

Часть первая. Исторический фон

*ἀνσχεο, μὴδ' ἀλῖαστον ὀδύρεο σὸν κατὰ θυμόν
οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱὸς ἐοῖο,
οὐδέ μιν ἀνστήσεις, πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο πάσθῃα.*

*Будь терпелив и печалью себя не круши непрерывной:
Ты ничего не успеешь, о сыне печалюся; плачем
Мертвого ты не подымеешь, но горе свое лишь умножишь!*
Гомер, *Илиада*, 24.549–551

הֲיִתִּיה גַּבְרָא יָמוּת אִם

*Когда умрет человек,
то будет ли он опять жить?*
Иов 14:14

Глава первая. Цель и стрелы

1. Введение: цель

Паломник, посетивший Храм Гроба Господня в Иерусалиме, сталкивается сразу с несколькими загадками. Действительно ли на этом месте распяли и погребли Иисуса из Назарета? Почему же внутри городских стен, а не снаружи, как предполагалось? Как соотнести нынешнее здание с прежним ландшафтом? Почему эта местность выглядит совсем не так, как описано в Новом Завете (сад с усыпальницей, а рядом – гора Голгофа)? И даже если местность указана более–менее правильно, точно ли обозначено *место*? Камень, вделанный в верхнюю часовню, – действительно ли вершина Голгофы? Мраморная плита в самом ли деле лежит именно там, где лежал мертвый Иисус? И богато украшенное святилище подлинно ли возведено там, где была гробница? Кстати, – это уже другой вопрос, но мучительный для многих паломников, – почему христиане различных конфессий все еще ссорятся за права на эту святыню? Разумеется, все эти недоумения не лишают храм обаяния. Вопреки всем археологическим, историческим и церковным разногласиям этот храм сохраняет духовную мощь и привлекательность для сотен тысяч пилигримов⁵.

Некоторые из посетителей спрашивают, как все было на самом деле. Действительно ли Иисус из Назарета воскрес из мертвых? И эти люди, быть может, сами того не сознавая, вливаются в другую толпу, также совершающую духовное путешествие: они присоединяются к массе историков, увлеченно исследующих причудливые отчеты о событиях, произошедших у гроба Иисуса на третий день после казни. Здесь возникают сходные проблемы. Пасхальное повествование, как и храм на предполагаемом месте этих событий, в течение веков неоднократно подвергалось уничтожению и восстанавливалось вновь. Евангельские рассказы столь же озадачивают читателя, как это строение – посетителя. Можно ли их согласовать, и если да, то как? Как все происходило на самом деле? Которая из современных научных школ верно понимает эту историю, – и существует ли такая школа? Многие ученые в отчаянии отказались от надежды узнать, случилось ли что–нибудь на третий день после распятия Иисуса, и если да, то что именно. Но вопреки растерянности и скептицизму миллиарды христиан во всем мире регулярно повторяют пасхальное

⁵ Подробности см. Murphy–O'Connor 1998 [1980]; Walker 1999.

исповедание веры: на третий день после казни Иисус воскрес из мертвых.

Так что же произошло тем пасхальным утром? Этот исторический вопрос, главная тема данной книги, тесно связан с вопросом о том, откуда взялось христианство и почему оно приобрело именно такую форму⁶. Этот вопрос я поставил четвертым в ряду из пяти вопросов в книге «Иисус и победа Бога», где предлагались ответы на первые три вопроса (каково место Иисуса в иудаизме? Каковы были цели Иисуса? Почему Иисуса казнили?). Пятым вопросом, – почему евангелия таковы, каковы они есть? – я собираюсь заняться в следующем томе. Вопрос о происхождении христианства – это, конечно, вопрос не только о ранней Церкви, но и о самом Иисусе. Что бы ни говорили ранние христиане о себе, они обычно объясняли свое существование и характерные действия ссылками на Иисуса.

Поразительно, но факт: дабы выяснить, что произошло в один конкретный день почти две тысячи лет назад, мы вынуждены вызывать и подвергать перекрестному допросу множество свидетелей, часть которых одновременно допрашивают сторонники других ответов на вопрос. Слишком часто дискуссия грешила упрощениями, и во избежание этого мы должны проделать подробный анализ. Однако здесь недостаточно места для полномасштабной истории вопроса. Я выбрал себе нескольких собеседников, хотя сожалею, что не могу пригласить большее их число. После чтения научной литературы у меня сложилось впечатление, что первоисточники до сих пор недостаточно хорошо известны и недостаточно внимательно изучены. В этой книге я постараюсь исправить положение, но не всегда буду отмечать, кто из ученых поддерживает или опровергает ту или иную точку зрения⁷.

Как указывает название проекта в целом и как разъясняется в первой части первого тома, я поставил себе задачу написать не только об исторических истоках христианства, но и о Боге. Я прекрасно понимаю, что историки вот уже свыше двухсот лет изо всех сил пытаются разделить историю и богословие или историю и веру. Ими движут добрые намерения: каждая из этих дисциплин обладает собственными законами и логикой и вполне самостоятельна. Тем не менее как раз в этих вопросах – происхождение христианства в целом и воскресение, в частности, – их сферы компетенции пересекаются. Тот, кто закрывает глаза на этот факт, обычно по умолчанию делает выбор в пользу конкретной формы богословия, например, в пользу деизма: Бог – сдавший в аренду имение и отлучившийся хозяин – не вмешивается в историю. Отстаивать эту позицию ссылками на «трансцендентность» божества значит переформулировать проблему, а не решить ее⁸.

⁶ См. *JVG* 109–112.

⁷ Подробные библиографии по воскресению, помимо тех, которые приводятся в цитируемых здесь книгах, можно найти также в Wissman, Stemberger, Hoffmann *et al* 1979; Alves 1989, 519–537; Ghiberti and Borgonovo 1993; Evans 2001, 526–529. Насколько я понимаю, вскоре будет опубликована обширная библиография, собранная G. Habermas. Недавно были проведены симпозиумы по воскресению, о чем см., в частности, Avis 1993a; Barton and Stanton 1994; D'Costa 1996; Davis, Kendall and O'Collins 1997; Longenecker 1998; Porter, Hayes and Tombs 1999; Avemarie and Lichtenberger 2001; Mainville and Marguerat 2001; Bieringer *et al* 2002. Ср. также *Ex Auditu* 1993. Основные монографии, с которыми я буду поддерживать постоянный диалог, это: Evans 1970, Perkins 1984, Carnley 1987, Riley 1995, Wedderburn 1999, – и в несколько другой категории: Barr 1992, Lüdemann 1994 (о Людемане см. Reese 2002) и Crossan 1998. Влияние более старых работ, в особенности Moule 1968, Marxsen 1970 [1968], Fuller 1971, подразумевается (достаточно часто с несогласием), но для подробного обсуждения этих работ, как и недавних континентальных исследований (например, Oberlinner 1986, Müller 1998, Pesch 1999), здесь не останется времени. Полезную критику Marxsen и Fuller см. в Alston 1997. Я признаю также свой долг перед Джеральдом О'Коллинзом, чьи многочисленные работы по воскресению (например, 1973; 1987; 1988; 1993; 1995, гл. 4) по-прежнему стимулируют меня, хотя кое в чем я с ними и расхожусь. Здесь я хочу также воздать дань уважения К. Ф. Д. Моулу, поскольку вступление к его монографии 1967 года не утратило актуальности и поныне. Я искренне восхищаюсь его логической аргументацией (хотя и не во всем с ней согласен). См. также Moule and Cupitt 1972.

⁸ См. Via 2002, 83, 87, 91.

Противоположная крайность – безудержная вера в сверхъестественное: Бог–чудотворец повседневно нарушает причинно–следственную связь между историческими событиями. Есть в запасе и всевозможные формы пантеизма, панентеизма и богословия процесса, где «Бог» становится частью пространственно–временной вселенной (или тесно связан с ней) и исторического процесса. Если мы признаем наличие связи между историей и богословием, мы тем самым не решаем заранее вопросы истории и богословия, но указываем на многогранность темы.

И здесь таится источник многочисленных разногласий между мной и одним из наиболее крупных за последние двадцать лет исследователей этой области, архиепископом Питером Карнли⁹. В его работах (и в работах некоторых других ученых) подразумевается следующая позиция: а) историческая критика выявила в рассказах о первой Пасхе ряд несообразностей, но б) ориентироваться на эти научные выводы значит умалить воскресение, низводить его на мирской уровень. Получается, что историческое исследование – вещь хорошая и даже необходимая, даже если даст скептический результат, но становится опасным и вредоносным (для подлинной веры!), как только пытается претендовать на что–то большее¹⁰. Орел – я выиграл, решка – ты проиграл. Однако, при всем осторожном отношении к старым методам исторической критики, следует признать: история имеет значение, и историческое исследование можно вести, не предрешая заранее богословских позиций. Невозможно удовлетвориться ни «апологетической колонизацией исторического исследования», ни «богословски продиктованным равнодушием к истории»¹¹. Я согласен с Карнли (345, 365), что не следует односторонне увлекаться установлением фактов из жизни Иисуса, но архиепископ отсюда делает вывод, что можно не опровергать явно неверные исторические реконструкции. Моул был прав: серьезное отношение к истории не обязательно означает переход в либеральное протестантство¹². И не Джон Локк первым понял важность вопроса «что же случилось на самом деле»¹³.

В нынешнем исследовании «вопрос о Боге» формулируется главным образом так: как представляли себе первые христиане Бога, о котором они столько говорили? Что на первом этапе становления Церкви они рассказывали о природе и поступках этого Бога? Как эти

⁹ Carnley 1987, особенно гл. 2. Coakley 2002 в гл. 8 принимает Карнли в качестве отправного пункта и, с моей точки зрения, не видит серьезных изъянов его позиции.

¹⁰ Барт обнаруживает иную, хотя и близкую позицию: «притязая на историческую реальность воскресения, но отрицая за историками право высказываться по этому вопросу» (O'Collins 1973, 90, 99; см. Coakley 2002, 134сл.). В этой работе, к сожалению, не хватает места для обсуждения вклада Барта в данную тему; подойти к этому вопросу можно через посредство Топпансе 1976, еще одной весьма ценной книги, которую мы также имеем возможность лишь бегло упомянуть (пер. на рус: Томас Торранс, *Пространство, время и воплощение*, М: ББИ, 2003).

¹¹ Williams 2000, 194.

¹² Moule 1967, 78. См. также 79: «Альтернативы не могут сводиться к истории в чистом виде в сочетании с рациональным пониманием Иисуса... или к преданности проповедуемому, но недоказуемому Господу». По его словам, христианская вера «не представляет собой ряд утверждений в вакууме», но неразрывно связана с событием, которое само по себе остается «частным, но трансцендентным». Спорю я только со словом «но», в котором я вижу излишнюю уступку раздвоенному просвещенческому мировоззрению (см. *NTPG*, часть II).

¹³ Coakley 2002. Я полностью согласен с Коукли, что воскресение требует не только новой онтологии, но и новой эпистемологии, когда «видение воскресшего Иисуса» объявляется кодовым выражением христианского мировоззрения. Тут она пренебрегает четким различием, которое ранние авторы проводят между встречами с воскресшим Иисусом на протяжении короткого периода после Пасхи и всем дальнейшим христианским опытом.

представления выражали и укрепляли их решимость существовать в качестве особого движения даже после смерти их вождя? Иными словами, в частях II, III и IV мы займемся исторической реконструкцией веры ранних христиан: что они думали о себе, об Иисусе и о Боге. Мы убедимся, что эти люди верили в Бога израильских патриархов и пророков, который в прошлом давал определенные обещания, а ныне, дивно и мощно, осуществил все обещанное в Иисусе. Только в заключительной части мы перейдем к гораздо более сложной проблеме: добравшись до исторических выводов относительно событий Пасхи, мы не сможем уйти от вопроса о мировоззрении и богословии историка. Те, кто этого не делает, все равно исходит из какого-то конкретного мировоззрения, чаще всего – постпросвещенческого скептицизма.

Изначальный вопрос делится надвое, определяя тем самым форму данной книги: что, по мнению первых христиан, произошло с Иисусом? И насколько это мнение было оправданным? Первый вопрос я рассматриваю в частях II, III и IV, а второй – в части V. Эти вопросы отчасти пересекаются: к выводам части V отчасти подводят те поразительные верования, о которых идет речь в частях II–IV, и невозможность объяснить эти верования иначе как с помощью гипотезы, что они истинны. Однако теоретически это разные вопросы. Ученый вполне может прийти к заключению, что а) ранние христиане верили в телесное воскресение Иисуса, но б) заблуждались¹⁴. Это мнение многие разделяют. Однако его сторонники обязаны объяснить (а), – и любопытно, что они далеки от единодушия на сей счет. Чем больше я работал над темой этой книги, тем больше убеждался в существовании парадигмы, часто оспариваемой, но все же широко принятой и в научной среде, и во многих «традиционных» церквях. Хотя далее я буду не столько спорить, сколько аргументировать собственную позицию, сразу предупрежу: моя аргументация показывает ошибочность каждого из элементов господствующей схемы. Эти элементы таковы:

- 1) в иудаизме «воскресение» могло иметь самые разные смыслы;
- 2) самый ранний из христианских авторов, Павел, не верил в телесное воскресение, но придерживался более «духовного» воззрения;
- 3) первохристиане верили не в телесное воскресение Иисуса, а в вознесение/прославление, в то, что он так или иначе «попал на небеса», причем поначалу именно это имело вид «воскресением», а представление о пустой гробнице и «видениях» Воскресшего возникло позже;
- 4) рассказы о воскресении в евангелиях – позднейшая выдумка, призванная подкрепить это позднее верование;
- 5) «видения» Иисуса были сродни тому опыту, который привел Павла к обращению, то есть внутренним «религиозным» переживанием, а не созерцанием некоей внешней реальности; у ранних христиан случались фантазии и галлюцинации;
- 6) что бы ни случилось с телом Иисуса (мнения расходятся даже в вопросе, было ли оно вообще погребено), оно не было «возвращено к жизни» или «воскрешено из мертвых» в том смысле, который предполагают евангельские повествования¹⁵.

Разумеется, различные элементы этой концепции по-разному выделяются каждым

¹⁴ Теоретически возможен и другой вывод: а) ранние христиане не верили в телесное воскресение Иисуса, хотя б) на самом деле он воскрес. Правда, я не слыхал ни об ученом, ни о простом человеке, который придерживался бы такой точки зрения. И еще важно не превращать свое представление о том, что «должно было» произойти или «могло» или даже «чему следовало произойти», в псевдоисторическую гипотезу о том, в какие события верили ранние христиане. По этому поводу см. O'Collins 1995, 89сл.

¹⁵ Davis, 1997, 132–134, отмечает сколь нелегко найти хоть одного ученого, считающего, что Иисус был «возвращен к жизни». Обычно отрицание «оживления» (resuscitation) – лишь первый шаг к отрицанию «воскресения» вообще. Как мы далее увидим, здесь имеется логическая неувязка.

ученым, но в целом картина знакома всем, кто когда-либо углублялся в данную проблему или слушал в последние десятилетия общепринятые пасхальные проповеди или даже надгробные речи. Одна из задач данной книги – показать, что существуют надежные, основательные и убедительные доводы против каждого из вышеприведенных элементов.

Позитивная же задача в том, чтобы утвердить (1) другой взгляд на иудейские материалы и контекст, (2) новое понимание Павла и (3) всех ранних христиан; (4) предложить новое прочтение евангельских рассказов и попытаться доказать, (5) что *единственной* причиной, породившей раннее христианство и придавшей ему именно такую форму, могли быть только пустая гробница и реальные встречи с ожившим Иисусом, и, (6) хотя эта гипотеза бросает вызов всему мировоззрению, лучшее историческое объяснение этих явлений – телесное воскресение Иисуса (нумерация положений совпадает с нумерацией частей книги, за исключением [5] и [6], которые соответствуют двум главам [18 и 19] части V).

Обычно дискуссия ведется вокруг примерно десятка ключевых моментов. Подобно туристам, которые, попадая в Озерный край, ограничиваются главными городами (Уиндермер, Эмблсайд, Кесвик) и их окрестностями, авторы монографий и статей о воскресении топчутся вокруг одних и тех же основных пунктов (иудейских идей о жизни после смерти, «духовного тела» Павла, пустой гробницы, «видений» Иисуса и так далее). Но туристы не успевают увидеть все самое прекрасное в Озерном краю, не успевают даже проникнуться духом местности. В этой книге я желаю устремиться в горы, пройти не только по густонаселенной местности, но и по узким сельским тропам. Возьмем очевидный пример (поразительно, как многие упускают его из виду): излагать представления Павла о воскресении, не упоминая 2 Кор 5 и Рим 8 (а многие так и делают), – все равно, что похвалиться знакомством с Озерным краем, не забравшись на пик Скафелл или на Хелвеллин (высочайшие горы Англии). Одна из причин, по которой книга получилась длиннее, чем я рассчитывал, состоит в том, что я решил включить в нее весь имеющийся материал.

Прежде, чем перейти к сути дела, надо рассмотреть два вопроса, вокруг которых идут споры. Во-первых: какого рода историческую задачу мы решаем, обсуждая воскресение? В этой вводной главе я постарался расчистить подступы к данной проблеме, иначе некоторые читатели подумали бы, что я уклоняюсь от вопроса, возможно ли вообще писать о воскресении с исторической точки зрения.

Во-вторых, как современники Иисуса, язычники и иудеи, понимали смерть и рассуждали о своей посмертной участи? В частности, что в этом контексте верований означало слово «воскресение» (*anastasis* и производные, глагол *egeiro* и производные в греческом, *qum* и его производные в иврите)?¹⁶ Этот вопрос мы разбираем в главах 2 и 3, проясняя, в частности, – как мы убедимся, это принципиально важно, – что подразумевали ранние христиане и как воспринималась их Весть, когда они говорили и писали о воскресении Иисуса. Как отметил Джордж Кейрд, полезно знать, кто произносит фразу «I'm mad about my flat» – американец (тогда это означает «я зол из-за спущенной шины») или британец («я в восторге от своей квартиры»)¹⁷. Как воспринимались слова первых христиан: «Мессия воскрес из мертвых на третий день»? Кому-то из читателей смысл может показаться очевидным. Однако, согласно евангелиям, он ни в малейшей степени не был очевиден для слушателей Иисуса, и даже беглого взгляда на современную литературу

¹⁶ Латинское *resurrectio*, по-видимому, изобретено христианами, поскольку наиболее ранние случаи употребления, отмеченные в LS 1585, это Тертуллиан, *О Воскресении плоти* 1, и Августин, *О Граде Божием* 22.28, а затем Евангелия в переводе Вульгаты. В дальнейшем мы опираемся на стандартные статьи TDNT. См. также недавнее исследование O'Donnel 1999.

¹⁷ Caird 1997 (1980), 50.

достаточно, чтобы понять: не считают этот смысл очевидным и многие ученые¹⁸. Помимо вопроса о *смысле* (какой смысл имела эта лексика?) мы должны учесть и проблему *деривации*: в какой мере на формирование христианского представления о Пасхе повлиял широкий, иудейский и неиудейский контекст? В главе 2 с точки зрения этих двух проблем рассматривается неиудейский мир I века, а в главах 3 и 4 продолжается намеченное в первом томе нашей серии рассмотрение иудейского мира¹⁹.

Теперь немного подробнее о дальнейшем плане книги. К основной проблеме частей ПТВ я подойду с таким вопросом: учитывая широкий спектр представлений о посмертном существовании вообще и о воскресении, в частности, во что конкретно верили ранние христиане и чем объяснить их верования? Мы убедимся, что, хотя ранние христиане оставались внутри иудейских представлений, их взгляды на данный вопрос прояснились, можно даже сказать, кристаллизировались до степени, не имеющей аналогов в иудаизме. Это и многое другое они объясняли беспрецедентным утверждением: Иисус из Назарета телесно воскрес из мертвых. В частях II, III и IV будет показано, что вера в воскресение вообще и в воскресение Иисуса, в частности, ставит историка перед необходимостью найти какое-то объяснение столь внезапной и радикальной мутации внутри иудейского мировоззрения.

Для исследования этих проблем я избрал нетрадиционный путь. Большинство дискуссий начинается с рассмотрения повествований о воскресении в заключительных главах четырех евангелий и отсюда движется дальше. Однако поскольку эти главы – самые трудные из имеющихся у нас материалов, и поскольку, согласно научному консенсусу, эти тексты были написаны позже посланий Павла (нашего основного источника), я оставляю евангельские повествования напоследок, а для начала рассматриваю Павла (часть II) и других раннехристианских авторов, канонических и неканонических (часть III). Вопреки расхожему мнению, мы обнаружим существенное единство этих текстов в основном пункте: практически все ранние христиане верили в телесное воскресение Иисуса. Говоря: «Он воскрес на третий день», – они придают этому буквальный смысл. Только осознав силу этих свидетельств, мы сможем воздать евангельским повествованиям должное, что и сделаем в главе IV.

Глава V рассматривает вопрос: что могут историки XXI века сказать о Пасхе на основании исторических свидетельств? Я попытаюсь доказать, что раннехристианскую мутацию внутри иудейских представлений о воскресении легче всего объяснить двумя событиями: во-первых, гробница Иисуса была найдена пустой; во-вторых, несколько человек (включая как минимум одного, не бывшего прежде учеником Иисуса) утверждали, что видели его живым в такой форме, к какой их не подготовили ни прежние представления о духах и призраках, ни прежние взгляды на жизнь после смерти и, в частности, на воскресение. Уберите любой из этих двух исторических выводов, – и вера ранней Церкви окажется необъяснимой.

Следующий вопрос: почему гробница оказалась пустой и как объяснить видения воскресшего Иисуса? Я намерен утверждать, что наилучшим *историческим* объяснением будет то, которое с неизбежностью влечет за собой самые разные *богословские* вопросы: гробница в самом деле оказалась пуста и Иисуса в самом деле видели живым, потому что Он истинно воскрес из мертвых.

Вера в физическое воскресение Иисуса из Назарета вызывает те же возражения, что и девятнадцать веков назад. Отнюдь не философы Просвещения первыми заметили, что покойники остаются покойниками. Историк, утверждающий факт воскресения, бросает вызов одной из базовых и фундаментальных предпосылок, а не только скептицизму XVIII века или «научному мировоззрению», противоположному «донаучному мировоззрению», –

¹⁸ Ср. Мк 9:9сл., Лк 18:34.

¹⁹ Ср. *NTPG* 320–334.

но почти всем античным и современным народам за пределами иудейской и христианской традиции²⁰. Я приведу в пользу столь решительного поступка как исторические, так и богословские аргументы, опираясь при этом на богословские выводы раннего христианства из веры в воскресение Иисуса. Эти выводы последовали весьма рано и подвели к следующему заключению: воскресение свидетельствует, что Иисус был Сыном Божиим, а также, – и это не менее важно, – что отныне единственный истинный Бог открывается нам наиболее истинно как Отец Иисуса. Таким образом круг замкнется, и задачи книги будут выполнены.

Но прежде, чем прицелиться, надо хотя бы задаться вопросом, посильна ли такая задача.

2. Стрелы

(i) Мишень – солнце

Жил–был царь, который приказал своим воинам стрелять в солнце. Лучшие лучники с самыми крепкими луками бились весь день, но их стрелы бессильно падали наземь, а солнце бестревожно совершало свой путь. Всю ночь лучники точили наконечники и меняли оперенье на своих стрелах и на следующий день попробовали снова с удвоенным рвением, но вновь их труды пропали даром. Царь гневался и изрыгал угрозы. На третий день самый юный лучник с самым маленьким луком подошел в полдень к пруду, возле которого сидел в саду царь. Вот оно, солнце, золотой шар, отразившийся в тихой воде. Первым же выстрелом юноша поразил его в самую серединку, и солнце разлетелось на тысячи блестящих осколков.

Никакие стрелы историков не могут попасть в Бога. Разумеется, можно придать слову «бог» такой смысл, что этот «бог» станет неподвижной мишенью в тире, на которой историки будут оттачивать свою меткость. Чем больше человек склонен к пантеизму, тем больше верит, что, исследуя события естественного мира, он исследует бога. Но Бог иудейской традиции, Бог христианской веры и Бог мусульманского поклонения (трое это Богов или один – сейчас нам неважно) – это совсем иное. Трансцендентность Бога (Богов) иудаизма, христианства и ислама создает в богословии нечто аналогичное силе тяжести. Стрелы историков не могут попасть в Него.

Но! В христианской и иудейской традиции ходит слух о том, что образ, или отражение, единственного истинного Бога оказался в пределах гравитационного поля истории. Этот слух красной линией проходит через Писания от Книги Бытия до традиции Премудрости, а затем – до представлений иудаизма о Торе и веры христианства в Иисуса. Он – квадратура круга, возможность съесть пирог и сохранить его, трансцендентному Богу – подставиться под выстрел.

Ибо заповедь сия... не на небе, чтобы можно было говорить: «кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» и не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его²¹.

²⁰ Противное мнение см., например, Avis 1993b, который считает это в основном современной проблемой.

²¹ Втор 30:11–14.

И то, что Моисей сказал о Торе, Павел сказал об Иисусе, в первую очередь имея в виду воскресение²².

Эти рассуждения задают контекст, в котором мы обсудим, в какой мере история может и в какой не может рассматривать события Пасхи. Некоторые апологеты думают, что своими историческими «доказательствами» пасхального события они доказывают в современном, квазинаучном смысле не только существование христианского Бога, но даже истинность христианской вести²³. Превращая свои ракеты в космические корабли и забыв об Икаре, они дерзко устремляются к солнцу. Другие, памятуя силу тяготения, объявляют все предприятие безнадежным и даже хуже, чем безнадежным. Если мы хотим попасть в цель, то не превращаем ли Бога в идола? Таким образом, как и в первом томе, мы попадаем на стык богословия и истории, а это означает, что и в начале XXI века нам приходится сражаться с призраками Просвещения. Эти вопросы, достаточно настойчивые и сложные, когда речь идет об Иисусе, становятся еще актуальнее, когда мы пытаемся говорить о воскресении. Чего же мы хотим добиться в этой книге?

(ii) Воскресение и история

(а) Смыслы «Истории»

Часто выдвигается и отстаивается гипотеза, что воскресение Иисуса не подлежит историческому исследованию. Некоторые утверждают даже, что о Пасхе нельзя осмысленно говорить как о «событии внутри истории». Лучники не могут толком разглядеть мишень, а некоторые даже сомневаются в ее существовании. Но вопреки этому я готов доказывать: воскресение Иисуса, чем бы оно ни было, может и должно рассматриваться как историческая *проблема*.

Но что называть «историей»²⁴? В дебатах об Иисусе и воскресении это слово и его производные употребляются как минимум в пяти разных смыслах.

Во-первых, история как *событие*. В этом смысле «история» – то, что произошло, независимо от того, известно ли нам об этом и можем ли мы это доказать. Смерть последнего птеродактиля – *историческое* событие, хотя ни один человек не был свидетелем этого события и не мог описать его как очевидец и маловероятно, чтобы мы когда-либо узнали, где и как это произошло. Подобным образом мы называем людей и вещи «историческими», подразумевая всего лишь, что они действительно существовали²⁵.

Во-вторых, история – это *значимое событие*. Не все события одинаково важны, но, как часто предполагается, история состоит из наиболее важных. Английское прилагательное здесь – *historic*, например, «historic event» – это не просто «реальное событие», но «событие, имеющее историческое значение». Аналогичным образом, применительно к человеку, зданию или предмету, «historic» – не просто «реально существующий», но «исторической значимости». Рудольф Бультман, сам вполне «historic» для новозаветной

²² Рим 10:6–10; ср. Wright, *Romans*, 658–666 (со ссылками на использование этого отрывка в иудейских текстах того времени). См. пер. на рус: Томас Райт, *Послание к Римлянам*, М: ББИ, 2009.

²³ Возьмем наугад любой пример из современной популярной христианской литературы: McDowell 1981.

²⁴ Подробнее см. *NTPG*, гл. 4, и Wright, «Dialogue», 245–252.

²⁵ В современном английском ситуация немного запутанна, поскольку «historical» часто не вполне корректно употребляется в смысле *historic*. Так, на шоссе A446 к югу от Личфилда на указателе красуется надпись «The Historical Cock Inn», хотя, насколько мне известно, никто не отрицал существование этой гостиницы и не предполагал, что она доступна лишь очам веры.

науки, использовал для передачи этого смысла немецкое прилагательное *geschichtlich* вместо *historisch* (значение 1).

В–третьих, история – *верифицируемое событие* (значение 2). Называя событие «историческим» в этом смысле, мы не только утверждаем, что оно произошло, но и готовы доказать это, словно в математике или в так называемых точных науках. Иногда это приводит к парадоксам. Высказывание «Х могло иметь место, но мы не можем этого доказать, а потому это не *историческое* событие» хотя и не содержит очевидного внутреннего противоречия, но явно использует термин «история» в более узком значении, чем другие.

В–четвертых, – и здесь уже совсем иной смысл, – история понимается как *письменное повествование о событиях прошлого* (значение 3). Называя что–то «историческим» в этом смысле, мы предполагаем, что об этом событии было или по крайней мере может быть написано (в таком случае под этот разряд подпадают и исторические романы). Интересный вариант представляет собой *устная история*. Поскольку речь идет об эпохе, когда устному слову часто придавался больший авторитет, нежели письменному, ни в коем случае нельзя пренебрегать историей как *устным рассказом о событиях прошлого* ²⁶.

В–пятых, в дискуссиях об Иисусе мы часто находим комбинацию значений (2) и (3): история – *то, что могут сказать по этому поводу современные историки* (значение 4). «Современные» – то есть после эпохи Просвещения, когда стали усматривать сходство и даже корреляцию между историей и точными науками. В этом смысле «история» – не просто то, что может быть доказано и описано, но лишь то, что может быть доказано и описано *в рамках пост–просвещенческого мировоззрения*. Именно это зачастую подразумевают люди, отвергая «исторического Иисуса» (в сущности, «Иисуса, укладывающегося в прокрустово ложе упрощенного мировоззрения») и предпочитая ему «Христа веры»²⁷.

Путаница в терминологии мешает дискуссии об «историческом Иисусе», поскольку само это выражение понимается по–разному: «Иисус, каким он реально был» (смысл 1, в параграфе «во–первых»), «Иисус в его историческом значении» (смысл 2, в параграфе «во–вторых»), «то, что мы можем знать об Иисусе наверняка, не принимая лишь на веру» (смысл 3, в параграфе «в–третьих»), «то, что написано об Иисусе» (смысл 4, в параграфе «в–четвертых»). Те же, кто, как я уже отмечал, предпочитают смысл 5 (в параграфе «в–пятых»), отвергает «исторического Иисуса» не только в этом смысле, но и, по–видимому, также и в четырех остальных²⁸. В книге «Иисус и победа Бога» я полемизировал с этой позицией. Но сейчас нам нужно разобраться с одним, конкретным и несколько своеобразным аспектом проблемы. В каком смысле можно говорить о воскресении Иисуса как об историческом событии и можно ли так говорить вообще?

Со времен Павла люди пытались что–то написать о воскресении Иисуса (как бы они это ни понимали). Возникает естественный вопрос: тем самым они писали о «событии прошлого»? Они писали «историю»? Или это была лишь проекция их собственного опыта веры? Говоря: «Иисус воскрес из мертвых на третий день», – они претендовали на некую историческую достоверность данного высказывания об Иисусе или сами сознавали, что это

²⁶ Платон, *Федр* 274с – 275а, вкладывает в уста Сократа предостережение против писанных документов, которым он предпочитает изустную традицию: он говорит, что иначе люди перестанут упражнять память. См. также Ксенофонт, *Пир* 3.5; Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 7.54–56. Папий, один из ранних христиан, известен высказыванием, что он предпочитает живых свидетелей (Евсевий, *Церковная история* 3.39.2–4).

²⁷ Хороший пример, приведенный в Nineham 1965, обсуждает Wedderburn 1999, 9: «Историческими следует называть полностью и исключительно человеческие события, безусловно укладывающиеся в рамки этого мира».

²⁸ См., например, Johnson 1995; 1999.

лишь образ, метафора, передающая их новый религиозный опыт, возникновение веры и так далее? Это возвращает нас к смыслу 1, то есть к одному из главных вопросов книги: произошло ли воскресение в реальности, и если да, то что именно произошло? Относительно «исторического воскресения» пока еще не развернулась полемика, аналогичная гневному отвержению «исторического Иисуса»²⁹.

Очевидно, что смысл 2 к воскресению Иисуса применим. Практически все согласятся, что это событие (что бы оно из себя ни представляло) было крайне значимым. Более того, некоторые современные ученые признают это событие очень важным, продолжая при этом утверждать, что мы не можем знать, что это за «событие». Смысл 3 вызывает огромные проблемы. Здесь все зависит от того, что считать «доказательством», и к этому вопросу мы со временем вернемся. Смысл 4 достаточно прост: об этом «событии» писали, пусть даже все написанное – вымысел. Но головная боль – смысл 5: что могут сказать по этому поводу современные историки? Если мы не будем четко сохранять эти нюансы в процессе рассуждения, то не просто возникнут серьезные проблемы: мы будем двигаться по сужающемуся кругу.

Итак, возможно ли говорить о воскресении Иисуса как о событии внутри истории? В своей заслуженно знаменитой книге «Исторический Иисус» Доминик Кроссан пишет о поисках исторического Иисуса: всегда были такие, кто считал эти поиски невозможными; всегда были такие, кто объявлял их нежелательными, и такие, кто говорил первое, подразумевая второе³⁰. Еще больше это относится к воскресению. Поскольку я уверен в возможности и необходимости обсуждать воскресение как историческую проблему, важно сначала разобраться с этими вопросами. Всего есть шесть контрдоводов. Я объединю их в две группы и начну с тех их приверженцев, кто утверждает, будто историческое исследование воскресения *невозможно*, а затем перейду к тем, кто считает это исследование *нежелательным*. Притча о лучниках и солнце относится более ко вторым, нежели к первым. Небольшое изменение притчи представит нам двойную картину. Те, кто считает историческое исследование воскресения *невозможным*, либо отрицают существование мишени, либо считают, что лучники не смогут ее разглядеть. Те, кто говорит, что мы *не должны* заниматься этим исследованием, утверждают, будто стрелы в принципе не способны добраться до мишени, преодолев гравитацию. Первые считают мишень вполне обычной и земной, но полагают, что лучники не могут прицелиться в то, чего не видят; вторые утверждают, что стрела не может достичь солнца, все попытки заведомо обречены на неудачу и обусловлены опасной гордыней.

(б) Недоступно?

Первое возражение против исторического подхода к воскресению звучит достаточно часто и в прошлом поколении ученых ассоциируется прежде всего с Вилли Марксеном³¹. По мнению Марксена, исследование вопроса о воскресении недоступно для историка. Где-то есть цель, но мы ее не видим и потому не можем стрелять. Все, чем мы располагаем, – верования ранних учеников. Никакие источники, кроме позднего и ненадежного *Евангелия от Петра*, не пытаются описать выход Иисуса из гробницы, и даже этот странный текст не описывает момент, когда Иисус пробуждается и сбрасывает с себя саван³². Вот почему,

²⁹ Ср. *JVG* 109–112 и, например, Johnson (прим. выше).

³⁰ Crossan 1991, xxvii. Представления Кроссана о воскресении см. ниже.

³¹ Marxsen 1970 [1968], гл. 1; Marxsen 1968.

³² Кроссан полагает, что *Евангелие от Петра*, или, по крайней мере, эта его часть, является ранним, но,

говорит Марксен, воскресение – не «история». И заметное число ученых следует его мнению³³.

Данное высказывание кажется осмотнительным и научным, однако это лишь видимость. Марксен, в сущности, отмахивается от важного вопроса и неверно понимает, как работает наука, в том числе научная историография. Он говорит одновременно и слишком мало, и слишком много.

Слишком мало: рассуждая позитивистски, «история» – то, к чему мы имеем непосредственный доступ (например, через свидетельства очевидца). Но, как известно любому историку, историческая наука вовсе не такова. В историографии позитивизм еще менее уместен, чем в других областях. Если историк не желает вовсе молчать, ему приходится снова и снова признавать реальность определенных событий, к которым он не имеет прямого доступа, поскольку эти события являются необходимым условием других, к которым он имеет доступ. Такой переход ученые, – естественники (в частности, физики), – осуществляют постоянно, и именно так происходит прогресс в науке³⁴. Если историк не будет заниматься тем, к чему он имеет прямого доступа, он вообще лишится возможности вести историческое исследование.

В результате Марксен говорит также слишком много. При его эпистемологии ему не следует притязать даже на доступ к вере учеников. Даже тексты не дают нам прямого доступа к этой вере тем способом, какой Марксен и другие считают, по-видимому, необходимым. Мы располагаем только текстами, и хотя этот вопрос Марксен не задает, то же неустанное подозрение, последовательно постмодернистски примененное, подводит к вопросу, располагаем ли мы текстами на самом деле. Иными словами, если хотите быть беспощадным историческим позитивистом и считать историей лишь то, к чему имеется (в этом смысле) прямой доступ, вас ждет долгий и каменистый путь. Практически никто из ученых, реально занимающихся историческими исследованиями, не идет этим путем.

Это классический пример путаницы между различными значениями «истории». Марксен признает, что никто (насколько нам известно) не *писал* непосредственно о моменте перехода Иисуса от смерти к жизни (смысл 4 из перечисленных выше), и делает вывод, что о данном событии ничего нельзя *доказать* (смысл 3), и далее постоянно рассуждает в том духе, что *мы, «современные историки»*, ничего не можем сказать по этому поводу (смысл 5) или же не можем сказать ничего осмысленного (смысл 1). В то же время у него получается, что какое бы событие ни стояло за понятием «воскресение», оно было *важным* (смысл 2), ибо иначе не возникла бы ранняя Церковь. Все это совершенно неверно, и по мере того, как мы будем продвигаться в своем исследовании, нам придется последовательно опровергать позицию Марксена.

(в) Никаких аналогов?

Второе возражение связано с именем Эрнста Трёльча. Широкую известность получил следующий его аргумент: как историки мы вправе рассуждать и писать только о том, что

конечно, не считает его исторически достоверным (см. ниже 644–648).

³³ См. различные обсуждения, например, Moule 1968; Evans 1970, 170–183.

³⁴ Polkinghorne 1994, гл. 2, особенно 31сл. Так же поступают текстологи: профессор Олден Смит из Университета Бейлора указал мне, что великий филолог–классик XVIII века Ричард Бентли осуществил именно такой переход, восстановив дигамму (букву раннего древнегреческого алфавита) в определенных стихах Гомера, в которых без дигаммы нарушался метр. Via 2000, 82 справедливо утверждает, что историк идет от фрагментарных свидетельств к полномасштабной реконструкции. Виа, однако, ошибочно полагает, будто переход осуществляется в нейтральной зоне, свободной от богословских и религиозных предпосылок.

имеет аналог в нашем личном опыте; воскресение в нашем опыте отсутствует, а потому мы как историки не можем рассуждать о воскресении³⁵. Мы никогда не стреляли по подобным мишеням, а потому нет смысла метить в эту цель. Это необязательно означает, что данное событие не имело места («история» в смысле 1) или люди о нем не пытались написать (смысл 4), однако неверно пытаться написать об этом событии с позиций современной истории (смысл 5), а тем более доказать его реальность (смысл 3). Иногда это рассуждение воспринимается как уточненный перефраз знаменитого аргумента Юма против чудес как таковых³⁶. Но мне кажется, оно лишено тонкости.

Панненберг выдвинул не менее знаменитый контрдовод. По его словам, окончательная верификация воскресения Иисуса Христа (смысл 3) произойдет через воскресение тех, кто во Христе, что и станет требуемой аналогией. Иными словами, придет время, когда все мы выстрелим в цель и не промахнемся. Панненберг фактически признает правоту Трельча, но просит отложить окончательный вердикт до эсхатологической верификации³⁷. Но я спрашиваю себя, не слишком ли легко он сдал позиции?

Возьмем самый бытовой уровень: нам легко представить событие, связанное с чем-то принципиально новым. Мы вполне могли рассуждать как историки о первом полете в космос, не дожидаясь второго. Правда, космические корабли имеют частичные аналоги (самолеты, не говоря уже о птицах или даже стрелах). Но ведь и воскресение в мире иудаизма (как нам предстоит убедиться) в значительной степени воспринималось как продолжение прошлых великих деяний Бога по освобождению Израиля, – хотя и выходило далеко за эти рамки, – не говоря уж о частичных аналогиях с воскрешением людей в Ветхом Завете или с необычными исцелениями³⁸. Так что, несмотря на принципиальную новизну события, имелись также предвестия и аналогии.

Важно понять, что получится, если всерьез исходить из позиции Трельча: мы не сможем ничего сказать о становлении ранней Церкви³⁹. Никогда прежде не существовало движения, которое началось бы в качестве квази-мессиянской секты внутри иудаизма и превратилось в такое движение, каким вскоре стало христианство. И впоследствии не происходило подобных явлений (расхожее постпросвещенческое представление о христианстве как об «одной из религий» упускает из виду, что христианство возникало совершенно иначе, чем, скажем, ислам или буддизм). Язычники и иудеи, наблюдавшие со стороны за этим новым движением, находили его аномальным: оно не было похоже ни на философский клуб, ни на религию (отсутствовали жертвоприношения, изображения, прорицатели и жрецы в церемониальном облачении), ни на национальный культ. Каким образом в рамках схемы Трельча мы могли бы обсуждать подобные вещи, которых не было никогда ни раньше, ни позже? В лучшем случае, с помощью частичных аналогий (можно сказать, на что они похожи или не похожи). Но втискивать раннехристианское движение в уже существующие категории или отрицать его существование в связи с отсутствием

³⁵ Troeltsch 1915–1925, 2.732. Coakley 1993, 112, п. 14, предполагает, что если бы Панненберг обратил внимание на более зрелый труд Трельча по аналогии (3.190сл.), ему бы не так легко было разбить Трельча натиском своей критики (см. ниже).

³⁶ Ср. Hunne 1975 [1777], раздел x, со знаменитой строкой: «Никакое свидетельство не достаточно для подтверждения чуда, если только свидетельство не будет такого рода, что лживость его оказалась бы еще более чудесной, нежели тот факт, который оно тщится установить».

³⁷ Pannenberg 1970 [1963], гл. 2; 1991–1998 [1988–1993], 2.343–2.263; 1996. См. дискуссию в Coakley 1993 с дополнительной библиографией на р. 112, п. 6; Coakley 2002, 132–135.

³⁸ См. Wedderburn 1999, 19.

³⁹ Ср. *NTPG*, часть IV, и ниже, часть III, особенно гл. 11.

прецедента достойно не историка, а философа–Прокруста.

Возникновение ранней Церкви само по себе говорит против идеи Трёлча. Ранняя Церковь – нечто такое, что не имело ни прецедентов, ни дальнейших аналогов. Кроме того, как мы увидим, она самим фактом своего существования ставит перед нами вопрос, от которого историки уклониться не вправе: какое событие, происшедшее после распятия Иисуса, породило христианство? Сколь ни парадоксально, именно уникальный характер возникновения христианства вынуждает нас сказать: оставьте аналогии в покое, ведь все–таки нечто произошло?!⁴⁰

(в) Нет настоящих свидетельств?

Третье возражение против подхода к воскресению Иисуса как к историческому событию высказывалось в разных формах. Здесь я свожу воедино различные аспекты недавних исследований и книг по этому вопросу. Основная суть возражения такова: кажущиеся свидетельства о воскресении (например, евангельские повествования и послания Павла) можно сбросить со счета. Некоторыми из этих аргументов я подробнее займусь потом, но сейчас хочу просто устранить со своего пути очередной знак «Дорога закрыта».

Под этой рубрикой мы находим два разных, хотя и взаимосвязанных, знака «Дорога закрыта». Первый, характерный для пост–Бульмановских исследований Нового Завета, представляет собой попытку анализировать материал в соответствии с гипотетической историей традиции. То, что наивный читатель принимает за мишень, в которую следует метить стрелой историка, на самом деле – лишь игра света и теней в воздухе между наблюдателем и псевдомишенью, порождающая мираж в форме мишени.

Хотя применить метод анализа форм к рассказам о воскресении оказалось нелегко, это не отпугнуло некоторые отважные души⁴¹. Но в последнее время число версий относительно того, какая группировка в ранней Церкви какой именно камень положила в растущую грудку камней, составляющих традицию, и что хотели донести до читателя евангелисты и/или их источники, сделалось невыносимым, судя по огромному объему литературы, представленной у Герда Людемана⁴². Беда с этими теориями в том, что в них слишком много домыслов. Мы мало знаем о ранней Церкви, совершенно недостаточно для подобных предположений. Когда *Traditionsgeschichte* (реконструкция гипотетической истории традиции до ее фиксации в евангелиях) выстраивает воздушные замки, обычный историк не должен чувствовать себя гражданином второго сорта, отказываясь снимать в этих замках апартаменты⁴³.

Второй способ сбросить со счета свидетельства мы находим в первую очередь в трудах Кроссана, который подвергает тексты беспощадной герменевтике подозрения⁴⁴. В результате получается одна из форм *Traditionsgeschichte*. Только Кроссан ищет не богословские и пастырские интенции преданий, а политические соображения: (фиктивные) повествования о воскресении обосновывали авторитет тех или иных апостолов. Кроссан

⁴⁰ По вопросу аналогии см. O'Collins 1999 и в особенности его полемику с Carnley 1997.

⁴¹ См. ниже 596сл.

⁴² См. особенно Lüdemann 1994.

⁴³ Важно разграничивать различные типы *Traditionsgeschichte*, ср. Wright, «Döing Justice to Jesus», 360–365.

⁴⁴ Ср., например, Crossan 1991, 395–416; 1998, 550–573.

утверждает, что повествования о воскресении опошляют христианство: из афористического и контркультурного движения оно превращается в набор сражающихся за власть фракций. То, что казалось мишенью, – лишь уловка политиков, отклоняющих стрелы в ложном направлении.

Более того, Кроссан связывает возникновение рассказов о воскресении с движением образованных, принадлежащих к среднему классу писцов, которое уводит прочь от изначальных, крестьянских корней самого Иисуса и ранних составителей Q к более буржуазной, системной организации. Рассказы о воскресении тем самым лишаются исторической ценности, они представляют собой отражение политической борьбы, причем борьбы нечестивых образованных писцов, а не благородных и добродетельных крестьян.

Было бы соблазнительно ответить Людеману, Кроссану и десяткам ученых, разделяющих эти взгляды, аргументом *ad hominem*. Людеман и сам предполагает разработанную *Traditionsgeschichte*, где пост-бульзманианский мир продолжает громоздить домысел на домысел. Кроссан же использует свои исторические гипотезы в качестве политического оружия против тех церковных и общественных движений (часто состоящих отнюдь не из «книжников»!), которые считает опасными⁴⁵.

Разумеется, подобные возражения не способствуют конструктивной полемике. Но они заставляют нас заметить феномен, на который прежде не обращали достаточного внимания. Герменевтика подозрения в одной сфере, как правило, уравнивается герменевтикой легковерия в другой⁴⁶. Ни предложенный Людеманом альтернативный сценарий Пасхи, в котором Петр и Павел переживают галлюцинации, вызванные, соответственно, скорбью и чувством вины, ни сценарий Кроссана, в котором спустя годы после распятия группа христиан–книжников начинает изучать Писания и умозрительно рассуждать о судьбе Иисуса, не основаны вообще ни на каких фактах. Те, кто признает небезосновательность сомнений Марксена по поводу свидетельств о воскресении Иисуса, с еще большей осторожностью должны отнестись к подобным реконструкциям. В частности, расхожие сценарии *Traditionsgeschichte* во многом основаны на теориях XIX и XX века о том, как ранние христиане «должны» были проповедовать и жить, а не на серьезных реконструкциях взглядов и представлений реальных общин I века⁴⁷. Гипотезы относительно того, что хотели сообщить своей аудитории евангелисты, их источники, первые редакторы и передатчики традиции, как правило, на удивление банальны и имеют отношение больше к благочестию постреформаторской (или даже постпросвещенческой) Европы, чем к раннему иудаизму или христианству. Как бы то ни было, историк все равно обязан вникнуть в проблему: с чего началось христианство, как и почему оно приобрело такие формы? Несмотря на всю изобретательность Людемана и Кроссана, их весьма различные версии не способны, как мы убедимся, ответить на этот вопрос в неанакронистических категориях. Стало быть, третье возражение против изучения Пасхи как исторического феномена также несостоятельно. Те, кто утверждает, будто мишень нельзя рассмотреть, просто смотрят в другую сторону.

⁴⁵ См. в особенности Crossan 1995 – гневную полемику, в частности, с работой Реймонда Брауна.

⁴⁶ Ср. Caird 1997 [1980], 60сл., о «тех скептиках, которые не верят в библейское повествование о суде над Иисусом, о его смерти и воскресении и пытаются рассказать вместо этого, "что произошло на самом деле"»: «Человек, который всерьез относится к подобным тщеславным авторам, легковвернее, чем самый наивный читатель библейского текста». И Кейрд заключает: «Можно уважать подлинного агностика, предпочитающего жить в сомнении, поскольку он не считает имеющиеся свидетельства достаточными, чтобы уверовать, но не псевдоагностика, который предпочитает фантазию свидетельствам». См. также Williams 2002, 2: «Поразительно, сколь самодовольны некоторые историки – "деконструктивисты" в отношении тех исследований, которые провели они сами».

⁴⁷ Хотя серьезные попытки в этом направлении предпринимались, см., например, Nodet and Taylor 1998, Theissen 1999.

(iii) Воскресение в истории и богословии

(a) Нет другого исходного пункта?

Это подводит меня ко второму ряду аргументов, препятствующих историческому исследованию: некоторые ученые считают это исследование не столько невозможным, сколько нежелательным. По большей части возражения носят богословский характер. Мишень, по словам этих людей, не просто невидима или далека: она принципиально недостижима.

Начнем с аргумента, который я нахожу у разных авторов и который восходит, в том числе, к Хансу Фраю⁴⁸. Если я правильно понимаю, Фрай утверждает, что воскресение нельзя исследовать с исторической точки зрения, потому что оно само составляет основу христианской эпистемологии. Все знания христиан проистекают только и исключительно из воскресения. Значит, нет другого исходного пункта, нет нейтральной территории, на которой можно было встать и оттуда рассматривать воскресение. Сама попытка найти такую территорию – своего рода эпистемологическое кощунство. Нельзя стрелять в эту цель, поскольку единственное место, из которого мы могли бы стрелять, это и есть то самое место, где находится мишень.

По-моему, Фрай уходит от проблемы. В принципе нет причин, почему вопрос о том, что случилось на Пасху, не может быть понят любым историком любого мировоззрения. И даже если некоторые христиане хотели бы вывести эту проблему за пределы рассмотрения, они (по-видимому) не обладают очевидным правом диктовать другим историкам, мусульманам, иудеям, индусам, буддистам, приверженцам Нью-Эйджа, гностикам, агностикам и прочим, что им исследовать, а чего не касаться. Конечно, окончательный результат может открыть нам, что воскресение Иисуса, как оно известно христианам, представляет собой столь крупный и всеохватывающий факт (или концепцию), что, будучи принято как таковое, окрашивает все области мысли и деятельности⁴⁹. Но мы не можем решать этот вопрос *a priori*. И уж конечно, нельзя считать недоступным для исторического исследования то, что, по мнению большинства новозаветников XX века, «произошло в Пасху». Бультман усматривал в пасхальных событиях истоки христианской веры, а потому написал о них довольно много в историческом плане (в смысле 4). Людеман думает, что Петр и Павел пережили некий внутренний, весьма существенный и психологически объяснимый опыт, и также посвящает им немало места в своих исследованиях из области истории (в смысле 4). И так далее.

Положение Фрая при ближайшем рассмотрении оказывается на грани порочного эпистемологического круга, фидеизма, изнутри которого все можно рассмотреть, но который сам остается непроницаемым для внешних наблюдателей. Эта концепция вполне согласуется с тем направлением современной литературной теории, которое заведомо отказывается от обнаружения внетекстовой реальности; она утверждалась на волне сближения некоторых йельских школ с теми, кто желал бы сделать библейский канон эпистемологической отправной точкой для христианской рефлексии (и выражал недовольство по поводу нынешнего состояния исторической критики). Однако она ведет к измене раннехристианскому мировоззрению. Даже если бы чисто христианская эпистемология предпочла отсчитывать всякое знание от Иисуса, исповедуемого как распятый и воскресший Мессия, это не предполагает отсутствие общественного доступа к знаниям об Иисусе, его

⁴⁸ Ср., например, – Frei 1993, гл. 2, 8 и 9, а в более широком контексте – Frei 1975.

⁴⁹ Так же и последовательный солипсизм (убеждение, будто наши пять чувств ничего не сообщают человеку о внешнем мире, а дают сведения только о самом человеке), если принять его, искоренит все другие эпистемологии и те символические миры, которые на них опираются.

смерти и воскресении. Петру не было нужды ссылаться на христианские писания, когда он напоминал толпе слушателей то, что они уже знали об Иисусе⁵⁰.

Еще один очевидный довод возникает из аналогии с другими хорошо известными аргументами. (Вспомним, например, стандартный ответ на принцип логических позитивистов, согласно которому в качестве «знания» признается только то, что можно фальсифицировать: как можно фальсифицировать сам этот принцип?) Если Фрай прав, откуда *известно*, что воскресение – единственная отправная точка в эпистемологии? На это могут ответить: потому что такой подход работает. Но разве не «работают» и другие отправные точки?

Или возьмем другую аналогию. Эд Сандерс в своих известных работах о Павле говорит: не надо думать, будто Павел бился над какой-то проблемой, пока не выяснил, что ключ ко всему – Иисус; нет, Павел обрел Иисуса, признал в нем Божье решение, а отсюда сделал вывод о существовании проблемы⁵¹. Это не совсем так. На самом деле Павел начинал с иудейского представления о положении человека, увидел решение во Христе, а *потом заново переосмыслил проблему* ⁵². «Проблема», как ее формулирует в итоге Павел, – пересмотренный вариант той «проблемы», которая была у него изначально. Он перешел от эпистемологической отправной точки к тому, что считал новым знанием, а затем, оглядываясь на произошедшее, пришел к выводу: существует и лучшая отправная точка, с которой все ясно видно.

Аналогичным образом историческое знание о воскресении, допускающее дискуссию и без презумпции христианской веры, не может быть исключено *a priori*, даже если воскресение, когда мы признаем его, радикально изменит основания эпистемологии. Подобная перемена происходит с Фомой в Ин 20. Фома начинает с требований безусловного доказательства, каковым он считает осязание. Он стоит перед воскресшим Иисусом, и обнаруживает, что достаточно и свидетельства зрения (от первоначального желания ощупать раны он уже отказался), и слышит вдобавок: «Блаженны не видевшие, но уверовавшие». Изначальная эпистемология вела Фому в верном направлении, но перед лицом воскресшего Иисуса он отказался от нее ради новой и лучшей, и тут же ему была указана третья, превосходнейшая⁵³.

Подозреваю, что здесь мы отчасти упираемся в полемику вокруг отрицания Бартом естественного богословия⁵⁴. (Кроме того, некоторые не хотят заниматься историческими исследованиями Иисуса, опасаясь, что вера сделает их пристрастными)⁵⁵. Новозаветники давно уже стараются не браться за эти проблемы, и на данном этапе я тоже не хочу в них

⁵⁰ Деян 2:22, ср. Лк 24:18–20, Деян 10:36–39.

⁵¹ Sanders 1977; 1983; 1991.

⁵² Wright, *Climax*; Thielman 1989.

⁵³ См. ниже, гл. 17, 18. Полагаю, таким образом можно достичь цели, преследуемой Фраем, например, Frei 1993, гл. 9, не оставляя при этом нерешенными такое количество проблем.

⁵⁴ Относительно представлений Барта о воскресении см. Davie 1998. О взаимосвязи между Бартом и Фраем см., например, Frei 1993, гл. 6, особенно (по этому вопросу) 173 (где он восхищается Бартом, который считал, что возможность и необходимость реального факта «воплощенного Примирия», а тем самым и вера в его спасительную власть «могут быть... объяснены исключительно из самого события»), и, более общо, Demson 1997. Взаимосвязь между этим положением и тем смыслом, который Фрай вкладывает в утверждение о постоянной потребности в определенном уровне «естественного богословия» (например, 1993, 210) порождает слишком сложные проблемы, чтобы обсуждать их здесь.

⁵⁵ Barclay 1996a, 28 излагает эту точку зрения, не сообщая, согласен ли он с ней.

углубляться. Хочу только сказать, что хотя с аргументом Фрая следует считаться, он не должен мешать нам исследовать воскресение с исторической точки зрения. Как говорит Моул в заключении своей небольшой, но важной монографии:

Благовестие, которое ревнует лишь об апостольском провозвестии и отрицает возможность или необходимость проверки его исторических корней, есть лишь завуалированный гностицизм или докетизм. И, сколько бы оно не продолжало существовать по инерции, в конечном счете окажется, что оно себе изменило⁵⁶.

Или, если хотите: всякая деятельность на Земле происходит в гравитационном поле Солнца, однако это не означает, что мы не можем действовать в гравитационном поле Земли. Или что стрела историка не долетит до настоящего Солнца.

(б) Воскресение и христология

Мы подходим ко второму, уже специфически богословскому возражению. Одна из причин, по которым Фрай и другие авторы заняли такую позицию, какую заняли, состоит в том, что многие христианские богословы видят в воскресении проявление божественности Иисуса. В этом смысле некоторые могли бы понять также и заголовок данной книге. Вот где вполне оправдывается притча о царских лучниках.

Воскресение часто смешивается с воплощением. Богословы нередко рассуждают о воскресении так, словно оно напрямую и с необходимостью подразумевает божественность Иисуса, более того, как будто почти ничего другого оно и не подразумевает. В таком случае понятны возражения против исторического исследования воскресения: стрелы не могут долететь до солнца. Невозможно начать историческое исследование и доказать в результате, что «Бог» существует или что Иисус есть воплощение Единого Истинного Бога⁵⁷. Историк не должен даже пытаться высказывать свое суждение по проблеме, из которой напрямую вытекает вопрос, присутствовал ли этот бог во Христе. Даже Панненберг, который не отрицает исторического подхода к воскресению, заходит чересчур далеко, напрямую увязывая воскресение и христологию воплощения⁵⁸.

Часть проблемы (и к этому мы еще вернемся) заключается в путанице с понятиями мессианства⁵⁹. В I веке назвать Иисуса «Христом» значило объявить его Мессией Израиля, а не воплощенным Логосом, вторым Лицом Троицы, едиnorodным Сыном Отца. Даже выражение «Сын Божий» в пору служения Иисуса и на первом этапе христианства не имело такого значения, как в более позднем богословии, хотя уже во времена Павла отмечается расширение этого значения⁶⁰. Но и с этими оговорками воскресение не подразумевает

⁵⁶ Moule 1967, 80сл.

⁵⁷ Так, например, Schlosser 2001, 159: нельзя высказываться о реальности воскресения, потому что тем самым пришлось бы высказываться о реальности трансцендентного, что выходит за рамки исторического исследования.

⁵⁸ Pannenberg 1991–1998 [1988–1993], 2.343–363. Это составляет часть большой главы, в которой обсуждается «Божественность Иисуса Христа». Та же проблема возникает, например, в Koperski 2002.

⁵⁹ Ср. *NTPG* 307–320; *JVG*, гл. 11, и ниже, гл. 11, 18.

⁶⁰ Ср., например, Гал 2:20, Рим 1:3сл.; 8:3, 32, и Wright, *Climax*, гл. 2. См. ниже, гл. 19.

непременно, что Иисус есть Мессия. Если бы через три дня один из распятых вместе с Иисусом разбойников оказался живым, если бы кто-то из Маккавейских мучеников (которые, согласно сообщениям, перед смертью выражали надежду на воскресение) через несколько дней после смерти был поднят из могилы, это осчастливило бы родных и изумило бы друзей; это сильно поколебало бы иудейские представления эпохи Второго Храма, не говоря уж о не-иудейских мировоззрениях, но никто бы не считал воскресшего Мессией, не говоря уж о том, чтобы признать его (или ее, поскольку среди известных Маккавеевских мучеников была как минимум одна женщина) воплощением божества – в каком бы то ни было смысле⁶¹.

То же самое мы можем отметить и в связи с аргументацией Павла в 1 Кор 15: все христиане воскреснут, как воскрес Иисус. Это не превратит всех христиан в Мессий и не означает, что тем самым они разделят уникальное сыновство, которое Павел в том же послании (15:28, ср. 8:6) приписывает исключительно Иисусу. У Павла мы уже застаем четкое разграничение между воскресением (новой жизнью в теле после смерти) и прославлением/интронизацией, – вопреки мнению некоторых ученых, что подобное разграничение начинается только с Луки⁶². Воскресение само по себе не означает божественности или космического Господства. Так мы подходим к существенному пункту: богословские выводы, которые ранние христиане извлекли из воскресения Иисуса, в гораздо большей степени связаны с тем, что они знали об Иисусе до распятия, и тем, что они знали о самом распятии, а также с их верой в Бога Израиля и Его замысле об Израиле и мире, чем с самим фактом (если можно называть это фактом) воскресения. Пока что достаточно отметить, что смысл воскресения не мог в I веке сводиться к божественности Иисуса (опять же, что бы мы о ней ни думали), хотя, как мы убедимся, ход мыслей, начавшийся с веры в воскресение Иисуса, в итоге привел ранних христиан к такому убеждению.

Важно и обратное. Предположим на минуту, что ученики, исходя из других предпосылок, пришли к мысли, что Иисус из Назарета был Мессией (напрашивается современная аналогия: любавичские хасиды верили в миссианство своего Ребе, и его смерть в 1994 не убедила их в обратном)⁶³. Такая вера не побудила бы первых учеников Иисуса провозгласить его воскресение. Изменение в понимании самого слова «Мессия» – да, (поскольку в I веке никто не ожидал, что Мессия умрет от рук язычников), но не весть о его воскресении. Нигде в текстах эпохи Второго Храма не говорится о воскресающем Мессии. Никто бы и не подумал утверждать: «Полагаю, что такой-то был подлинным Мессией и потому он должен был воскреснуть».

Все сказанное относится не только к мессианству, но тем более к любым представлениям о «божественности» Иисуса. Если бы ученики по каким-то иным причинам уверились в божественности Иисуса, само по себе это отнюдь не побуждало их к заключению, что он воскрес из мертвых. Ничто в иудейских представлениях об иудейском Боге (и уж тем более в неиудейских представлениях о неиудейских богах) не намекало верующим, что объекту их поклонения непременно должно воскреснуть. Какая-то новая жизнь после смерти – весьма вероятно, но воскресение – безусловно нет⁶⁴.

⁶¹ Этот момент хорошо отражен в знаменитой работе Lapide 1983 [1977]: Иисус телесно воскрес из мертвых, но это доказывает не то, что он был Мессией, а лишь что он был важным элементом Божьего замысла по приуготовлению прихода Мессии.

⁶² См. ниже часть II.

⁶³ См. недавнюю дискуссию Marcus 2001.

⁶⁴ Об умирающих и воскресающих богах восточных культов и подобных феноменах см. ниже главу 2.

Итак, богословская застенчивость не должна отпугнуть нас от исторического исследования⁶⁵. Будем отважнее. Историки вполне вправе исследовать сообщения и верования о воскресении Иисуса, точно так же, как мы могли бы исследовать сколь угодно поразительные отчеты о новом воплощении любого иудея эпохи Второго Храма, не предполагая, будто таким образом мы непременно обязаны внедряться в ту область, в какую прежде не проникал ни один историк⁶⁶. И совсем другой вопрос – как мы распорядимся своими находками. Мы не можем, ссылаясь на богословские проблемы, уйти от исторических вопросов. Лучникам можно напомнить о силе земного притяжения, но это не должно мешать им осуществлять поставленную задачу.

(в) Воскресение и эсхатология

Последняя проблема сводится к расширенной версии вопроса о воскресении и христологии. Часто говорят, что воскресение – *эсхатологическое* событие, а поскольку историк не имеет возможности изучать эсхатологию, лучше соблюдать безопасную дистанцию⁶⁷. Если из-за густых облаков порой прорываются солнечное тепло и солнечный свет, это не значит, что мы можем выстрелить прямо в солнце. Иногда это возражение сливается с предыдущим, поскольку нередко высказывается предположение (в духе путанного постбульзманианства), что все разговоры об «эсхатологии» сводятся к разговору о прорыве Бога в историю, а разговор о прорыве Бога в историю означает разговор о христологии. Но нужно быть гораздо точнее, если мы намерены сохранить терминам их исторический смысл.

В настоящее время в новозаветной науке термин «эсхатология» применяется как минимум в десяти различных смыслах⁶⁸. Если историк будет придерживаться тех значений, которые соотносятся с конкретными феноменами в иудаизме эпохи Второго Храма, то воскресение как эсхатологическое событие означает следующее: это событие того сорта, которое евреи эпохи Второго Храма рассматривали бы в качестве апокалиптической кульминации своей истории. Конечно, это ничуть не мешает современным историкам исследовать данное событие. В конце концов, успешное Маккавейское восстание

⁶⁵ Не отпугнут нас и пренебрежительные замечания Carnley 1987, 26–28, 85–87, который утверждает, что желание привлечь тщательный исторический анализ для понимания пасхальных событий (у «фундаменталистских авторов и ультраконсервативных популяризаторов пасхальной веры») отражает «незнание воскресшего Христа в настоящем»; такие авторы якобы «проецируют враждебность "теневой стороны" собственного подавленного сомнения» на нечестивых исторических критиков, выявляющих несоответствия в повествовании и т. д. Однако подобные психоаналитические экскурсы и инсинуации в адрес личной духовности не имеют отношения к науке, да и толку от них мало. Еще резче характеристика Уэджерберна (Wedderburn 1999, 128) тех, кто гордится своей «сильной» верой, «как и символом мужественности или формой самоутверждения». Что бы он сказал о вере Авраама – даже с учетом специфического контекста Рим 4:19–22?

⁶⁶ Pinnock 1993, 9 настаивает на том, что «нельзя превращать воскресение в исторический конструкт и ожидать, чтобы люди преобразились благодаря ему». Гораздо важнее проповедь, свидетельство и Дух. Это отчасти верно, но многие люди успешно убеждают других людей в том, что воскресения в историческом смысле *не было*, и тем самым преобразуют этих людей. Вера человека в какие-то события, которые он считает реальными, может послужить мощнейшим фактором преобразования человека. Когда Элизабет Беннет узнает, что на самом деле произошло между Дарси и Уикхэмом, наступает кульминация и поворотный пункт «Гордости и Предубеждения» (см. по этому вопросу Marcus 1989).

⁶⁷ Ср., например, Barclay 1966a, 14. О том, как Схиллебекс использует слово «эсхатологический» в этом именно смысле, см. ниже гл. 18 (758–764).

⁶⁸ Ср. Caird 1997 [1980], гл. 13; *JVG*, гл. 2, 3, 6, особенно 207–209.

понималось (по крайней мере автором 1 Макк) эсхатологически, но из этого никто еще не делал вывода, будто историки не могут им заниматься⁶⁹. Падение Иерусалима в VI веке до н. э. и аналогичные, не менее катастрофические события I века н. э. понимались «эсхатологически» многими людьми и тогда, и потом (в конце концов, это был «день ГОСПОДЕНЬ»), но опять же никто не делал вывод, будто мы не можем исследовать или понимать эти события исторически. Трагическая поэзия Иеремии не мешает нам изучать события 597 и 587 гг. до н. э. Апокалиптический характер видений в 4 Езд и убеждение, что речь идет об апокалиптическом событии, не препятствуют нам писать историю 70 года н. э.

На это можно возразить, что, признав воскресение Иисуса, мы уже вынуждены понимать это событие эсхатологически, то есть разделить веру, согласно которой Бог Израиля в определенные моменты, в том числе и в этот, судьбоносно вмешивается в историю. Однако это возражение неточно. Оно возникает из обратной перспективы. Люди, писавшие об Иисусе и его воскресении в последние два века, по большей части исходили из христианских, полухристианских или околохристианских убеждений, внутри которых подобная взаимосвязь кажется вполне естественной. (Разумеется, можно зайти в деиудеизации понятия «эсхатологический» так далеко, что оно будет приравнено к «чудесному»; тогда получается новая версия выкладок Трельча и даже Юма). Но в древнеязыческом мире и в современном нехристианском мире подобный вывод отнюдь не напрашивается. Римляне, полагавшие, что «Nero redivivus» снова жив-здоров, отнюдь не истолковывали этот феномен в терминах эсхатологии иудаизма Второго Храма⁷⁰. И те наши современники (например, из движения Нью-Эйдж), которые считают, что всем людям рано или поздно предстоят новые циклы, зачастую решительно выступают против иудейских или христианских представлений, в том числе и против христианского утверждения об уникальном воскресении Иисуса. Еще раз: даже если мы признаем телесное воскресение Иисуса, истолкование этого события как означающего нечто большее, чем чрезвычайно странную и небывалую загадку, *зависит по крайней мере в начале от мировоззрения, с позиций которого мы подходим к этому событию*. Почему «по крайней мере в начале»? Потому что некоторые события способны опрокинуть устоявшееся мировоззрение и породить в нем новые мутации или потребовать полной трансформации, и, согласно ранним христианам, к числу таких событий со всей очевидностью относится воскресение Иисуса. Это событие ранние христиане истолковывали эсхатологически, поскольку они сами были иудеями эпохи Второго Храма и приверженцами или, по крайней мере, свидетелями эсхатологического движения, начавшего было зарождаться вокруг Иисуса. Потом они переформировали свое мировоззрение так, чтобы его средоточием стало воскресение. Но мы слишком забегаем вперед.

Боюсь, вышеприведенный обзор нескольких многогранных аргументов не воздает в полной мере должное моим оппонентам и возможным контрдоводам. Одни могут сказать, что о важнейших вещах я написал слишком мало, другие – что я, подобно многим богословам, даю невнятные ответы на вопросы, которые никто не задавал. Но я надеюсь, сказанное показывает несостоятельность некоторых доводов, которые наиболее часто приводят против попыток рассматривать воскресение как историческую проблему. В итоге остается позитивный вывод: историки все-таки и вправе, и обязаны задавать вопрос, как и почему зародилось христианство и почему оно приняло именно такую форму. Поскольку ранние христиане, отвечая на этот вопрос, единодушно ссылались на Иисуса и воскресение, историк вынужден перейти к следующим вопросам: (а) что означали эти понятия для ранних христиан; (б) можем ли мы признать их правоту и в каком смысле, и (в) имеем ли мы какие-либо альтернативные соображения, которые могли бы выдержать критику. Итак,

⁶⁹ Ср. особенно язык 1 Макк 14:4–15.

⁷⁰ По поводу мифа о Нероне см. ниже 81–82.

историков нельзя отлучить от вопроса, в самом ли деле Иисус воскрес из мертвых.

3. Историческая отправная точка

Так какова же наша цель, и какие стрелы мы можем направить в нее?

Наша цель – исследовать утверждение ранних христиан, что Иисус из Назарета воскрес из мертвых. Чтобы прицелиться, нам необходимо поместить это утверждение в его собственный контекст, то есть в среду и язык иудаизма эпохи Второго Храма. Кроме того, поскольку это утверждение (все еще отчетливо иудейское) начало быстро распространяться в широком не-иудейском мире I века, нужно поместить это утверждение на карту более широкого дискурса.

Мы пойдем в обратном направлении: начнем с языческого мировоззрения, потом перейдем к иудейскому и, наконец, раннехристианскому мировоззрению. Задача не состоит в том, чтобы всякий раз описывать все мировоззрение полностью: тогда для каждой операции потребовались бы многие тома. Мы сосредоточимся на тех аспектах, которые затрагивают жизнь после смерти в целом и воскресение, в частности. Мы выясним, – и это один из первых основных выводов нашего исторического исследования, – что раннехристианское мировоззрение по крайней мере в данном вопросе правильное понимать как новую и удивительную мутацию внутри иудаизма Второго Храма. Отсюда возникает вопрос: что вызвало мутацию?

Среди наиболее поразительных аспектов этой мутации следует отметить тот факт, что нигде в иудаизме, не говоря уж о язычестве, мы не обнаружим утверждения о реальном воскресении какого-то конкретного человека⁷¹. Поскольку это утверждение имело огромные последствия также и для других областей христианского мировоззрения, эти области также придется исследовать. Как мы объясним утверждение ранних христиан, будто распятый Иисус и есть Мессия Израиля? Как мы объясним веру, что «Царство Божие», хотя оно в каком-то смысле еще относится к будущему, уже сделалось неким новым способом реальностью настоящего? Как и мутации в значении «воскресения», эти проблемы также направляют наше внимание к ключевому вопросу: что произошло в Пасху? Этому вопросу посвящена часть V.

В части II книги *The New Testament and the People of God* («Новый Завет и народ Божий») я описал и обосновал свой исторический метод. Я начал его применять в частях III и IV той же работы, а также в частях II и III книги «Иисус и победа Бога». Этот метод признает, что все наше знание о прошлом, как и вообще о чем бы то ни было, мы получаем не только из источников, но и через восприятие, то есть и через личность знающих. Не существует отстраненной объективности. (А потому утверждать, что мы можем исследовать другие исторические концепции нейтрально и объективно, но в вопрос о воскресении непременно вкрадывается элемент субъективности, значит пренебрегать тем фактом, что любой исторический труд совершается в диалоге между историком в сообществе с другими историками и источниками и что в каждый его момент непременно вовлекается собственное мировоззрение историка). Но это не означает, что любое знание сводится к *чистому* субъективизму. Есть способы продвинуться к точным и верным высказываниям о прошлом.

⁷¹ Одно или два возможных исключения мы разберем в должном месте, например, сказку об Алкестиде у Еврипида или мнение Ирода Антипы, будто Иисус есть воскресший Иоанн Креститель (ниже, 65–68, 412). Предположение в Frei 1993, 47, будто притязания ранних христиан «вовсе не были уникальны», поскольку «боги Древнего мира массово воскресали из мертвых» и предоставляли «огромное количество кандидатов на все то же недоказуемое чудесное событие», отражает замечательное непонимание исторической ситуации. См. ниже, 80сл.

В частности, мы можем попытаться очертить мировоззрение общины, изучая не просто ее идеи (которые зачастую бывают доступны только через посредство текстов, написанных интеллектуальной элитой), но ее характерные рассказы, фундаментальные символы и привычную деятельность ⁷². Вообще-то возможно структурировать дальнейшее исследование по этим принципам, изучая последовательно каждый элемент (как я поступил в книге «Иисус и победа Бога», часть II), но это привело бы к ненужным повторам. Я выбрал другой путь – обращаться к каждой из этих областей по мере необходимости, но внутри другой структуры. Центральные части книги главным образом посвящены одному конкретному вопросу: представлениям о жизни после смерти в целом и о том, что случилось после смерти с Иисусом, в частности. Но эти верования окружены (по крайней мере, имплицитно) привычной деятельностью, рассказами и символами, к которым мы будем периодически обращаться: погребальными ритуалами, типичными рассказами о жизни после смерти, символами, которые ассоциируются со смертью и дальнейшим существованием. Так, вместо того, чтобы попытаться напрямую объяснить формирование ранней Церкви в категориях одних лишь идей и верований («люди, которые верили /думали X, должны были при определенных обстоятельствах, изменить эту веру/идею в таком-то и таком-то отношении»), мы поищем более широких объяснений («люди, которые жили со следующим определяющим рассказом, столкнувшись с определенными событиями, стали пересказывать этот рассказ так-то и так-то», или «когда люди, чья жизнь организуется вокруг следующих символов, сталкиваются с определенными событиями, они реорганизуют свою жизнь и символы следующим образом», или «если люди, которые обычно ведут себя следующим образом, сталкиваются с определенными событиями, они меняют свое поведение следующим образом»). Жаль, что мы не знаем больше о деятельности, рассказах и символах ранних христиан, но все же мы знаем достаточно, чтобы понять, где искать помощь в нашем исследовании. Нужно расширить исследование и включить в него общины, которые реально существовали в I веке, а не те общины, которые, будучи придуманы современными учеными, являются лишь проекцией догмы и веры (скорее, неверия) нашего времени. Эти общины – многообразное язычество I века, иудаизм и христианство – обеспечивают нам наилучший доступ к решению главной проблемы: что подразумевало утверждение первых христиан и как нам следует оценивать его сегодня.

Разумеется, здесь есть много нюансов. Недаром сейчас вошло в привычку говорить о иудаизме и христианстве* I века (и, конечно, *язычествах*). Реже отмечается, что в каждом случае должно быть нечто единое, вариациями чего являются все эти множества ⁷³. Равным образом, вопреки тем, кто хотел бы раз навсегда развести эти мировоззрения, самое раннее христианство правильнее рассматривать как одно из направлений иудаизма I века ⁷⁴. Исходным пунктом как раз и может стать исследование этих двух близко взаимосвязанных движений. Это – первые цели, в которые надо метить стрелами истории.

У этого очевидного положения есть важное следствие. Историки часто начинают с сообщений о пасхальном опыте у Павла и евангелистов и исследуют их на предмет *Traditionsgeschichte*. Действовать так значит ставить телегу впереди лошади. Подобный анализ всегда достаточно умозрителен: пока мы не узнаем, что означало в том мире воскресение, мы не сможем понять тексты. И беда не в том, что за лесом пропадают деревья, хотя и это плохо, – беда в том, что мы начинаем говорить, не определив предмет разговора ⁷⁵.

⁷² Ср. NTPG 122–126.

⁷³ Ср. NTPG 147, прим. 1.

⁷⁴ Ср. Neusner 1991, обсуждение в NTPG 471–473.

⁷⁵ Припоминаются слова британского премьер-министра Джона Мейджора о его сопернике Ниле Кинноке.

Нам требуются некоторые рабочие дефиниции. «Смерть» и родственные понятия постоянно означают: (а) индивидуальное событие – смерть человека, животного, растения и так далее, (б) состояние смерти, которое возникает из этого события, и (в) феномен смерти в целом, абстрактно или персонифицировано («смерти больше не будет»⁷⁶). Общая фраза «жизнь после смерти» может, таким образом, означать: (а) состояние (каково бы оно ни было), непосредственно следующее за *фактом телесной смерти*, или (б) состояние (если такое имеется), которое следует *после более или менее длительного периода телесной смерти*, или, гипотетически, – хотя сталкиваться с таким пониманием почти не приходится, – (в) состояние мира, когда смерть как абстрактное понятие будет уничтожена⁷⁷. Говоря о «жизни после смерти», люди обычно имеют в виду (а) жизнь, которая наступает сразу после телесной смерти. Зачастую люди полагают, что это входит в число основных верований христиан, отрицаемых атеистами.

Смысл (а) не сопутствовал слову «воскресение» в I веке. Здесь мы не наблюдаем особых отличий между язычниками, иудеями и христианами. Все они понимали греческое слово *anastasis* и родственные ему слова, а также другие близкие термины, с которыми мы еще встретимся, в смысле (б) – новой жизни после определенного периода пребывания в смерти. Язычники отрицали возможность такой жизни, некоторые иудеи утверждали ее как упование на отдаленное будущее, практически все христиане верили, что именно это произошло с Иисусом, а в будущем случится с ними. Все они говорили о новой «жизни *после* "жизни после смерти"» в самом популярном смысле, о новом живом воплощении *после* периода состояния смерти (во время которого человек может существовать, а может и нет, в какой-то другой, нетелесной форме). Никто (за исключением христиан в их представлениях об Иисусе) не думал, что такая жизнь уже наступила хотя бы даже для отдельного человека.

Итак, если люди I века рассуждали о воскресении, отрицая его или доказывая такую возможность, то они предусматривали две стадии этого процесса. Воскресению должен предшествовать (и это соблюдалось даже в случае с Иисусом) промежуточный период состояния смерти. Когда мы читаем истории, сводящиеся к одной стадии: за событием смерти сразу наступает окончательное состояние бытия, например, бестелесное блаженство, – то речь не идет о воскресении. Воскресение предполагает определенное *содержание* (какого-то рода новое воплощение) и определенную *повествовательную форму* (рассказ из двух стадий, а не из одной). Это значение сохраняется в Древнем мире постоянно, пока во II веке мы не наталкиваемся на новые производные⁷⁸.

Значение «воскресения» как «жизни *после* "жизни после смерти"» необходимо всячески выделить, тем более что многие современные писатели упорствуют в понимании «воскресения» как синонима «жизни после смерти» в популярном смысле⁷⁹. Иногда

По словам Мейджора, когда мистер Киннок открывает рот, он не знает, о чем станет говорить, а потому, естественно, не может предугадать, когда он закончит.

⁷⁶ *OED* приводит два основных значения: «акт или событие смерти» (подразделяя на «индивидуальный» и «абстрактный») и «состояние смерти». Цитата взята из «Священных сонетов» Джона Донна, Сонет № 6. Ср. также, например, Baig 1992, 33–35.

⁷⁷ Как, например, в 1 Кор 15:26, Откр 20:14; 21:4.

⁷⁸ О последнем см. ниже, с. 581–600.

⁷⁹ Эта путаница заметна в Marcus 2001, 397. Некоторые члены любавического мессианского движения используют терминологию «воскресения» применительно к своему Ребе (умершему в 1994) как способ показать, что «умерший человек пребывает живым» (так предполагает Маркус, следуя Дейлу Аллисону). Скорее происходит следующее: люди выбрали неверно понятый христианский термин и используют его в смысле, противоречащем их собственным древним текстам. Можно взять наугад любой другой пример, например, эссе Wiles 1974, 125–146.

высказываются предположения, что это значение присутствовало уже в I веке, но свидетельства этого не подтверждают⁸⁰. Если мы намерены заниматься историческим исследованием, а не проецировать в отдаленное прошлое случайности некоторых современных словоупотреблений, необходимо помнить об этих дистинкциях.

Итак, исходным пунктом для нас станет бурный мир язычества I века. Не забегая вперед, к ответу, предложенному в Деян 17, мы должны спросить: как поняли бы слушатели в Эфесе, Афинах или Риме Павла, если бы тот возвестил им, что Мессия воскрес из мертвых? И какую реакцию на эти слова предусматривала сложившаяся на тот момент система верований?

Глава вторая. Тени, души и их участь: Жизнь за гранью смерти в античном язычестве

1. Введение

Если можно говорить о Библии древнего неиудейского мира, то его Ветхим Заветом был Гомер. И если Гомер и говорит о воскресении, то его ответ жесток: такого не бывает!

Классическое утверждение об этом вложено в уста Ахилла, который обращается к убитому горем Приаму, оплакивающему своего сына Гектора, убитого Ахиллом:

Будь терпелив и печалью себя не круши непрерывной:
Ты ничего не успеешь, о сыне печалясь; плачем
Мертвого ты не поднимешь, но горе свое лишь умножишь!⁸¹

По словам матери Гектора, и Ахим не смог воскресить своего мертвого товарища Патрокла, хотя и проволоч по земле ее сына около тела друга⁸².

Эта линия продолжается у знаменитых афинских трагиков. Аполлон в «Эвменидах» Эсхила говорит при основании ареопага, высшего органа власти Афин:

Когда ж напьется крови человеческой
Земная персть, нет мертвым воскресения⁸³.

Аналогичным образом, когда Электра оплакивает своего отца Агамемнона, хор

⁸⁰ См., например, поразительно неточные, голословные замечания в Goulder 2000, 95.

⁸¹ Илиада 24.549–551 (здесь и далее «Илиада» цитируется по переводу Н. Гнедича. – *Прим. пер.*). Последнее предложение в буквальном переводе еще более выразительно: «Ты не воскресишь его [*oude tin ansteseus*], как уже сам претерпишь другое зло».

⁸² Илиада 24.756. Насмешливое предсказание Ахилла о том, что троянцы, убитые им, «лаки из мрака подземного выйдут» (21.56), просто выражает изумление тем, что Ликаон избежал рабства на Лемносе. Ахилл далее убивает его, дабы, как он говорит, посмотреть, вернется ли тот и из преисподней (21.61 сл.), и Ликаон, конечно, не возвращается оттуда.

⁸³ Эсхил, *Евмениды* 647сл. (цитируется по переводу Вяч. Иванова. – *Прим. пер.*). Ключевая последняя фраза: *outis est 'anastasis*.

напоминает ей, что никто не вернет (буквально *anstaseis* – не «воскресит») его из Аида, «ни мольбою, ни столами»⁸⁴. Геродот излагает сказание о Камбисе, сыне Кира, который, предупрежденный сновидением, убил своего брата Смердиса по подозрению в заговоре. Вскоре он услышал о новом заговоре со Смердисом во главе. Камбис решил, что его слуга Прексасп, посланный убить Смердиса, предал его. Однако Прексасп в ответ на упрек сказал следующее:

Владыка! Неправда это, что брат твой Смердис восстал против тебя... Ведь я сам лично исполнил твое повеление и своими руками предал тело его погребению. Если теперь и мертвые воскресают [*er men nun hoi tethneotes anesteasi*], тогда можно ожидать, что и мидийский царь Астиаг восстанет против тебя. Если же на свете все осталось, как прежде, то, конечно, от Смердиса уж больше не угрожает тебе никакой беды⁸⁵.

«Если теперь и мертвые воскресают», – однако Прексасп и Камбис, как и любой другой человек, знают, что это не так⁸⁶. Это основополагающее представление о человеческом существовании и опыте принимают как аксиому во всем Древнем мире: если человек ушел дорогой смерти, он не вернется назад. Когда древний классический мир говорил о «воскресении» (отрицая его), было ясно, что имеется в виду возвращение к более или менее обычной человеческой жизни. «Воскресение» было не единственным понятием для описания феномена смерти. Это слово говорило о том, чего, как все знали, не бывает: о том, что смерть можно обратить вспять, сделать небывшей, что она может как бы обратиться вспять.

Это не допускали даже мифы. Когда Аполлон пытается забрать ребенка из царства мертвых, Зевс наказывает обоих, поражая их ударом молнии⁸⁷. Вергилий допускает, что некоторые «сыны богов», особенно любимые Юпитером, вознесены до небес (*ad aethera*), но для остальных это не так: дверь в преисподнюю открыта для всех, но вернуться той же дорогой наверх невозможно⁸⁸. Что за безумная мысль, спрашивает Плиний, будто жизнь обновляется смертью? Каждому ясно, что такое рассуждение – вздор⁸⁹.

Решительное отрицание возможности вернуться из царства мертвых нельзя объяснить только прихотью поэтов или скептицизмом ученых. Обычный человек с улицы думал точно так же.

⁸⁴ Софокл, *Электра* 137–139 (цитируется по переводу С. Щервинского. – *Прим. пер.*). Ср. также с подобным в Эсхил, *Агамемнон* 565–569, 1019–1024, 1360сл.; Еврипид, *Елена* 1285–1287; ср. Аристотель, *О душе* 1.406б.3–5. Аристофан, *Женщины в народном собрании* 1073, фантазирует о колдунье, «воскресшей» (*anestekuia*) из «большинства» (т. е. из мертвых), однако это отвергается как «насмешка» (1074).

⁸⁵ Геродот 3.62.3сл.. В отрывке присутствует игра слов: «восстать» употребляется в смысле воскресения и в смысле бунта. Астиаг, дед Кира, правил Мидией в 594–559 до н. э., умер более чем за тридцать лет до описываемого происшествия.

⁸⁶ Ср. Еврипид, *Геракл* 719; Геродот 1.41–44 (за эту ссылку я благодарю Майкла Слоуна).

⁸⁷ Пиндар, *Пифийские оды* 3.1–60; ключевой отрывок – 3.55–57, где говорится о возвращении из оков смерти того, кто является ее законной добычей.

⁸⁸ Вергилий, *Энеида* 6.127–131.

⁸⁹ Плиний Старший, *Естественная история* 7.55.190, в конце раздела классифицирует и высмеивает различные расхожие представления о жизни после смерти. Здесь он ссылается отчасти на Демокрита, о котором см. ниже.

- Что там, скажи, под землей? – спрашивает человек своего умершего друга.
- Очень темно тут.
- А есть ли пути, выводящие к небу?
- Нет, это ложь...⁹⁰

Всем было известно, что мертвые не возвращаются⁹¹. «Воскресение во плоти казалось странной и непривлекательной идеей, которая была не в ладах со всем, что почиталось мудрым среди просвещенных»⁹².

Многие пошли еще дальше (на всех уровнях культуры) и начали отрицать, что после смерти люди вообще продолжают существовать. «Меня не было, я был, меня нет, мне все равно» – эта эпитафия была столь известна, что часто на надгробиях писали лишь ее начальные буквы – и по-латыни, и по-гречески⁹³. Единственно истинным бессмертием, по мнению многих, была слава⁹⁴. «Имя и прекрасное изваяние» – все, на что можно было надеяться⁹⁵. Некоторые философы и писатели классического периода по сути отрицали существование после смерти⁹⁶. Такова была, в частности, позиция эпикурейцев: для них душа состояла из наитончайших материальных частиц, а потому распадалась вместе с другими составными элементами человека после физической смерти⁹⁷. Хотя в остальном Эпикур и Лукреций не избежали влияния Демокрита, они дистанцируются от его представлений об этом вопросе (по Демокриту, поскольку атомы души и тела соединились в одно целое по воле случая, всегда остается возможность, что, после того как они рассеялись

⁹⁰ Каллимах, *Эпиграммы* 15.3сл. (цитируется по пер. Л. Блуменау. – *Прим. ред.*). Однако там были и свои преимущества: в Аиде можно было купить буйвола за медную монетку (15.6).

⁹¹ См. особенно Bowersock 1994, 102сл., который цитирует также и статью о Воскресении в *RAC* (Oepke).

⁹² MacMullen 1984, 12.

⁹³ Beard, North and Price 1998, 2.236, с прочими ссылками; Klauck 2000, 80. Некоторые надписания опускают вторую часть.

⁹⁴ Илиада 9.413 (Ахилл); Полибий, *История* 6.53.9–54.3.

⁹⁵ Burkert 1985 [1977], 197 (который указывает, в частности, как на типичное явление, на статую с надписанием из Меренды в Аттике: подробности в Burkert 427, п. 29).

⁹⁶ См. Саллюстий, *Заговор Катилины* 51.20. Юлий Цезарь, *pontifex maximus*, говорит о смерти: «Всем человеческим несчастьям она полагает предел, дальше нет уже места ни радости, ни печали» (цитируется по переводу С. Маркиша. – *Прим. пер.*). Когда Дидона понимает, что в ней зародилась любовь к Энею, она борется с долгом по отношению к своему последнему мужу и призывает на себя проклятие, если его забудет: «Пусть Всемогущий Отец к теням меня молнией свергнет, /К бледным Эреба теням, в глубокую ночь преисподней». Ее сестра Анна отвечает, что «погребальных маны за гробом» не заметят ее стенаний (Вергилий, *Энеида* 4.25–7.34; цитируется по переводу С. Ошеров. – *Прим. пер.*).

⁹⁷ См., например, Лукреций, *О природе вещей* 3.31–42, 526–547, 1045–1052, 1071–5. В 3.978–97 он утверждает, что мифические муки Тантала, Тития и Сизифа скорее представляют описание настоящей, нежели будущей жизни. О самом Эпикуре см., например, Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 10.124–127, 139 («Смерть для нас ничто», что звучит и у Лукреция в трактате *О природе вещей* 3.830), 143. См. также, например, Еврипид, *Елена* 1421. Другие ссылки в Riley 1995, 37сл.

в момент смерти, они могут вновь собраться воедино)⁹⁸. Даже Сократ, в чьи уста в других местах Платон вкладывает столь богатые рассуждения о состоянии души после смерти, признает, что по одной правдоподобной теории умершего ждет «сон без сновидений»⁹⁹. Итак, хотя большинство людей, как мы увидим, занимали не столь резкую позицию, для многих в Древнем мире не существовало вообще никакой жизни за гробом.

Отсюда сразу следует один вывод. Христианство пришло в мир, где его главное положение считалось ложным. Многие полагали, что загробного существования нет; за пределами иудаизма никто не верил в воскресение.

Недавно Стенли Портер подверг это сомнению¹⁰⁰. По его мнению, в иудейском мире мы почти не находим веры в физическое/телесное воскресение, но совсем иначе обстоит дело с греческой и римской религией, где «присутствует потрясающей силы традиция созерцания посмертной участи души, а также примеры телесного воскресения»¹⁰¹. Однако ему удалось показать лишь следующее: (а) многие древние греки верили в загробную жизнь; (б) это вылилось в различные теории бессмертия души; (в) мистериальные культы представляют особые вариации на эту тему («даже если, – как рискованно замечает Портер, – телесное воскресение они не предполагали»)¹⁰², и (г) «Алкестида» Еврипида содержит достойный внимания рассказ о Геракле, спасающем героиню и возвращающем ее к жизни (историю, на которую ссылается один раз Платон и один раз – Эсхил). Пункты (а), (б) и (в) хорошо известны, отнюдь не «потрясающие» и не имеют никакого отношения к воскресению, – а на самом деле, это именно *отказ* от воскресения. Об «Алкестиде» мы поговорим чуть ниже; никакой «традиции воскресения» в ней нет, – лишь единая и универсальная традиция, в рамках которой воскресение – это то, чего, как известно, *не* происходит, разве что в какой-то миг поэтического озарения, подобного сну. Напротив, как мы увидим в двух следующих главах, иудейские свидетельства, хотя там вовсе нет единодушия, – надежны и ярки.

Казалось бы, для наших целей этих сведений вполне достаточно. Однако простота часто бывает обманчива. Нет необходимости делать полный обзор отношения древних людей к смерти и их представлений о загробном бытии, да у нас и не хватило бы для этого места. По каждому отдельному вопросу этих сложных и захватывающих тем написаны целые книги, и во многом далее я следую точке зрения большинства¹⁰³. Но все же

⁹⁸ Критику Эпикура см. в: Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.34.82; обсуждение см., например, Bailey 1964, 226 (Эпикур называл Демокрита «Лерокритом», т. е. «вздором»), 353, 363, 403сл.; Guthrie 1962–1981, 2.386–389, 434–438. Остается открытым вопрос (как для Цицерона, так и для современных ученых), не исказили ли Эпикур и авторы вроде Плиния мысль Демокрита: действительно ли тот считал, что после смерти атомы могут собраться вновь, или всего лишь констатировал трудность с определением момента смерти (после кажущейся смерти волосы и ногти продолжают расти). Эту гипотезу отвергает Лукреций в *О природе вещей* 3.847–853: даже если, говорит он, время (*aetas*) соберет вместе наше вещество (*materia*) после смерти, «все-таки это для нас не имело бы вовсе значения, так как о прошлом уже была б у нас прервана память» (цитируется по переводу Ф. Петровского. – *Прим. пер.*). Пока не будет найден утерянный поздний трактат Демокрита *О том, что в Аиде*, этот вопрос может остаться нерешенным. Я благодарен Кристофору Кирвану и Джейн Дэй за советы, касающиеся этого захватывающего поворота темы.

⁹⁹ Платон, *Апология Сократа* 40с–41с. См. также Каллимах, *Эпиграммы* 11, который предпочитает говорить скорее о «сне», нежели о «смерти», если речь идет о хороших людях.

¹⁰⁰ Porter 1999a.

¹⁰¹ Porter 1999a, 69.

¹⁰² Porter 1999a, 77.

¹⁰³ Четкие и краткие работы, освещающие всю эту тему, из недавних включают: Klauck 2000 [1995/6], 68–80; Basiez 2001; также (в одном определенном ракурсе) Zeller 2002. Из классических трудов по этой теме,

необходимо кратко повторить основные положения по этим вопросам, и тому есть две причины.

Во-первых, самый ранний свидетель христианской веры в воскресение Иисуса и христианских воззрений на воскресение всего народа Божьего – это апостол Павел, а Павел, хотя и оставался в этом вопросе (как и в других вопросах) иудеем до мозга костей, видел себя прежде всего апостолом язычников¹⁰⁴. Поэтому важно понять контекст, в котором звучал один из главных элементов его проповеди. Кроме того, весь иудаизм I века, колыбель христианства, находился в окружении языческого мира и не был (несмотря на некоторые попытки) герметично изолирован от него.

Во-вторых, некоторые современные труды по происхождению христианской веры в воскресение Иисуса предлагают нам искать параллели, а может быть, даже источники этой веры в отдельных аспектах языческих представлений. Ученики Иисуса, как говорят Евангелия, ели и пили с ним после его смерти; так же, дескать, многие древние люди ели и пили со своими покойными друзьями¹⁰⁵. Иисус явился ученикам вновь живым; так же, дескать, видели своих недавно умерших и многие люди в античности¹⁰⁶. Ученики Иисуса после его смерти использовали понятие воскресения, чтобы выразить свои представления о том, где он пребывает теперь; так же, говорят некоторые ученики, делали другие народы по отношению к почитаемым умершим¹⁰⁷. Евангельские повествования о пасхальных событиях упоминают замешательство друзей, обнаруживших пустую гробницу; именно это, по мнению некоторых авторов, мы находим во многих античных текстах, в частности, эллинистических романах¹⁰⁸. Христиане верили, что каждый получит новое тело в какой-то момент после смерти; у некоторых это вызывает ассоциации с распространенным древним верованием в переселение душ. Ученики Иисуса верили, что он был вознесен и воцарился на небе; так же, по мнению некоторых ученых, люди античности думали о своих героях¹⁰⁹. Ранняя Церковь поклонялась Иисусу, который умер и был воскрешен; так же, говорят некоторые ученые, многие язычники относились ко своим умирающим и воскресающим божествам¹¹⁰. Может показаться, что отвечать на все эти вопросы на данном этапе книги преждевременно, и действительно, к этой главе нам предстоит возвращаться впоследствии; но поскольку убедительные исторические аргументы показывают, что вышеуказанные параллели и источники – плод воображения (современного), можно поговорить о них и в этой главе, дабы расчистить место для нашей ключевой темы. В любом случае, основная проблема не в том, составляют ли эти представления параллели раннехристианским представлениям об Иисусе или о христианской надежде воскресения, а являются ли они

созданных раньше: Rohde 1925 [1897], Cumont 1923, 1949.

¹⁰⁴ Здесь и далее слово «языческий» используется не полемически, а чисто описательно. См. Предисловие, 3. О том, что Павел понимал себя как апостола *ethne*, т. е. языческих или неиудейских народов, см., например, Рим 1:5; 11:13.

¹⁰⁵ Riley 1995, 67, и его гл. 1 *passim*; ему следует, например, Crossan 1998, xiv; см. ниже.

¹⁰⁶ Например, Crossan 2000, 103, и особенно Lüdemann 1994, 1995.

¹⁰⁷ Davies 1999; см. ниже.

¹⁰⁸ Corley 2002, 129–132. Обсуждение вопроса см. ниже, раздел 3 (v).

¹⁰⁹ A. Y. Collins 1993; ему следует, например, Patterson 1998; см. ниже.

¹¹⁰ Так, удивительным образом, в Frei 1993, 47; см. ниже, 94сл.

исключениями из правила, которому следовали Гомер, Эсхил и Софокл¹¹¹?

Исследуя подобные темы, историк, конечно же, должен уделить внимание ряду явлений, далеко выходящих за рамки прямого изложения представлений в литературных источниках или даже в надписях, отражающих народные представления. Как я уже говорил в первой главе и обосновывал в другой работе, нам нужно рассматривать не только прямые ответы на прямые *вопросы*, но и *характерную деятельность* (то, что люди делают повседневно, регулярно, обычно не задумываясь), *символы* (культурные феномены, включающие в себя предметы и институты, где мировоззрение, отчасти по ассоциации с деятельностью и рассказами, находит видимое и осязаемое выражение) и *повествования* (нарративы, обширные и малые, описывающие факты или вымышленные истории, в которых закодировано мировоззрение)¹¹². Мы будем использовать все четыре элемента: практику, символ, повествование и вопросы, – рассматривая мировоззрение по этому вопросу, в том числе цели, намерения и представления неиудейских современников первых христиан, касающиеся феномена смерти.

Несколько слов о каждом из них, чтобы стало яснее, о чем мы будем говорить ниже. Характерная *деятельность*, которая нас будет интересовать, это, конечно, погребальные обряды и обычаи и менее очевидные, но не менее важные, ритуалы и обычаи, касающиеся умерших, которые выполняют после похорон, часто на протяжении многих лет. К сожалению, ученые не в состоянии установить взаимосвязь между резкими изменениями погребальных обычаев, – например, перехода от погребения в земле к кремации или наоборот, – и явными переменами представлений или мировоззрения¹¹³. К не меньшему сожалению, многие вещи, будучи само собой разумеющимися, не отражены в литературе, надписях и произведениях искусства, таких как вазовая живопись (одним из основных источников для изучения древних обычаев). Погребение умерших не было специфически «религиозным» событием в том смысле, что оно не вовлекало богов непосредственно¹¹⁴; богослужебные обряды нередко имели место, но нам о них мало чего известно¹¹⁵. Дошедшие до нас описания таких обрядов часто касаются похорон членов царских семей и аристократов, и следовательно, хотя тут и можно найти какое-то сходство, их не стоит рассматривать как типичные¹¹⁶. Так, глядя на похороны членов королевской семьи, трудно составить себе представление о повседневной практике похорон в Британии.

¹¹¹ Едва ли нужно говорить, что, хотя подобно всем добросовестным историкам, я пишу *sine ira et studio* (Тацит, *Анналы* 1.1, – я говорю с той же иронией), мои нынешние аргументы надо рассматривать в контексте более широкой герменевтической спирали, где настоящая книга представляет собою всего лишь часть целого. Я не такой уж нейтральный обозреватель фактов и событий, – как и те, с кем я несогласен; однако в принципе это не влияет на статус или ценность исторических аргументов (см. *NTPG*, часть II, и выше, часть I).

¹¹² См. *NTPG* 122–126.

¹¹³ См., например, Burkert 1985, 190–194; Toynbee 1971, гл. 2; Ferguson 1987, 191–197, с библиографией.

¹¹⁴ Price 1999, 100.

¹¹⁵ См. особенно Toynbee 1971, гл. 3; Garland 1985, xi, 30сл., 36, и, среди первоисточников, например, Илиада 23.43–54, 114–153, 161–225 (где насыпают курган, бреют голову, устраивают погребальный костер, возлияния и принесение в жертву животных); 23.236–261 (гасят погребальный костер вином, переносят кости, помещают их в урну и хоронят в кургане); и параллели всему описанному в 24.777–804; Софокл, *Антигона* 429–431 (тройное приношение мертвым), 876–882 (траурный гимн), 900–902 (возлияния на могилах); Вергилий, *Энеида* 3.62–68; 6.212–235.

¹¹⁶ Например, Полибий, *История* 6.53сл.; Дион Кассий 75.4.2–5.5 (тексты по Beard, North and Price 1998, 226–228).

Ценные для нас *символы* – это надгробия, часто с надписаниями и резьбой, которые показывают, как люди представляли загробную жизнь. Нередко вместе с умершими клали предметы, такие как вложенная в рот монета, которую покойный должен был заплатить Харону, перевозчику на переправе через подземную реку Стикс¹¹⁷.

Рассказы об умерших – это и яркие сцены у Гомера, и мифы о загробной жизни у Платона, и захватывающие фантазии эллинистических романов. Особенности жанра в каждом случае заставляют историка быть осмотрительным и не делать скоропалительного заключения, что все читатели принимали их за изложение подлинных представлений автора, а тем более – за буквальную истину или даже за убеждения, которые подобает принять. Многие из текстов, которые мы рассмотрим, прямо говорят, что их содержание – выдумка. Тем не менее они все-таки представляют собою жизненно важную часть в сплетении свидетельств, которые надлежит изучать¹¹⁸.

С учетом контекста, образованного этими тремя элементами, мы можем выявить ответы, которые даются на имплицитные мировоззренческие *вопросы*, касающиеся умерших: в частности, кто они, где они находятся, что с ними не в порядке (если такое есть), какое тут возможно решение (если оно нужно)? Хотя на эти вопросы мир поздней античности давал целый ряд ответов, их можно расположить в понятном всеобъемлющем спектре, что создает четкую картину. Как мы видим, при всем многообразии античных языческих представлений о загробной жизни, о воскресении речи быть не могло. Дабы в этом убедиться, следует создать набросок этого спектра, чтобы потом спросить, есть ли тут следы позднейших представлений об умерших, в которых можно бы было предугадать, хотя бы косвенно, христианские представления об Иисусе.

2. Тени, души или потенциальные боги?

(i) Введение

В этом разделе я опишу спектр представлений о загробной жизни, существовавших в классический период поздней античности; это время охватывает приблизительно два–три столетия до и столько же после земной жизни Иисуса¹¹⁹. Опять же тут нет ни необходимости, ни места для того, чтобы рассмотреть во всей полноте соответствующие верования Древнего Египта, Ханаана, Месопотамии и Персии; время от времени мы о них будем вспоминать, но специфические особенности каждого из них, – например, практику мумифицирования в Египте, – можно оставить в стороне, поскольку они не оставили глубокого отпечатка на тех представлениях, которые мы рассматриваем¹²⁰. Мы начнем наш обзор с сумрачного мира, отображенного Гомером, перейдем к образам и сценам, где мертвые, хотя они и бесплотны, ведут иное, достаточно нормальное существование, а затем

¹¹⁷ См., например, Burkert 1985, 190–194; Toynbee 1971, 43–61; Garland 1985, гл. 3. О плате Харону см. (среди десятков примеров) Ювенал, *Сатиры* 3.265–267; 8.97.

¹¹⁸ Две великие гомеровские сцены – это явление Патрокла Ахиллу (*Илиада* 23.62–107) и пребывание Одиссея в преисподней (Одиссея 10.487–11.332). О мифе Платона об Эре см. *Государство* 10.614b–621d (завершение труда; см. ниже, 78сл.). Об эллинистических романах см. раздел 3 (v) ниже.

¹¹⁹ По всему разделу см. недавнее полезное резюме: Bolt 1998.

¹²⁰ Беглый и ценный обзор древневосточных верований и обычаев: Yamauchi 1998. Довольно полное описание, не лишенное некоторой тенденциозности: Davies 1999, часть I. В 4-й гл. Дейвис поднимает вопрос о том, как соотносятся этих представления с представлениями иудаизма первого века и христианства, к чему я обращаюсь ниже.

рассмотрим более привлекательные (по виду) возможности.

(ii) Неразумные тени в сумрачном мире?

Оба гомеровских повествования, оставившие глубокий отпечаток на греко–римском образе мысли всего того периода, достойны пристального рассмотрения. В них мы найдем не только обилие подробностей, которые позднее были подхвачены другими авторами и на обыденном уровне воплотились в эпитафиях и погребальных церемониях; они передают настроение, которое вполне можно рассматривать как основу, отправную точку, откуда начали развиваться разнообразные другие воззрения¹²¹.

Первое – это сцена в «Илиаде», где Ахилл встречается тенью недавно убитого близкого друга Патрокла. Это важнейший момент для всего сюжета эпической поэмы, который целиком связан с гневом Ахилла: этот момент объясняет возвращение героя на поле битвы после долгой хандры. Когда он вступает в борьбу, поражение Трои предопределено, хотя ему самому суждено погибнуть в этой схватке.

Патрокл, которого Ахилл послал в сражение, был убит Эвфорбом и Гектором. Над умершим идет схватка, наконец, его тело отбито и возвращено в греческий лагерь¹²². Ахилл и его товарищи омывают тело Патрокла, но пока не погребают его. Вместо этого на протяжении нескольких песней поэмы Ахилл бросается в сражения, движимый неистовым горем (18.22–125), и наконец убивает самого Гектора (22.247–366). Лишь после этого он возвращается к делу оплакивания Патрокла, за которого уже отомстил.

Он обращается к умершему уже как к обитателю Аида (23.19), передавая ему рассказ о своем возмездии, и готовит все для завтрашнего погребения. Ночью однако, пока он спал:

...Ахиллесе явилась душа несчастливца Патрокла,
Призрак, величием с ним и очами прекрасными сходный;
Та ж и одежда, и голос тот самый, сердцу знакомый.
Стала душа над главой и такие слова говорила:
«Спишь, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал?
Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мертвому ль будешь?
О! погребви ты меня, да войду я в обитель Аида!
Души, тени умерших, меня от ворот его гонят
И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;
Тщетно скитаюсь я пред широковоротным Аидом.
Дай мне, печальному, руку: вовеки уже пред живущих
Я не приду из Аида, тобою огню приобщенный!»¹²³

В ответ Ахилл пытается обнять старого друга:

...Жадные руки любимца обнять распростер он;
Тщетно: душа Менетида, как облако дыма, сквозь землю
С воём ушла. И вскочил Ахиллес, пораженный виденьем,
И руками всплеснул, и печальный так говорил он:
«Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный!

¹²¹ По всей этой теме подробнее см., например, Garland 1985, гл. 3.

¹²² Илиада 16.805–863; 17 *passim*; ср. 18.231–238.

¹²³ Илиада 23.65–76.

Целую ночь, я видел, душа несчастливца Патрокла
Все надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак;
Все мне заветы твердила, ему совершенно подобясь!¹²⁴

Затем Ахилл пробуждается ото сна и завершает тщательно подготовленное погребение (23.108–261).

Помимо своего важного значения в композиции «Илиады» и его влияния на Вергилия, величайшего поэта эпохи Августа, этот отрывок представляет большой интерес для наших целей¹²⁵. Похоже, Ахилл сомневается, существует ли вообще загробная жизнь; призрачное видение разрешает этот вопрос, хотя и не слишком приятным образом. Кто теперь Патрокл? Призрак, или дух (*psyche*), фантом или оболочка (*eidolon*). Где он? На пути в Аид (бродит, беспокойный, в "Аидовом доме" с широкими воротами), не будучи в состоянии перейти реку Стикс и обрести себе место покоя до той поры, пока не совершится достойное погребение?¹²⁶ (Контрапункт этой драмы состоит в том, что Ахилл в то же самое время силой удерживает непогребенный труп Гектора, окончательное погребение которого завершает эпическую поэму.)¹²⁷ Что не так с Патроком? Патрокл уже, строго говоря, больше не человек, а скорее заговаривающийся неразумный призрак. Где тут решение? Его нет. Патроклу можно помочь найти путь в Аид, однако там он не обретет полного и лучшего бытия и, конечно же, не вернется назад. Драма разворачивается дальше, но Патрокл ушел навсегда, и сам Ахилл вскоре присоединится к нему и в их общей могиле (23.82–92), и в сумрачном Аиде.

Второе описание преисподней у Гомера вложено в уста Одиссея, повествующего о том, как он и его товарищи убежали с острова Цирцеи. Цирцея отпускает его домой, однако прежде того он должен предпринять другое путешествие – к дому Аида и Персефоны (Аид – не только название места, но и имя его царя; Персефона – его жена)¹²⁸. Там он должен вызвать душу слепого фивского прорицателя Тиресия; только он один, по ее словам, сохранил ясность мышления, тогда как другие призраки «безумными тенями веют»¹²⁹. Мысль об этом путешествии наводит уныние даже на отважного Одиссея, однако Цирцея объясняет ему, куда держать путь и как себя вести, когда он доберется до цели: он должен вырыть яму, совершить возлияния и вызвать тени, обещав им принести жертву. Итак, компания отправляется в путь¹³⁰. Прибыв на землю нескончаемой ночи, – оказывается, попасть туда при попутном ветре на удивление легко, – Одиссей делает то, что ему сказано. Привлеченные кровью жертв души (*psyche*), хотя им и запрещено приближаться к нему до

¹²⁴ Илиада 23.99–107.

¹²⁵ Вергилий, *Энеида* 6.756–885: Эней, низойдя в подземное царство, пытается обнять своего отца Анхиза. Ночное испытание Ахилла к этому времени вошло в поговорку: Ювенал (*Сатиры* 3.278–280) использует его как сравнение, чтобы описать бессонную ночь пьяницы, хотя на самом деле в оригинале Ахилл спит.

¹²⁶ «Дом Аида с широкими воротами» – это местность, принадлежащая богу Аиду, а не «Аид» как место (Патрокла тут еще нет). Материал об Аиде см. в Bremmer 2002, 136, п. 33.

¹²⁷ Илиада 24.777–804.

¹²⁸ См. Burkert 1985, 195сл., где дан общий контекст.

¹²⁹ Одиссея 10.487–495.

¹³⁰ Одиссея 10.496–574.

появления Тиресия, появляются одна за другой и беседуют с героем, начиная с совсем недавно скончавшегося его друга Ельпенора, который, подобно Патроклу при встрече с Ахиллом, просит о должном погребении¹³¹. Затем приходит мать Одиссея Антикля, а потом и сам Тиресий. Зачем, спрашивает прорицатель, герой пришел в это место?

Что, злополучный, тебя побудило, покинув пределы
Светлого дня, подойти к безотрадной обители мертвых?¹³²

Одиссей позволяет ему напиться жертвенной крови, после чего прорицатель пророчествует о том, что произойдет с Одиссеем и его товарищами. Затем Тиресий удаляется, рассказав страннику, как другие призраки могут узнать его и с ним говорить: они также должны выпить жертвенной крови (11.146–148). Итак, Одиссей говорит с тенями, начиная со своей матери¹³³.

Антикля спрашивает, каким образом ее сын живым «мог проникнуть в туманную область Аида», а потом рассказывает ему о том, что произошло при Итаке в его отсутствие. Как Ахилл Патрокла, Одиссей пытается ее обнять:

Три раза руки свои к ней, любовью стремимый, простер я,
Три раза между руками моими она проскользнула
Тенью иль сонной мечтой¹³⁴.

Одисей сетует: отчего им нельзя обняться, ведь он уже пришел в дом Аида? Это вправду она или лишь «призрак пустой» (*ti eidolon*)? ¹³⁵ Такова, отвечает она, «судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью»:

Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;
Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный
Все, лишь горячая жизнь [*thymos*] охладевшие кости покинет:
Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа [*psyche*] исчезает¹³⁶.

¹³¹ Одиссея 11.51–83; похороны Эльпинора описаны в 12.8–15.

¹³² Одиссея 11.93сл.

¹³³ Предполагать на основании этой сцены, помня также о возлияниях на могилу и тому подобном (см. ниже), что Древний мир в целом верил, что призраки «могли есть» (Riley 1995, 47сл., ср. 67), едва ли возможно. Райли говорит, что этот момент «упускают из вида некоторые исследователи Нового Завета»; по моему же мнению, тут сам Райли что-то упускает из вида.

¹³⁴ Одиссея 11.206–208.

¹³⁵ Одиссея 11.210–214.

¹³⁶ Одиссея 11.219–222, ср. Вергилий, *Эннеида* 6.697–702 (неудачная попытка Энея обнять «форму» [*imago*] своего отца Анхиза). Райли (Riley 1995) в ряду прочих необычных гипотез выдвигает и такую: именно в свете подобных отрывков следует толковать послепасхальные сцены в евангелиях у Луки и Иоанна, где воскресший Иисус предлагает ученикам прикоснуться к себе (53).

Тут напряжение ослабевает: к Одиссею подходят тени других женщин, жен и дочерей вождей, и, выпив крови, рассказывают свои истории¹³⁷. Затем Одисей встречается со своими старыми товарищами: Агамемноном, Ахиллом и остальными. Лишь Аякс отказывается с ним говорить, все еще чувствуя гнев из-за того, что проиграл борьбу за доспехи Ахилла¹³⁸. Сам Ахилл рассказывает о загробной жизни следующими словами: «Аид, где мертвые только тени [*eidola*] отшедших, лишённые чувства, безжизненно веют»¹³⁹. Живой герой пытается утешить умершего: не следует роптать, поскольку, если Ахилла «как бога бессмертного чтили еще при жизни, то наверняка он и после смерти царствует над мертвыми». Но Ахилл тяжело вздыхает:

О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый!¹⁴⁰.

Ясно, что Аид не приспособлен для жизни людей¹⁴¹. Однако Одиссей приносит Ахиллу некоторое утешение: имя его воинственного сына Неоптолема прославлено на земле (Ахилл, заметим, доселе об этом ничего не слышал). Утешение это невелико; призраки, приходящие к Одиссею, печальны или озлоблены или вместе то и другое. Похоже, только так в Аиде и бывает¹⁴².

Потом появляются другие фигуры. Поэт не может устоять перед возможностью включить краткие повествования, которые, хотя и усиливают ощущение чуда и тайны, ослабляют напряжение всей фабулы. Здесь Минос, который вершит суд над умершими (так что, похоже, там есть свое судопроизводство), и Орион со стадом диких зверей; кажется, они в прекрасной форме¹⁴³. Но затем являются трое совершенно иных героев: Титий, некогда попытавшийся изнасиловать возлюбленную Зевсом Латону, его тело терзают два коршуна; Тантал, который не может дотянуться до воды под ногами или до плода над головой; и Сизиф, извечно толкающий свой камень в гору¹⁴⁴. Похоже, это классические персонажи,

¹³⁷ Одиссея 11.225–332.

¹³⁸ Одиссея 11.385–567.

¹³⁹ Одиссея 11.475сл.

¹⁴⁰ Одиссея 11.488–491.

¹⁴¹ См. также Гесиод, *Труды и дни* 152–155.

¹⁴² Несмотря на распространенность подобных сцен, Райли пишет: «Жизнь умерших представляли себе примерно так же, как жизнь живых: те отдыхали и пробуждались, говорили как с живыми, так и с другими умершими, ели и пили и продолжали существовать». Однако наличие у Гомера примеров на каждый отдельный вид подобных действий умерших не означает, что все эти действия были доступны для всех умерших».

¹⁴³ Одиссея 11.568–575. О роли Миноса в подземном мире см. ниже.

¹⁴⁴ Одиссея 11.576–600. Нам нет нужды рассматривать вопрос о том, является ли этот отрывок, как полагают некоторые, позднейшей интерполяцией. Об этом и о наказании лишь для некоторых в царстве мертвых см. Burkert 1985, 197, со ссылками на другие труды; Garland 1985, 60–66, который прослеживает тему суда над нечестивыми в гимнах Гомера, мистериях (см. ниже) и в насмешках Аристофана (*Лягушки* 139–164, где Геракл инструктирует Диониса, как достичь Аида, и говорит, что он там увидит), вплоть до величественной

которые мало чего добавляют к нашему знанию об участии или обители обычных людей после смерти. Но наконец, – и это создает некоторое противоречие, – Одиссей встречает призрак (*eidolon*) Геракла. Настоящий Геракл, объясняет тот, пирует вместе с бессмертными богами и со своей супругой Гебой, дочерью Зевса и Геры; однако это не мешает его тени обитать в доме Аида¹⁴⁵.

Одиссею хотелось бы остаться, чтобы встретить других героев былого, но он не в состоянии этого сделать, потому что:

...Толпою бесчисленной души, слетевшись,
Подняли крик несказанный; был схвачен я ужасом бледным,
В мыслях, что хочет чудовище, голову страшной Горгоны,
Выслать из мрака Аидова против меня Персефона¹⁴⁶.

Для него этого довольно. Он вместе с товарищами уходит.

Кто же тогда умершие для Гомера и людей последующих поколений, которые его читали с таким почтением? Тени (*skiai*), души (*psychai*), фантом (*eidola*). Они не являются в полном смысле людьми, хотя они и могут на них походить. Их внешность обманчива, ибо до них невозможно дотронуться¹⁴⁷. Латинское слово *Manes* описывает очень похожий мир¹⁴⁸.

Где они? Они в Аиде, в полной власти владыки подземного мира и его грозной жены. Что с ними не так? Они скорбят и о том, что оказались здесь, и о том, что произошло в их предшествующей жизни. В настоящем своем нечеловеческом состоянии они печальны. Иногда они претерпевают мучения, в качестве наказания за особенно гнусные преступления (интересно, впрочем, что нам не рассказывают о преступлениях Тантала и Сизифа). Могут среди них быть и те, кто наделены неким *alter ego* в лучшем месте (о Геракле см. ниже). Однако для большинства из них, в том числе тех, кто в прежней жизни был великим и добрым, Аид не содержит ни утешения, ни перспектив, одно только глубокое чувство утраты¹⁴⁹. За исключением (придуманного ради драматизма?) Тиресия, все они утратили разум и многое другое. Их существование – ниже человеческого и абсолютно безнадежно. Снова и снова античные тексты, а также верования простых и неграмотных людей (как они известны нам по надписям, артефактам и обычаям) говорят о безысходности подземного

сцены суда в конце Платоновского «Горгия» (523a–527a). См. на эту тему ниже.

¹⁴⁵ Одиссея 11.601–627. О перенесении Геракла в высший мир см. ниже.

¹⁴⁶ Одиссея 11.632–635. Возможно, Одиссей боится, что попадет в ловушку и не сможет оттуда выбраться.

¹⁴⁷ Вергилий, *Эннеида* 6.290–294. Попад в поздний мир, Эней хочет было броситься с мечом на чудовищ, но ему напоминают, что он видит «рой бестелесных теней, [который] сохраняет лишь видимость жизни». Когда Эней встречает греческих героев, они, увидев «героя доспехи» (аллюзия на 1.1), издают в страхе лишь слабый крик, – «ибо голос нейдет из гортани» (6.489–493). Важно не упускать из вида, что Вергилий порой употреблял слово *corpora*, что обычно переводят как «тела», описывая призрачных обитателей царства мертвых (вопреки мнению, например, Riley 1995, 50сл.), и указывает, что тени могут, как прежде, нести на себе следы ран, которые они получили (например, Дион 6.450сл.; см. также Эсхил, *Евмениды* 103; Овидий, *Метаморфозы* 10.48–49, и опять замечания Вергилия о Гекторе, Сихее, Эрифиле и Деифобе [*Эннеида* 1.355; 2.270–286; 6.445сл., 494–497]). См. Riley 1995, 50сл.

¹⁴⁸ Например, Вергилий, *Эннеида* 4.427; Ювенал, *Сатиры* 2.154.

¹⁴⁹ См. Price 1999, 101.

мира (в лучшем случае – печальной и монотонной, в худшем случае – мучительной)¹⁵⁰. Хотя умерших называли «благословенными», «блаженными» (поскольку там уже нет страданий и боли здешней жизни) и «великолепными», эти эпитеты, по-видимому, скорее показывают долг уважения к умершему со стороны живущего, но не представления об их нынешнем положении¹⁵¹.

Одна особенность этих описаний особенно интересна. Пока не получила развитие философская рефлексия (прежде всего Платона), «душа» (*psyche*) не казалась прославленным бессмертным существом, которое могло наслаждаться жизнью отдельно от тела. Более того, «душа» мыслилась как отличное от истинного человеческого «я». «Илиада» в самом начале показывает это отличие, когда она славит Ахилла:

...Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид и самих (*autous de*) распростер их в корысть плотоядным
Птицам окрестным и псам¹⁵².

Платоническая революция (о ней речь впереди) лишь предложила альтернативную точку зрения. Гомеровская традиция, как и многие другие тексты и народные верования, расцветшие под ее влиянием, имела огромную власть над умами до раннехристианского периода¹⁵³. Если даже Агамемнон, Ахилл, Аякс и остальные пребывают в жалком Аиде, на что же могли надеяться прочие люди?

(iii) Бесплотные, но в остальном вполне обычные?

Некоторые люди надеялись, что, невзирая на мрачную картину, представленную Гомером, загробная жизнь хоть в чем-то похожа на обычную. Мы уже упоминали о Миносе, судье в царстве мертвых. Такие судебные разбирательства приятны разве что возможным наличием адвокатов, – но о них не упомянуто. Тем не менее мы видим обычную жизнь и загробную. И тут следует рассмотреть погребальные обычаи.

Во многих древних культурах, да и в гораздо более поздние времена, принято было хоронить вместе с покойником что-то из домашней утвари, которая, как предполагалось, ему могла пригодиться. Это украшения, амулеты, парфюмерия и тому подобное. Богатых людей могли окружить забитым скотом и рабами, а иногда даже и женами, которые должны составить им компанию и служить в будущем мире¹⁵⁴. В древности вместе с трупом

¹⁵⁰ О последнем см. Полибий, *История* 6.56.6–15, где римлянам воздается хвала за то, что они напоминают людям об ужасах Аида и тем побуждают людей совершать хорошие поступки в этой жизни. Это расходится с нравственной установкой Платона: см. ниже.

¹⁵¹ О традиции произносить речь, выражающую уважение и надежду, на похоронах см. MacMullen 1984, 11. Общие замечания см. в Garland 1985, 8–10. О непознаваемости потустороннего мира, например, Еврипид, *Ипполит* 186–192.

¹⁵² Илиада 1.3–5.

¹⁵³ Судя по насмешкам Ювенала над женщинами, которые на пирах сравнивают Гомера и Вергилия, эпическая традиция по-прежнему занимала видное место (*Сатиры* 6.437, ср. 7.36–39). Ясно, что описание душ за гробом, данное Плутархом в *О том, почему божество медлит с воздаянием* 563–567сл., хотя и несет на себе влияние поздних философских воззрений, во многом восходит к Гомеру.

¹⁵⁴ См., например, Burkert 1985, 192; Garland 1985, 25–28.

хоронили все что угодно; в Мальтоне (Йоркшир) найдена детская могила, в которой оказался миниатюрный медведь из черного янтаря; вероятнее всего, это игрушка¹⁵⁵. В Древнем Египте, где существовало более высокое искусство физического сохранения тела в виде мумии, умершего окружала гробница, которая на самом деле представляла собой аналог дома, где содержалось все, что могло понадобиться человеку в течение жизни¹⁵⁶.

Истории, которые рассказывали об умерших, часто содержали в себе описание жизни, подобной настоящей, – хотя и не изобиловавшей занятиями, без охоты или собирательства и тому подобных вещей, что оставляет больше времени для сплетен и хандры. Многие полагали, что вновь увидят старых друзей¹⁵⁷. Уже у Пиндара в гомеровский сумрак попадают полосы света: верховая езда, игры, гимнастика и особенно дружеские пирушки находят себе место в текстах, живописи и украшениях, иллюстрирующих жизнь умерших в более поздний классический период. Нам не следует делать попытки примирить эту картину совершенно обычной жизни с картиной Гомера; никто не искал согласованности в этих вещах, хотя возможно, что данные изображения создавались на самом деле для того, чтобы пробудить воспоминания о более счастливых часах жизни умершего, но вполне возможно и так, что, как и в нашем собственном мире, различные виды противоречивых представлений мирно сосуществовали в одной культуре¹⁵⁸. И все же Сократ ожидал, что за гробом он сможет побеседовать со славными мужами прошлого. Некоторые люди допускали возможность брака и секса в загробной жизни¹⁵⁹. Однако следует помнить о том, что большинство письменных свидетельств такого рода дают нам поэзия и другие источники, авторы которых, без сомнения, не претендовали на буквальное описание. Судя по всему, лишь философы могли надеяться на то, что после смерти их ждет нечто приятное, и воспринимали ее с истинным спокойствием. Даже те, кто кажутся спокойными и довольными последней возможностью побыть в центре внимания, произнести остроумную политическую речь, вероятно, попросту доигрывают последние движения в сложной игре чести (самоубийства Катона, Сципиона и других)¹⁶⁰.

Одно возможное исключение представлял собой мир Египта. Хотя это, строго говоря, и не относится к нашей теме: погребальные обычаи Древнего Египта не соблюдались в Палестине или местах, где найдены следы самых первых христиан, а культ Осириса в первой половине I века уже находился в упадке, – одно современное исследование по египетским

¹⁵⁵ *Antiquaries Journal* 28 (1948), 173–174, pl. 25a. Любопытно, что в тот самый день, когда я набросал этот раздел (7 июня 2000), лондонская «Тайме» опубликовала письмо от мальтонского викария, в котором рассказывается, как две пары, которые провели все свое время, играя в бридж, попросили устроить им гробницу на четверых. Если античные дети могут продолжать играть в игрушки в йоркширском подземном мире, почему бы современным взрослым не продолжать играть в бридж?

¹⁵⁶ Davies 1999, 30–33. Ср. Riley 1995, 53сл. Интересно, удивились бы древние люди, обнаружив, что игрушки, кости для игры и прочие предметы для забавы остались на самом деле нетронутыми?

¹⁵⁷ Например, Антифан (IV в. до н. э.) *Афродизия* (фрагм. в Kock [ed.], *Stobaeus*, 124–127).

¹⁵⁸ См. Garland 1985, 69–72.

¹⁵⁹ Сократ: Платон, *Апология Сократа* 40с–41с; *Государство* 2.363с–е; 6.498d (см. ниже). Брак и секс: Garland 1985, 159, содержит ряд ссылок; Riley 1995, 54.

¹⁶⁰ Катон: Дион Кассий 42.12.1; Сципион («*Imperator se bene habet*» – «Начальник живет прекрасно, благодарю»): Сенека, *Нравственные письма к Луцилию* 24.9сл.; ср. Валерий Максим, *О замечательных деяниях и изречениях* 3.2.13. Тонкий разбор вопроса: Plass 1995, 89–91. Вся его книга дает обильную пищу для размышлений по нашей теме.

обычаям убедительно доказывает, что мертвым приписывалась вполне полноценная жизнь¹⁶¹. Как показывает Джон Дейвис, Августин ошибался: практика мумификации не означала веры в воскресение; смерть в Древнем Египте давала «скорее возможность достичь совершенства, но не была отрицательной фазой, за которой должно последовать новое рождение, воскресение»¹⁶². Древний Египет не ожидал какой-то грядущей катастрофы или конца света; после смерти люди продолжали свою жизнь во многих проявлениях, они боялись только одного – второй смерти. Египетские *Книги Мертвых* говорили о «выходе в день», новый день, где умершие надеялись слиться с Осирисом, богом мертвых, мужем и братом Исиды¹⁶³.

Далее Дейвис делает странное заявление, что египтяне:

...были в сущности ритуальными оптимистами, горячо верившими в физическое «воскресение» мертвых, как индивидуализированных и воплощенных «я»; целью и смыслом погребального обряда было воссоединение «ба» (души) с телом. Кремация казалась отвратительной, ее оставляли для злодеев, которые таким образом совершенно лишались своего бытия. Погребение помогало «уйти в жизнь», обрести новую жизнь с Осирисом и радости вечности в качестве Осириса¹⁶⁴.

Подобное заявление чревато одной проблемой, крайне важной для нашего исследования. Дейвис прав, когда говорит в более раннем отрывке, что «воскресение» – неподходящее слово для описания представлений египтян. Само это слово говорит, как он понимает, о дальнейшем новом воплощении, возвращении к посюсторонней жизни, после периода, в котором умерший *не* является живым в том смысле. Мумификация и другие сопутствующие ей обычаи, однако же, предполагают, что человек еще «живет» в каком-то телесном смысле, невзирая на видимость¹⁶⁵. Однако именно здесь у Дейвиса путаница: он называет «воскресением» не возвращение к телесной жизни, а продолжающееся существование в мумифицированном (и в этом смысле, «телесном») состоянии. Как позднее заявляет Дейвис, не предполагалось «границ между мирами [живых и умерших]»:

Не было эсхатологии, апокалипсиса, всемирной катастрофы, потому что не

¹⁶¹ Davies 1999, гл. 1. Последующие постраничные ссылки относятся к этой работе. Касательно гипотезы (которая вновь и вновь возрождается раз в несколько десятилетий) о том, что культ Осириса – это основа представлений Павла о воскресении, см. Bostock 2001. Об упадке культа Осириса в начале I века см. Fraser 1972, 1.272сл.

¹⁶² Davies 28. Что касается мнения Августина о Египте (хотя там и не говорится конкретно о вере в воскресение), см. *О Граде Божьем* 8.26сл.

¹⁶³ Дейвис (Davies 31) некорректно называет Исиду «богиней воскресения, плодородия, луны». См. ниже. Об Изиде, Осирисе и пр. см. Koester 1982a, 183–191, который справедливо отрицает (190) существование веры в воскресение Осириса из мертвых; см. также готовящуюся к публикации статью Николаса Перрина об Осирисе и 1 Кор 15.

¹⁶⁴ Davies 34сл.

¹⁶⁵ См. Yamauchi 1998, 25–28. То обстоятельство, что египетские верования включают в себя в какой-то мере материальные представления об умерших, не означает, что люди ожидали, что сами мумии со временем вновь оживут.

было кризиса. Смерть была жизнью¹⁶⁶.

Звучит правдоподобно. Только «воскресение» тут ни при чем. Используя это слово в подобном контексте, можно лишь создать неразбериху. Когда древние греки говорили об *anastasis*, они имели в виду не загробную жизнь, которая начинается сразу после смерти, а новое воплощение, возвращение к посюсторонней жизни.

Уяснив это для себя, мы можем покинуть Египет с его мумиями как крайний пример феномена, рассмотренного в данном разделе. Невзирая на широко распространенный страх перед сумрачным Аидом, некоторые обычаи, картины и повествования указывают на надежду продолжать жизнь, которая не слишком отличается от жизни посюстороннего мира.

(iv) Души, освобожденные из тюрьмы?

Если Гомер был своего рода Ветхим Заветом эллинистического мира, который к I веку включал в себя весь Ближний Восток, его Новым Заветом был Платон¹⁶⁷. Взаимоотношения между древним поэтом и новым философом очень интересны и многогранны, они заслуживают внимания и сами по себе, и потому, что они в каком-то смысле подобны взаимоотношениям между древними иудейскими Писаниями и раннехристианскими текстами. И новизна Платона особенно проявляется в том, что он говорит о смерти и загробной жизни.

Его воззрение тут настолько радикально, что, – подобно Маркиону из Афин! – он предлагает вырезать из Гомера те самые сцены, которые выражают представления поэта о жизни после смерти. Он берет ножницы цензора, чтобы расправиться с «Илиадой» (глава 23) и «Одиссеей» (глава 11), с рассказами об Ахилле и Патрокле и о путешествиях Одиссея в царство мертвых, которые, как он полагает, вредны для молодежи¹⁶⁸. Как мы вообще сможем побудить людей быть хорошими гражданами, вопрошает он, служить в армии, выполнять свой долг по отношению к друзьям, если их представления о будущей жизни строятся на эпических образах бормочущих привидений в мрачном подземном мире? Вместо того молодых следует обучать истинному философскому воззрению: смерть – это не что-то, о чем приходится сожалеть, но нечто, что должно приветствовать. Это миг, когда бессмертная душа освобождается от темницы физического тела, а также средство для этого освобождения¹⁶⁹.

Платон (а перед ним Сократ, – мы здесь не можем обсуждать исторического Сократа и его же как философа платоновского направления) трудился в то время, когда во всей культуре уже заметно было определенное движение в том же направлении. Изображения на вазах около 500 до н. э. показывают нам душу в виде маленького человечка («гомункулуса»,

¹⁶⁶ Davies 39.

¹⁶⁷ Обычно считается, что Гомер жил в VIII в. до н. э. Время жизни Платона известно точно: конец V – начало IV в. до н. э.

¹⁶⁸ *Государство* 3.386–387.

¹⁶⁹ Классические отрывки: например, Платон, *Федон* 80–85; *Федр* 250c (душа находится в темнице, как устрица в раковине); *Кратил* 400c (знаменитый каламбур: *soma/seta*, «тело/гроб», см также *Горгий* 493a); 403e–f. Аналогичное воззрение обнаруживается в позднейшей римской мысли, например, Марк Аврелий, *К самому себе* 3.7.

как его часто называют), парящего над телом умершего воина¹⁷⁰. Пиндар, в начале VI века до н. э., уже полагал, что душа бессмертна¹⁷¹. Иногда считают, что эту идею разработал Пифагор¹⁷². Но именно Платон выразил эти представления в классической форме.

В этом основное различие между Гомером и Платоном. Вместо «я», тождественного физическому телу, которое лежит мертвым на земле, тогда как «душа» отлетает, чтобы в лучшем случае влачить ущербную жизнь, теперь «я» – истинная личность: это именно душа, тогда как призраком является труп¹⁷³. Несколько упрощая, можно сказать, что Платон полностью видоизменил три ключевых и взаимосвязанных понятия: души, Аида и участи умерших. Рассмотрим вкратце эти понятия.

Для Платона душа есть нематериальный аспект человека, и только она имеет значение. Телесная жизнь полна заблуждений и опасностей; душу нужно взращивать в настоящем и ради нее самой, и потому, что ее будущее счастье будет зависеть от этого роста. Душа, являясь бессмертной, существовала до бытия тела и будет продолжать существовать после того, как тело умрет¹⁷⁴. Поскольку для многих греков «бессмертные» считались богами, это всегда подразумевает, хотя бы косвенно, что душа человека в какой-то мере божественна.

И благодаря этим свойствам душа не только переживает смерть тела, но и радуется этому событию. Если бы она только заранее знала, в чем ее подлинное благо, она бы страстно желала именно этого момента. Отныне она раскроется по-новому, освобожденная из темницы, где доньше содержалась в рабстве. Ее новое окружение будет именно таким, как она бы желала¹⁷⁵. Многие думают, что умершего лучше было бы вернуть к жизни, если бы только это было возможно, но это ошибка¹⁷⁶. Смерть часто определяют именно как разделение души и тела, и это разделение желанно¹⁷⁷.

Иначе говоря, Аид – это не место тьмы, но (хотя бы в принципе) место блаженства. Он не ужасен, как полагают многие обычные люди, но предоставляет ряд наслаждений – среди которых философская беседа, возможно, одно из главных, что не удивительно, ибо внимание к подобным вещам есть наилучший способ в настоящем приготовить душу к ее будущему. Люди не возвращаются из Аида потому, что жизнь там очень хороша; они больше хотят

¹⁷⁰ Ср. M. Halm-Tisserant, *Ktema*, 1992 (1988), 233–244.

¹⁷¹ Пиндар, *Олимпийские оды* 2.56–80; *фрагм.* 131 (96). См. Burkert 1985, 298сл.

¹⁷² См. Bremmer 2002, гл. 2.

¹⁷³ *Законы* 12. 959b–c: здесь слово *eidolon* указывает скорее на труп, чем на бесплотную душу; у Гомера же и других авторов оно обычно означает «призрак». Наиболее известно место из *Федона* 115c–d, где Сократ говорит друзьям, что они могут похоронить его как угодно, – «если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас» (цитируется по переводу С. Маркиша. – *Прим. пер.*). Ясно, что под «я» Сократ понимал душу, а не тело.

¹⁷⁴ Обо все этом см., например, *Федон* 80–82; *Федр* 245c–247c; *Менон* 81a–e.

¹⁷⁵ Ср., например, *Апология Сократа* 41c; *Кратил* 403сл. В *Федоне* 68a–b Сократ говорит о любителях мудрости, радостно следующих за своим любимым в иной мир, где получают мудрость воистину во всей полноте.

¹⁷⁶ Например, *Критон* 48c. В 68d Сократ (в изложении Платона) допускает, что все, кроме философов, почитают смерть великим злом.

¹⁷⁷ Например, *Федон* 64c; 67d; 106e; 107d–e; *Горгий* 524b. Ср. Ferguson 1987, 195. Цельс (у Оригена в трактате «Против Цельса» [5.14]) приводит слова Гераклита, презиравшего физическое тело, которое «следовало бы выбрасывать вон как худшее, чем навоз».

остаться там, нежели вернуться в мир пространства, времени и материи¹⁷⁸. Платон полагает, что само слово «Аид» происходит – и по этимологии, и по основному своему смыслу – либо от слова для обозначения «невидимого», либо от слова «познание»¹⁷⁹.

Происходящее с душами в Аиде – куда интереснее любых описаний Гомера. Человека судят по его поведению в прошлом: здесь мы видим философские корни сцен суда, столь известных по средневековому платонизированному христианству (или христианизированному платонизму?). Назначены трое судий: один из Европы, второй из Азии и третий (Минос, как полагал, происходивший с Крита, который расположен как бы на стыке двух континентов) в качестве судьи по разбору жалоб. Наконец после всех неумелых земных поисков справедливости торжествует правда и справедливый суд; добродетельные отправляются на Острова Блаженных, а нечестивцы – в Тартар¹⁸⁰. Отсюда всего шаг до воззрения Цицерона и других авторов, согласно которому праведные души пополняют число звезд¹⁸¹. Тут Платону приходится соблюдать осторожность, поскольку он одновременно отвергает распространенное представление о мрачном подземном царстве (отсюда стремление отредактировать Гомера) и создает богословие посмертного наказания для нечестивых. Из этой дилеммы он выходит, подчеркивая блаженства, ожидающие добродетельных – не только философов, но и тех, кто проявил храбрость в бою и другие гражданские добродетели¹⁸². И еще одна важная вещь: суд, даже строгий, – благо, ибо несет людям истину и справедливость¹⁸³.

Платон часто намекает на будущее для душ *после* ближайшего этапа посмертного существования; некоторые вернутся в другие тела. О его теории переселения душ мы поговорим чуть ниже, а пока коснемся причин, побудивших его развивать эти взгляды, а

¹⁷⁸ *Кратил* 403d.

¹⁷⁹ «Невидимое»: *Федон* 80d, *Горгий* 493b; скорее «знание», чем «невидимое»: *Кратил* 404b, хотя ср. 403a, где страх перед Аидом представлен как причина того, что люди обращаются к Плутону как богу подземного мира.

¹⁸⁰ Классические отрывки: *Федон* 63b; 69d–e; 113d–114c; *Горгий* 522d–526d. (Острова Блаженных впервые упомянуты в «Трудах и днях» Гесиода [166–173]). Ср. *Законы* 10.904d–905d; *Государство* 2.363c–e. Согласно *Пир* 179d–e, Ахилл попал на Острова Блаженных, потому что он был готов умереть, а Орфей потерял Эвридику, потому что пытался обмануть смерть и не захотел ради любви умереть. Гомер, конечно же, знает об Островах Блаженных, но у него почти никто не отправляется туда (кажется, за исключением Менелая, Одиссея 4.561–569; чуть иначе см. Гесиод, *Труды и дни* 168–173). По-видимому, впервые идея о настоящем посмертном наказании появилась в *Гимне Деметре* 480сл., см. об этом дискуссию в Garland 1985, 61, 156. О посмертном суде у Пиндара и Еврипида см. Garland 157, со ссылками. Минос продолжает играть прежнюю роль в Вергилий, *Энеида* 6.432; Эней приходит к месту, где пути в царстве мертвых расходятся, один ведет к Элизии, а другой – в Тартар (6.540–543, где есть устрашающее описание последнего и затем рассказ о блаженстве первого). Острова Блаженных описаны в причудливой повести Лукиана «Правдивая история» (название подчеркнуто ироническое, как Лукиан сам указывает в начале, 1.4). Даже у Лукиана мертвые неосязаемы и бесплотны; у них есть лишь вид и обличие, – хотя автор описывает в деталях их очень «человеческий» образ жизни. Это обнаженные души, которые двигаются, подобно теням, хотя стоят прямо и не черны (2.12). Райли (Riley 1995, 56–58) выдвигает неправдоподобную гипотезу, что неосязаемость этих душ – пережиток предшествующих представлений, а на самом деле Лукиан считает, что они наделены более вещественной телесной жизнью. Мне кажется, Райли упускает тот момент, что сам Лукиан смеется над «Правдивой историей», совершенно противоречивой и неправдоподобной.

¹⁸¹ Например, *О государстве* 6.13–16. См. обзор латинских взглядов в Perkins 1984, 56–63, а также ниже, 110–112, в обсуждении темы «астрального бессмертия».

¹⁸² О готовности Сократа выступить с защитой перед судьями грядущего мира ср. *Критон* 54b.

¹⁸³ Полное уничтожение позволило бы нечестивым убежать от ответственности: *Федон* 107c–d.

также разработки его идеи в последующие века.

По меньшей мере три фактора повлияли на взгляды Платона относительно души и жизни после смерти. (1) Они органично следуют из его онтологии: согласно теории форм, мир пространства, времени и материи вторичен по своему онтологическому значению, тогда как невидимый мир форм, или идей, – первичен. Соответственно, человек должен ставить душу выше тела, воспитание души – выше удовольствий и страданий телесного бытия. (2) Надежды Платона на лучшее общество в этом мире выразились в различных политических проектах. Некоторые из них были, возможно, не вполне серьезными; однако в центре всего этого стояло убеждение, что, когда люди живут лишь потребностями тела, не уделяя внимания душе, дела в обществе идут скверно; поэтому важно учить людей ценить душу – и ради лучшей земной жизни, и ради славного бессмертия в будущей жизни (хотя бы для тех, кто здесь вел праведную жизнь). (3) На Платона глубоко повлияли учение и личный пример Сократа (см. диалоги, которые подводят к его смерти, – «Апология», «Критон» и «Федон»). Нужно быть твердолобым материалистом, чтобы остаться равнодушным к словам Сократа о душе и о грядущей жизни, сказанным перед смертью, в тот момент, когда он принужден был выпить яд. Не только учение, но и смерть самого знаменитого философа всех времен во многом сформировала и поддержала новые представления Платона о душе и жизни после смерти.

Далеко не все в Древнем мире читали Платона, но он влиял на философский дискурс (как и в последующие времена). И популярная культура, даже не зная его из первых рук, испытывала влияние его трудов по нескольким направлениям, из которых два тут стоит отметить.

Уже при жизни Сократа расцвели мистерияльные культы, которые (казалось) отдают должное философской мудрости, не требуя при этом больших умственных усилий. Начиная с орфического культа, эти религии (если их можно так назвать) предлагали посвященным личный духовный опыт в настоящем, который затем должен был продлиться в мире загробном¹⁸⁴. Они известны Сократу; Аристофан их высмеивает; они были популярны в Риме¹⁸⁵. Они содержали то, что постпросвещенческий язык назвал бы более *религиозным* подходом к человеческим возможностям в этом мире и к блаженству в мире будущем: вместо сухого и утонченного мира философских рассуждений – радость чувствам (возрожденная душа испытывала блаженство здесь и в загробном мире). Хотя сам Платон не был сторонником такого пути, его положительные представления о душе, несомненно, помогли создать климат, благоприятный для процветания подобных воззрений и практик.

Философия Платона послужила также одним из источников гностицизма (происхождение которого, впрочем, неясно)¹⁸⁶. Многие линии платоновской мысли вели в этом направлении. Бессмертная (а возможно, даже божественная) душа заключена в темнице негодного тела и не помнит о своем происхождении¹⁸⁷. Те, кто осознает наличие в себе этой искры, обретают «знание» (*gnosis*), которое отделяет их от прочих смертных и дает уверенность в посмертном блаженстве (причем смерть становится относительно несущественным событием). Хотя сам Платон не пошел в этом направлении, – он, например, не ограничивал божественную искру узким кругом избранных, – его идеи подготовили

¹⁸⁴ Основным трудом тут остается Burkert 1987; см. также Burkert 1985, гл. 6; Koester 1982a, 176–183; Meyer 1999 [1987]; Bolt 1998, 75–77.

¹⁸⁵ Сократ: *Федон* 69b–c; Аристофан: *Лягушки* 353–371; Рим: например, Ювенал, *Сатиры* 6.524–541.

¹⁸⁶ См. краткое изложение в *NTPG* 155сл. и ниже, 534–551. Когда возникло это движение, неясно: не позже середины II века н. э., но некоторые ученые называют значительно более ранние даты.

¹⁸⁷ О том, что душа не помнит своего происхождения, см., например, *Менон* 81a–d; *Федон* 76c–d.

дорогу гностицизму.

Как Платон представлял себе мертвых? Это души, освободившиеся от своего временного воплощения. Где они? В Аиде, но в совершенно ином Аиде, для многих куда более приятном, чем Аид Гомера. Что с ними не в порядке? Всё в порядке: это гораздо лучшее место и условия для них. Конечно, нечестивые души терпят наказания, но хотя это им и неприятно, тут нет ничего плохого, поскольку так наконец воцаряется справедливость. Тут нет необходимости ни в каком последующем «решении проблемы», – хотя оставалась открытая возможность переселения душ (см. ниже).

Платону не удалось переубедить ни большинство народа, ни большинство последующих интеллектуалов. Даже ученики Сократа были неспособны разделить радость своего учителя по поводу его ухода в иной мир, и если даже они, имея перед глазами его собственный пример, его учение и его призывы, не могли удержаться от безутешного горя, неблагоприятно думать, что кто-то иной может вести себя лучше¹⁸⁸. Кроме того, античный мир знал и другие философские системы. Мы уже говорили о Демокрите и эпикурейцах; философы-стоики продолжали обсуждать эти вопросы¹⁸⁹. Идеи Платона о душе (как и множество других) были также глубоко модифицированы в трудах его столь же влиятельного ученика Аристотеля. Последний придерживался мнения, что душа есть субстанция, или некая форма, живого. Это был отказ от представления Платона о душе как о более-менее независимой от тела и более важной, чем тело. Аристотель допускал, однако, что «высшая часть разума может быть бессмертной и божественной»¹⁹⁰. Эти исключения, однако, не отменяют общее правило последующих веков: в греческой философии забота о лечении души стала главной заботой, эта тема развивалась с бесчисленными вариациями¹⁹¹. И наконец, что прямо касается нашей главной темы, – ни у Платона, ни среди каких-то еще важнейших альтернатив мы никогда не находим представления, согласно которому воскресение, возвращение умершего к физической жизни, было бы желательно либо возможно.

Трудно переоценить значение Гомера и Платона для более позднего античного мира, в который неожиданно ворвалось христианство. Эпиктет, один из лучших свидетелей (относительно) популярных верований конца I века н. э. свободно черпает из обоих источников, переходя от Платона к оплакиванию Патрокла Ахиллом. По его мнению, Гомер хотел показать потомкам, что даже величайшие герои могут ошибаться¹⁹². Пример и учение Сократа, особенно его смерть и отношение к ней, всегда стоят за неустанным стремлением Эпиктета умалить значение смерти: «А теперь, когда Сократ умер, память о нем не менее

¹⁸⁸ *Федон* 116d; 117c–e.

¹⁸⁹ Об эпикурейской позиции см., например, Эпикур, *Письмо к Менекею* 124b–127a; Плутарх, *О том, что невозможно жить счастливо, если следовать Эпикуру* 1103d; 1105a (все рассуждения Плутарха тут представляют собой интересный обзор различных взглядов); Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 10.139; и выше, 43сл. О спорах стоиков см. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 7.156сл.: стоики, по его словам, рассматривают душу как дыхание жизни и, следовательно, полагают, что она материальна (*soma*); Клеант считает, что все души продолжают существовать вплоть до общего мирового пожара, тогда как Хрисипп говорит, что так будет только с душами мудрых.

¹⁹⁰ C. J. Rowe в *OCD* 1428 s. v. «soul».

¹⁹¹ Аристотель, *О душе*, ср. Nussbaum and Rorty 1992; Brunschwig and Nussbaum 1993. О важности исцеления душ см., например, Эпиктет, *Беседы* 2.12.20–25; *фрагм.* 32.

¹⁹² Эпиктет, *Беседы* 1.11.31; 4.10.31,36. Ссылки ниже относятся к этому труду.

нам полезна, но даже более, чем то, что он делал и говорил в течение своей жизни»¹⁹³. Действительно, это одна из главных тем Эпиктета: смерть неизбежна и, следовательно, не имеет значения; нужно научиться не волноваться по поводу смерти как своей собственной, так и близкого и дорогого человека. Неужели мы считали себя бессмертными¹⁹⁴?

Но Эпиктет не просто занимается философией ради самой философии. Он желает освободить людей от страха перед тиранами с их острыми мечами и другими угрозами. Ужасы смерти – не более чем обман, подобный страху детей, смотрящих на гримасу пустой маски¹⁹⁵. Смерть есть просто отделение души от тела, когда материальное возвращается туда, откуда пришло¹⁹⁶. Смерть – это превращение из того, что мы есть сейчас, во что-то иное, отличное от того, что нужно в этом мире¹⁹⁷. Как подчеркнул Сократ перед смертью, истинное «я» – не труп, который похоронят (или даже не похоронят: Эпиктет пренебрежительно говорит о погребении), истинное «я» в настоящий момент пользуется конечностями и органами¹⁹⁸. Человек – это «маленькая душа, влачащая за собой труп». Природа научила тебя любить прежде всего тело, а когда Природа говорит тебе, что настало время отпустить его, нечего жаловаться¹⁹⁹. Эпиктет все время стремится показать, что человек должен научиться быть счастливым – или хотя бы не несчастным – в этом мире. Он приспособил всю греческую традицию к общедоступному уровню стоицизма; он делает это смело, упрямо, тут недостает досужей неторопливости платоновского Сократа. Однако, если исключить некоторые особенности стоицизма, можно предположить, что Платон, а возможно, и сам Сократ были бы довольны, если бы могли видеть такое распространение своих идей через столетия.

Аналогичное свидетельство Сенеки, происходившего из другой социальной и культурной среды, также дает основание полагать, что такие взгляды в культуре не ограничивались одним направлением, но широко распространились по всему греко-римскому миру. По мнению Сенеки бессмертная человеческая душа пришла в наш мир извне – из среды звезд – и отправится назад. Хотя не исключено, что она просто исчезает, – вероятнее всего, она уходит к богам²⁰⁰. Смерть – либо конец всего (и тогда не о чем беспокоиться), либо переселение (и тогда надо радоваться перемене к лучшему)²⁰¹. Сейчас душа, подобно заключенному, содержится в теле, которое для души и тягота, и

¹⁹³ 4.1.169; ср. 4.1.123, 159–169. См. также 2.1.26. О том, что Сократ в последние свои дни писал гимн хвалы Аполлону и Артемиде, см. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 2.42.

¹⁹⁴ Например, 1.1.21–32; 1.27.7–10 и во многих др. местах. Ср. также Марк Аврелий, *К самому себе* 12.35сл.

¹⁹⁵ 2.1.13–20.

¹⁹⁶ 3.10.13–16; 4.7.15.

¹⁹⁷ 3.24.92–94; отрывок, к сожалению, неясен.

¹⁹⁸ 4.7.31сл.

¹⁹⁹ *Фрагм.* 26 (у Марка Аврелия – 4.41); *фрагм.* 23.

²⁰⁰ Сенека, *Нравственные письма к Луцилию* 71.16; 79.12; 102.21–23; 120.17–19. Другие ссылки относятся к той же работе, если не даны уточнения.

²⁰¹ 65.24.

наказание²⁰². Не стоит бояться смерти: это – начало вечности²⁰³. Если перестанешь надеяться, перестанешь и бояться²⁰⁴. Здесь мы видим уже некоторые новые мотивы, но в целом находимся в широком потоке платонизма, который несет в себе и Цицерона, и других²⁰⁵. И если смерть нужно охотно принимать, значит, ранняя смерть – это хорошее событие, вопреки общепринятому мнению. «Те, кого любят боги, умирают молодыми», – немногие из тех, кто вспоминали эти слова по случаю смерти принцессы Дианы, знали, что восходят они к Менандру (IV век до н. э.), отзвуки чего есть и в других античных драмах²⁰⁶.

Коль скоро такие философы, как Сенека или Эпиктет, постоянно говорили о преодолении страха смерти, это уже само по себе указывает на то, что большинство их читателей еще не обрели столь ясной философской уверенности. Стало быть, существовало два подхода: с одной стороны, большинство людей считало смерть катастрофой; с другой стороны, философы обычно видели в ней освобождение души из темной темницы. Более 500 лет греко–римский мир колебался между скорбью Ахилла и спокойствием Сократа. И как скоро станет очевидным, ни та, ни другая позиция не несет в себе никакого сходства с верой и провозвестием ранней церкви.

(v) Стать богом (или хотя бы звездой)?

Говорят, император Веспасиан на смертном одре сказал: «Увы, кажется, я становлюсь богом»²⁰⁷. Он был не первым и не последним человеком, которого посещали подобные мысли, хотя, быть может, и единственным, кто высказал их столь запоминающимся образом. Начиная с ранних греческих текстов, мы находим намеки на то, что некоторые из смертных не просто уйдут на Острова Блаженных, но присоединятся к бессмертным, к греко–римскому пантеону. Римские императоры получили возможность (а затем это вошло в моду) видеть в своих предшественниках божественных существ, – а не столь скромные императоры могли требовать такого же почитания при жизни. Но вряд ли эта идея была нова, скорее это был новый побег на древе мышления, уходящем корнями в прошлое²⁰⁸.

Поначалу в греческом мире существовала жесткая грань между богами и героями, равно как и между богами и предками²⁰⁹. Умершие герои в каком–то смысле считались

²⁰² 65.16–22, лат.: *pondus ac poena*.

²⁰³ 102.25–28. Сенека согласен с Эпиктетом в том, что если тело осталось непогребенным, волноваться не стоит: 92.30.

²⁰⁴ 5.7–9.

²⁰⁵ См. *Тускуланские беседы* и т. д. (Riley 1995, 39сл.).

²⁰⁶ Менандр, *Двойной обман*, frag. 4; ср. Софокл, *Эдип в Колоне* 1225–1228; Еврипид, *Иполлит*, frag. 449; Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.48; Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 10.126; Псевдо–Плутарх, *Утешение к Апполонию* 108e–109d; 115b–e, в контексте продолжительной и интересной дискуссии о том, что смерть в конце концов не так уж и плоха. Плутарх приводит высказывание некоторых других писателей и говорит (115e), что он мог бы цитировать и еще, «однако нет нужды продолжать столь пространную речь». Воистину так.

²⁰⁷ Светоний, *Веспасиан* 23 (цитируется по переводу М. Л. Гаспарова. – *Прим. пер.*).

²⁰⁸ Про обожествление императоров см., например, Bowersock 1982, Price 1984, Zanker 1988, Klauck 2000, гл. 4.

²⁰⁹ См. Burkert 1985, 203–205.

ближе, чем боги, чем отчасти можно объяснить, почему, как мы вскоре увидим, на их могилах устраивали пиры²¹⁰. Однако в мире мифологии существовали и некоторые исключения из правила. Главное из них – Геракл, который после своих общеизвестных подвигов обрел не просто блаженство праведной платоновской души, но был принят в сонм богов²¹¹. Иногда подобный статус обретали и другие, менее известные герои. Среди них отметили Диониса (бога, который чаще всего представлен в античном искусстве), небесных близнецов Кастора и Поллукса, а также Асклепия, бога здоровья²¹². В римском мире подобные мифологические герои (Эней, Ромул и, возможно, Латин, мифический царь латинян), вероятно, преодолели табу и обрели божественность, хотя даже и в этих случаях все не столь просто. Не исключено, что их просто отождествили с ранее существовавшими богами²¹³.

Такая мифология получила дальнейшее развитие: от возможности для человека стать богом (многие почитатели Диониса, не задумываясь над тем, что он начал как смертный) к обожествлению эллинистических правителей, что особенно заметно в случае Александра Македонского (356–323 до н. э.). Уже в 331 году (в 25 лет!) он начал называть себя сыном Зевса и равнять себя с Гераклом, ожидая апофеоза (обожествления) после смерти²¹⁴. Вдохновленный квазирелигиозным поклонением своих персидских и египетских подданных (которые таким образом попросту выражали свои хорошие манеры), он потребовал настоящего поклонения от греков и македонян. Те были не в восторге, но вскоре после его ранней смерти возник соответствующий культ. Александру в этом подражали его менее известные преемники, но его культ пережил их всех, оставив образец и вдохновение для римского имперского культа, возникшего четырьмя веками позже²¹⁵.

К раннехристианскому периоду подобные представления получили широкое распространение по всему римскому миру²¹⁶. Тиберий, ставший императором по смерти Августа в 14 году н. э., не тратя времени зря, объявил своего приемного отца божественным, как это сделал Август по отношению к Юлию Цезарю. Хотя в первое столетие существования империи (примерно с 31 г. до н. э. по 70 н. э.) живым императорам в самом Риме не воздавали божеских почестей, иконография первых монет Августа показывает, куда

²¹⁰ Так в Burkert 207.

²¹¹ Аллюзия на это есть, например, в Ювенал, *Сатиры* 11.60–64, наряду с Энеем. См. Burkert 1985, 198сл., 208–211. О Геракле, который был одновременно и в Аиде, и с бессмертными, см. выше.

²¹² Burkert 1985, 212–215. Обожествление, или почти обожествление, смертных встречается и у Гомера: например, Ганимед, прекрасный сын Троя (Илиада 20.230–235); похоже, что то же самое думали о его родственнике Титоне, полагая, что тот был взят, дабы стать супругом богини зари (Илиада 11.1, ср. 19.1сл.). Ср. Клейта в: Одиссея 15.248–252.

²¹³ См. Beard, North and Price 1998, 1.31.

²¹⁴ См., например, Арриан, *Поход Александра* 3.3.2; 4.10.бсл.; 7.29.3; Элиан, *Пестрые рассказы* 2.19; ср. 5.12. Отец Александра, Филипп Македонский, уже начал двигаться в этом направлении (Диодор Сицилийский 16.92.5; 19.95.1; смотри примечание Welles, vol. 8, 101 Loeb edn.).

²¹⁵ Об установлении культа см., например, Диодор Сицилийский 18.60сл.; о поклонении в Афинах Деметрию Полиоркету (конец IV – начало V в. до н. э.) см., например, Плутарх, «Сравнительные жизнеописания», *Деметрий и Антоний* 10.3сл.; 12.2сл.; 13.1. Относительно влияния мифа об Александре в Риме см. особенно Gruen 1998.

²¹⁶ Bolt 1998, 71сл., со ссылками. См. также особенно Collins 1999, 249–251.

дул ветер. Еще до 31 г. до н. э., то есть во время гражданской войны с Антонием, Октавиан (кем он тогда был) называл себя «сыном божественного Цезаря»; его изображали в виде Нептуна, держащего символы вселенской власти, с одной ногой на земном шаре²¹⁷. В новозаветные времена живым императорам уже широко поклонялись как божественным существам, по крайней мере в восточной части империи²¹⁸.

В эпоху ранней Империи ожидание обожествления и соответствующая процедура уже прочно установились. Свидетели должны были поклясться, что видели, как душа покойного императора восходит на небо – тема, получившая известность благодаря интерпретации Августином кометы во дни смерти Юлия Цезаря²¹⁹. Эта система была уже достаточно хорошо разработана ко временам Сенеки, так что философ мог над ней насмехаться в момент смерти Клавдия и восхождения на престол собственного ученика Сенеки Нерона в 54 году н. э.²²⁰ Признание божественности императора оказалось столь полезным для Римской империи и ее стабильности, что этот обычай сохранялся и на протяжении последующих столетий. Подробное описание апофеоза дано Дионом Кассием, непосредственным свидетелем ритуалов погребения императора Пертинакса в 193 н. э.²²¹. Мы косо усмехнемся, когда Евсевий, с благочестивой слезой, описывает монету, которая была отчеканена после смерти его любимого императора Константина, где тот представлен как возница, которого четверка лошадей уносит в небеса²²².

В нескольких случаях, когда смертный причислялся к бессмертным (во всяком случае в мифологии), полагали, что вместе с его душой было взято и его тело²²³. Однако обычно считалось, что разрушение (часто сожжение) тела не мешает апофеозу, не мешает душе попасть в край бессмертных богов. Так, в рассказе Аполлодора о восхождении Геракла на небо герой восходит на свой погребальный костер и, пока тот горит, уносится в небо под раскаты грома²²⁴. Могилы героев играли значимую роль в их посмертном культе; никто не

²¹⁷ Beard, North and Price 1998, 2.224сл.

²¹⁸ См. особенно Price 1984. См. Веллей Патеркул 2.107.2, согласно которому на Тиберия смотрели как на божество еще до его вступления на престол, после того как Август сделал его своим наследником.

²¹⁹ О божественности Юлия Цезаря см., например, Валерий Максим, *О замечательных деяниях и изречениях* 1.6.13; 1.8.8, где «*divus Iulius*» является Кассию перед битвой при Филиппах, говоря, что заговорщик его не убил, поскольку его божество невозможно истребить. В связи с кометой см., например, алтарь ларов (VII в. до н. э.), ныне в Музее Ватикана (Zanker 1988, 222).

²²⁰ Сенека, *Открытие божественного Клавдия*.

²²¹ Дион Кассий 75.4.2–5.5. При этом из костра вылетел орел, удостоверяя то, что Пертинакс становится бессмертным; ср. Арку Тита (до сих пор стоит на Форуме в Риме).

²²² Евсевий, *Жизнь Константина* 4.73.

²²³ Так в Rohde 1925, 57; см. Collins 1993, 125сл. О Ромуле см. ниже, раздел 3.vi.

²²⁴ Аполлодор, *Библиотека* 2.7.7; Диодор Сицилийский 4.38.5. Не исключено, что это источник легенды, переданной Феофилом Антиохийским в *Послании к Автолику* (1.13). Идея о том, что, поскольку впоследствии Геракл женится на Гебе, дочери Теры, и у них рождаются дети, он получает воплощение в загробной жизни (Collins 1993, 126, ср. Riley 1995, 54), – ошибка в категориях: он вошел в мифическое царство, где боги, от Зевса, Крона и далее вступают в браки, рожают детей и так далее, причем никому, особенно после Платона, не приходит в голову, что они в каком-либо обычном значении этого слова воплощены. У Сенеки (*Геркулес на Эте* 1940–1943, 1963, 1976, 1977–1978) Геракл стал божеством и пребывает среди звезд.

предполагал, что эти могилы пусты²²⁵.

Некоторые верили, что не только герои и императоры могут стать небожителями. Люди добродетельные, философы (которые, в конце концов, и составляли соответствующие правила) также могли оказаться впоследствии среди звезд.

Эта последняя тема (часто именуемая «астральным бессмертием») важна для изучения не только языческих, но и древнееврейских верований. Поэтому рассмотрим кратко ее особенности. Мысль о том, что после смерти люди (по крайней мере, некоторые, – скажем, в награду за добродетель) действительно *становятся* звездами, восходит к досократовскому периоду – к пифагорейцам и орфикам; она представлена также в вавилонских и египетских источниках²²⁶. Ее можно найти уже у Аристофана (V в. до н. э.), а свое первое классическое выражение она находит в «Тимее» Платона²²⁷.

Объяснив Сократу, как творец вселенной создал все из четырех стихий (земли, огня, воды и воздуха), Тимей описывает, как этот творец говорит с богами, – тварными самими по себе, – и раздает им указания касательно создания человеческого рода и его дальнейшей судьбы²²⁸. У этих людей должны быть бессмертная часть, душа, а также смертные тела. И далее:

...а затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешивал их снова примерно таким же образом... всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно, что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же...²²⁹

Души должны поселиться в человеческих телах – мужских и женских, причем первые лучше вторых²³⁰. Главная их задача – управлять чувствами и желаниями, которые исходят от тела, – удовольствием, болью, страхом, гневом и так далее. От их успеха или неуспеха в этом будет зависеть их судьба:

Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звездой и будет вести блаженную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу...²³¹

²²⁵ См. Burkert 1985, 205сл. Насчет гипотезы, что героев взяли из могил и перенесли на небо, см. Collins (об этом говорилось выше).

²²⁶ См., например, West 1971, 188; о египетском происхождении см. Kakosy 1969.

²²⁷ Аристофан, *Мир* 832–837. Достаточно старый обзор материала: Cumont 1923, гл. 3.

²²⁸ *Тимей* 29d–38b; 41a–d. Ссылки ниже относятся к тому же труду.

²²⁹ 41d–e (здесь и далее «Тимей» цитируется по переводу С. Аверинцева. – *Прим. пер.*).

²³⁰ 41e–42a.

²³¹ 42b–c.

Даже здесь, заметим, Платон не говорит, что добродетельные души *становятся* звездами, но лишь о том, что отдельные звезды – их жилища, куда они вернутся, если выдержат испытание на нравственность; в противном случае их ждет переселение в иное тело²³². Но мысль о душе, уходящей туда, где пребывают звезды, и почти отождествляющейся со звездами, распространилась по всему эллинистическому миру²³³.

Затем это представление в классической форме отражено в трактате Цицерона «О государстве» (ок. 54–51 до н. э.). Его эпилог содержит рассказ о сновидении Сципиона Эмилиана, который во сне встречает своего знаменитого отца и деда²³⁴. Сначала к нему обращается дед, который говорит, что все, кто были хорошими государственными мужами, пойдут на небо, откуда они и пришли изначально:

Все те, кто защищал отчизну или ей содействовал, или примножил ее величие, обретают особое место, которое для них сохраняется на небесах, когда они смогут возрадоваться вечным счастьем... С небес приходят правители и спасители городов, и на небеса они в конце концов возвращаются²³⁵.

Сципион Младший во сне испытывает страх и спрашивает старика, жив ли тот и все остальные на самом деле:

«Да, – отвечал он, – и свободны от своих цепей, от этой темницы – тела; ибо то, что ты именуешь жизнью, на самом деле смерть»²³⁶.

Затем появляется отец сновидца, и сын спрашивает его, отчего, раз нынешняя жизнь – это на самом деле смерть, а жизнь за гробом – истинная жизнь, он не может прийти и соединиться с ним теперь же. Отец отвечает, что Сципион Младший помещен в нынешнюю вселенную, которая является «храмом» бога всего мира (здесь Цицерон недалеко от пантеизма стоиков), для определенной цели и не должен покидать это место, пока не получит разрешения:

Род людской порожден для того, чтобы населять шар, называемый землей, который ты можешь видеть в середине этого «храма», и они были наделены душами от вечных огней, называемых звездами и созвездиями... Итак, ты и все праведные должны позволить своей душе оставаться на попечении тела... иначе ты

²³² См. ниже, раздел 3.vii.

²³³ Подробнее см. Cumont 1949, 142–288; дополнительные подробности в Hengel 1974, 1.197сл., 2.131. Типичная эпитафия читается так: «Я стал вечернею звездой среди богов» (см. Lattimore 1942, 35).

²³⁴ Цицерон, *О государстве* 6.13–16. См. текст, а также ссылки на научную литературу в Beard, North and Price 1998, 2.220сл. Ссылки ниже относятся к этому.

²³⁵ 6.13.

²³⁶ 6.14.

уклонишься от долга, возложенного богом на людей... Взращивай справедливость и благочестие, качества, которыми мы обязаны родителям и родственникам, но более того отчизне. Это жизнь, ведущая в небо и сонм тех, кто прожил свою жизнь, был освобожден от тела и теперь обитает в области, которую ты можешь видеть: вы, римляне, (следуя грекам) называете ее Млечным Путем; ибо там был величественный круг света, который сияет среди всех других огней²³⁷.

Мы замечаем, что, как и у Платона, не всякому суждено стать звездой. И то, как Цицерон без особых угрызений сделал из учения Платона наставления быть хорошим гражданином, заставляет задуматься, сколь серьезно его читатели воспринимали критерии, согласно которым человека устаивают положения звезды. Но ясно, что он использует достаточно популярную теорию, придавая ей привлекательный вид.

Основа этой теории, от Платона до Цицерона, лежит в том, что звезды и души сотворены из одного и того же материала. Веками длился философский спор о том, какого рода этот материал (какие содержит элементы, в каких пропорциях и т. д.), однако ни у кого не возникало мысли о том, что души и звезды – совершенно разные вещи²³⁸. Они, так сказать, созданы друг для друга. Так, стоики, например, полагали, что душа – особый вид «тела», сотворенный из огненного вещества, именно потому она ощущает себя как дома на звезде, внутри звезды или сама став звездой²³⁹.

Спорный вопрос: оказали ли эти идеи влияние на иудейских и христианских писателей и мыслителей, – мы рассмотрим далее. Пока же, чтобы подвести итог, зададим вопрос: кто такие умершие в выше названных случаях? Люди, которые, прожив необычную жизнь, оказались достойны перейти в божественное состояние или, быть может, в скрытом виде уже обладали божественными качествами. Где они? В небесной обители бессмертных богов; возможно, среди звезд.

Тем не менее их не воскрешали из мертвых. Цицерон совершенно четко следует основному направлению греко-римской мысли: тело есть темница. Оно сейчас необходимо, но никому в здравом уме не придет в голову желание, освободившись от него, вернуть его или что-то в том же роде назад. Нигде в широком диапазоне мнений касательно жизни после смерти древний языческий мир не предугадывал, что границы, поставленные Гомером, Эсхилом и другими, будут нарушены. Воскресение не рассматривалось как одна из возможностей. Последователи Платона и Цицерона не желали вновь получить тело; последователи Гомера знали, что они его не получают. Наложенный запрет оставался в силе.

3. Переход к жизни из царства умерших?

(i) Введение

Только что сформулированное нами утверждение нужно теперь проверить, сопоставив его с семью противоположными утверждениями, которые звучат в свежих дискуссиях о смерти и воскресении и не в последнюю очередь – о смерти и воскресении Иисуса из Назарета. В некоторых типичных действиях, символах, рассказах и теориях древнего

²³⁷ 6.15сл.

²³⁸ См. Martin 1995, 118.

²³⁹ Подробнее в Hengel 1974, 2.133, n. 595.

неиудейского мира различные ученые находят свидетельства о том, что на умерших в каком-то смысле смотрели как на «живых». По мнению этих ученых, здесь мы находим параллель и предвосхищение первохристианской вере в Иисуса. Конечно, мы не вправе выносить окончательное суждение об этих гипотезах до той поры, покуда мы не рассмотрим сами тексты первых христиан; однако предварительный обзор этих вариантов важно сделать уже на данном этапе²⁴⁰. Как я говорил ранее, сейчас их стоит сравнить не с верой первых христиан, но с утверждениями, которые мы высказали в основной части данной главы. Вопрос должен стоять так: признали бы Гомер, Эсхил, Софокл и те, кто их читали и использовали тот же язык в последующие века, что тут они сталкиваются с исключениями из правила – из своего яркого и характерного отрицания «воскресения»?

(ii) Трапеза с умершими

Перечень возможных исключений из правила, согласно которому воскресения нет, можно начать с широко распространенного и хорошо засвидетельствованного обычая есть и пить с умершими. Широкий диапазон таких практик, позволявших почтить и, возможно, ублажить умершего, ведет свое начало с глубокой древности²⁴¹. Начиная с самого погребения, а также через определенные промежутки времени после него, включая дни особых праздников, родные и друзья покойного собирались на могиле для трапезы²⁴². Иногда накрывали прибор и для умершего. Бывало, что по трубочке в могилу изливали какой-то напиток. Иногда тут же и готовили еду в специально для того сделанных печах²⁴³.

Похоже, отчасти все это делалось для того, чтобы укрепить племенную и семейную преемственность и солидарность²⁴⁴. Такие обычаи, как и захоронение вещей с покойным или мумификация и сопутствующие ритуалы в Египте, подразумевают, что умершим по-прежнему нужны материальные вещи, которыми их могут снабдить живые:

Культ мертвых, по-видимому, предполагает, что умерший находится и действует на месте погребения, в могиле под землей. Умершие пьют предложенные напитки и кровь: они приглашены на пир, чтобы насытиться кровью. Подобно тому как возлияния просачиваются в землю, так же и умершие передадут наверх что-нибудь благое²⁴⁵.

²⁴⁰ Johnston 1999, к сожалению, слишком поздно попал в мое поле внимания, чтобы его использовать в данной работе.

²⁴¹ Полнее см., например, Burkert 1985, 191–194; Garland 1985, гл. 7 (краткое изложение, 120); Ferguson 1987, 191–192; Klauck 2000, 75–79, со свежей библиографией.

²⁴² Об этих празднованиях см. Beard, North and Price 1998, 1.31, 50; 2.104сл., 122.

²⁴³ Beard, North and Price 1998, 2.105.

²⁴⁴ Burkert 1985, 191.

²⁴⁵ Burkert, 194сл., где он цитирует Аристофана (*Лягушки* 488.13сл.) Ср. Rohde 1.243–245; Wiesner 1938, 209сл. Согласно Артемидору (*Сонник* 5.82), говорили, что торжественная трапеза «устроена умершим ради почестей, воздаваемых ему товарищами»; Garland 1985, 39 переосмысливает это таким образом, что умершего якобы «считали присутствующим в качестве хозяина».

Недавно, опираясь на эти практики, некоторые ученые заявили, что эти обычаи дают нам контекст, в свете которого надлежит понимать раннехристианские повествования об Иисусе, который ел и пил вместе со своими учениками некоторое время спустя после своей смерти²⁴⁶.

Что бы мы об этом ни думали, – а мы коснемся этих вопросов значительно позже, – сразу же становится ясно, что ничто из таких практик или рассказов о них ни в малейшей мере не опровергает Гомера и трагиков. Такие обычаи не указывают на что-либо такое, к чему можно отнести слово *anastasis* и родственные ему слова, а именно, что человек после смерти, побыв некоторое время мертвым, снова стал живым в этом мире. Более того, согласно одной из гипотез, эти обычаи как раз призваны были прояснить положение умершего. Смысл был в том, чтобы умирающие не возвращались в этот мир, а благополучно перешли в мир иной²⁴⁷. Часть еды оставляли на могиле специально для умерших, причем живым запрещено было к ней прикасаться, чтобы тем самым подтвердить новый статус за умершим человеком. Вот почему участникам таких практик подобало чувствовать горе²⁴⁸. Если бы хоть на мгновение они представили себе что-то подобное воскресению, они бы наверняка сначала изумились, а потом обрадовались (кроме, конечно, упрямых философов–платоников). Ничего подобного мы не находим. Такие обычаи были широко распространены и известны всему Древнему миру, тому самому миру, который отрицал всякую возможность воскресения.

(iii) Духи, души и призраки

Некромантия – общение с умершими – имеет столь же долгую и богатую историю. Большинство культур и большинство периодов истории оставили нам рассказы о живых людях, которые устанавливают связь с умершими, иногда же умершие берут инициативу в свои руки и открыто являются живущим. Начиная с явления Патрокла Ахиллу и далее древняя литература наполнена такими происшествиями. Иногда классические встречи между живыми и умершими происходят в сновидениях: такова встреча Ахилла с Патроком или упомянутая выше знаменитая сцена встречи Сципиона с его дедом²⁴⁹. Иногда мертвых к таким посещениям побуждает скорбь родных, особенно женщин²⁵⁰. Или плакальчиков самих забирают к умершим, причем не в подземный мир, а в небеса²⁵¹. Порой мертвые в подобных сценах достаточно мудры, чтобы передать живым какое-то знание о том, что им теперь открыто; иногда они приходят, чтобы дать указание или о чем-то предупредить в момент кризиса. Памятная сцена у Геродота касается царя Спарты Демарата (515–481 до н.э.), происхождение которого было неясно (предполагалось, что он сын бывшего царя

²⁴⁶ См., в частности, Riley 1995, 44–47, 67; ему следует Crossan 1998, xiv. Riley, 53, понимает, что гомеровские души в корне отличаются от воскресшего тела Иисуса у Луки и Иоанна, однако это не мешает ему развивать свою необычную теорию.

²⁴⁷ Так в Garland 1985, 19сл.

²⁴⁸ Garland 38–41; 110–115; 104–110.

²⁴⁹ Цицерон, *О государстве*. 6.9–26; ср. Riley 1995, 39–40. См. выше, 67сл.

²⁵⁰ Например, Геракл, ответивший своей матери Алкмении: Сенека, *Геркулес на Эте* 1863–1976. Отметим, что Геракл в этой сцене утверждает, что он находится не в Аиде, но среди звезд.

²⁵¹ Например, Овидий, *Метаморфозы* 14.829–851; *Фасты* 3.507–516.

Аристона). Его мать поясняет, что «призрак, похожий на Аристона», пришел к ней в начале замужества и она зачала ребенка от него; прорицатели подтверждали, что приходивший дух был героем Астрадаком²⁵².

Даже Ветхий Завет, где такие контакты были под запретом, дает один классический пример контакта с умершими²⁵³.

Иногда связь осуществлялась через живого человека (условно говоря, медиума). В таких случаях трудно было сказать с уверенностью, с чем же происходил контакт. Что это: бог, ангел, демон, душа или нечто иное? Обычно в древних рассказах такого рода видение объявлялось божественным; лишь изредка оно себя отождествляло с душой человека²⁵⁴.

Считалось, что особенно полезны для живых умершие герои. Они сохраняли часть своей былой силы. Их можно было призвать дать совет или оказать помощь в сражении²⁵⁵. В «Персах» Эсхила появляется тень Дария, у Аристофана – целый хор героев, чтобы сообщить живым о том, что они, герои, все еще в состоянии совершить²⁵⁶.

Могут возразить, что все это литературный вымысел, который, возможно, отражает какое-то популярное представление или суеверие, но не указывает на то, с чем обычные люди греко-римского мира ожидали столкнуться в повседневной жизни. Ведь не стоит искать в пьесах Шекспира прямого отражения тех вещей, которые ожидали от повседневной жизни обычные обитатели Стратфорда-он-Эйвон. Тем не менее эллинистические романы дают множество свидетельств о том, что люди знали о призраках, явлениях и тому подобных феноменах, что они имели достаточно развитое представление об этих вещах и богатый запас слов для их описания. В романе Харитона «Повесть о любви Херея и Каллирои» главная героиня, погребенная заживо, слышит, как кто-то вламывается в гробницу, и думает, не пришло ли за ней «какое-то божество» (*tis daimon*). Пришедшим оказывается грабитель, который принимает за божество ее саму²⁵⁷. Затем Каллирое снится ее возлюбленный Херей. Этот эпизод чем-то напоминает явление Патрокла Ахиллу (свидетельство популярности Гомера!): она пытается обнять любимого, но безуспешно. Он, однако, еще жив, несмотря на второй сон, где он в цепях, что, как предполагает Каллироя, должно означать, что он мертв²⁵⁸. Через весь роман различные герои задаются вопросом: что они видели – призрак (*eidolon*) или живого человека?²⁵⁹

Обычные греки и римляне думали, что время от времени можно увидеть призрака, духа или умершего. И можно было даже самим создавать благоприятные условия для таких встреч²⁶⁰. Но воскресение тут ни при чем²⁶¹. Подобные встречи не убедили бы никого, что

²⁵² Геродот 6.69.1–4. Слово, соответствующее «призраку», здесь – *phasma*.

²⁵³ Явление Самуила Саулу: 1 Цар 28. Подробнее, в частности, о запретах в Ветхом Завете, см. ниже.

²⁵⁴ Об этом см. Dodds 1990 (1965), 53–55, со ссылками на древние источники.

²⁵⁵ Burkert 1985, 207.

²⁵⁶ Эсхил, *Персы* 759–786 и последующее; Аристофан, *фрагм.* 58: см. Burkert 1985, 207сл., 431, п. 55. Ср. Геродот 8.36–39 (два солдата-гиганта, героя древности, защищают Дельфы от персов).

²⁵⁷ Харитон, *Повесть о любви Херея и Каллирои* 1.9.3сл., две следующие ссылки на этот же труд.

²⁵⁸ 2.9.6; 3.6.4; на самом деле, он взят в плен и продан в рабство.

²⁵⁹ Например, 5.9.4. О вопросах, которые поднимает этот роман, см. ниже, гл. 2 (3, V).

²⁶⁰ Знаменитое описание в классическом мире: Гелиодор, *Эфиопика* 6.14сл.

полное отрицание воскресения у Гомера и трагиков неспровергнуто. Они не означали, что умершие вернулись от смерти к подобию обычной жизни. Наоборот, умершие остаются умершими; они пришли как гости из загробного мира и не возобновляют свои прежние земные действия. Об этой чрезвычайно важной особенности нужно помнить, если мы не хотим проецировать на древних язычников собственные представления.

(iv) Возвращение из подземного мира

Как известно, некоторые мифы (а древние понимали, что это именно мифы) рассказывают о попытках покинуть подземный мир²⁶². Сизиф пускается на хитрость: запрещает жене совершать по нему нужные погребальные обряды; боги разрешают ему вернуться, чтобы дать нужные указания. Вернувшись, он думает, что обманул смерть, но недолго: он умирает вновь, причем наказывается в подземном мире особыми муками²⁶³. Орфей пытается спасти свою возлюбленную, Эвридику, но не в состоянии выдержать условие, поставленное Аидом: он оглядывается, когда ее выводит, и теряет ее навеки²⁶⁴. Первый грек, убитый в троянской войне, Протесилай, стал в этом отношении легендарным персонажем: богижалились над его женой и позволили ему на день (по некоторым легендам, на три часа) вернуться из Аида. Когда же краткий срок истек, она наложила на себя руки (по другим версиям, изготовила статую мужа и брала ее в постель, но отец сжег статую, и тогда она совершила самоубийство)²⁶⁵. Это предание получает развитие в диалоге Филострата «О героях», где Протесилай является людям значительно позднее, чтобы исправить их неверные представления о повествованиях Гомера²⁶⁶. В знаменитом романе Харитона Дионис полагает, что Херей, вернувшийся из царства мертвых, – это кто-то вроде Протесилая²⁶⁷. Во II веке н. э. Элий Аристид предполагает, что Протесилай теперь «общается с животными»²⁶⁸. Протесилай даже упоминался как символ сексуального омоложения²⁶⁹. Существуют и другие рассказы – о Геракле, с которым мы вскоре вновь встретимся по другому поводу, вернувшемся из глубин Аида²⁷⁰. Гигин в своих «Сказаниях»

²⁶¹ Так справедливо полагает Bowersock 1994, 101сл. История Атрабака (выше, с. 75) приводится в Riley (1995, 54, 58) как свидетельство того, что к мертвым можно прикоснуться; однако этот рассказ, который даже у Геродота производит буквально впечатление бабушкиных сказок, едва ли оправдывает такое заключение.

²⁶² См. об этом Vermeule 1979, 211, n. 1.

²⁶³ Об этой легенде см. Алкей, *фрагм.* 38; Ферекид Афинский, *фрагм.* 119.

²⁶⁴ Вергилий, *Георгики* 4.453–525; Овидий, *Метаморфозы* 10.1–11.84; ср. Еврипид, *Алkestида* 357–362.

²⁶⁵ Илиада 2.698–702; Геродот 9.116–120; Катулл 68.73–130; Овидий, *Героиды* 13; ср. Гигин, *Сказания* 103.

²⁶⁶ См. Bowersock 1994, 111–113; см. Филострат, *О героях* 135сл. См. Anderson 1986, гл. 13.

²⁶⁷ Харитон, *Повесть о любви Херея и Каллирои* 5.10.1.

²⁶⁸ Элий Аристид, *Речи* 3.365.

²⁶⁹ Петроний, *Сатирикон* 129.1.

²⁷⁰ Еврипид, *Геракл* 606–621. См. далее ниже.

перечисляет шестнадцать человек, которым дано было особое разрешение вернуться из подземного царства²⁷¹.

Самый знаменитый из таких рассказов, – вероятно, миф Платона об Эре, которым завершается диалог²⁷². Основной смысл этой истории – передать учение о переселении душ, к чему мы вскоре обратимся (ниже, раздел [vii]). Но на данном этапе нам интересно то, что там говорится о самом Эре. Он – солдат, убитый в сражении, тело которого, однако, спустя десять дней остается нетленным. На двенадцатый день, когда горит погребальный костер, он оживает и рассказывает, что он увидел во время своего пребывания в подземном мире. Эру не разрешено присоединиться к другим душам и пить из Реки забвения, вместо этого он должен вернуться, чтобы поведать свою историю.

Платон, без сомнения, видит в этом рассказе просто удобное средство представить свою доктрину, а если бы мы пожелали поместить пережитое Эром в какую-то категорию, мы могли бы сказать, что он испытал «переживание, близкое к смерти». Всем лишь казалось, что он умер, а на самом деле все было не так²⁷³. Но не в этом суть той истории, которая подобна басням Эзопа; она приводится не как буквальная истина, но ради мудрости, которую она выражает.

Другая история, которую тут стоит рассмотреть, это миф об Алкестиде. Согласно легенде, Алкестиде – жена Адмета, царя Фер (Фессалия), которому должен был в наказание служить бог Аполлон. В благодарность за почтение Аполлон добился у мойр для Адмета права избежать смерти при условии, что кто-то другой умрет за него. На это согласилась только Алкестиде, его любимая жена. Она умирает, и ее хоронят. Она, однако, была возвращена Адмету: по одной версии Персефоной, по другой, более известной версии, – Гераклом. Геракл бился с Танатом (Смертью) и одолел его. Интересно, что в пьесе Еврипида возродившая Алкестиде сначала молчит. Геракл объясняет это так: она еще находится во власти подземных богов, и на ее очищение уйдет три дня²⁷⁴.

Эта история, лучше всего известная по трагедии Еврипида, отчасти напоминает «Зимнюю сказку» Шекспира. Недавно о ней заговорили как о главном свидетельстве «традиции воскресения» в греческом мире²⁷⁵. Миф этот был известен в различных вариантах. Эсхил упоминает о нем в «Евменидах»²⁷⁶, а Платон – в «Пире», где он органично

²⁷¹ Гигин, *Сказания*. 251. Не вполне понятно, какой именно этот Гигин. Самый известный автор с таким именем (*ODCC* называет четырех) жил в конце I в. до н. э., однако «Сказания» были написаны, вероятно, во II в. н. э. Удивительные исцеления, возвращение людей к жизни сразу же после смерти, подобные воскрешениям, совершенным Илией и Елисеєм в Ветхом Завете и Иисусом, Петром и Павлом в Новом, относятся к другой категории: они в основном касаются легендарного Асклепия, «безупречного врача» из «Илиады» (4.405; 11.518), сына Аполлона и впоследствии весьма почитаемого бога здоровья.

²⁷² *Государство* 10.614d–621d.

²⁷³ Так Плиний Старший (7.51сл.) объясняет подобные описанные случаи (в том числе, случай с женщиной, которую считали умершей в течение семи дней, 7.52.175). Такие истории были известны Цельсу, языческому критику христианства, жившему во II в., и Феофилу (*Послание к Автолику* 1.13), который, быть может, слишком восторженно приводит истории такого рода о Геракле и Асклепии.

²⁷⁴ *Алкестиде* 1144–1146. По другой версии, Персефона посылает Алкестиду обратно; см., например, Апполодор, *Библиотека* 1.9.15; Гигин, *Сказания* 51.

²⁷⁵ Porter 1999a, 80. На протяжении большей части статьи Портер просто показывает то, с чем никто и не стал бы спорить: что существовала огромная традиция различных размышлений о «жизни после смерти». Легенда об Алкестиде (уже определенно входящая в легенду о Геракле) у него единственный пример подлинного возврата к телесной жизни, противоречащий всей остальной классической литературе.

²⁷⁶ Эсхил, *Евмениды* 723сл. (сразу же вслед за резким отрицанием воскресения, приведенным в начале этой главы): хор напоминает Аполлону о том времени, когда он в доме Ферета (отца Адмета) уговаривает

содействует с рассказом об Орфее и Эвридике²⁷⁷. Он отражен в искусстве всего римского периода, обычно это изображение сцены, когда Геракл выводит закрытую покрывалом Алкестиду из гробницы²⁷⁸.

Рассказ об Алкестиде очень интересен, но едва ли свидетельствует о подлинной вере в воскресение. Да, Алкестиде возвращается из царства мертвых к жизни в теле. Однако она снова умрет, как Лазарь в Евангелии от Иоанна, хотя ее возвращение значит достаточно много: ведь это единственная история подобного рода из всех античных материалов, которыми мы располагаем. Как мы уже видели, просвещенные язычники, современники первых христиан, знали о подобных историях и отбрасывали их как мифологические выдумки. Цельс «знал старые мифы о возвращении из подземного мира, но легко мог отделить их от действительного воскресения во плоти»²⁷⁹. Афинская публика V века до н. э. никоим образом не увидела бы в этом рассказе реальное происшествие. Сказка, в которой действуют и разговаривают Аполлон и Смерть, где в качестве гостя появляется Геракл, демонстрирующий свою недюжинную силу, вряд ли отражает общепринятые воззрения тогдашнего зрителя на повседневную жизнь. С таким же успехом можно искать в «Кольце нибелунгов» сведения о брачных и семейных обычаях немецкой буржуазной среды XIX века. Никакие погребальные обычаи не говорят о том, что Алкестиду воспринимали как патрона или образец. Не существует молитв о том, чтобы Геракл совершил для других то, что он сделал для Алкестиды. Нет и более поздних историй, которые бы продолжали или развивали эту тему; похоже, что ближайшая параллель тут – легенда о том, как Геракл спас Тесея после того как последний (который сам подражал Гераклу) был заключен в подземном мире в результате безуспешной попытки похитить Персефону²⁸⁰. Алкестиде могла

богинь судьбы освободить людей от смерти. Однако этот текст указывает (*pace* Porter 79сл.) не столько на освобождение Алкестиды от смерти (что было делом не Аполлона, а Геракла, который бился с Титаном), сколько на то, что Аполлон нашел способ, чтобы избежал смерти сам Адмет.

²⁷⁷ Платон, *Пир* 179b–d. Федр, который держит речь, заключает, что именно жертвенная любовь Алкестиды помогла ей избежать участи Орфея и Эвридики (эта параллель не точна, поскольку неудача с Эвридикой связана с недостатком любви не с ее стороны, но со стороны Орфея). Алкестиде, по словам Федра, дарована редкая участь – возвращение души из Аида (*ex Haidou anenai palin ten psy chen*); он не приводит никаких других примеров (179c). Федр продолжает (179e–180b) и говорит об еще одной параллели – об Ахилле, посланном на Острова Блаженных, потому что он решился отомстить за Патрокла, хотя и знал, что это будет стоить жизни ему самому. Это, конечно, тоже нельзя считать параллелью истории Алкестиды. Возможно, что на этой стадии пира вино взяло верх над ясностью мысли.

²⁷⁸ Один пример среди множества других показан в Boardman 1993, 318 (plate 316). Это самое интересное из найденного в Катакомбах Виа Латина в Риме, что можно сопоставить с библейскими сценами, «которые передают христианскую весть о спасении» (Boardman 319). Явилась ли эта сцена с Гераклом образцом для последующей иконографической традиции изображения Иисуса, выводящего Адама и Еву из преисподней? Об этом см. Grabar 1968, 15, fig. 35; Weitzmann 1979, 242сл., no. 219; другие подробности и ссылки в *LIMCs*. v.

²⁷⁹ Bowersock 1994, 117сл., где он цитирует Оригена, *Против Цельса* 2.55. В данном отрывке Цельс упоминает Самолксиса, с которым мы уже встречались, а также Пифагора (ср. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 8.41, который цитирует Гермиппа) и египетского Рампсинита (Геродот 2.122), который играл в Аиде с Деметрой в кости и вернулся с золотым платком, который она ему дала. Важно отметить, что о Рампсините, как и о Тезее (см. ниже), не говорится, что они умерли, и столь же важно отметить, что Цельс не упоминает Алкестиду, что он бы сделал, если бы была соответствующая «традиция». О Плинии см. выше, с. 42–43, 78.

²⁸⁰ См., например, Аполлодор, *Библиотека* 2.5.12. См. также Диодор Сицилийский 4.26.1; Еврипид, *Геракл*, 619–621. Несколько других ссылок есть в Loeb edn. of Apollodorus, vol. 1, 235. Тесей (царь Афин, легендарная фигура уже ко времени Гомера), похоже, на самом деле не умер, так что рассказ вроде того, что говорит о Рампсините, нельзя считать полной параллелью; дальнейшая библиография в *ODCCs*. v. О подражании Тесею Гераклу см. Плутарх, «Сравнительные жизнеописания», *Тесей и Ромул* 6.6; 8.1; 9.1; Тесея считали «вторым Гераклом», 29.3. В рассказе Плутарха о Тезее есть один интересный момент (29.5), где

вернуться в наш мир (по древней легенде), однако она была исключением, которое еще четче подчеркивает основное правило.

Таким образом, хотя этот рассказ и подобные повествования о героях и легендарных персонажах далекого прошлого по-прежнему были известны всю классическую эпоху, они не влияли на мировоззрение – в отличие от великих гомеровских сцен с Ахиллом и Одиссеем²⁸¹. Ни одно надгробие не намекает на мысль, что, возможно, этот покойник станет одним из счастливых (да и вопрос: видели ли они в таком возвращении удачу и счастье вообще?). Одна–единственная Алкестида вместе с небольшим числом более поздних аллюзий вряд ли образует «традицию»²⁸². Эта легенда ничуть не изменила предпосылки, которой держались древние греки со времен Гомера до Адриана. Жизнь после смерти – да; различные возможности, открытые душам в Аиде и за его пределами, – да; настоящее воскресение – нет.

Кратко остановимся еще на одном месте. После смерти Нерона его популярность на Востоке и среди его старых воинов породила два мифа – о «Нероне вернувшемся» и «Нероне воскресшем». Смысл: либо Нерон вовсе не умер (почти никто не видел его труп или похороны) и скрывается, возможно, в Парфии, чтобы вернуться во главе армии и потребовать возвращения трона; либо умер, но ожил²⁸³. Появилось не менее трех самозванцев, игравших на лире, которые выдавали себя за последнего императора и нашли себе последователей; такого рода попыток выдать себя за умерших вождей (таких как Александр Великий) было много²⁸⁴. Противоречия между этими двумя версиями слухов не позволяют видеть в идее об ожившем Нероне что–либо большее, чем любопытный курьез, – в лучшем случае исключение, которое опять же подтверждает общее правило²⁸⁵.

Самое интересное во всей этой истории – что она была в ходу, похоже, в тот самый момент, когда в романтических произведениях появился мотив обмана смерти.

говорится, что Геракл положил начало обычаю разрешать врагам забирать своих умерших, поэтому Тесей, так сказать, первым отдал мертвого. Возможно, именно отсюда и пошли легенды, или же, возможно, именно Плутарху принадлежит их дальнейшая демифологизация, как, похоже, произошло в случае его версии истории о спасении (35.1 сл.).

²⁸¹ Единственное упоминание об Алкестиде в корпусе творений Вергилия (возможно, подложное) – *Комар* 262–264, где Алкестиде, теперь умершая окончательно и находящаяся в подземном мире, в награду за свой великий подвиг освобождается от присмотра. Единственное упоминание у Ювенала (6.652) – острота, что жены его времени «мужиной смертью... сохранили бы жизнь собачонки» (цитируется в переводе Д. Недовича и Ф. Петровского. – *Прим. пер.*).

²⁸² В Porter 80 предполагается, что эту «традицию» в различных формах продолжают позднейшие мыслители», не приводя в пример никого, кроме Платона (немногим позднее Еврипида) и Эсхила (ранее). Сами Платон и Эсхил, как мы видели, совершенно четко убеждены в том, что на самом деле телесного воскресения не бывает, а Эсхил (*Евмениды* 723сл.) указывает не на спасение Альцесты, как предполагает Porter (79сл.), но (как ясно дает понять приведенный им материал) на действия Аполлона, который убеждает богинь судьбы позволить Адмету, ее мужу, спастись от его неминуемой смерти, если кто–нибудь умрет вместо него.

²⁸³ Первоисточники: Тацит, *История* 2.8сл.; Светоний, *Нерон* 57; Дион Хризостом, *Речи* 21.9сл.; Дион Кассий 64.9; Лукиан, *Неучу, который покупал много книг* 20. Ювенал называет Домициана «Нероном» (*Сатиры* 4.38), не имея намерения сказать комплимент. Это широкое убеждение нашло отражение в иудейских и христианских текстах: ср., например, Сивиллины книги 3.63–74; 4.138сл.; Вознесение Исайи 4:1–14; Откр 13:3; 17:8, 11; Коммодий, *Instructiones* 41.7'. Наилучший из свежих обзоров источников, с полной библиографией: Aune 1997–1998, 737–740. См. также Bauckham 1998a, 382сл.

²⁸⁴ См. Aune 1997–1998, 740.

²⁸⁵ О Нероне см. также Warmington 1969.

(v) *Перехитрить смерть: мотив Scheintod?*²⁸⁶ в романах

С героиней «Повести о любви Херея и Каллирои» мы уже встречались. Теперь нам предстоит рассмотреть сюжетный ход, благодаря которому она попала в поле нашего внимания²⁸⁷.

По-видимому, греческий и латинский роман сформировался как новый жанр именно в новозаветный период. Кто-то датирует сочинение Харитона I веком до н. э., другие думают, что он создан позже – в начале II века н. э., однако большинство считает, что он был написан в середине или второй половине I века н. э.. Большинство других романов появились, без сомнения, позднее²⁸⁸. Сюжетные линии тут строятся, как в обычных романах: юноша встречается девушку (иногда юношу), опасные путешествия в экзотические страны, любовь в юности, когда неодолимые препятствия разлучают любимых, которые вновь соединяются, приземленный реализм и сексуальная интрига, а в частности, – что и вызывает теперь наш интерес, – нечто, что кажется смертью, но ею не является. Эта «кажущаяся смерть» (нем. *Scheintod*) вновь и вновь появляется в романе Харитона, упомянутом выше по другому поводу, и позднее в различных вариациях в других романах. Краткий обзор покажет, о чем тут идет речь.

Действие харитоновой «Повести о любви Херея и Каллирои» начинается в Сиракузах. Завязка – свадьба и похороны. Молодой человек Херей женится на прекрасной героине, но отвергнутые поклонники обманывают героя, убеждая его в ее неверности; в ярости он наносит ей удар и, как кажется, ее убивает. Героиню хоронят в прекрасной могиле с дорогими погребальными дарами, которые привлекают внимание кладбищенских грабителей. Но Каллироя не мертва, она в глубоком обмороке, и пробуждается в могиле в тот самый момент, когда туда проникают грабители. Сначала они принимают ее за призрак (*daimon tis*), как и она – их, однако главарь грабителей, догадавшись, в чем дело, решает похитить девушку вместе с золотом. Они бегут через Грецию в Милет.

Тем временем в Сиракузах Херей приходит на могилу и видит, что она пуста. Сцена столь интересна, что стоит привести ее полностью:

Грабители закрыли могилу небрежно, так как по ночному времени они торопились. А Херей, едва дождавшись рассвета, пришел на могилу под предлогом совершить возлияние и принести венки, на самом же деле намереваясь убить себя: вынести разлуку с Каллироей он оказался не в состоянии и считал, что одна лишь смерть поможет ему в его скорби. Но, подойдя к могиле, он заметил, что камни сдвинуты и что в могилу проделан вход. Потрясенный такой картиной, он находился во власти загадки, окружавшей то, что произошло, а между тем молва быстро принесла сиракузянам весть о необычайном событии. Все сбежались к могиле, но никто не решался в нее проникнуть, пока сделать это не приказал Гермократ. Спустившийся в могилу человек в точности обо всем сообщил. Невероятным казалось то, что и покойницы даже не лежало в могиле. Прыгнул тогда в могилу сам Херей, страстно желая еще раз взглянуть на Каллирою, хотя бы и мертвую. Но, обыскав могилу, не мог ничего найти в ней и он. Многие из недоверия спускались в нее и после него, и все были в недоумении. Иные из

²⁸⁶ Литературный мотив, связанный с темой «мнимой смерти» (от нем. *Scheintod* – мнимая [кажущаяся] смерть; летаргия; глубокий обморок).

²⁸⁷ Tr. Goold, LCL. См. также Readorn 1989, 17–124, с примечаниями и библиографией.

²⁸⁸ О греческом романе см. Reardon 1991, Bowersock 1994. NB Bowersock 22: «Начало массового распространения вымысла можно совершенно определенно отнести к царствованию императора Нерона» (т. е. 54–68 гг. н. э.).

присутствовавших говорили: «Похищены погребальные подношения: это дело грабителей. А покойница где?» Множество различных слухов стало ходить среди стоявшей толпы. Херей же, обратив свои взоры к небу и воздев руки к нему, воскликнул:

– Кто из богов, соперник мой в любви, похитил у меня Каллирою и, уступившую могуществу рока, насильно держит ее теперь при себе вопреки ее воле? Вот потому-то и умерла она так скоростижно, дабы не пришлось ей болеть! Так и Ариадну отнял у Тезея Дионис, а Семелой завладел Зевс. А я и не ведал, что жена у меня богиня и что была она выше нас! Только зачем было ей уходить от людей так скоро и по такому поводу?! Фетида была богиней, но она осталась с Пелеем и родила ему сына, я же покинут в самом расцвете моей любви²⁸⁹.

Далее по ходу романа находящаяся вдали от родных мест Каллироя в отчаянии молится Афродите, перечисляя все исключительные страдания, которые ей довелось претерпеть:

Ибо довольно было у меня несчастий: и умирала, и оживала [*tethneka, anezeka*] я, и у разбойников, и в изгнании побывала я, продана была я и в рабство²⁹⁰.

Затем наступает черед Херея обманывать смерть. Каллироя и ее новые товарищи настолько убеждены в том, что он мертв, что строят могильный памятник в его честь, согласно древнему греческому обычаю²⁹¹. Херей тем временем осуществляет второй побег, на сей раз едва избежав участь быть распятым²⁹². Но когда Митридат объявляет, что Херей жив, Дионисий, ионийский аристократ, который теперь женат на Каллирое, обвиняет его в том, что тот хочет заполучить ее сам. «Когда он собирается соблазнить, – заявляет Дионис, – воскрешает и мертвых²⁹³!» Митридату приводит Херея, и разлученная пара радостно приветствует друг друга. Когда они вновь расстаются, Каллирою охватывают сомнения:

В самом деле видели вы Херея? Был ли то мой Херей, или и тут заблуждаюсь я? Уж не загробный ли был это призрак, вызванный Митридатом ради суда? Уверяют же, что есть среди персов волшебники!²⁹⁴

Дионис гневается на Херея: «Что это за воскресший Протесилай наших дней?» Он

²⁸⁹ *Повесть о любви Херея и Каллирои* 3.3.1–6 (здесь и далее цитируется по пер. И. Толстого. – *Прим. пер.*).

²⁹⁰ 3.8.9.

²⁹¹ 4.1.3.

²⁹² 4.3.5сл. Наряду с другими упоминаниями о распятии в Древнем мире (например, Ювенал, *Сатиры* 6.219–223), это показывает, сколь частой стала такая страшная казнь и насколько легко к ней прибегали власть предержащие.

²⁹³ 5.6.10 (*anitesi tous nekrous*).

²⁹⁴ 5.9.4.

решает удержать Каллирою и не допустить воссоединения любовников²⁹⁵. Херей решает повеситься (безуспешно), однако в своей как бы последней речи призывает Каллирою прийти на его могилу:

Но теперь, когда Херей на самом деле умрет, умоляю тебя, Каллироя, оказать мне последнюю милость: после смерти моей подойди к моему мертвому телу и, если сможешь, поплачь над ним. Дороже будет мне это даже бессмертия! Склонившись перед стелой, скажи, и муж, и ребенок. «Вижу, скажи, ныне истинно ты скончался, Херей, ныне ты умер. А собиралась я избрать ведь тебя на царском суде!» Услышу я это, жена, и, быть может, поверю. Славу придашь ты мне этим у подземных богов.

Если ж умершие смертные память теряют в Аиде,
Буду я помнить и там моего благородного друга²⁹⁶.

В конце концов, как того требует жанр, любовники воссоединяются и отправляются морем домой в Сиракузы. Отец Каллирои, заключая ее в объятия и повторяя ее когда-то прежде заданный вопрос, спрашивает:

Ты жива, дитя мое! Или я и теперь заблуждаюсь?

И героиня отвечает:

Я жива, отец, жива теперь в самом деле, потому что живым вижу я перед собой тебя!²⁹⁷

Вот и вся история; пара, конечно, живет долго и счастливо до глубокой старости.

Эта история и ключевые предпосылки, которые кроются за поворотами сюжета, представляют чрезвычайный интерес для нас, коль скоро мы изучаем мир, в который пришло христианство. Для начала заметим: даже в этой откровенно выдуманной истории никакого воскресения не происходит, и никто не предполагает, что оно возможно. Тем не менее каждый тут ясно понимает, что оно означало бы, если бы произошло: что умерший вернулся в мир живых. Это бы не было метафорой блаженной загробной жизни, где умершие занимают какое-то положение среди *daimones* в подземном мире. Нет: слова о «воскресении» указывают на новую телесную жизнь среди живых. Это несовместимо с уходом души к бессмертным. Как мы видели, так мог объяснять себе происшедшее Херей в начальной сцене: исчезновение Каллирои могло, как он думал, означать, что она уже была богиней или что бог забрал ее к себе. В любом случае она не вернется в мир живых людей; если бы это случилось, это, конечно бы, значило, что ее не «перенесли» в мир иной, что она

²⁹⁵ 5.10.1. О Протесилае см. выше.

²⁹⁶ 5.10.8сл., где приводится (в измененном виде) Илиада 22.389 (Ахилл о Патрокле).

²⁹⁷ 8.6.8. По-гречески вопрос отца звучит: *zes, teknon, e kai touto peplanemai*, а ответ дочери: *zo, pater, nun alethos, hoti se tetheamai*. Действительно быть живым, *alethos*, здесь определенно означает обладать надежным посюсторонним телесным существованием.

вовсе не богиня²⁹⁸. За этой фабулой вновь стоит Гомер: сцена между Ахиллом и Патроком, подогнанная к новым обстоятельствам, – это всего лишь одна из многих подобных аллюзий на протяжении всего повествования.

Особенно тут нас впечатляет, конечно, рассказ о пустой гробнице, с пришедшим плакать на рассвете, который находит отваленные камни, после чего об этом быстро распространяются слухи, а затем люди заходят внутрь и находят пустую гробницу. Неважно, существуют ли другие параллели между языческой литературой и Новым Заветом, но невозможно пройти мимо этой. Как нам к этому относиться?

Как мы увидим при детальном рассмотрении повествований о воскресении, евангелисты (или первые рассказчики о пустой гробнице), скорее всего, не заимствовали этот мотив у Харитона. Последний сообщает, что писал в Афродисиаде, городе в Карий примерно на полпути между Эфесом и Колоссами. Если даже предположить, что роман был написан ранее середины I века н. э., вероятность такого заимствования ничтожно мала²⁹⁹. Для Марка (или кого-либо другого) измыслить такую историю об Иисусе на основании закрученного сюжета романтической книги было бы полным абсурдом. Однако нельзя исключить другого предположения, которое недавно выдвинул Боуэрсок: что имело место влияние в противоположном направлении. Если предположить, что странные первые слухи о действительно пустой гробнице распространялись по античному миру I века, вполне возможно, что сочинители романов – совершенно иного жанра по сравнению с Евангелиями! – использовали их для создания собственных повествований³⁰⁰.

Этот мотив не лишен древних корней. В «Чудесах по ту сторону Фулы» Антония Диогена, – к сожалению, произведение сохранилось лишь в небольших фрагментах и в пересказе Фотия, христианского автора IX века, и других, – есть аллюзия на рассказ Геродота о некоем Салмоксисе (иногда его еще называют Самолксисом, или Залмоксисом), умершем несколько столетий тому назад, воскресшим и обожествленным³⁰¹. Геродот дает два варианта истории Салмоксиса, описывая гетов, народ на севере Греции, который якобы верил в свое бессмертие. В первом варианте Салмоксис – местный бог, к которому люди уходят, когда умирают; живые могут ходатайствовать перед ним, передав нужные сведения вестнику, а затем совершив его ритуальное убийство. Во втором варианте он уроженец Самоса, который собрал много гостей и за угощением заявил им, что ни он, ни они никогда не умрут, а затем соорудил себе подземный покой, спрятался туда на четыре года, а затем вновь явился, якобы восстав из мертвых.

Геродот, как часто случается, отказывается выносить суждение об этой истории³⁰². В

²⁹⁸ Об этом перенесении к богам см. ниже. Bowersock 1994, 106, ошибается, когда говорит, что Херей имеет в виду «божественное воскресение».

²⁹⁹ Corley 2002, 130, похоже, смешивает мотив *Scheintod* с рассказами о героях, которые были «перенесены» к богам, и предполагает, что такой общий контекст лучше всего подходит для понимания повествования Марка о пустой гробнице. Само же марковское повествование Корли считает «выдуманным рассказом об антиперенесении и обожествлении».

³⁰⁰ См. особенно Bowersock 1994, 119, 121–143.

³⁰¹ Геродот 4.93–96. Касательно текста и всех подробностей см. Stephens and Winkler 1995, 101–157. Относительно Фотия см. *Bibliotheca* cod. 166, нумерация страниц по Bekker's edn., 109a6–112a12; здесь на 110a16.

³⁰² О других древних ссылках на Салмоксиса, которого связывали с Пифагором и считали самозванцем, см. Гелланик, *фрагм.* 73; Страбон 7.3.5. Судя по всему, утверждение (Bowersock 1994, 100) о том, что у Геродота Салмоксис умирает, воскресает и потом принимает почести как бог, ошибочно. В одном повествовании он умирает и становится богом; в другом он подделывает и смерть, и воскресение.

рассказе же Антония Диогена в чрезвычайно запутанном сюжете появляется другой, похожий мотив: двое путешественников обречены ежедневно умирать, чтобы оживать на следующую ночь. И тут опять кажущаяся смерть и погребение сопровождаются восстанием из гробницы³⁰³. Речь лишь о состоянии транса, напоминающем смерть. В одном отрывке Мирто, умерший слуга семьи, передает весть своей хозяйке, чтобы предостеречь ее от подобной участи³⁰⁴.

Вариации на эту тему продолжают появляться в романах того же периода, то есть около 50–250 гг. н. э. У Ксенофонта Эфесского есть повесть, чем-то похожая по сюжету на историю Каллирои: героиню Антию, которая пыталась отравиться, принимают за умершую и хоронят. Она пробуждается от наркотического забытья, но ее похищают грабители, увозят и продают в рабство³⁰⁵. Чтобы оригинальнее использовать мотив *Scheintod*, многие авторы прибегали к еще более фантастическим трюкам: героиню Ахилла Татия (конец II века н. э.) Левкиппу как будто приносят в жертву, ее внутренности извлекают и съедают на празднестве каннибалов, а ее тело помещают в гроб – лишь для того, чтобы она вновь вернулась к жизни: оказывается, ее смерть была фокусом, где использовались меч с убирающимся клинком и шкура животного, полная внутренностей, имитирующая ее живот³⁰⁶. Затем Левкиппе как будто отрубают голову у моря, – и она появляется вновь³⁰⁷. На этот раз ее жениха Клитофонта убедили обручиться с другой – Мелитой, однако он откладывает завершение своего брака. Мелита во время следующего за этим пира говорит: «Как необычно! Это скорее напоминает почетную церемонию в честь людей, тело которых не могут найти. Я слышала о гробе без своего обитателя, но никогда – о брачной постели без невесты»³⁰⁸. Наконец Клитофонт сообщает, как выясняется позже, ложь, что Левкиппа убита, – для того лишь, чтобы она вернулась в очередной раз³⁰⁹. Очевидно, что эти писатели пытались дать своим читателям как можно больше материалов на тему ложной смерти. Это можно найти даже в театральных постановках (снова на ум приходит «Зимняя сказка»), а в одном известном случае на сцене происходит кажущаяся смерть, а затем оживление собаки³¹⁰.

Среди латинских романов особенно выделяется один: «Метаморфозы», – известный также как «Золотой Осел», принадлежащий перу писателя из Африки II века нашей эры

³⁰³ Фотий 110a41–110b11 (Stephens and Winkler 1995, 125).

³⁰⁴ Этот отрывок – PSI 1177, II. 6–9: текст и обсуждение в Stephens and Winkler 1995, 148–153.

³⁰⁵ Ксенофонт Эфесский, *Эфесская сказка* 3.5–9 (Reardon 1989, 150–153).

³⁰⁶ Ахилл Татий, *Левкиппа и Клитофонт* 3.15–21 (Reardon 1989, 216–219). Ссылки в трех следующих примечаниях относятся к этому труду.

³⁰⁷ 5.7; 5.19.

³⁰⁸ 5.14. Возможное указание на разновидность заочного «погребения», как в: Харитон, *Повесть о любви Херея и Каллирои* 4.1.3 (см. выше); хотя читатель, быть может, ожидает аллюзию на истории о гробнице, в которой некогда кто-то находился, а теперь она пуста.

³⁰⁹ 7.1–15.

³¹⁰ Плутарх, *De sollertia animalium* 973e–974a (в полном восхищении от собаки, в совершенстве исполнившей свою роль в присутствии престарелого императора Веспасиана); см. Winkler 1980, 173–175; Bowersock 1994, 113сл.

Апулея³¹¹. Эта вещь, невероятно длинная и запутанная по сюжету, чтобы ее пересказывать, вновь и вновь использует темы общения с умершими, некромантии, посещения подземного мира; герой книги Луций превращается в осла (тогда как семья и друзья считают его умершим), а затем вновь возвращается к человеческой жизни, и это подобно жизни после смерти, символическому возрождению. В этой вещи религиозный контекст, который по мнению некоторых присутствует за кадром лейтмотива *Scheintod* в эллинистических романах, совершенно ясен: Апулей определенно черпал вдохновение из мистериальных религий, особенно из культа Изиды. В книгу входит пересказ старого мифа о Купидоне и Психее, который содержит в себе сошествие в подземный мир и возвращение из него³¹². Время от времени появлялись и не такие развернутые варианты подобных историй³¹³.

Последнюю группу повествований нужно рассмотреть здесь, хотя они уже отчасти пересекаются с двумя следующими категориями. Пространная «Жизнь Аполлония Тианского» Филострата (Аполлоний – это мудрец I века н. э.) в некотором роде подобна эллинистическим романам: здесь есть путешествие и опасность, экзотические страны и необычные люди. Аполлоний, однако, – это не влюбленный подросток, но философ и мистик, который верит в реинкарнацию, в том числе и свою собственную, и способен творить чудеса. В какой-то момент в Риме он возвращает к жизни умершую в час свадьбы девушку, прикасаясь к ней и что-то шепча; эта сцена напоминает эпизод у Луки 7.11–17, когда Иисус воскрешает сына наинской вдовы. Филострат рассуждает:

...Может быть, [Аполлоний] заметил в ней искру жизни, которую не увидели ухаживавшие за ней, – ибо сказано, что, хотя все это время шел дождь, от ее лица поднимался пар, – а может быть, жизнь действительно погасла, и он вернул ее теплом своего прикосновения, – тайна, которую ни сам я, ни присутствовавшие не могли разгадать³¹⁴.

Вероятно, таково было древнее обычное отношение к происходящему: допустить, что либо наступление смерти установили ошибочно (как с Каллироей), либо что подействовала некая примитивная техника искусственного дыхания.

После смерти Аполлония (о которой Филострат не имеет достоверных сведений: он приводит свидетельства различных источников, которые расходятся относительно места этого события) рассказывали о его вознесении на небо, – как мы вскоре увидим, это было типично не только в случае императоров, но и в случае других людей с некоторыми притязаниями, в рамках языческого мировоззрения, на статус бессмертного³¹⁵. Аполлоний,

³¹¹ См. недавний перевод и предисловие Kenney 1998.

³¹² Апулей, *Золотой осел* 4.28–6.24.

³¹³ Например, *Золотой Осел* 2.28–30, где мертвецу позволено на короткий срок вернуться из преисподней, чтобы обвинить свою жену в убийстве; 10.11–12, где юноша, якобы умерший, а на самом деле лишь одурманенный, встает из гроба. Об этом см. Bowersock 1994, 108сл.

³¹⁴ *Жизнь Аполлония Тианского* 4.45 (перевод Конибир в Loeb); повествование начинается с утверждения не о том, что девушка действительно умерла (как предполагает перевод), но что «она была как мертвая», *tethnanai edokei*. Bowersock 1994, 101, ошибается, говоря, что до середины I века н. э. не существовало параллелей для таких историй: он не заметил воскрешение детей Илией (3 Цар 17:17–24) и Елисеем (3 Цар 4:18–37). Об Аполлонии и подобных сюжетах см. также Habermas 1989, 172сл.; в статье содержится ценное и краткое обсуждение и иных античных нарративов.

³¹⁵ *Жизнь Аполлония Тианского* 8.30.

проповедовавший бессмертие души во время своей жизни, продолжал это делать и после смерти; он явился в сновидении молодому человеку, который ему молился (вначале сетуя на то, что Аполлоний «настолько мертв, что он не явится мне... и не даст мне никакого повода считать его бессмертным») и произнес строки, в которых чувства, хотя, возможно, не форма их выражения, обрадовали бы самого Сократа:

Душа бессмертна, и никто кроме Провидения ею не властвует;
И после того как тело уходит, подобно скакуну, который выпутался из упряжи,
Она легко несется, смешавшись с легким воздухом,
Ненавидя оковы грубого мучительного рабства, которое она перенесла.
Но тебе что толку в этом? В тот день, когда тебя не станет,
в это ты поверишь.
Итак, к чему тебе, пока среди живых ты, исследовать все эти тайны?³¹⁶

Аполлоний продолжает жить дальше, но не в теле, которое безучастно, в полном согласии с мнением как самого героя, так и его жизнеописателя. Тут ничто не противоречит комбинированному мировоззрению Гомера и Платона.

Есть и другие подобные истории; хороший пример (он заслуживает больше внимания, чем мы тут ему можем уделить) – сатирическое повествование Лукиана о Перегрине. Они добавляют новые узоры к этой широкой картине, не нарушая ее основные линии³¹⁷.

Что самое удивительное относительно всех этих историй о кажущейся смерти и необычайном возвращении к жизни, так это то, насколько внезапно они умножились в литературе середины или конца I века н. э. и далее. Было бы слишком смелым утверждение, что это – результат проникновения в окружающий греко-римский мир первоначального рассказа христиан об Иисусе; эту гипотезу едва ли можно было бы развивать на данной стадии нашего исследования. Равным образом трудно точно объяснить смысл знаменитой греческой надписи того же периода, найденной близ Назарета: император (не назван по имени, но почти наверняка Клавдий) издает эдикт, сулящий наказания за вскрытие или оскорбление гробниц³¹⁸. Но еще труднее думать, что первые христианские рассказы об Иисусе были заимствованы, хотя бы в измененном виде, из этих греко-римских источников. Как мы увидим, когда обратимся к самим Евангелиям, это просто явления совершенно иного порядка. Когда через два века после завершения земной жизни Иисуса образованный язычник Цельс ставит себе цель опровергнуть евангельские рассказы о воскресении, он, подобно некоторым более современным скептикам, способен поместить их в широкий контекст той литературы; однако он понимает, что Евангелия претендуют на нечто большее³¹⁹. Никто в языческом мире во дни жизни Иисуса и после никогда не утверждал,

³¹⁶ 8.31.

³¹⁷ О Лукиане и его «О кончине Перегрин» см. Bowersock 1994, 115сл., и особенно König 2003. См. также Плутарх, *De sera numinis vindicta* 563b–e, где описывается близкое к смерти переживание героя по имени Аридей, который рассказывает о своем опыте (563e–567f): в конце он вырвался из лап смерти живым, но чуть ли не был погребен как мертвый (568a).

³¹⁸ См. Barrett 1987 [1956], 14сл., со ссылками на научную литературу. Предполагается, что греческий текст – это перевод с латинского оригинала.

³¹⁹ О Цельсе см. ниже, гл. 11 (5, IV).

что кто-то действительно умер, а потом вновь стал по-настоящему живым, причем телесно.

(vi) Перенесенные к богам

Аполлоний, согласно Филострату, был бессмертным; таковы же и все мы, согласно старой платоновской традиции. Однако, как мы видели, от Гомера до позднеклассического периода про некоторых умерших думали, что их переместили или перенесли в место особого блаженства и славы. Представляют ли подобные истории в классическом мире какое-то исключение из общего правила, согласно которому умершие люди не оживают?

Ответ тут, безо всякого сомнения, отрицательный. Ниоим образом рассказы об обожествлении или превращении не подтверждают то, что отрицают Гомер и другие.

Некоторые повествования содержат интересные особенности. Тит Ливий рассказывает, как Ромул, один из легендарных основателей Рима, производил смотр войску; вдруг налетела буря и окутала его облаком; когда облако рассеялось, царское кресло оказалось пустым. После такого одни стали славить его как бога или сына бога, другие решили, что Ромул был растерзан завистниками-сенаторами, а находчивый Юлий Прокул вскоре сообщил собранию, что Ромул явился ему и сказал: «...Угодно богам, чтобы мой Рим стал главой всего мира», – а затем удалился на небо³²⁰. Сюжет этот, возможно, основан на более древней легенде, но когда Ливий его передает, он, без сомнения, знает об обожествлении Юлия Цезаря и вероятном последующем прославлении своего друга Августа. Геродот, никогда не проходивший мимо хорошей байки, повествует о некоем Аристее, который упал замертво в сукновальной мастерской. Потом Аристее видели за городом, тела же в мастерской не нашли. Семь лет спустя он объявился в другом городе, сложил поэму и опять пропал. Впоследствии его призрак явился в Метапонтий и повелел его жителям воздвигнуть алтарь Аполлону и статую самого Аристее. Те исполнили поручение, испросив прежде совета у дельфийского оракула. Иначе говоря, Аристее присоединился к бессмертным богам, хотя бы в качестве младшего в их среде³²¹. Подобные вещи рассказывают о Клеомеде, исчезнувшем из ящика, и о самом Геракле, исчезнувшем с погребального костра³²². Интересно, что когда Иосиф Флавий пересказывает истории Илии, Еноха и Моисея, он прибегает к языку этой эллинистической традиции, говоря, что они не умерли, но были взяты живыми в бессмертие³²³. Как мы увидим, это для Иосифа типично – облекать еврейское предание в греческие одежды³²⁴. Интересно, что Плутарх презрительно отзывается о таких легендах, как вознесение Ромула, но не просто потому, что такого не бывает, но потому что никому в здравом уме такого бы не захотелось. Кому нужно земное тело в будущей жизни³²⁵?

³²⁰ Тит Ливий 1.16.2сл. (цитируется по переводу В. Смирин. – *Прим. пер.*).

³²¹ Геродот 4.14сл.

³²² Павсаний 2.9.7; Диодор Сицилийский 4.38.5. Следует заметить, что Геракл вознесся именно потому, что его смертное естество было сожжено, так что бессмертная часть могла присоединиться к богам; так в Лукиан, *Гермотим* 7.

³²³ См. Collins 1993, 127, где он цитирует Tabor 1989 и неизданное исследование С. Begg.

³²⁴ О возможной параллели этому в Псевдо-Фокилид 97–104 (Collins 1993, 127сл.) см. ниже, с. 160.

³²⁵ Плутарх, *Тесей и Ромул* 28.4–8, с упоминанием других историй с другими исчезнувшими и предположительно обожествленными телами.

Важно подчеркнуть, что никто в древности не принимал эти рассказы как свидетельство *воскресения* ³²⁶. В любом случае, ошибочно смешивать рассказы об апофеозе с темой *Scheintod*, как это делает Кэтлин Корли; равным образом ошибочно предполагать, как Адела Ярбро Коллинз, что перенесение к богам или апофеоз эквивалентны воскресению³²⁷. Когда какой-либо герой, например, Гиацинт или Асклепий, умер и был погребен, а затем, как полагали, был перенесен на небо, это отнюдь не то воскресение, которое отрицали Гомер, Эсхил и другие, и уж никак не то «воскресение», которое происходило в жанре *Scheintod* ³²⁸. Все эти романы и повести могут представлять собой определенный интерес, они свидетельствуют о новой волне размышлений о смерти и ее последствиях, однако они не проливают никакого света на первохристианскую веру в воскресение Иисуса и на рассказы христиан об этом событии.

(vii) Переселение душ

Существовало одно убеждение, широко распространенное по меньшей мере среди философов, согласно которому умершие действительно возвращаются к своего рода посюстороннему и телесному существованию. Такой была теория *metempsychosis*, переселения душ, или реинкарнации. По мнению Цельса, именно в ней лежала основа христианской теории воскресения³²⁹.

Классическая формулировка этой теории есть у Платона, который взял за основу идеи Пифагора (VI век до н. э.). Также в переселение душ верили орфики и ряд последующих философов, хотя особой популярностью данная гипотеза никогда не пользовалась ³³⁰. Строго говоря, теория эта существует по меньшей мере в двух разновидностях: согласно первой, душа переходит в другое тело сразу же после смерти; согласно второй, душа ждет какое-то время, больше или меньше, прежде чем войти в другое тело. Эти вариации ничего не меняют в нашем обсуждении вопроса.

Наиболее полно платоновская концепция перевоплощений излагается в мифе об Эре, который завершает «Государство», и в «Федре», однако есть и другие упоминания,

³²⁶ Contra, например, L. H. Martin 1987, 121, который следует мнению Дж. З. Смита.

³²⁷ Corley 2002, 129–131; Collins 1993, 123–128, 137–138. В решающие моменты Коллинз следует мнению Роде (Rohde 1923), которое мне представляется явной ошибкой.

³²⁸ По поводу гипотезы о том, что последователи Иисуса видели в нем героя, благодаря чему возникли обряды на его гробнице и рассказы о воскресении, см. ниже, 765сл. Ср. Perkins 1984, 93сл., 109сл. (с литературой), 119. Касательно Асклепия см., например, Лукиан, *О пляске*, 45; Павсаний 2.26.5.

³²⁹ Ориген, *Против Цельса* 7.32. По поводу *метемпсихоза* см., например, Диодор Сицилийский 10.6.1–3 (включая рассказ о Пифагоре, узнавшем щит, который он носил в прежней жизни). Яркий, хотя и мрачный пример, похоже, дает Вергилий в «Эннеиде» (3.19–68): Полидор, младший сын Приама, был убит, погребен и превратился в заросли деревьев, которые источали черную кровь, когда Эней пытался их выкорчевать. Более светлый пример: Пифагор, видя, как человек бьет щенка, просит этого не делать; по голосу он узнал душу своего друга (Price 1999, 122, где приводится фрагмент 7а из Ксенофанта). *Метемпсихоз* («переселение»), безусловно, нужно отличать от *метаморфозы*, что означает попросту «превращение». См. Bremmer 2002, 11–15.

³³⁰ См., например, Burkert 1985, 298–301; Price 1999, 122сл. О самом Пифагоре см. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 8.31; ср. Плутарх, *De sera numinis vindicta* 564a–с. О воздействии этих представлений на обычные ритуалы оплакивания и т.п. см., например, Плутарх, *Утешение к жене* 611e–f. О том, что вера в переселение душ ограничивалась кругом философов, см. Garland 1985, 62сл.

разбросанные по разным текстам³³¹. Основная мысль проста: после смерти души всех людей какое-то время, – либо девять лет, как в отрывке о Пиндаре, приведенном в «Меноне», или же тысячу, как в мифе об Эре, – ждут, покуда им не предоставят выбор, кем стать в следующей жизни. В повествовании об Эре Орфей становится лебедем, Аякс – львом, Агамемнон – орлом и так далее³³². Одиссей, которого, похоже, опыт предыдущей жизни научил более, чем прочих, выбирает стать «простым горожанином, занятым своим собственным делом»³³³. Далее души следуют через Долину забвения, пьют из Реки забвения и так входят в следующую жизнь, не подозревая о том, кто они, или даже о том, что они вообще чем-то были. Поскольку для построения Платона, как и для индуистских и буддистских построений такого рода, возврат в воплощенное бытие означает, что душа вновь входит в темницу, конечная цель – не просто выбрать верный тип существования для следующей жизни, но вообще прервать этот цикл³³⁴. Тут мы недалеко от своеобразного варианта индуистской и прочих доктрин *кармы* ³³⁵.

Откуда же мы тогда обо всем этом знаем? Отчасти из мифов, ибо один или двое вернулись, чтобы нам это рассказать; но также и по причине, которая ближе к философии. Когда мы узнаем что-то в этой жизни, иногда нас посещает ощущение, что мы припоминаем нечто, что мы смутно знали прежде. Самое лучшее объяснение этому, по Платону, – то, что мы знали это в предыдущей жизни³³⁶.

Вера в переселение существовала и в кругах, свободных от влияния Пифагора или Платона: так, Цезарь сообщает о ней как о вере галльских друидов³³⁷. Среди других свидетельств о том, что она сохранялась вплоть до новозаветной эпохи, – несколько золотых дощечек из Турий на юге Италии, надписи на которых обещают подателю переход в следующий мир в таких словах, которые по меньшей мере можно интерпретировать как указание на реинкарнацию³³⁸. Однако кое-кто в римском мире видел в пифагорействе опасность устоявшемуся порядку и религии, и не похоже, чтобы оно было широко распространено³³⁹.

Переселение нужно четко отличать от двух других верований. Стоики полагали, что в конце нынешней эпохи все исчезнет в огне, после чего начнется новый космический цикл, в точности повторяющий предыдущий. Это «возрождение» (греч. *palingenesia*), конечно, не

³³¹ *Государство* 10.614b–621d; *Федр* 245b–249d; ср. *Федон* 80c–82c, 84a–b; *Горгий* 523a–526d; *Менон* 81b–d (где должный эффект производит цитата из Пиндара, 133).

³³² *Государство* 10.620a–b.

³³³ *Государство* 10.620c–d.

³³⁴ Например, *Федр* 249 a–d: если душа три раза подряд выбирает философскую жизнь, она вновь обретает крылья и может улететь. Такого человека «толпа будет увещевать, словно безумного, не разглядев его восторженности» (*pros to theio gignomenos*) (цитируется по переводу А. Егунова. – *Прим. пер.*).

³³⁵ О *карме* см. O'Flaherty 1980, Neufeldt 1986.

³³⁶ Например, *Менон* 81 c–d.

³³⁷ Юлий Цезарь, *Записки о Гальской войне* 6.14.5; однако ср. Диодор Сицилийский 5.28.6, где утверждается такая взаимосвязь.

³³⁸ Burkert 1985, 299; Price 1999, 123.

³³⁹ О сожжении текстов Пифагора римлянами во II в. до н. э. см. Плиний, *Естественная история* 13.84–86.

тождественно метемпсихозу: последний подразумевает переселение индивидуальных душ, которые могут положить конец перевоплощениям и обрести бессмертную жизнь, если пойдут верным путем³⁴⁰. Подобным же образом нам следует ясно проводить различие между переселением и воскресением. Согласно представлениям пифагорейцев и платоников, души не возвращаются в виде существ, личностей, которыми они были прежде, и, конечно, тут нет никакой преемственности между прежним и новым физическим телом, что, как мы увидим, было ключевым моментом веры первых христиан.

В любом случае такой возврат равносителен неудаче с точки зрения окончательного предназначения души. Это возвращение в темницу. Для тех же, кто верил в воскресение, то есть для многих иудеев и фактически всех первых христиан, все прямо противоположно: новая жизнь в теле – это надежда и источник радости³⁴¹. Это отнюдь не момент циклического движения по кругу между жизнью и смертью. Как это понимали некоторые иудеи и что подчеркивали первые христиане, это прохождение через смерть и выход из нее в новую телесную жизнь по ту сторону. Переселение предлагало куда более приятную перспективу будущей жизни, нежели сумрачный мир гомеровского Аида. Однако основной принцип Гомера тут остается в силе. Никому не позволено вернуться из Аида и возобновить свою прежнюю жизнь.

(viii) Умиравшие и воскресающие божества

Последняя категория, которую мы здесь рассмотрим, поскольку в ней есть возможные намеки на воскресение в неиудейском мире, – это восточные религии, где почитали смерть и возрождение различных богов. Это огромная область, и, к счастью, нам нет нужды долго обсуждать данный вопрос.

Издrevле в Египте и других странах некоторые распространенные религии сосредотачивали свои символы, рассказы и типичную деятельность на природных циклах и божествах, которые, как считалось, связаны с этими циклами. Так постепенно появились, в разнообразных вариантах, столь многочисленных, что их даже трудно тут просто перечислить, хорошо известные умирающие и воскресающие божества античного Ближнего Востока³⁴². Перечень их имен впечатляет, отражая сохранявшиеся веками верования, которые развивались, переплетались, объединялись, разделялись вновь и опять сливались, что окрашивало жизнь миллионов людей на огромном географическом пространстве и придавало ей смысл. Среди этих божеств – Адонис, Аттис, Изида и Осирис, Дионис, Деметра и Персефона, бесчисленные цари и матери урожая, а далее, к дикому северу, Бальдр Прекрасный, сын великого бога Одина. Миграция и завоевания, смешение культур и распространение идей – благодаря всему этому ко времени появления христиан все эти культы (за исключением последнего) были вполне привычны для всего мира.

В основе этих культов лежало ритуальное воспроизведение смерти и возрождения божества в сочетании с различными обрядами, обеспечивавшими плодородие. На карту были поставлены плодородие земли и плодovitость племени или народа. Соответственно, соприкасаясь с таинственными силами, лежащими в основе, с помощью симпатического и

³⁴⁰ См., тем не менее, Сервий, где есть комментарии (в контексте интересного обсуждения) на Вергилий, *Эннеида* 3.68: для Пифагора имела значение *palingenesia*, но отнюдь не *metempsychosis*. Корни такого непонимания уходят слишком глубоко, чтобы нам здесь до них докапываться.

³⁴¹ О двусмысленном языке Иосифа см. ниже, с. 204–214. О возможных исключениях среди некоторых христиан II века см. ниже, с. 581–600.

³⁴² Классическое описание в Frazer 1911–1915 (сокращенная версия, 1956 [1922]).

символического воспроизведения их человек надеялся обеспечить себе и урожай, и потомство. Миф, связанный с этими ритуалами, фактически был рассказом о воскресении, новой жизни по другую сторону смерти.

Было ли это исключением из правила в античном мире? Думал ли древний приверженец этих культов, распространенных от Египта до Норвегии, что реальные люди умерли, а затем действительно вернулись к жизни? Конечно же, нет³⁴³. Эти разнообразные и утонченные культы воспроизводили смерть божества и его воскресение в качестве *метафоры*, которая указывала на цикл жизни зерна и урожай, на воспроизведение людей и способность рожать детей. Иногда, как это было в Египте, мифы и ритуалы включали в себя погребальные практики: умершие должны были стремиться к соединению с Осирисом. Однако новая жизнь, которую люди могли затем обрести, не была возвращением к жизни нашего мира.

Никто никогда не думал, что мумия встанет, начнет ходить и вернется к обычной жизни; да и никто в тогдашнем мире такого бы себе и не пожелал. Приверженцы Осириса или подобных культов где бы то ни было ни в коей мере не защищали того, что Гомер и другие авторы понимали под воскресением.

Забегая вперед, скажем несколько слов об иудейском мире. Иудейский мир, в котором родилось христианство, испытывал многообразные влияния окружавшего греко-римского мира. Эллинистические идеи и обычаи вторгались в него по меньшей мере начиная с эпохи Александра Македонского. И все же внутри иудейского мира нет никаких умирающих и воскресающих богов и богинь. Иезекииль обвинял иерусалимских женщин в том, что они принимали участие в культе Таммуза, однако мы не находим свидетельств о такой практике в период Второго Храма³⁴⁴. Как мы увидим, когда иудеи говорили о воскресении, это не было событием, которое, по их ожиданиям, могло произойти с их ГОСПОДОМ. Как не было оно и тем, что может происходить с ними самими вновь и вновь: воскресение – единственное и неповторимое событие.

Подобным же образом, говоря о воскресении Иисуса, христиане не утверждали, что это событие повторялось ежегодно, как посев зерна и сбор урожая. Они могли использовать образы посева и жатвы, чтобы говорить о воскресении; они могли прославлять смерть Иисуса, преломляя хлеб; однако смешивать это с феноменом умирающих и воскресающих божеств было бы серьезной ошибкой³⁴⁵. Подобная деятельность была чужда первохристианам; они лишь частично использовали аналогичные *символы* (однако: хлеб и зерно – разные вещи!); их *рассказ* глубоко отличался от рассказов об Адонисе, Аттисе и прочих. Их *ответы* на мировоззренческие вопросы были радикально иными. А совокупность верований и целей, которую порождало их мировоззрение, попросту отсутствовала на карте античной мысли. Конечно, вполне возможно, что, когда окружающие люди слышали слова первых христиан, они пытались сопоставить эту странную весть с

³⁴³ Porter 1999a, 74–77, начав с предположения, что мистериальные религии включают в себя представление о воскресении, делает верный вывод (77), что «телесное воскресение не входит в состав» таких культов и соответствующих представлений. Самая известная из недавних попыток поместить раннее христианство в контекст культов «умирающих и воскресающих богов» принадлежит Smith 1990; см. искусную критику Bremmer 2002, 52–55 (новая версия работы Bremmer 1996, 104–107), где высказывается предположение о том, что культы, например, Аттиса и Митры, несут на себе следы христианского влияния.

³⁴⁴ Иез 8:14; о Таммузе (месопотамское божество, известное по многим источникам и преданиям) см., например, Handy 1992.

³⁴⁵ Принято было думать, под влиянием работ Дж. Фрэзера, что христианская вера в воскресение Иисуса и некоторые аспекты раннехристианских обычаев были ответвлениями или, во всяком случае, результатом мощного влияния восточных культов, однако это представление сегодня в науке не пользуется успехом. Опровержении основных положений этого представления см. McKenzie 1997.

миром культов, который был им знаком. Однако факты говорят о том, что слушатели чаще испытывали замешательство или смеялись. Когда Павел проповедовал в Афинах, никто не сказал: «Ну да, это новый вариант Осириса и тому подобного». Гомеровское правило оставалось в силе. Что бы ни делали боги – или зерна пшеницы, – люди все равно не восстают вновь из мертвых.

4. Заключение: улица с односторонним движением

Дорога в подземный мир была с односторонним движением. Во всей истории Древнего мира, начиная с его «библии» – Гомера и Платона, в его *действиях* (похороны, поминальные трапезы), *рассказах* (пьесы, романы, легенды), *символах* (могилы, амулеты, погребальные предметы) и великих теориях мы можем увидеть многочисленные вариации на тему пути к Аиду и о том, что там ждет человека по прибытии. Как на всех улицах с односторонним движением, всегда находятся такие, кто пытается ехать в обратном направлении. Поэтому мы слышим о Протесилае, Алкестиде и Нероне *redivivus* ³⁴⁶ редко, всего несколько раз за тысячу лет. Но дорожная полиция работает хорошо. Нарушителей (Сизифа, Эвридику и подобных) разворачивают назад или наказывают. И все равно эти истории относились, как то было всем известно, всего лишь к области мифа.

Теперь мы можем ответить на мировоззренческие вопросы, касающиеся умерших. Кем считали умерших в античном язычестве? Теми, кто были сначала воплощенными человеческими существами, а теперь стали душами, тенями или *eidola*. Где они оказались? Скорее всего, в Аиде; возможно, на Островах Блаженных или в Тартаре, а может быть, вообще перевоплотились в другие тела. Время от времени они могли являться живым смертным, они могли оставаться где-то поблизости от своих могил; но в сущности они были в ином мире. Что с ними не в порядке? С точки зрения доброго платоника или стоика, подобного Эпиктету, все в порядке, ибо душе хорошо освободиться от тела. Это чувство разделяли и многие люди, чуждые философии, в мире, где не было современной медицины и часто не хватало справедливости. Однако большинство считало, что смерть плоха почти во всех отношениях. Загробная жизнь даже потенциально не могла стать столь же богатой и приятной, как жизнь посюсторонняя. Смерть переживалась как горестная потеря и для умирающего, и для осиротевших близких, а люди, способные преодолеть такие чувства (Сократ, быть может – Сенека), встречались редко. Каково решение? Если воплощение или перевоплощение воспринимается как проблема, очевидно, что лучше их избежать вообще. Но если считать проблемой саму смерть, разделение души и тела, – а именно так, и обстояло дело для огромного большинства людей, о чем свидетельствуют надгробные надписи и погребальные ритуалы во всем Древнем мире, – решения нет. Смерть казалась всемогущей. Нельзя было ни избежать ее, ни сокрушить ее власть, когда она наступала. Таким образом, Древний мир делился на тех, кто говорил, что воскресения быть не может, хотя бы даже они того и желали, и тех, кто говорил, что они этого не желают, понимая, что воскресение все равно не может произойти.

Важно это подчеркнуть, поскольку в современном западном мире запутали ситуацию, придавая слову «воскресение» самые разные смыслы³⁴⁷. Это возвращает нас к тому, о чем мы говорили в конце первой главы. Начиная с Гомера понятие «воскресение» никогда не использовалось для указания на загробную жизнь вообще или на какой-то аспект загробной жизни, в частности. Огромное большинство древних людей верили в жизнь после смерти;

³⁴⁶ «Воскресший, обновлённый» (лат.).

³⁴⁷ Например, Porter 1999a, о котором говорилось выше, с. 44сл.

многие из них создали сложные и увлекательные представления на этот счет и сопутствующие обычаи, но, в отличие от иудаизма и христианства, они не верили в воскресение. Слово «воскресение» указывает на новую жизнь в теле, которая *следует за* «жизнью после смерти». «Воскресение» по определению не есть бытие, в которое можно войти (или не войти) сразу же после смерти, это не развоплощенная «небесная» жизнь, это следующая стадия, за рамками всего предыдущего. Это не новое описание или определение смерти. Это полная отмена смерти.

Из этого следует целый ряд важных выводов. Предваряя дальнейшую аргументацию, выделим три основных момента.

1. Когда первохристиане проповедовали воскресение Иисуса, окружающие воспринимали их весть как утверждение о том, что с Иисусом произошло абсолютно беспрецедентное событие. Многие, как полагали, случалось с умершими, но только не воскресение³⁴⁸. Языческий мир думал, что это невозможно; иудейский мир верил, что в конечном итоге это произойдет, но ясно понимал, что пока ничего такого не случалось. Иудеи, как и язычники, не считали, что христиане возвещают лишь небесное блаженство или особый статус души Иисуса. Они не думали, что ученики Иисуса попросту, прибегая к гиперболе, описывают свои постоянные празднования на его могиле³⁴⁹.

2. Вера первых христиан в божественность Иисуса не могла стать причиной веры в воскресение. Если вынести за скобки старые сказки (вроде рассказа Ливия о Ромуле), у божественных людей оставались могилы – либо известные и бережно сохраняемые, либо предполагаемые (если, конечно, их тела не были сожжены на погребальном костре). Обоожествление не требовало воскресения: оно постоянно совершалось без этого. Оно касалось души, но не тела. 3. Как мы увидим в главе 11, некоторые христианские авторы II века называли «воскресением» не возвращение к телесной и посюсторонней жизни (обычный языческий и иудейский смысл), а состояние блаженного развоплощенного бессмертия – состояние хорошо известное, но ранее «воскресением» не считавшееся³⁵⁰. Они взяли одно из ключевых понятий иудаизма и христианства, обозначавшее то, во что никто не верил, и применили его к тому, во что верили многие. Слово «воскресение» (*anastasis*) больше нигде в античности не использовалось для описания бестелесной жизни после смерти. Оно *не* говорило о переходе души в мир иной или в подземный мир, или даже о перевоплощении. Соответственно, эти христианские авторы были новаторами: они описывали то, во что верили Платон и другие древние люди, используя слова, которые для Платона и других выражали то, во что те *не* верили. И такое словоупотребление объяснимо лишь как поздняя мутация по отношению к первохристианской вере в воскресение в обычном смысле (возвращение к телесной жизни). Это была попытка сохранить важное христианское понятие, наполнив его нехристианским, да и неиудейским содержанием. Если бы это направление было нормой, а вера в телесное воскресение – ее странной разновидностью, зачем кому бы то ни было потребовалось изобретать последнее? И разве Цельс не указал бы на это в своем сочинении?

Задача настоящей главы состояла, в основном, в опровержении некоторых научных

³⁴⁸ Таким образом, вера в уникальность воскресения Иисуса – это не современное изобретение фундаменталистов, как предполагает Кроссан (Crossan 1998, xviii). Данная глава ставит под сомнение самые основы всей вводной части книги Кроссана (xiii–xx) и первой главы из Riley 1995, на которую Кроссан опирается. На мой взгляд, утверждение в Evans 1970, 27 о том, что из всех иудейских представлений учение о воскресении было «наиболее пригодно для экспорта» в греко–римский мир, прямо противоположно очевидности. См., например, Zeller 2002, 19.

³⁴⁹ О значении таких событий, как воскрешение Лазаря, см. ниже, с. 480сл.

³⁵⁰ См., например, Riley 1995, 58–68, и ниже, гл. 11.

теорий. Но без нее не обойтись: если мы хотим понять веру первых христиан, нужно ее рассмотреть во всех трех измерениях в контексте того мира, где она была провозглашена. А для этого важно сначала немного пожить в этом мире, чтобы почувствовать его аромат и настроение, а также его мировоззрение, верования, надежды и цели. Предприняв такую попытку и устранив недоразумения, мы теперь должны войти в мир, который, хотя он и находился внутри большого греко-римского общества и испытывал многообразные влияния с его стороны, не без оснований считал себя совершенно иным: это мир иудаизма I века. А чтобы понять этот мир, нам нужно вначале ознакомиться с представлениями о смерти и загробной жизни в писаниях иудеев.

Глава третья. Время пробуждения (1): Смерть и загробная жизнь в Ветхом Завете

1. Введение

Мессия, — заявил Павел, — был воскрешен в третий день по Писаниям»³⁵¹. Первохристианская весть о воскресении Иисуса была с самого начала, сознательно укоренена в мировоззрении иудаизма Второго Храма, сформированного в большой степени еврейской Библией. Принимая во внимание ожидания языческого мира, которые мы только что рассмотрели, лишь в иудейском мире история о воскресении могла смотреться органично. «Воскресение» не входило в надежду язычников. Если кто-то говорил о нем, то только иудеи³⁵².

И тем удивительнее, что в самой Библии надежда на воскресение упоминается крайне редко, — столь редко, что некоторые ученые считают ее маргинальной³⁵³. Хотя поздние иудейские и христианские толкователи наловчились искать скрытые аллюзии, которых прежние читатели не замечали, — согласно Евангелиям, этим искусством обладал и сам Иисус, — по общему мнению в основном массиве ветхозаветных текстов понятие о воскресении — в лучшем случае — погружено в глубокий сон, и его могут разбудить лишь отзвуки позднейших времен и текстов³⁵⁴.

Это часто воспринимают не просто как неожиданность, но как проблему, во всяком случае для христиан и нынешних иудеев, которые стремятся сохранить верность и Ветхому Завету, и своим особым источникам веры (одни — Новому Завету, вторые — раввинам). Парадоксальным образом, большая часть самых четких формулировок, которые затем стали господствующим направлением мысли, содержатся не в самом Писании, но в послебиблейских (т. е. эпохи Второго Храма и раввинов) текстах, которые никогда не получили статуса канонических. Многие христиане приняли концепцию постепенного откровения: древнейшие тексты Ветхого Завета не верят, или почти не верят, в жизнь после

³⁵¹ 1 Кор 15:4; см. ниже, с. 347–350.

³⁵² О других возможных «корнях» (например, зороастрийских) см. ниже. Нет серьезных оснований думать, что первые ученики, говоря о воскресении, испытывали какие-либо иные влияния, кроме иудейских.

³⁵³ См., например, мнение фон Рада (von Rad 1962–1965, 1.407сл., 2.350); также см. Brueggemann 1977, 483сл. («только на границе Ветхого Завета»).

³⁵⁴ Литературы тут необъятное количество. См., например, Tromp 1969; Greenspoon 1981; Spronk 1986; Krieg 1988; Barr 1992; Ollenburger 1993; J. J. Collins 1993, 394–398; Segal 1997; Grappe 2001; Mettinger 2001; Johnston 2002. Из старых работ сохраняет ценность Martin–Achar 1960. Крупная работа Puech 1993 говорит не только о ессеях, как можно подумать из заглавия; ее объемный первый том охватывает Ветхий Завет, иудаизм Второго Храма, Новый Завет и ранних Отцов.

смерти; более поздние тексты начинают утверждать жизнь за гробом, хотя и не вдаются в подробности; в самом конце ветхозаветного периода некоторые авторы провозглашают принципиально новую веру в воскресение тела. В этом привычно видят некое крещендо, когда музыка начинается почти что с тишины, с молчания самой могилы и постепенно нарастает до полного оркестрового звучания темы, которая будет господствовать в Новом Завете. Предполагается, что можно лишь грустно покачать головой при виде того, что огромный отрезок древнеизраильской веры и жизни почти ничего не дал вере, оказавшейся основополагающей для первых христиан.

Соответственно, исследователи древнеизраильских представлений о жизни после смерти обычно выделяют три разных фазы. (1) Сначала не было никакой, или почти никакой, надежды на радостную и счастливую загробную жизнь: Шеол поглощал умерших, погружал их в унылую тьму и не выпускал назад. (2) В какой-то момент (никто не знает, когда: датировать подобные феномены сложно) некоторые благочестивые израильтяне решили, что любовь и сила ГОСПОДА столь велики, что даже смерть не разрушит их связь с Ним. (3) Затем, – и снова мы не знаем, когда именно, – возникла совершенно новая идея: умершие будут воскрешены.

Итак, можно выделить три позиции: отсутствие надежды перед лицом смерти; надежда на блаженную жизнь после смерти; надежда на новую телесную жизнь *после* «жизни после смерти». На вид они сильно различаются.

Хотя в целом ход такого рассуждения верен, я хочу оспорить его расхожую интерпретацию. Между этими тремя позициями, на первый взгляд, несовместимыми, есть много общего. Да, конечно, третья позиция (вера в воскресение) – лишь одна из нескольких линий в ряду библейских представлений о смерти и загробной жизни и получила развитие лишь на позднем этапе. Тем не менее, при всем противоречии с первой, она имеет с ней важный общий момент: обе они утверждают благость и значимость нынешнего тварного порядка, не отвергаемого ГОСПОДОМ. Для обоих суть надежды лежит внутри творения, а не за его пределами. Поколения христианских экзегетов, убежденных в том, что «жизнь после смерти» (воплощенная или развоплощенная) есть средоточие истинной веры и надежды, удивлялись тому, что Ветхий Завет об этом так мало говорит. На самом же деле интерес к «жизни после смерти» самой по себе был свойственен именно языческим мировоззрениям (например, египетскому), но не Древнему Израилю, и когда наконец появилась вера в воскресение, лучше всего, как я покажу ниже, видеть в ней не странную импортную идею, а новое выражение древнего мировоззрения Израиля в новых обстоятельствах. Оно растет из той же почвы, что и вера патриархов: семья и земля – ключ не только к разрыву, но и к преемственности между (например) Книгой Бытия и Книгой Даниила.

В главах 3 и 4 мы кратко рассмотрим иудейский мир таким же образом, как в прошлой главе рассматривали мир языческий: отметим диапазон иудейских представлений о жизни после смерти, в частности, о воскресении (т.е. будущей жизни после промежуточного смертного состояния), во времена Иисуса и ранней Церкви. Поскольку значительная часть Ветхого Завета вообще не говорит о загробной жизни и уж тем более о воскресении, необходимо принять во внимание более широкий контекст: каковы были в целом надежды и чаяния древних израильтян? Все эти вопросы мы теперь предьявим релевантному материалу (большой частью текстам, но и археологическим данным)³⁵⁵. Затем (глава 4) мы обратимся к иудейским верованиям I века и посмотрим не только новые тексты, созданные в эпоху Второго Храма, но и толкования Ветхого Завета (например, кумранитами и в Септуагинте). Глава 3 нас к этому подготовит: тут мы рассмотрим ключевые библейские тексты, которые составляют основу всех последующих разновидностей иудаизма.

³⁵⁵ Труд Wiesner 1938, посвященный погребальным обычаям в ранний период, до сих пор не потерял своей ценности; см. также ниже с. 105сл.

2. Усопшие вместе с предками

(i) Почти небытие

Многие места Ветхого Завета наводят случайного читателя на мысль, что представления Древнего Израиля о жизни после смерти не особенно отличаются от представлений Гомера, – и это простительно:

...Ибо в смерти нет памятования о Тебе:
в Шеоле кто будет славить Тебя?³⁵⁶

Мертвые не восхвалят ГОСПОДА и все, нисходящие в могилу³⁵⁷.
...Прах ты и в прах возвратишься³⁵⁸.

...Что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу?
будет ли прах славить Тебя? будет ли возвещать истину Твою³⁵⁹?

...Ибо душа моя насытилась бедствиями,
и жизнь моя приблизилась к преисподней.

Я сравнялся с нисходящими в могилу;
я стал, как человек без силы,
между мертвыми брошенный, – как убитые, лежащие во гробе,
о которых Ты уже не вспоминаешь и которые от руки Твоей отринуты.
Ты положил меня в ров преисподний, во мрак, в бездну.
Отяготела на мне ярость Твоя, и всеми волнами Твоими Ты поразил [меня]...
Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо?
Разве мертвые встанут и будут славить Тебя?
или во гробе будет возвещаема милость Твоя,
и истина Твоя – в месте тления? разве во мраке познают чудеса Твои,
и в земле забвения – правду Твою³⁶⁰?

...В преполовление дней моих должен я идти во врата Шеола;
я лишен остатка лет моих.
Я говорил: не увижу я ГОСПОДА, ГОСПОДА на земле живых;
не увижу больше человека между живущими в мире...
Ибо не Шеол славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя,

³⁵⁶ Пс 6:5.

³⁵⁷ Пс 113:25.

³⁵⁸ Быт 3:19.

³⁵⁹ Пс 29:10; ср. ту же терминологию, например, в Пс 15:10.

³⁶⁰ Пс 87:4–8, 11–13.

не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою.
Живой, только живой прославит Тебя, как я ныне:
отец возвестит детям истину Твою³⁶¹.

Мы умрем и [будем] как вода, вылитая на землю, которую нельзя
собрать³⁶².

Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им
воздаяния, потому что и память о них предана забвению, и любовь их и ненависть
их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается
под солнцем...

Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в Шеоле, куда
ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости³⁶³.

Тогда лежал бы я, дремля,
Спал бы и был бы в покое...
Там кончается яркость злых,
Там отдыхает, кто утомлен;
Узники в кругу своем не знают тревог,
Не слышат голоса палача;
Малыш и великий там равны,
Пред господином волен раб³⁶⁴.

Шеол, Аваддон, ров, могила. Сумрачные глубокие пространства, страна забвения. Эти
почти взаимозаменяемые слова обозначают место уныния и безысходности, место, где никто
уже больше не может радоваться жизни и откуда отнято присутствие самого ГОСПОДА³⁶⁵.
Это пустыня: место пыли, в которое возвращаются твари, созданные из пыли³⁶⁶. Ушедшие
туда – это «умершие»; «тени», *rephaim* ³⁶⁷, и они «спят»³⁶⁸. Как у Гомера, не

³⁶¹ Ис 38:10сл., 18сл.

³⁶² 2 Цар 14:14.

³⁶³ Екк 9:5сл., 10.

³⁶⁴ Иов 3:13сл., 17–19 (здесь и далее Книга Иов цитируется по переводу С. Аверинцева. – *Прим. пер.*).

³⁶⁵ О значении этих слов см., например, Martin–Achard 1960, 36–46; Tromp 1969, Sawyer 1973; Barr 1992, 28–36; Day 1996, 231сл.; Jarick 1999; Johnston 2002, гл. 3.

³⁶⁶ См. Дан 12:2.

³⁶⁷ См., например, повторяющиеся предостережения против прелюбодеек в Притч 2:18, 5:5, 7:27, 9:18 («И

предполагается, что они радуются; там темно и уныло. Ничего не происходит. Это не какая-то разновидность жизни, не другой мир, где все продолжается как обычно.

Самая живая библейская сцена, в которой в Шеоле продолжается какая-то деятельность, лишь только подтверждает сказанное. Ис 14 блистательно описывает сцену, как царь вавилонский попадает в преисподнюю с тем, чтобы присоединиться к некогда знатным теням, которые уже попали сюда. В отрывке, достойном пера Гомера, ему сурово сообщают, что тут, внизу, все иное:

Шеол пришел в движение ради тебя,
чтобы встретить тебя при входе твоём;
пробудил для тебя Рефаимов, всех вождей земли;
поднял всех царей языческих с престолов их.
Все они будут говорить тебе:
и ты сделался бессильным, как мы! и ты стал подобен нам!
В Шеол низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим;
под тобою подстилается червь, и черви – покров твой³⁶⁹.

Даже со скидкой на поэтическую вольность текста, мы видим, что умершие могут узнавать друг друга. Впрочем, новоприбывшего монарха приветствуют лишь с тем, чтобы сказать: его власть в этом жалком мире ни во что не ставится. Более того, его положение хуже других, потому что его даже не похоронили в своей стране.

...Все цари народов, все лежат с честью, каждый в своей усыпальнице;
а ты повержен вне гробницы своей, как презренная ветвь,
как одежда убитых, сраженных мечом,
которых опускают в каменные рвы, – ты, как попираемый труп³⁷⁰.

Если и существуют какие-то различные «круги» внутри Шеола, то их определяет разве только степень убожества и деградации. Этот отрывок открывает и еще одну вещь: мысль автора свободно перемещается от Шеола как мифического обиталища теней к физической реальности могилы с ее камнями и червями – и обратно.

Было бы неверно думать, что древние израильтяне как-то особенно сильно унывали из-за всего этого. Только мир, где уже забрезжила надежда на что-то более привлекательное и радостное после смерти, нашел бы такую философию необычной и угнетающей. Их помыслы и надежды были иными. Когда Иаков говорит, что потеря другого сына «сведет его седину с печалью в Шеол», он хочет сказать не то, что эта трагедия побудит его отправиться скорее в Шеол, чем куда бы то ни было еще, но то, что переход туда будет сопровождаться печалью, а не удовлетворением от долгой и достойной жизни³⁷¹. В описании его

он не знает, что мертвецы [*rephaim*, "тени"] там, и что в глубине Шеола зазванные ею»). Так же и, например, в Пс 87:11, Ис 14:9; 26:14, 19, и т. д. Об основных понятиях см. особенно Johnston 2002, гл. 6.

³⁶⁸ Опять Дан 12:2. Эти «создания – лишь бедные копии живых людей в вечных архивах подземного мира» (Caird 1996, 253).

³⁶⁹ Ис 14:9–11.

³⁷⁰ Ис 14:18сл.

³⁷¹ Быт 42:38 (ср. 37:35, 44:29, 31).

последующей смерти Шеол не упоминается, – лишь говорится, что он приложился к «народу своему». Впрочем, не из чего не видно, что потомки помещали его куда-либо еще помимо Шеола. На каком-то совершенно ином уровне между этим представлением и скрытой надеждой сохраняется противоречие, оно звучит в завещании вернуть его тело на место семейного захоронения³⁷². Та же самая надежда лежит в подтексте наказа Иосифа в конце концов вернуть его кости в Землю обетованную³⁷³.

Это соединение двух тем далее становится регулярной формулой в рассказах о смерти царей. «И почил Давид с отцами своими и погребен был в городе Давидовом», что еще любопытнее, поскольку его предки там похоронены не были. Иначе говоря, «почить с отцами» – это не просто «быть погребенным» в той же гробнице или пещере, но уйти в мир умерших, дабы там воссоединиться с предками³⁷⁴. Ограниченная «жизнь» теней в Шеоле или в могиле больше походила на сон, чем на что-либо иное из знакомого живым. На мгновение их мог пробудить из коматозного состояния какой-нибудь выдающийся новопришедший (Ис 14) или (как мы увидим) чародей, однако обычное их состояние было сном. Не то чтобы они были вовсе лишены существования, но фактически они были близки к ничто³⁷⁵.

Это заключение, хотя по текстам оно и представляется столь очевидным, иногда оспаривается в свете археологических данных о древнееврейских захоронениях и погребальных обрядах. Эрик Мейерс, в частности, пытается доказать, что древняя распространенная практика повторного погребения (когда кости собирали и хранили после разложения плоти) отражает веру в продолжающееся существование «*nephesh*»: кости получают «хотя бы тень былой жизненной силы»; «нефеш» и смертные останки составляют «существо человека по смерти»³⁷⁶. Многие древнеизраильские гробницы содержат погребальную утварь, по-видимому, предназначенную для нужд умершего³⁷⁷. Соответственно, «приложиться к отцам» (или «к собратьям» у кумранитов, – думает Мейерс) означало, что кости данного человека будут храниться вместе с их костями³⁷⁸. Все это, вкупе с гипотезой некоторых других ученых, согласно которой в Древнем Израиле существовал столь же распространенный культ умерших, как и в древнем неиудейском мире, вызывает вопрос: на самом ли деле картина загробной жизни была столь сумрачной, как можно подумать из библейских текстов? Не замалчивают ли они, – может быть, умышленно, – популярные народные верования под ортодоксальной формулировкой о близком к небытию существовании умерших (возможно, с целью охладить интерес к мертвым и

³⁷² Быт 49:29–33. Что касается (спорной) попытки соединить две эти идеи, см. ниже о погребальных обычаях.

³⁷³ Быт 50:24–26, ср. Исх 13:19, Ис Нав 24:32.

³⁷⁴ 3 Цар 2:10, ср. 1:21; 2 Цар 7:12; о повторяющейся формуле см. 3 Цар 11:43; 14:20, 31; 15:8; 16:28; 22:40, 50, 4 Цар 8:24; 10:35; 12:21; 13:13; 14:16, 20, 29; 15:7, 22, 38; 16:20; 20:21; 21:18; 24:6. Редкие исключения (например, Иосия в 4 Цар 23:30), вероятно, несущественны.

³⁷⁵ По вопросу о том, понимают ли обитатели Шеола, что происходит, или нет, и наделен ли Яхве властью над Шеолом, см. Day 1996, 233сл. и другую перечисленную в этом труде литературу.

³⁷⁶ Meyers 1970, 15, 26. См. также более обширное исследование Meyers (1971).

³⁷⁷ Подробности, а также библиография, в удобном виде приведены, например, в Bloch–Smith 1992.

³⁷⁸ Meyers 1970, 22.

общению с ними)³⁷⁹.

Последнюю гипотезу, видимо, можно отвести. Она не основана на фактах. Вспомним предостережение одного выдающегося археолога, который сам изучал этот вопрос: «Любой ритуал и обычай поддается разным интерпретациям»³⁸⁰. Практику перезахоронения можно понимать по-разному, по мнению многих ученых, ее внезапное распространение в середину эпохи Второго Храма связано с появлением веры в воскресение, как мы это увидим в следующей главе³⁸¹. Прежние гипотезы о том, что древние израильтяне считали умерших опасными и злыми, лишены основания³⁸². Вместе с тем многие ученые указывают на то, что, хотя погребальную утварь и запасы провизии и питья можно объяснить нуждами покойного на его дороге в подземный мир, когда этот процесс завершен, пища уже не нужна. Умерший ушел и уже не принадлежит к продолжающейся жизни людей в том виде, как это делал раньше (или – во многих других культурах – делает и потом)³⁸³.

Смерть сама по себе вызывала печаль, и ее связывали со злом. В канонических книгах Ветхого Завета она не представлена как счастливое освобождение, бегство души из темницы тела. Это – результат веры Израиля в благодать жизни в этом мире, в то, что она дана Богом. Отсюда здоровая, хотя и суровая мудрость Екклесиаста: если таков мир, лучше всего – радоваться жизни во всей полноте³⁸⁴.

Здесь есть известное и богословски значимое противоречие – между смертью как естественным завершением жизни любого смертного и смертью как наказанием за грех. Это противоречие восходит (если встать на точку зрения читателя I века) к Быт 2:17; 3:3 и 3:22: вкушение с древа познания влечет за собой смерть, но даже после того, как первая пара это совершила, для них остается возможность питаться плодами древа жизни и, стало быть, жить вечно. Мы можем тут отметить один особенно богатый потенциальным смыслом момент: обещанным наказанием за вкушение запретного плода была смерть, но *фактически* – или, во всяком случае, непосредственным – наказанием стало изгнание из сада. Однако, поскольку в результате изгнания они не могли вкушать от дерева жизни и жить вечно (3:22–24), эти две вещи куда ближе между собой, чем могло бы показаться на первый взгляд.

Этот сложный вопрос внимательно разбирает Джеймс Барр в ходе аргументации, где он стремится доказать, что, вопреки мнению Кульмана и других, Библия обращена к бессмертию человека³⁸⁵. Барр, безусловно, прав: Книга Бытия действительно указывает на то, что люди не были сотворены бессмертными, но имели (и утратили) возможность получить бесконечную жизнь. Однако, если мы хотим рассуждать дальше, важно провести грань между четырьмя (как минимум) значениями бессмертия: а) продолжающаяся физическая жизнь без смерти в какой бы то ни было форме; б) наличие в человеке некоей бессмертной частицы, т. е. души (её в свою очередь можно определить по-разному), которая

³⁷⁹ Например, Lewis 1989. Дискуссию целиком см. Johnston 2002, гл. 8.

³⁸⁰ Rahmani 1981/2, 172. Вся статья целиком, в четырех частях, очень важна.

³⁸¹ См., например, Nachlili 1992, 793; Rahmani 1981/2, 175сл. Кое-где в поздней раввинистической традиции распад тела связывался с искуплением грехов, чтобы кости были подготовлены к воскресению в новую жизнь (см., например, Rahmani 175).

³⁸² Подробности и опровержение см., например, Rahmani 1981/2, 234.

³⁸³ См., например, Cooley 1983, 52; Johnston 2002, 61сл.

³⁸⁴ Екк 2:24; 3:12сл., 22; 5:18–20; 6:3–6; 8:15; 9:7–10; 11:9сл.; 12:1–8.

³⁸⁵ Barr 1992, гл. 1.

переживет смерть тела; в) дар извне, например от Бога Израиля, отдельным людям – дар продолжения жизни, что само по себе не присуще природе человека и что создает преемственность между теперешней жизнью плоти и грядущим воскресением; г) воскресение. Первое, по-видимому, – это то, что Адам и Ева могли бы получить в Быт 3; второе – позиция Платона; третье появляется, как мы увидим позднее, в писаниях периода Второго Храма, таких как Книга Премудрости Соломона; четвертое подчеркивает Павел³⁸⁶. Барр, однако, никогда этого четко не разграничивает. Поэтому его довод, что Библия действительно обращена к «бессмертию», не всегда попадает в точку.

Нетрудно понять, что означало изгнание из Эдема (не только для читателей, но и для редакторов Пятикнижия) во время и после вавилонского плена, особенно в свете обетовании и предостережений великого девтеронимического завета. Моисей предлагает людям жизнь и смерть, благословение и проклятие, и призывает их выбрать жизнь, что имеет совершенно конкретный смысл: жизнь в Земле обетованной, противоположность чему – без чести отправиться в изгнание³⁸⁷. Но уже во Второзаконии есть обетование, согласно которому даже изгнание не окончательно: покаяние принесет восстановление и обновление и Завета, и сердца человека³⁸⁸. Эта эксплицитная связь жизни с Землей, а смерти – с изгнанием, вкупе с обетованием о восстановлении после изгнания, – один из забытых корней древнеизраильских чаяний. Умершие могут почивать; они могут быть почти небытием; но надежда продолжала жить в Завете и обетовании ГОСПОДА.

(ii) Нарушение покоя мертвых

Настойчивый запрет на общение с умершими обычно считается убедительным свидетельством того, что многие в Древнем Израиле пытались это делать³⁸⁹. Да и было бы странно, если бы не так. Культ предков был широко распространен в Древнем мире, как во многих местах еще и сегодня³⁹⁰. В большинстве человеческих сообществ есть убеждение, что можно войти в соприкосновение с теми, кто уже покинул этот мир, и что это сулит определенные преимущества: позволяет отразить какое-то пагубное влияние, проникнуть в тайны того, что лежит за пределами обычного человеческого понимания, или же просто вновь установить связь с любимыми умершими. Такие вещи были общеприняты среди хананеев, которых израильтяне должны были лишить земли, и стояли на первом месте в списке дел, которые люди Завета должны были отвергнуть. Главный пример этого мы видим в сцене встречи между Саулом и умершим Самуилом³⁹¹. Царь Саул, в числе своих прочих реформ, запретил некромантию и изгнал медиумов и колдунов, через которых можно бы

³⁸⁶ 1 Кор 15:53.

³⁸⁷ Втор 30:19сл. и 28:1–14, 15–68; 29:14–28. См., например, Lohfink 1990.

³⁸⁸ Втор 30:1–10.

³⁸⁹ См., например, Исх 22:18, Лев 19:31; 20:6, 27, Втор 18:11, 1 Цар 28 *passim*, Ис 8:19. См. Lewis 1989, 171–181; Eichrodt, 1961–1967, 1.216–223; Cavallin 1974, 24, п. 5; Martin–Achard 1960, 24–31; Riley 1995, 13–15, о котором см. ниже. В Schmidt 1994, однако, приводятся убедительные доводы в пользу того, что некромантия была привнесена в Израиль позднее и находилась под запретом по меньшей мере вплоть до поздней эпохи монархии.

³⁹⁰ См. Barley 1997, гл. 4. О Древнем Израиле см. особенно Schmidt 1994.

³⁹¹ 1 Цар 28:3–25.

было установить подобный контакт. Но когда он оказался перед лицом военного кризиса, а ГОСПОДЬ хранил молчание в ответ на его молитвы, Саул сам, переодевшись, разыскал женщину–медиума (которую, похоже, его слугам не стоило большого труда найти, несмотря на запрет). По просьбе Саула колдунья вызвала Самуила. Множественные богословские и эмоциональные пласты этого повествования достойны внимания: в конце концов, именно Самуил ранее произнес божественный приговор Саулу за его непослушание,³⁹² – однако для нас важнее то, что случилось потом. Когда колдунья вызвала Самуила, она обрела сверхчеловеческое знание и узнала Саула в своем госте (стих 12). Саул успокоил ее, и она, продолжив свое дело, увидела «*elochim*», выходящего из земли (стих 14). Слово «*elochim*» обычно значит «бог» или «боги»; такое употребление, по–видимому, отражает ханаанские представления о божественности мертвых, а тут оно уцелело в качестве своеобразного лингвистического ископаемого³⁹³. Здесь, очевидно, это слово означает «дух», «существо из мира богов». Это и в самом деле Самуил, разгневанный на то, что его потревожили (стих 15); он действительно знает будущее (и уже предупреждал Саула о божественном суде, но теперь он точно знает, когда он настанет), но это не добрая весть. ГОСПОДЬ отнимает у мятежного царя и царство, и победу, и саму жизнь:

И предаст ГОСПОДЬ Израиля вместе с тобою в руки Филистимлян: завтра ты и сыны твои будете со мною, и стан Израильский предаст ГОСПОДЬ в руки Филистимлян³⁹⁴.

Помимо того, что эта сцена сама по себе играет важную роль с точки зрения движения к драматической кульминации книги: к смерти Саула и немедленному возвышению Давида, – она также служила и грозным предостережением для читателей. Некромантия возможна, но она запрещена и опасна. Разумеется, люди будут продолжать к ней обращаться, как насмешливо говорит Исайя:

Вам скажут: «Обращайтесь к призракам и знакомым духам, которые пищат и бормочут; не должен ли народ обращаться к своим «элохим», к мертвым от лица живых, за учением и наставлением?» Воистину, для говорящих это не будет рассвета! И будут они бродить по земле, жестоко угнетенные и голодные... Они будут видеть лишь бедствие и тьму, горечь мучения, и будут ввергнуты в густую тьму³⁹⁵ 396.

Это принесет только гибель. Бог живой – единственный источник истинной жизни, мудрости и наставления, и Он даст это всякому, кто действительно Его ищет. И не стоит тревожить мертвых, спящих долгим сном.

³⁹² 1 Цар 15:13–31.

³⁹³ Этой мыслью я обязан доктору Джону Дюю.

³⁹⁴ 1 Цар 28:19.

³⁹⁵ Ис 8:19–22 (ср. также 19:3). Отрывок сложен текстуально и лингвистически, но общий смысл его понятен: см., например, Motyer 1993, 96–98; Childs 2001, 69–77.

³⁹⁶ В данном случае русский перевод дан согласно пониманию отрывка Н. Т. Райтом. – *Прим. пер.*

(iii) Необъясненные исключения

Две фигуры, а возможно, и три, выпадают из этой картины. Они, по-видимому, избежали общей участи смертных и отправились иным путем к иному предназначению³⁹⁷.

В Быт 5 приводится генеалогия допотопных предков, с обычным рефреном: «и умер он», – что отражает суд в Быт 3³⁹⁸. И вот перечисление доходит до Еноха, сына Иаред и отца Мафусала. Енох, говорит автор, «ходил пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (стих 24). Эти простые бесхитростные слова на первый взгляд кажутся попросту вежливым эвфемизмом, который обозначает кончину благочестивого человека, но позднее они стали предметом бесчисленного количества размышлений. Что произошло с Енохом? Где он оказался? Избежал ли он смерти? В результате позднее Еноху стали приписывать книги тайного откровения и премудрости³⁹⁹. В одном ряду с Енохом стоит Илия, который восшел на небо в вихре, унесенный небесной конницей и колесницей⁴⁰⁰. Даже Елисей, который унаследовал вдвойне от духа Илии, не удостоился такой милости. Вероятно, по причине его необычного ухода, – текст подчеркивает, что тело его не нашли, – позднейшее предание говорит, что он вновь вернется перед последним днем пришествия ГОСПОДА⁴⁰¹. Илия также стал мнимым автором апокалиптических писаний, и размышления о его пришествии, несомненно, были важной характеристикой ожиданий I века⁴⁰².

И наконец, третий случай: судьба самого Моисея окутана неизвестностью. Второзаконие достаточно ясно утверждает, что Моисей умер в земле Моав, взглянув на Обетованную землю с горы Нево, и что он был погребен в долине, лежащей напротив Беф-Фегора, но что никто в точности не знает, где расположена его могила⁴⁰³. Возможно, это сказано намеренно, дабы его могила не стала местом паломничества. Но неопределенность места его смерти и погребения оставляет открытым целый ряд различных возможностей. В конечном итоге некоторые начали верить, что Моисей, подобно Илии, на самом деле не умер обычным образом, но был взят на небо⁴⁰⁴.

Никого из троих не считали образцом того, чего может ожидать для себя добродетельный или набожный израильтянин. Никому в голову не приходило, что если

³⁹⁷ Об этом см. Day 1996, 237–240; Johnston 2002, 199сл.

³⁹⁸ Быт 5:5, 8, 11, 14, 17, 20, 27, 31.

³⁹⁹ О ценных обзорах этого живого предания см. VanderKam 1984, 1955.

⁴⁰⁰ 4 Цар 2:1–18. См. Martin–Achard 1960, 65–72.

⁴⁰¹ 4 Цар 2:16–18, ср. Мал 4:5, Сир 48:9сл.

⁴⁰² Например, Мк 9:11–13; см. *JVG* 167сл. и другие ссылки там же. Greenspoon 1981, 316сл., вспоминает насмешки Илии над Ваалом в 3 Цар 18:27: быть может, говорит пророк, Ваал спит и его нужно разбудить. Если это аллюзия на Ваала как на умирающего и воскресающего бога, в словах Илии можно услышать (будь то его живая аудитория или аудитория 3 Цар, нам сейчас неважно), что ГОСПОДЬ не таков: ГОСПОДЬ – Бог, Который имеет власть над природным миром.

⁴⁰³ Втор 34:5сл.

⁴⁰⁴ См., например, Goldin 1987; Barr 1992, 15сл.; Ginzberg 1998, 3.471–481. О весьма интересном толковании всего этого у Иосифа Флавия см. Tabor 1989. «Гробница Моисея» в Наби-Мусса в Иудейской пустыне есть, безусловно, позднее изобретение (см. Murphy–O'Connor 1998 [1980], 369сл.): она построена в 1269 году как святилище, с которого можно обозревать окрестности от Мертвого моря до горы Нево, затем предание начало считать это место подлинной гробницей Моисея.

человек будет вести особо святую жизнь или совершит великий подвиг, с ним может случиться нечто подобное. Не существует и никакого объяснения тому, по какой причине Енох и Илия удостоились такой милости, – если это было милостью, – при том что ее лишены такие грандиозные фигуры, как Авраам, Иосиф или Самуил. Нигде не сказано, к какому существованию они перешли (вопрос, особенно актуальней в связи с более поздними учениями о воскресении!). В частности, ничего не сказано о характере небесного мира, в котором Илия обитает телесно. Они остаются необъяснимым исключением из общего во всех других случаях правила.

Несколько чудесных воскрешений, приписываемых Илии и Елисею, не проливают особого света на израильские представления о смерти и загробной жизни⁴⁰⁵. Впоследствии воскрешенные ими люди вновь умерли. В основном эти повествования интересуют нас, – помимо того, что они предвосхищают повествования об Иисусе, – тем, что в них отражены имплицитные предпосылки относительно смерти. Жизненная сила («нефеш» – слово, трудное для перевода) уходит из ребенка и потом возвращается, когда Илия его оживляет. Слуга Елисея говорит ему, что дитя «еще не проснулось»⁴⁰⁶. Такой язык предвосхищает некоторые ключевые идеи, которые стали использовать в связи с самим воскресением.

(iv) Место, откуда не возвращаются

«Безвестный край, откуда нет возврата / Земным скитальцем...» Так шекспировский Гамлет размышляет о смерти, – и это еще любопытнее, поскольку данная пьеса написана в христианском мире⁴⁰⁷. Но такие чувства точно передают обычные представления Ветхого Завета об участии умерших: смерть – улица с односторонним движением, по которой можно следовать за предшественниками, но те, кто впереди, не могут повернуть вспять⁴⁰⁸. Человек сегодня здесь, а завтра уйдет, и никогда его уже не увидишь⁴⁰⁹. Книга Иова содержит наиболее выразительные слова на эту тему:

Вспомни, что дуновение – жизнь моя;
уж не видать счастья глазам моим!
Видящий больше не увидит меня;
Воззрят Твои очи, а меня – нет.
Редет облако, уходит оно:
так сошедший долу не выйдет вспять.
В дом свой не вернется он,
и место его не вспомнит о нем⁴¹⁰.

⁴⁰⁵ 3 Цар 17:17–24, 4 Цар 4:18–37; 13:21. См. Cavallin 1974, 25, n. 17.

⁴⁰⁶ 3 Цар 17:17–21сл., 4 Цар 4:31.

⁴⁰⁷ *Гамлет* 3.1.79сл. (цитируется по переводу М. Лозинского. – *Прим. пер.*).

⁴⁰⁸ Например, Давид о смерти первого своего ребенка от Вирсавии: 2 Цар 12:23: «Разве я могу возвратить его? Я пойду к нему, а он не возвратится ко мне».

⁴⁰⁹ Например, Пс 38:4, 13сл.

⁴¹⁰ Иов 7:7–10. Я не замечаю интонаций «тихой покорности», которые Айхродт находит в ст. 9 или в других приводимых им примерах из 2 Цар 12:23 и Пс 88:50 (Eichrodt 1961–1967, 2.500, n. 5).

Человек, рожденный женой,
скуден днями, но скорбью богат;
он выходит и никнет, как цветок,
ускользает, как тень, и не устоит...
Да, для дерева надежда есть,
что оно, и срубленное, оживет
и побеги станет пускать вновь,
пусть одряхлел в земле корень его
и обрубок ствола омертвел в пыли, —
чуть дохнет влагой, зеленеет оно,
как саженец, выгоняет ветвь в рост.

А человек умирает — и его нет;
отходит, и где его искать?
Если воды в озере пропадут,
иссыкает и высыхает ручей;
так человек ложится и не встанет вновь;
не проснется до скончания небес,
не воспрянет от своего сна.
О, пусть бы Ты в преисподней сокрыл меня
и прятал, покуда не пройдет Твой гнев,
на время, — а потом вспомнил меня!
Но будет ли по смерти жив человек?⁴¹¹

Ясно, что последний вопрос предполагает отрицательный ответ, который еще сильнее звучит в других местах Книги Иова. На него есть аллюзии в ряде текстов, в частности, у Иеремии⁴¹². В этой книге Иов среди прочего настаивает: ГОСПОДЬ должен произвести суд в его пользу еще в этой жизни. У мертвых нет будущего, поэтому суд Божий должен совершиться здесь и теперь. В этом, возможно, и заключена суть концовки, о которой столько спорят (42:10–17), хотя мы не имеем возможности это сейчас обсуждать.

Отрывок из Книги Иова, который часто считают исключением из этого правила, почти наверняка исключением не является. Старые переводы позволяют понять, почему его считали исключением; более новые — почему теперь это подвергают сомнению⁴¹³:

А я знаю, Искупитель мой жив,
и он в последний день встанет на земле,
и хотя черви, после кожи моей, разрушают мое тело,
но во плоти моей увижу я Бога:

⁴¹¹ Иов 14:1сл., 7–14.

⁴¹² Иов 16:22, Иер 51:39, 57 («заснут вечным сном и вовек не пробудятся»; впрочем, эти слова, как осуждение Вавилона и его властителей, могут подразумевать, что без суда могло бы последовать и пробуждение?!). Крайне сложный отрывок Иов 19:25–27 обсуждается ниже. Иов 29:18 почти наверняка не содержит указания на феникса с его возрождением; см. Day 1996, 252.

⁴¹³ Но нет, я знаю: Мой заступник жив,
и в конце встанет над прахом Он,
и, когда кожа моя спадет с меня,
лишаясь плоти, я Бога узрю!
Да, сам я узрю Его,
мои не вчуже увидят глаза...
(пер. С. Аверинцева).

Я узрю Его сам;
мои глаза, не глаза другого, увидят Его. (AV)

В сердце моем я знаю, что Оправдывающий меня жив
и наконец встанет говорить на суде,
и я увижу свидетелей, стоящих с моей стороны,
и увижу моих защитников, и даже Самого Бога,
увижу Его моими глазами,
я сам, а не иные. (NEB)

Я знаю, что у меня есть живой Защитник,
и Он встанет наконец на прахе земном.
После пробуждения моего Он приблизит меня к себе,
и во плоти моей я буду взирать на Бога.
Он, Которого я увижу, примет участие во мне: мои глаза не увидят чужого.
(NJB)

А я знаю, Искупитель мой жив,
и Он наконец встанет на земле;
и после того, как кожа моя испорчена,
тогда во плоти моей я увижу Бога,
увижу Его на моей стороне,
мои глаза узрят Его, не другого. (NRSV)⁴¹⁴

Хотя «Новый пересмотренный стандартный перевод» (NRSV) отчасти возвращается к традиции Библии короля Якова (AV), другие переводы показывают, сколь это проблематично. Примечания на полях большинства современных переводов признают, что никто толком не знает смысла этого важного текста. Например, NRSV указывает, что, возможно, следует читать не «в моей плоти», а «без моей плоти», что полностью меняет смысл. Большинство ученых сходится на том, что, хотя отрывок и сложен для перевода, еще сложнее предполагать, что, вопреки другим отрывкам, рассмотренным выше, здесь внезапно появляется надежда на телесную жизнь во плоти за гробом⁴¹⁵. Да, ответом на речь Иова в главе 19 служит речь Софара в главе 20, в которой можно усмотреть поддержку традиционной концепции: «Словно кал, будет он извергнут навек... Словно морок улетит, и его не сыскать; как видение в ночи исчезнут прочь...»⁴¹⁶). Это может быть ретроспективой к гипотетическому смыслу Иов 19. Но если даже это и увеличивает немного вес традиционного понимания, едва ли этого достаточно, чтобы заставить нас, – учитывая все

⁴¹⁴ Иов 19:25–27.

⁴¹⁵ Так, например, у Martin–Achar 1960, 166–175; Day 1996, 251 сл.; Johnston 2002, 209–214. Hartley 1988, 296сл., предполагает, что, хотя отрывок, возможно, и не имеет прямого отношения к воскресению, он «построен на той же самой логике», которая в конечном итоге привела к первохристианскому мировоззрению. Среди тех, кто все же утверждает, что в этом отрывке предусматривается посмертное оправдание, например, Осборн (Osborne 2000, 932). Файал (Fyall 2002, 51, 64) полагает, предлагая выверенные и тонкие доказательства, что Иов делает «прыжок веры» к «жизни за пределами физического распада». Библиографию старых исследований см. в Horst 1960, 277.

⁴¹⁶ Иов 20:7сл.

проблемы перевода и в контексте всей книги, – утверждать, что Иов 19:25–27 составляет исключение в плане понимания смерти.

Екклесиаст также утверждает, что смерть – это конец, и возврата нет. Хотя никто не может с уверенностью судить о том, что именно происходит в момент смерти, насколько мы можем знать, люди в этом отношении не отличаются от животных:

Ибо участь сынам человека и участь скоту –
Одна и та же им участь:
Как тому умирать, так умирать и этим,
И одно дыханье у век, и не лучше скота человек;
Ибо все – тщета.
Все туда же уходит,
Все – из праха, и все возвратится в прах;
Кто знает, что дух [или: «дыхание», «раух»] человека возносится ввысь, А
дух скота – тот вниз уходит, в землю?⁴¹⁷

Нет: умереть значит быть забытым навсегда ⁴¹⁸. Смерть означает, что тело возвращается в прах, а дыхание – к Богу, который его дал; это значит не то, что некая бессмертная часть человека будет жить с Богом, но то, что Бог, вдохнувший дыхание жизни в ноздри человека, прежде всего попросту заберет его назад в собственное распоряжение⁴¹⁹.

(v) Природа и основание надежды

Когда Вальтер Циммерли написал свою краткую и предельно ясную монографию «Человек и его надежда в Ветхом Завете», вопрос о жизни за гробом не только не попал в ряд основных, он почти вообще не вошел в круг обсуждаемых вопросов⁴²⁰. Это напоминает нам о том, что большинство ветхозаветных авторов не затрачивали напрямую интересующую нас тему. Они считали самоочевидной картину, которую мы набросали выше, и переходили к другим вопросам. Их упование, глубокое и устойчивое, было направлено не на загробную жизнь, а на судьбу Израиля и Земли обетованной. Народ и земля в настоящем мире были куда важнее, чем то, что происходит с человеком после смерти.

Основная надежда была на то, что народ, семья Авраама, Исаака и Иакова, умножится и достигнет процветания. Даже рассказ о грехопадении содержит упование на рождение детей⁴²¹. Дети, а затем внуки – великий дар Божий, и израильтяне всегда стремились дожить до их рождения⁴²². То, что Иосиф смог видеть и держать в руках своих правнуков, – знак

⁴¹⁷ Екк 3:19–21 (цитируется по переводу И. Дьяконова. – *Прим. пер.*). Смысл последнего риторического вопроса, похоже, в том, что одно и то же дыхание жизни, дыхание Божье – и в ноздрах людей, и в ноздрах животных. Здесь нет теории о том, что человеческий дух отправляется в некое место блаженства. И даже если бы такая теория существовала, данный стих бросал бы ей вызов своим неприкрытым агностицизмом.

⁴¹⁸ Так в Екк 2:16, об этом см., например, Bream 1974.

⁴¹⁹ Екк 12:7, ср. Пс 103:29, хотя следующий стих псалма открывает новую возможность, о которой см. ниже.

⁴²⁰ Zimmerli 1971 [1968].

⁴²¹ Быт 3:16, 20; см. Zimmerli 1971 [1968], 47сл.

⁴²² Пс 127; 128.

великого благословения⁴²³. Напротив, остаться бездетным – великое горе (сегодня в Европе и Америке, на фоне множества других устремлений, древнее отношение к бездетности как к позорному клейму часто кажется старомодным и ограниченным, но в мире, в котором дети – средоточие будущей надежды, это имеет большой смысл). Увидеть смерть своего ребенка – это было, наверное, величайшим личным бедствием из всего, что только возможно вообразить⁴²⁴. Продлевать существование не только народа, но и рода было священным долгом, предписанным рядом законов и обычаев⁴²⁵. Подобные верования и обычаи существовали, конечно, не только в Древнем Израиле, но тут они обретали особое значение, поскольку были связаны с обетованиями, данными Аврааму и его наследникам, и благодаря событиям, которые сделали Израиль народом с четким ощущением своего призвания и миссии в мире. Благочестивые израильтяне заботились о продолжении рода не только потому, что хотели сохранить свое имя: это было одним из способов исполнения Божьих обетований Израилю и, может быть, всему миру. Вот почему приобрели такое значение, особенно в послевоенный период, когда народ вновь собирался воедино, генеалогии, которые сегодня удивляют читателя отсутствием религиозного содержания, и настойчивые заявления пророков о «святом семени»⁴²⁶.

В одном ряду с семейством находилась земля. Бог обещал отдать землю хананеям семейству Авраама, и это оставалось надеждой патриархов вплоть до окончательного ее завоевания⁴²⁷. Это, кстати, объясняет, почему повествователь придает огромное значение приобретению Авраамом поля с пещерой для гробницы (Быт 23: история покупки занимает целую главу). Там Авраам погребает Сару, а потом туда кладут и его самого; позже к ним присоединяются Исаак и Ревекка, Лия и наконец сам Иаков⁴²⁸. Смысл всего этого был не в каком-то посмертном воссоединении, но в следовании обетованию Бога, которое на этом этапе заключалось не в загробной жизни отдельного человека, но в родовом владении Землей обетованной.

Именно поэтому великие пророческие обетования, легшие в основание надежды Израиля всего этого периода, сосредоточены на мире и процветании земли и живущего тут народа. Второзаконие, размышляя о Земле обетованной, обогащает изначальную картину, представленную в Исходе (земля, текущая молоком и медом), включая сюда все виды земледелия⁴²⁹. Видя процветание народа и земли, человек может сойти во гроб в мире.

Подобно тому, как некоторые библейские авторы возлагали надежду народа преимущественно на царский род, так и надежда, связанная с землей, сфокусировалась на

⁴²³ Быт 50:23.

⁴²⁴ Например, Руф 1:20сл., 4 Цар 25:7, ср. 1 Цар 4:17сл., Лк 1:25.

⁴²⁵ См. Быт 38:6–11, 26, Втор 25:5–10, Руф 1:11–13; 3:9–13; 4:1–17. О законе левирата см. Cavallin 1974, 25; Martin–Achar 1960, 22сл., и ниже, с. 458–461.

⁴²⁶ Например, 1 Пар 1–9, Езд 2:1–63 (обратите внимание на ст. 62сл., где отсутствие генеалогических данных вызывает сомнение о принадлежности к священническому роду), 8:1–14, Неем 7:5–65. О «святом семени» см. Езд 9:1 сл., Мал 2:15, ср. Ис 6:13.

⁴²⁷ Например, Быт 12:7 и многие последующие отрывки, Исх 3:8, 17, и нередко в других местах всего этого повествования. См. Zimmerli 1971 [1968], 49–53.

⁴²⁸ Быт 23:19; 25:9; 35:29; 47:30; 49:29–32; 50:13. См. Zimmerli 1971 [1968], 63сл.

⁴²⁹ Исх 3:8; 13:5; 33:3, ср., например, Лев 20:24, Числ 13:27, Втор 26:9, 15; см. Иер 11:5; 32:22, Иез 20:6. Об обогащении картины см., например, Втор 6:10сл.; 8:7–10; 11:10–15; 26:1–11 и особенно 28:1–14.

Иерусалиме. Обе эти вещи были неразрывно связаны, поскольку со времен Давида Иерусалим был царским городом, а начиная с дней Соломона – местом Храма ГОСПОДА. Процветание царя, города и Храма, таким образом, не было иной надеждой, чем упования, связанные с народом и землей, но скорее их квинтэссенцией, их фокусом. Из этого корня произрастают великие надежды, выраженные в пророчествах о Сионе и гимнах о блаженстве и победе царя, которые питались более древним богословием и по-новому выражали его как обетование и надежду, касающиеся процветания Израиля и, если взять шире, всего мира:

И будет в последние дни,
гора дома ГОСПОДНЯ
будет поставлена во главу гор
и возвысится над холмами,
и потекут к ней все народы.
И пойдут многие народы и скажут:
придите, и взойдем на гору ГОСПОДНЮ,
в дом Бога Иаковлева,
и научит Он нас Своим путям
и будем ходить по стезям Его;
ибо от Сиона выйдет закон,
и слово ГОСПОДНЕ – из Иерусалима.
И будет Он судить народы,
и обличит многие племена;
и перекуют мечи свои на орала,
и копья свои – на серпы:
не поднимет народ на народ меча,
и не будут более учиться воевать⁴³⁰.

И произойдет отрасль от корня Иессеева,
и ветвь произрастет от корня его;
и почиет на нем Дух ГОСПОДЕНЬ,
дух премудрости и разума,
дух совета и крепости,
дух ведения и благочестия;
и страхом ГОСПОДНИМ исполнится...
Тогда волк будет жить вместе с ягненком,
и барс будет лежать вместе с козленком;
и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе,
и малое дитя будет водить их...
Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей,
ибо земля будет наполнена ведением ГОСПОДА, как воды наполняют
море⁴³¹.

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку,
избранный Мой, к которому благоволит душа Моя.

⁴³⁰ Ис 2:2–4, ср. Мих 4:1–3, где в ст. 4 добавлено обетование о том, что все воссядут в мире под виноградными лозами и смоковницами.

⁴³¹ Ис 11:1–9. Обетование о новом и свободном от насилия творении расширяется в 65:17–25.

Положу дух Мой на Него,
и возвестит народам суд...
не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда,
и на закон Его будут уповать острова⁴³².

Дух ГОСПОДА Бога на Мне, ибо ГОСПОДЬ помазал Меня
благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем,
проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы...
и назовут их сильными правдою,
насаждением ГОСПОДА во славу Его.
И застроят пустыни вековые, восстановят древние развалины
и возобновят города разоренные, остававшиеся в запустении с давних
родов...
Ибо, как земля производит растения свои,
и как сад произращает посеянное в нем,
так ГОСПОДЬ Бог проявит правду и славу
пред всеми народами⁴³³.

Боже! Даруй царю Твой суд
и сыну царя Твою правду,
да судит праведно людей Твоих
и нищих Твоих на суде;
да принесут горы мир людям
и холмы правду;
да судит нищих народа,
да спасет сынов убогого и смирит притеснителя...
он будет обладать от моря до моря
и от Реки до концов земли...
ибо он избавит нищего, вопиющего
и угнетенного, у которого нет помощника⁴³⁴.
Однажды Я поклялся святостью Моею: солгу ли Давиду?
Семя его пребудет вечно, и престол его, как солнце, предо Мною,
вовек будет тверд, как луна, и верный свидетель на небесах⁴³⁵.

Эти и другие подобные обетования хорошо известны, изучены и не будут предметом настоящего исследования. Однако их следует вспомнить во избежание впечатления, что раз большинство древних израильтян не мыслили для себя за гробом человеческой жизни, то ситуация им виделась беспросветной. Напротив, их вела надежда на то, что Господь, Бог Израиля, – Создатель мира, что он верен завету с Израилем и со всем миром, верен своему обетованию об Израиле и всем творении. Как именно все это исполнится, какова в этом роль

⁴³² Ис 42:1,4.

⁴³³ Ис 61:1, 3сл., 11. Заметьте, как тут земледельческие образы тесно связаны с обетованием.

⁴³⁴ Пс 71:1–4, 8, 12.

⁴³⁵ Пс 88: 35–38.

грядущего идеального царя, какое место тут уготовано Иерусалиму и когда обетования сбудутся – все это оставалось пока неясным⁴³⁶. Некоторые пророки говорили о «дне ГОСПОДНЕМ», когда исполнятся угрозы и обетования⁴³⁷. Как мы увидим, в какие-то моменты в рамках этой традиции звучало новое слово, предвещающее жизнь после смерти. Однако подавляющее большинство древних израильтян, основываясь на характере ГОСПОДА, Бога-Творца, уповали прежде всего на справедливость, процветание и мир для народа и земли, а в конечном итоге – для всей вселенной. Патриархам, пророкам, царям и обычным израильтянам надлежало почтить вместе со своими предками. Однако замысел ГОСПОДА простирался в будущее и должен исполниться в свое время.

Такова была основная надежда Древнего Израиля. И теперь, прежде чем мы перейдем к дальнейшему развитию представлений в рамках различных библейских традиций, важно не забывать: эти новые представления стоят на тех же основаниях, какими бы они нам ни показались иными в некоторых значимых деталях.

3. А что будет затем?

(i) Введение

Любовь ГОСПОДА не была для древних израильтян отвлеченным богословским догматом. Во многих текстах, особенно Псалмах, мы видим, что они знали эту любовь на живом личном опыте. Именно этот личный опыт более, чем любая теория о бессмертии, породил мысль о том, что ГОСПОДЬ остается верен не только в этой жизни, но и в жизни за гробом.

Теперь уже невозможно установить, когда эта мысль появилась впервые. Не надо думать, что это обязательно было постепенное хронологическое развитие: сначала – мрачный Шеол, затем – проблеск надежды на более приятное посмертное существование, и наконец – воскресение. Похоже, вера в воскресение в отчетливом виде появилась достаточно поздно: вряд ли, однако, она стала результатом долгой кристаллизации. Отнюдь не всегда идеи развиваются размеренно и однонаправленно. И то, что кажется современному западному сознанию естественной или логической последовательностью, может не иметь отношения к тому, что происходило в другое время и в другой культуре на самом деле. В любом случае вера в воскресение не была для древнеизраильской религии чем-то радикально новым, совершенно отличным от прежних идей. Скорее, она стала новым побегом на старом дереве, или повторением прежнего на новом уровне. Чтобы это понять, следует обратиться к самим текстам.

(ii) Освобожденные из Шеола?

Некоторые тексты вроде бы говорят, что ГОСПОДЬ освободит людей из Шеола. Но как их понимать? Действительно ли предполагается выход умерших из Шеола (скажем, оживление после краткого пребывания в смерти или переход к иному, более приятному, посмертному существованию)? Или речь просто об избавлении живого человека от смертельной опасности? Самый известный из таких отрывков – 15-й псалом:

⁴³⁶ См. об этом мои прежние исследования: *NTPG*, гл. 10; *JVG* 481–486.

⁴³⁷ Ис 13:6, 9, Иер 46:10, Иез 30:2, 3, Иоил 1:15; 2:1, 11, 31; 3:14, Авд 15, Соф 1:14, 15, Зах 14:1.

Всегда видел я пред собою ГОСПОДА, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь. От того возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя успокоится в уповании,
ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле и не дашь святому Твоему увидеть тление,
Ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей пред лицом Твоим,
блаженство в деснице Твоей вовек⁴³⁸.

Неясно, относится ли это к избавлению от смерти или к обретению жизни после смерти⁴³⁹. Впрочем, главное сомнения не вызывает: псалмопевец уповает на ГОСПОДА, своего владыку (стих 2), свое наследие и чашу (стих 5), вразумляющего в сокровенных глубинах сердца (стих 7).

Подобный вопрос может возникнуть в связи с 21-м псалмом. Ясно, что псалмопевец охвачен глубокой тревогой, ему угрожает опасность, он в беде: «К персти смертной, – говорит он, – низвел ты меня» (стих 16). Однако он молит о том, чтобы Бог спас ему жизнь, и в его судьбе происходит поворот; заключительные стихи псалма воздают благодарение за то, что Бог это совершил (стихи 23–32). И там, в частности, есть благодарность за то, что каждый в конце концов покорится Богу, даже умершие:

Поклонятся Ему одному
все тучные земли,
почтут Его все нисходящие во прах,
бессильные сохранить жизни своей⁴⁴⁰.

Однако в основном речь тут идет, похоже, о надежде спастись от насильственной смерти, а не о избавлении по ту сторону могилы. Завершает псалом новое утверждение традиционной надежды Израиля, слова о потомстве – «семени», – которое возблагодарит Бога (стихи 31–32)⁴⁴¹.

Такое утверждение жизни, которая продолжается, скорее, нежели воскресения, вероятно, звучит и в 103-м псалме:

Сокроешь лик Твой – ужаснутся они [звери и морские твари],
отнимешь у них дух, и они умрут
и снова возвратятся во прах.

⁴³⁸ Пс 15:8–11.

⁴³⁹ См. Eichrodt 1961–1967, 2.524; von Rad 1962–1965, 1.405; Martin–Achard 1960, 149–153; Johnston 2002, 201сл. Ср. Пс 85:13, где слова: «Ты избавил душу мою из глубин Шеола» – отнюдь не свидетельствуют о том, что автор уже в буквальном смысле воскрешен из мертвых. О тезисе Дахуда (Dahood 1965/6), который утверждает, что некоторые псалмы содержат надежду на жизнь после смерти, см., например, Day 1996, 234сл.; Lascosque 1979, 236–238.

⁴⁴⁰ Пс 21:30 (цитируется по переводу С. Аверинцева. – *Прим. пер.*).

⁴⁴¹ Айхродт (Eichrodt 1961–1967, 2.511), возможно, заходит слишком далеко, когда говорит, что этот псалом выражает «идею возвращения мертвых к живому союзу с Богом». Строго говоря, этот псалом повествует о *почти* умерших. Что, разумеется, не мешало иудеям позднее видеть тут надежду на загробную жизнь.

Дохнешь ли на них – и восстанут они,
и Ты лицо земли обновишь⁴⁴².

Вопрос о том, как это могли воспринимать ближе к концу эпохи Второго Храма, – опять же отдельная тема, к которой мы вернемся в следующей главе.

Подобные вопросы вызывает столь же известный отрывок из книги Иова. Бог, заявляет Элиу, открывает слух смертным, чтобы они слышали его предостережения:

Чтоб человека от замысла его отвратить
и ответить от мужа гордыню его,
чтобы от бездны душу его отвести
и жизнь его – от острия меча.

Затем, когда такая участь близка:

И приближается к могиле его душа
и к месту смерти – его жизнь.
Но если есть Ангел за него,
Ходатай, из тысячи один,
учащий человека правоте,
он сжалится над ним и скажет так:
«Избавь его, чтоб он не сошел в гроб;
я выкуп за него нашел!»

Тогда тело его юностью процветет
и молодость его вернется к нему;
Он молиться, и милует его Бог;
дает видеть ликующим свое лицо...
Тот поет перед людьми и говорит так:
«...Освободил от погибели душу мою,
и жизнь моя видит свет!»
Вот, все это делает Бог...
Чтобы вышла из тлена его душа
и во свете живых он воссиял⁴⁴³.

Эти слова выглядят менее двусмысленны, чем в Пс 15, и с учетом контекста всей Книги Иов лучше всего видеть здесь избавление от преждевременной смерти, а не загробную жизнь. Тем не менее оба эти отрывка в послебиблейском иудаизме вполне могли пониматься как указание на посмертное спасение. Последующие переводы и толкования устраняли неопределенность смысла.

⁴⁴² Пс 103:29сл. (цитируется по переводу С. Аверинцева. – *Прим. пер.*).

⁴⁴³ Иов 33:15–30.

(iii) Слава после страдания?

О Пс 72 можно сказать нечто более определенное⁴⁴⁴. Это одно из классических библейских сетований на жизненную несправедливость (нечестивым и надменным все сходит с рук), из-за чего этот псалом стоит в одном ряду с Книгой Иов. Однако он предлагает иной ответ. Когда псалмопевец входит в Божье святилище, он понимает, что нечестивого постигнет осуждение, хотя как и когда это произойдет, остается неясным:

Так! на скользких путях поставил Ты их и низвергаешь их в пропасти.
Как нечаянно пришли они в разорение,
исчезли, погибли от ужасов!
Как сновидение по пробуждении, так Ты, пробудив их, уничтожишь мечты
их⁴⁴⁵.

Но это еще не все. Псалмопевец обнаруживает, что сам он охвачен любовью, которая не даст ему исчезнуть, силой, которую не могут пресечь даже смерть и разложение тела:

Но я всегда с Тобою: Ты держишь меня за правую руку;
Ты руководишь меня советом Твоим и потом примешь меня в славу.
Кто мне на небе?
И с Тобою ничего не хочу на земле.
Изнемогает плоть моя и сердце мое:
Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек...
А мне благо приближаться к Богу!
На ГОСПОДА я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои⁴⁴⁶.

Очевидно, что «и потом» (*w'achar*) относится не к событию, которое произойдет позже в течение этой жизни, но к состоянию, которое будет достигнуто после руководства заповедями Божьими в этой жизни. Это подтверждается стихом 26, где, с отголосками из Ис 40:6–8, сказано, что могущество Божье торжествует над смертью. К сожалению, ключевое слово «*kaboi*» (без которого не совсем понять, о чем речь), переведенное здесь как «слова», вполне может означать и «честь» (так NRSV). Перед нашими глазами как бы на миг промелькнула удивительная картина жизни по ту сторону гроба, жизни, где (как требует того логика псалма) зло будет исправлено и воцарится Божья справедливость; жизни, где познавшие любовь Бога в настоящем откроют, что эта любовь сильнее самой смерти и она «примет» их в честь или славу⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ См. Day 1996, 255сл., Johnson 2002, 204–206, с прочей литературой.

⁴⁴⁵ Пс 72:18–20.

⁴⁴⁶ Пс 72:23–27. Слово «примешь» в ст. 24 можно было бы перевести как «возьмешь»; это то же самое слово, которое употреблено, когда говорится о «взятии» Еноха в Быт 5:24 (см. Bar 1992, 33).

⁴⁴⁷ О Пс 72 см. Eichrodt 1961–1967, 2.520сл.; Martin–Achard 1960, 158–165; Brueggemann 1997, 481. Тут совершенно ничего не сказано о «воскресении», вопреки мнению, например, Осборна (Osborne 2000, 932), который, похоже, пользуется этим словом просто как синонимом для «жизни после смерти». Пс 16:15 в каком-то отношении близок к 72:26. Об этом см. раздел 4 ниже.

То же самое слово «принять» стоит и в Пс 48:16⁴⁴⁸. Весь этот псалом – трезвое размышление о человеческой смертности: все люди, подобно животным, в конце концов сойдут в могилу, и все их нынешнее великолепие и показная пышность ни на что не будут годны:

В мыслях у них, что дома их вечны, и что жилища их в род и род...
он пойдет к роду отцов своих, которые никогда не увидят света⁴⁴⁹.

Далее текст строится на контрасте между глупцами, которые сойдут в Шеол и останутся там, утратив свою мирскую славу и удачу, и самим псалмопевцем, который ожидает иного будущего. Внутренняя логика псалма подсказывает, что его не стоит помещать в предыдущую категорию – в категорию спасения от преждевременной смерти; вместо этого мы, похоже, как и в Пс 72, сталкиваемся хотя бы с проблеском веры в освобождающую силу Божью, которая сильнее самой смерти. В противном случае этот псалом говорил бы только о том, что мудрые и праведные получают лишь короткую отсрочку от вынесения приговора, но в свое время последуют в Шеол за глупцами. Но нет:

Как овец, заключат их в Шеол; смерть будет пасти их,
сойдут прямо в могилу, и сила их истощится;
Шеол – жилище их.
Но Бог избавит душу мою от власти Шеола, ибо Он примет меня⁴⁵⁰.

Если такое понимание правильно, позднее многие верующие могли бы видеть смысл даже там, где, как в Пс 15, историческая экзегеза могла бы подвергнуть эту интерпретацию сомнению⁴⁵¹.

Три эти псалма строятся особняком⁴⁵². Напротив, в Пс 33 и 36 праведные получают воздаяние в этом мире. Мучительные мольбы одного из самых мрачных псалмов – 87-го – ставят свои ужасные вопросы, кажется, без всякой надежды на хороший ответ⁴⁵³. Только Пс 15, а также, хотя и в ином роде, Пс 72 и 48 единственные среди библейских текстов

⁴⁴⁸ См. Day 1996, 253–255, совместно с другой литературой.

⁴⁴⁹ Пс 48:12, 20.

⁴⁵⁰ Пс 48:15сл. (синодальный перевод в данном случае исправлен в соответствии с пониманием, которому следует Н. Т. Райт. – *Прим. пер.*).

⁴⁵¹ О Пс 48 см. von Rad 1962–1965, 1.406; Martin–Acharд 1960, 153–158; Day 1996, 253сл. Маловероятно, что псалмопевец имеет в виду то необычное минование смерти, которого удостоились Енох и Илия, хотя представление о вмешательстве Бога, Который не дает человеку попасть в Шеол или в могилу, конечно, сравнимо с таким феноменом.

⁴⁵² Стоило бы, вероятно, добавить сюда также и Пс 116, судя по тому, как его употребляет Павел во 2 Кор 4 (ниже, 363сл.). Johnston 2002, 207–09, относит сюда же четыре места из Притч: 12:28; 14:32; 15:24; 23:14. Каково бы ни было их первоначальное значение, позднее в этих отрывках могли найти указание на посмертную судьбу.

⁴⁵³ См. выше, с. 103сл.

намекают на будущее, которое неведомо остальным древним писаниям Израиля.

(iv) Основание будущей надежды

Если мы и находим где-то проблеск подобной надежды, она опирается не на какое-то свойство природы человека (как, скажем, «бессмертная душа»), но на ГОСПОДА, и только на Него одного. Более того, ГОСПОДЬ – это суть надежды, а не просто ее основание: Он сам – «удел», т. е. наследие, праведных и благочестивых израильтян⁴⁵⁴. В то же время только Его мощь может животворить, как говорится в некоторых древних молитвах⁴⁵⁵. «Ибо у Тебя источник жизни, – говорит псалмопевец, – во свете Твоем мы видим свет»⁴⁵⁶. Когда эта крепкая вера в ГОСПОДА Творца, подателя жизни, Бога окончательной справедливости вступала в противоречие с житейскими несправедливостями и страданиями, именно в этой точке и могла появиться на свет новая вера. Впрочем, страдания Израиля не всегда порождали такой ответ. Пс 87 и Книга Иов – это нечто противоположное. Екклесиаст, этот ветхозаветный ослик Иа–Иа, который порою кажется потерянным, просто пожал бы плечами и посоветовал как можно лучше использовать то немного, что у вас есть. Но если ГОСПОДЬ – наследие своего народа и если его любовь и верность столь крепки, как их отображают предания Израиля, тогда в конечном итоге ничто не препятствует видеть и саму смерть как поверженного врага. Именно об этом говорят некоторые ключевые тексты, и теперь мы должны подойти к ним вплотную.

4. Пробуждение спящих

(i) Введение

Никто не сомневается в том, что Ветхий Завет говорит о воскресении мертвых, но среди ученых нет согласия о том, что это означает, откуда взялась сама идея или как она соотносится со всем остальным, что Писание говорит об умерших. Но поскольку иудейский мир, в котором жили Иисус и Павел, видел в этих текстах основные источники своей веры в воскресение, мы должны изучить соответствующие тексты и понять, как они работают. Является ли там воскресение новшеством, ворвавшимся в неподготовленный израильский мир? Если да, то откуда древние евреи заимствовали эту идею? Или они пришли к ней сами, как к кульминации своей надежды?

Важно еще раз уяснить себе нашу главную тему, прежде чем мы двинемся дальше⁴⁵⁷. Тексты, которые мы будем рассматривать, какие бы мы ни отыскиали в них нюансы, не говорят о новом *понимании* жизни после смерти, но о том, что произойдет *после* «жизни после смерти». Воскресение – не просто новые слова о школе или о загробной жизни (как в Пс 72). Оно говорит о чем-то, что произойдет, – если произойдет вообще, – после этого «после». Воскресение – это телесная жизнь *после* «жизни после смерти» или, если угодно, телесная жизнь после *состояния* «смерти». Вот почему совершенно неверно, – и это

⁴⁵⁴ Так, например, в Brueggemann 1997, 419.

⁴⁵⁵ Втор 32:39; 1 Цар 2:6: «ГОСПОДЬ умерщвляет и оживляет». См. также Пс 103:29сл., приведенный выше.

⁴⁵⁶ Пс 35:10.

⁴⁵⁷ См. выше, с. 38–41.

совершенно чуждо всем соответствующим текстам, – говорить, как это делает один современный автор, о «воскресении на небеса»⁴⁵⁸. Воскресение – это именно то, чего *не* произошло с Енохом и Илией. Согласно этим текстам, оно то, что *произойдет* с теми людьми, которые к тому моменту мертвы, а не то, что с ними *уже* произошло. Если понять этот момент, многое становится ясным; если о нем забыть, неминуемо воцарится полная путаница.

Для гораздо более поздней иудейской мысли в этом плане был очень важен текст Дан 12:2–3. Хотя это почти наверняка самый поздний из релевантных отрывков, есть три веские причины начать именно с него. Во–первых, он самый ясный: практически все ученые согласны, что он повествует о телесном воскресении, притом – в совершенно конкретном смысле. Во–вторых, он опирается на некоторые другие (видимо, более древние) релевантные тексты, показывая нам один из способов их интерпретации во II веке до н. э. В–третьих, он, сам стал своего рода призмой, сквозь которую последующие авторы воспринимали предшествующие тексты. Читая Книгу Даниила, мы как бы стоим на мосту между Библией и иудаизмом времен Иисуса, по которому в обе стороны движутся идеи.

(ii) Дан 12: Спящие пробудятся, разумные воссияют

Начнем с главного отрывка, Дан 12:2–3:

И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как сияние неба, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда⁴⁵⁹.

Трудно усомниться в том, что это относится к телесному воскресению⁴⁶⁰. Метафора «сна» для обозначения смерти уже была, как мы видели, широко распространена; библейское выражение «спать во прахе земли» (буквально в «земле праха» или «стране праха») означает «быть умершим»⁴⁶¹. Таким образом, естественное продолжение этой метафоры – «пробуждение» для обозначения телесного воскресения: это не иной тип сна, но его упразднение. И тут речь идет не о каком–то феномене «потустороннем», но в огромной

⁴⁵⁸ Davies 1999, 93.

⁴⁵⁹ В синодальном переводе: «...разумные будут сиять как светила на тверди...» (перевод, который принимает Н. Т. Райт, более точен. – *Прим. ред.*).

⁴⁶⁰ См., например, Day 1996, 240сл.; Кейвалин (Cavallin 1974, 26сл.) говорит, что подтекст, стоящий за Дан 12, Ис 26:19 указывает на труп (евр. *nebelati*). Коллинз (Collins 1993, 391сл.) замечает, что «среди современных ученых царит почти единодушное согласие о том, что Даниил тут подразумевает реальное воскресение индивидуумов из мертвых». О разнице между конкретным/абстрактным и буквальным/метафорическим см. выше, Предисловие, с. 5–6, и ниже, с. 278сл. В данном случае отрывок употребляет *метафору* сна и пробуждения, чтобы обозначить *конкретное событие* воскресения.

⁴⁶¹ О том, что «сон» = «смерть»: 4 Цар 4:31, 13:21, Иов 3:13; 14:12, Пс 12:4, Иер 51:39, 57, Наум 3:18; «прах» как место обитания умерших: Быт 3:19, Иов 10:9, 43:15, Пс 103:29, Екк 3:20; 12:7, Ис 26:19. NRSV переводит загадочные слова начала стиха Пс 21:30 как «to him, indeed, shall all who sleep in the earth», т. е. «преклонятся пред Ним все спящие в земле», как параллель следующей части: «пред лицом Его повергнутся все нисходящие в персть». См. McAlpine 1987, 117–153, где показано, что метафора сна по отношению к смерти очень древняя, ее можно найти и в источниках из Месопотамии и Египта.

степени о «посюстороннем»⁴⁶².

Пробуждаются «многие», однако, видимо, не все⁴⁶³. Автор отрывка не задается целью дать глобальную теорию о последних судьбах всего человечества, но просто говорит, что в обновленной телесной жизни Бог даст одним вечную жизнь, а другим – вечное презрение. Контекст не оставляет сомнений насчет того, кого ждет какая судьба: это, с одной стороны, праведные мученики, а с другой, – их мучители и убийцы. Остальные люди – подавляющее большинство человечества (и израильтян) – не упоминаются.

Стих 3 предлагает два параллельных сравнения, чтобы описать конечную судьбу воскрешенных праведников. Они описаны как «разумные» («*ha-maskilim*») и «обращающие многих к правде» (или «оправдывающие многих»; аллюзия на Ис 53:11, см. ниже). Они «будут сиять как сияние неба» и «как звезды вовеки, навсегда». Это привело некоторых исследователей к мысли, что праведники в конечном итоге *становятся* звездами (концепция «астрального бессмертия»). Такая интерпретация получила широкое распространение и повлияла на понимание других иудейских и раннехристианских текстов⁴⁶⁴. Однако она вызывает серьезные возражения. Рассмотрим данный отрывок подробнее.

Начать с текста. Неясно, в какой мере он задуман как метафора: краткая поэтическая формулировка, с аллюзией на более ранний библейский отрывок, стоящая в кульминационной точке описания грядущего, едва ли может рассматриваться как точное описание⁴⁶⁵. Мы видим два сравнения: сказано, что праведные будут *как* звезды, а не что они *превратятся в* звезды, ни даже что они *будут размещены* среди звезд⁴⁶⁶. Более того, если бы вторая часть предложения означала, что «*maskilim*» должны стать звездами, параллелизм с первой частью («будут сиять, как сияние неба») привел бы к выводу, что «разумные» должны *стать* самим небом, а это исключено. Существуют и еще два других веских возражения: во-первых, мы тут не видим никакого, хотя бы и косвенного намека на космологию, которая есть у Платона, Цицерона и в других классических трудах, где говорится об «астральном бессмертии»; во-вторых, ход мысли в стихах 2 и 3 описывает будущее в *двух стадиях*, а это совершенно не соответствует «Тимею», сновидению Сципиона или же различным эпитафиям, отражающим популярные представления об «астральном бессмертии». Во всех этих случаях душа отделяется от тела сразу же после смерти, дабы занять свое место среди звезд. Здесь же, напротив, «разумные» сейчас мертвы, «спят», и «пробудятся» в некоторый момент в будущем. Тогда они «воссияют, как небо и как звезды». Структура этого верования, сопутствующая космология и соображения экзегезы не позволяют нам связать Дан 12:3 с направлением мысли, идущим от Платона (или откуда-то еще) к Цицерону.

⁴⁶² Так в Eichrodt 1961–1967, 2.514. Айхродт пытается объяснить (513) краткость высказывания тем, что к моменту написания Дан 12 эта мысль уже была хорошо известна; это подтверждается использованием (более раннего) арамейского текста Книги Еноха. См. также Kellermann 1989, 69.

⁴⁶³ Day 1996, 240сл.; Collins 1993, 392.

⁴⁶⁴ Например, Hengel 1974, 196сл.; Lacoque 1979, 244сл.; Cohen 1987, 91; Perkins 1994, 38; Martin 1995, 118. Об «астральном бессмертии» см. выше с. 67–73. Хенгель (Hengel 1974, 196) даже высказывает гипотезу, что Ис 26:19 (необычная фраза «роса света») относится к «астральному компоненту». Однако другие толкования предпочтительнее: (1) «свет будет сиять на воскресших» (так в Seitz 1993, 195); (2) появится чудесная роса, состоящая из света, посредством которой тени в Шеоле восстанут к жизни во плоти (так в Kaiser 1973, 218).

⁴⁶⁵ См. Goldingay 1989, 308; более ранний библейский текст – Ис 52:13 и 53:11.

⁴⁶⁶ См. Collins 1993, 394. Коллинз усматривает здесь эллинистическое влияние, однако и он замечает это отличие: «У Даниила сказано не то, что мудрые станут звездами, но то, что они воссияют подобно им».

Да и иудейские параллели не подтверждают «астральную теорию». Существуют несколько похожих отрывков, что не удивительно, если вспомнить о пестром феномене иудаизма в эллинистическом окружении. Пожалуй, самый яркий из них – 4 Макк 17:5, где мать–мученицу славят в «астральных» выражениях:

Луна на небесах со звездами не сравнятся по славе с тобою, сначала осветившей путь к благочестию твоих семерых сыновей, подобных звездам, и ныне предстоящей в чести пред Богом, обитающей с ними на небесах.

Конечно же, любой читатель этих строк в эллинистическом мире понимал, о чем тут речь⁴⁶⁷. Не будем обольщаться, однако, на счет некоторых других ссылок, которые иногда приводят как подтверждение в этом вопросе⁴⁶⁸. Есть три–четыре отрывка, которые вроде бы заимствуют эту идею (хотя и переносят ее на почву иудейской космологии). Яркие примеры – Завет Моисея и Вторая книга Варуха⁴⁶⁹. Существует, возможно, пара возможных примеров в Кумране⁴⁷⁰. Самый известный источник возможных параллелей «астральному» толкованию – это Первая книга Еноха, но даже и тут стоит осторожно обращаться с большей частью цитат, на которые любят ссылаться⁴⁷¹. Сама доктрина воскресения говорит против этого, поскольку она предусматривает две ступени (вначале человек умирает, а потом, вторым этапом, воскресает), а не один шаг к сиянию бессмертия. Единственное место, которое, по–видимому, подразумевает, что праведные *становятся* звездами, или, по крайней мере, содержит то же направление мысли, что и «Тимей», – это 1 Ен 58:3 («праведные будут жить в свете солнца и избранные в свете вечной жизни; дни вечной

⁴⁶⁷ 4 Макк 9:22 говорит о старшем сыне, что во время пыток он был «как бы преобразен огнем в бессмертие». По–видимому, тут богословие 2 Макк само было преобразено Платоном в эллинизм. См. обсуждение этого вопроса в следующей главе.

⁴⁶⁸ Например, Прем 3:7, о чем см. ниже гл. 4; Псевдо–Филон 19.4; 51.5, Притч 3:12 (не всякое упоминание о «свете» в связи с будущим миром можно понимать в том смысле, что праведники *становятся* светом!). В Сивиллиных книгах 4.189 воскресшие *узрят* свет солнца. 4 Езд 7:97, 125а содержит отголоски Дан 12:3, и совершенно ясно, что тут имеется в виду сравнение, но не отождествление («лица их воссияют как свет солнца, и они будут как свет звезд» – тут снова параллелизм исключает отождествление воскресших с небесными телами), во 2 Ен 66:7 праведные воссияют и станут в семь раз ярче солнца, что вновь явно исключает отождествление.

⁴⁶⁹ Завет Моисея 10:9: «Бог вознесет тебя на высоту; да, он утвердит тебя на небесах звездных, среди их обитателей»; Прист (в Charlesworth 1983, 933) предостерегает: неясно, насколько это следует понимать буквально или метафорически. 2 Вар 51:10: «они будут жить на высотах этого мира и будут как ангелы и равны звездам». Однако отметим, что тут говорится: будут *как* ангелы и *равны* звездам; это не отождествление. Найдено одно иудейское надгробие из диаспоры (из Корики в Киликии), которое, похоже, отражает «астральные» представления (CJL .788). Но подобные явления немногочисленны, что свидетельствует об устойчивом сопротивлении иудейского мышления подобным концепциям.

⁴⁷⁰ 1QS 4:8 («славная красота вместе с обширным величием в свете вечном» [цитируется по переводу Д. Щедровицкого. – Прим. пер.]); 1QM 17:7 («...в вечном свете, чтоб осветить радостью дом Израилев» [цитируется по переводу А. М. Газова–Гинзберга. – Прим. пер.]). Конечно, особо развитой «астральной» теории здесь не заметно.

⁴⁷¹ См. 1 Ен 39:7; 50:1; 62:15 (славное телесное воскресение, а не превращение в звезду); 80:1, бсл.; 86:3сл. (звезды как образы в видениях); 92:4 (хождение в вечном свете); 100:10 (солнце, луна и звезды свидетельствуют против грешников). Часто упоминаемый 104:2 – просто цитата из Дан 12:3 («вы будете светить, как светила небесные»); как и в самом Дан, тут ничего не говорится о том, что праведники *станут* звездами.

жизни их не кончаются, и дни святых бесчисленны»⁴⁷², – говорится в главе, которая вся посвящена грядущему миру, исполненному света) и 108:11–14 (почти перед самым концом книги):

И теперь Я призову духов добрых людей из поколения света, и произведу перемену с теми, которые родились во тьме... И Я введу в блистающий свет любивших Мое святое имя, и посажу каждого из них отдельно на престоле почести, – его почести. И они будут блистать в продолжение бесчисленных времен... праведные будут блистать.

Здесь, как у Платона или Цицерона, духи исходят от света и возвращаются в свет. Но поскольку Первая книга Еноха составлена из нескольких частей, мы не в праве ссылаться на нее в целом, как и на представителя «астрального» подхода. Более того, там ранее было немало возможностей сказать о чем-то подобном, и они не были использованы, что дает основания думать: многие авторы книги и ее окончательный редактор не горели желанием подчеркивать этот момент. Таким образом, хотя некоторые тексты обыгрывают идею «света» в целом, а многие ссылаются прямо на Даниила, трудно сделать вывод о том, что идея «астрального бессмертия» пустила корни в античном иудаизме так, как это было в античном язычестве.

Теперь вернемся к Дан 12. Сравнения в стихе 3 указывают не на то, что праведные и мудрые будут сиять и сверкать как звезды, а на то, что по воскресении они будут вождями и правителями в новом Божьем творении. Эти образы, стоящие в библейском контексте, – на который, безусловно, стоит опираться прежде всего, если мы хотим понять, что имел в виду автор, – говорят о *царях*, это цари подобны звездам или небесным телам⁴⁷³. Богом данные цари и правители призваны светить миру, как звезды на небесной тверди, созданные, согласно Быт 1, чтобы давать свет земле⁴⁷⁴. Похоже, что перед нами органичная для Дан демократизация прежних царских традиций: в одном ряду с этим стоит мысль, что «святые Всевышнего» получают царство (7:18, 22, 27). Глядя на звезды, толкователи упускают подлинный смысл: праведные, мудрые получают власть над миром, а не будут преобразованы в существа света. Дан 12:3 дополняет 12:2: воскресение – это не просто оживление, когда умершие вернутся к жизни, какую они знали прежде. Их воздвигнут к состоянию славы в мире, чему лучшая параллель или сравнение – положение звезд, луны и солнца в миропорядке творения.

К какому моменту истории относится Дан 12? Поможет ли это нам понять, почему эта удивительная идея появляется на поздней стадии развития библейской традиции? Непосредственный контекст отрывка – мученичество во время кризиса 160–х годов (см. Первую и Вторую книги Маккавейские) и, в частности, мученичество верных израильтян при гонениях Антиоха Епифана⁴⁷⁵. Дан 11:31 говорит об осквернении Антиохом Иерусалимского Храма и устроенной им «мерзости запустения», уже упомянутой в 9:27. Дан 11:32–35 описывает дальнейшие события: одни иудеи идут на компромисс с языческим

⁴⁷² Здесь и далее Книга Еноха цитируется по переводу А. Смирнова. – *Прим. пер.*

⁴⁷³ Например, Числ 24:17, 1 Цар 29:9, 2 Цар 14:17, 20, Ис 9:5. См. Goldingay 1989, 308.

⁴⁷⁴ Быт 1:14–18. Ср. также Прем 3:7сл., о чем см. ниже, с. 183–197.

⁴⁷⁵ Об историческом контексте Дан 10–12 см., например, Goldingay 1989, 289, 292–306. См. также *NTPG* 157–159 и приведенную там литературу.

завоевателем, тогда как другие остаются тверды и за это страдают, а некоторых из них убивают. Затем стихи 36–45 описывают превозношение и внезапное падение Антиоха, причем стихи 36–39 близки известным нам реальным событиям, а стихи 40–45 расходятся (начиная, видимо, с момента написания Книги Даниила). Но важно то, что во времена падения Антиоха, во времена беспрецедентного страдания Израиля (12:1) архангел Михаил должен сражаться за народ Божий и освободить его. Таков контекст предсказания о воскресении. Окончание отрывка, да и всей книги (12:4–13), содержит последние откровения (если их так можно назвать; там не меньше вопросов, чем ответов) о времени наступления грядущих событий и последнее обетование самому Даниилу (стих 13). Сказано, что, после периода «покоя», он присоединится к «*maskilim*» и восстанет (евр. *ta'amod*) для получения награды в конце этих дней. «Воскресение», о котором тут говорится, – это не состояние, в которое входят праведники сразу же после смерти, но отдаленное событие, следующее за промежуточным периодом.

Предсказание о воскресении – не изолированная часть абстрактных размышлений о конечных судьбах человечества (или даже только иудеев), но конкретное обетование в особой ситуации. Бог Израиля разрушит планы нечестивых язычников и воздвигнет мучеников и учителей, которые направляли Израиль, к жизни во славе. Одновременно он воздвигнет к новому существованию и их мучителей: они не останутся в темной глубине Шеола, или «праха», но их судьбой станет непрекращающееся бесчестие перед людьми. Вся эта сцена напоминает судебный процесс, где ГОСПОДЬ как праведный судья исправляет зло, наказывает нечестивых и оправдывает праведных⁴⁷⁶. Михаил, ангел или «князь», – особый покровитель Израиля, он будет помощником ГОСПОДА в деле проведения этого суда⁴⁷⁷.

Охватив взглядом эту величественную картину, мы можем заметить, что она органично вписывается в общий контекст Книги Даниила. Вновь и вновь эта книга рассказывает о том, как языческие правители преследуют народ ГОСПОДЕНЬ, пытаются навязать ему новый языческий уклад, высокомерно превозносятся над истинным Богом и Его народом. Она повествует о верных и мудрых израильтянах: они стойко и принципиально хранят верность своему Богу, который в конце концов их спасет, а притеснителей – низвергнет и осудит⁴⁷⁸. В частности, 11:31–35 и 12:1–3, эти ключевые отрывки, нередко предвосхищаются в предыдущих частях книги и, в общем контексте глав 10–12, полнее раскрывают смысл написанного ранее. Поэтому предсказание о воскресении – окончательное и наиболее ясное обетование в длинном ряду, который начинается с установления Царства Божьего в противовес всем языческим царствам (2:35, 44–45), а продолжается эпизодом возвеличивания и оправдания сына человеческого (представляющего народ святых Всевышнего (7:13–14, 18, 27)); сюда же входят повествования об избавлении от смерти (как намек – в 1:10, открыто – в 2:13; эта линия проходит через главы 3 и 6)⁴⁷⁹. Молитва Даниила в 9-й главе, где ставится вопрос о смысле пророчества Иеремии о 70-летнем изгнании, получает ответ: изгнание продлится «семьдесят седмин» (т. е. 490 лет) и достигнет кульминации, когда появится «мерзость запустения», будет «отрезан» помазанный князь и

⁴⁷⁶ См., например, Nickelsburg 1972, 23,27; Goldingay 1989, 302.

⁴⁷⁷ О Михаиле см. Дан 10:13, 21, Завет Дана 6:2, Иуд 9, Откр 12:7.

⁴⁷⁸ Последовательность: гл. 1 (царская пища), гл. 2 (сон царя), гл. 3 (статуя царя и огненная печь), гл. 4 (сон и умопомешательство царя), гл. 5 (пир царя и появление надписи на стене), гл. 6 (царский указ и львиный ров), гл. 7 (звери и «Сын Человеческий»), гл. 8 (овен, козел и их рога), гл. 9 (молитва Даниила и предупреждение о грядущем запустении).

⁴⁷⁹ Goldingay 1989, 283сл., подробно исследует связи между Дан 10–12 и предшествующими разделами книги, особенно гл. 7–9.

свершится окончательный суд над угнетателем (9:2, 24–27)⁴⁸⁰. Далее главы 10–12 объясняют все это подробнее. Вот как только длительное изгнание Израиля достигнет своей высшей точки, надменные язычники подвергнутся суду и свершится освобождение праведных.

Таким образом, главы 10–12 и особенно отрывок в конце 11-й – начале 12-й главы дают возможность взглянуть иными глазами на события, о которых говорилось в 2:31–45 и 7:2–27. Камень, оторвавшийся от горы, разбивший металлического истукана и сам опавший горой; «подобный Сыну Человеческому», превознесенный над зверями; страдающие «*maskilim*», воздвигнутые сиять как звезды, тогда как их преследователи получают вечное презрение, – в сущности, одно и то же. Любой иудей эпохи Второго Храма, размышляющий над этой книгой, нашел бы в 12:2–3 не какую-то новую диковинную мысль, неожиданную, которую невозможно предугадать, но венец всего того, что происходило ранее.

Тем более это относится к читателю, который способен улавливать библейские аллюзии. Поскольку вся книга проникнута темой изгнания (придуманное место действия – Вавилон, а реальный исторический контекст – «продолжающееся изгнание» [9:24], под властью различных языческих правителей, особенно сирийского Антиоха), наиболее очевидные библейские предшественники – тексты, которые говорят об изгнании и восстановлении⁴⁸¹. Так, например, в 12:2 мы можем уловить отзвук Иер 30:7: Иеремия предрек наступление небывалого бедствия – вскоре после повторного обетования о семидесятилетнем изгнании, которое теперь интерпретирует Даниил⁴⁸². А предупреждение о наступающей скорби входит в контекст пророчества о возвращении, восстановлении, мире и безопасности. Языческое ярмо сокрушится, и израильская монархия будет восстановлена⁴⁸³.

(iii) Служитель и обитающие во прахе: Исая

Главный источник идей и образов Дан 12:2–3 – Исая. Прежде чем мы рассмотрим самый очевидный текст, стоит отметить тесные пересечения с Ис 52–53⁴⁸⁴. Похоже, что «*maskilim*» – множественное число от «Раба», который в 52:13 «действует благоразумно» (*yaskil*). Это те, «кто оправдывают многих», подобно Рабу в Ис 53:11. «Сияние» праведных у Дан 12:3, возможно, перекликается с тем «светом», который мы находим в некоторых ранних вариантах Ис 53:11⁴⁸⁵. И конечно, вся тема в целом – верность ГОСПОДУ вопреки пыткам и смерти и последующее оправдание – в точности соответствует сценарию, который

⁴⁸⁰ Это пророчество вместе с некоторыми связанными текстами стало основой множества хронологических спекуляций относительно времени грядущего искупления и пришествия Мессии. См. *NTPG* 208, 312–314 и особенно Beckwith 1980, 1981, ныне переизданного как Beckwith 1996.

⁴⁸¹ О теме продолжающегося изгнания, что до сих пор в отдельных кругах понимают неверно, см. .JVG xvii., а для дальнейшего углубления: Wright, «Dialogue», 252–261.

⁴⁸² Иер 25:12; 29:10.

⁴⁸³ Иер 30:3, 8–11.

⁴⁸⁴ О взаимоотношении этих текстов см. также JVG 584–591 вместе с другими приведенными там ссылками. Другая аллюзия на Ис – ссылка на омерзение или презрение, которое испытывают на себе воскрешенные нечестивцы в Дан 12:2 (что перекликается с Ис 66:24).

⁴⁸⁵ Cavallin 1972/3, 51. Эти варианты включают три кумранских рукописи и LXX. Подробнее см. Goldingay 284, Day 1996, 242сл.

является кульминацией Ис 40–55. Если Раб ГОСПОДЕНЬ у Исайи – прежде всего персонификация народа или некоторых праведников из него, то у Даниила мы видим не столько «демократизацию» этой концепции (как иногда говорят), но его новую «плюрализацию»⁴⁸⁶. Отныне страдающие «*maskilim*» – носители обетования об изгнании и восстановлении; видение Исайи исполняется в них⁴⁸⁷. Это, соответствует теме Книги Даниила в целом.

Но говорит ли Ис 53 о Рабе, который умирает и вновь восстает? Здесь нет явного упоминания самого воскресения, но только косвенное описание того, что произойдет с Рабом после его смерти (53:11). Однако ясно, что Раб: (а) умирает и похоронен (53:7–9); (б) торжествует (хотя об этом сказано кратко [53:10–12])⁴⁸⁸. Но сейчас для нас важнее следующее: Даниил показывает, что некоторые люди уже толковали Исайю в этом ключе; по мнению некоторых ученых, сюда же можно отнести одну из форм текста Ис, засвидетельствованных в Кумране⁴⁸⁹. Все это имеет огромное значение для понимания смысла нашего центрального отрывка. Хотя Дан 12:2–3 ясно говорит о телесном воскресении индивидуумов, оно не есть что-то отличное от общественного оправдания народа, находящегося в изгнании. Неправоммерно вбивать клин между различными толкованиями ключевых текстов: *либо* «индивидуальное воскресение», *либо* «национальная реставрация». В Дан 12 воскресение народа Божьего (во всяком случае, в лице мучеников, которые представляют собою народ) – это та форма, которую принимает национальное восстановление. Так заканчивается самое глубокое изгнание из всех возможных.

Однако за Дан 12 стоит и еще один откровенно говорящий о «воскресении» отрывок из Исайи. Ис 24–27 дает сцену не просто национального кризиса, но вселенского суда, на котором народ Божий будет спасен и умершие будут воздвигнуты⁴⁹⁰. Мало кто сомневается в том, что этот отрывок был хорошо знаком автору Дан 12:2–3:

Оживут мертвецы Твои,
восстанут мертвые тела!
Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе:
ибо роса Твоя – роса растений,
и земля извергнет мертвецов⁴⁹¹.

⁴⁸⁶ См., например, Nickelsburg 1972, 24сл.; Day 1996, 242сл.

⁴⁸⁷ Чайлдс резюмирует Ис 49–55 следующим образом: «Вмешательство Бога заканчивает период изгнания и полагает начало Его эсхатологическому царству» (Childs 2001, 410).

⁴⁸⁸ См. здравое суждение Childs 2001, 419. О возможности того, что мы встречаем подобный ход мысли у Зах 12–13, хотя этот текст и загадочен, см. Eichrodt 1961–1967, 2.508, n.l. Можно проследить подобный ход, например, в Пс 21, где псалмопевец «сведен к персти смертной», т. е. к «праху», в ст. 16 и затем спасен в ст. 23–32.

⁴⁸⁹ См. Sawyer 1973, 233сл.

⁴⁹⁰ Датировка отрывка все еще вызывает споры. Несомненно одно: постулирование схемы развития, в которой упоминание о телесном воскресении автоматически предполагает позднюю датировку, означает *petitio principii*.

⁴⁹¹ Ис 26:19.

Контекст данного отрывка – живая молитва верности ГОСПОДУ среди свирепых безостановочных преследований со стороны язычников. Другие властители правили Израилем, «мы же признаем только Твое имя»⁴⁹². Язычники и те, кто следуют их путями, не имеют ничего хорошего в посмертии:

Мертвые не оживут; рефаимы не встанут,
потому что Ты посетил и истребил их,
и уничтожил всякую память о них⁴⁹³.

Но взыскивающие в беде ГОСПОДА переживают муки, подобно рождающей женщине, и когда наступает рождение, оно оборачивается новым рождением самих умерших (26:16–19). Древнееврейский оригинал буквально указывает на телесное воскресение, и, конечно, именно так воспринимают этот стих LXX и кумраниты⁴⁹⁴. По–прежнему, конечно, остается возможность того, что здесь воскресение, как мы увидим дальше и у Иезекииля, – метафора национального восстановления; однако контекст, где говорится о Боге, обновляющем всю вселенную, дает основание предполагать, что тут слова о воскресении указывают на реальное конкретное событие⁴⁹⁵.

Все зиждется на высшей справедливости самого ГОСПОДА, который выставит на свет все злодеяния, совершенные на земле (26:20–21)⁴⁹⁶. Только Его сила может это совершить: в Ис 25, где готовится кульминация Ис 26, мы обнаруживаем такое изложение и национального, и личного восстановления:

И сделает ГОСПОДЬ Саваоф на горе сей для всех народов
трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин,
из тука костей и самых чистых вин;
и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы,
покрывало, лежащее на всех племенах.
Поглощена будет смерть навеки;
и отрет ГОСПОДЬ Бог слезы со всех лиц,
и снимет поношение с народа Своего по всей земле;
ибо так говорит ГОСПОДЬ...
Ибо рука ГОСПОДА почиет на горе сей⁴⁹⁷.

⁴⁹² Ис 26:13.

⁴⁹³ Ис 26:14.

⁴⁹⁴ См. Cavallin 1974, 106; Motyer 1993, 218сл. Об Ис 26:19 как предвосхищении 52:1сл. («Восстань, восстань... Отряси с себя прах...») см. Nickelsburg 1971, 18; Puech 1993, 42–44. О «росе» в контексте более широкой темы, где посылаемый Богом дождь выводит плоды из земли, что представляет параллель воскресению, см. Ос 6:1–3, а также ниже об учителях (см. также выше о Дан 12:3).

⁴⁹⁵ Day 1996 указывает, что 27:8, где упоминается изгнание, ориентирует стих на «возвращение из изгнания» в духе Иез 37.

⁴⁹⁶ О теме справедливости ГОСПОДА, лежащей в основе всего отрывка, см. Nickelsburg 1971, 18; о славе ГОСПОДА – Eichrodt 1961–1967, 2.510.

⁴⁹⁷ Ис 25:6–8, 10.

Образ эсхатологического пира сводит воедино божественное обетование, данное и отдельному человеку, и Израилю, и самому творению. Нам не следует разделять эти уровни ни когда мы сами читаем Исайю, ни когда пытаемся понять, как эту книгу могли понимать в период Второго Храма⁴⁹⁸.

(iv) В день третий: Осия

За двумя этими удивительными отрывками из Исайи, которые, вероятно, представляют собой самое первое в Ветхом Завете упоминание о телесной жизни по другую сторону смерти, стоят два отрывка из Книги Осии, которые хронологически можно уверенно датировать VIII веком до н. э. Джон Дэй убедительно доказывает, что Ис 26:19 опирается на Ос 13:14:

Искуплю ли я их от власти Шеола?
Избавлю ли их от Смерти?
Смерть, где твое жало [или: я буду твоим жалом]?
Шеол, где твое разрушение [или: я буду твоим разрушением]?
Раскаяния о том не будет у Меня⁴⁹⁹.

Еврейский оригинал почти наверняка *отрицает*, что ГОСПОДЬ избавит Израиль от Шеола и смерти. Однако LXX и другие древние переводы, а также Новый Завет видят в этом отрывке *положительный* ответ. Ничто не мешало и автору Ис 26:19 воспринимать его точно так же⁵⁰⁰: во всяком случае ряд аргументов указывают в эту сторону. Можно найти параллели не меньше чем к восьми особенностям текста и контекста Книги Исайи⁵⁰¹. За Ос 13, в свою очередь, стоит (столь же неоднозначный) Ос 6:

...Пойдем и возвратимся к ГОСПОДУ!
ибо Он уязвил – и Он исцелит нас,
поразил – и перевяжет наши раны;
оживит нас через два дня,
в третий день восставит нас,
и мы будем жить пред лицом Его⁵⁰².

С более поздней точки зрения, это выглядит как вера в житнетворную и

⁴⁹⁸ См. Childs 2001, 191сл. Так, хотя Дэй и прав (Day 1996, 243сл.), когда видит тут явный намек на изгнание и возвращение, это не мешает отнести сказанное и к телесному воскресению.

⁴⁹⁹ Day 1980; 1996, 244сл.

⁵⁰⁰ В НЗ см. особенно 1 Кор 15:54сл.

⁵⁰¹ Day 1980; 1996; 1997.

⁵⁰² Ос 6:1 сл. Day 1996, 246сл. (а также 1997, 126сл.) ясно показывает, что этот отрывок действительно говорит о смерти, а не просто о болезни, как полагают некоторые толкователи.

возрождающую силу ГОСПОДА. Однако в изначальном контексте речь, видимо, об обратном: порок показывает *неправильную* молитву, отражающую недостаток покаяния, надежду на то, что от ГОСПОДА можно откупиться⁵⁰³. И опять же вполне возможно, что читатели последующих столетий, в том числе библейские авторы, стоящие ближе к новозаветному времени, читали этот отрывок в более позитивном смысле. Истолкованный в таком ключе, он становится самым ранним прямым утверждением о том, что ГОСПОДЬ даст своему народу новую телесную жизнь по другую сторону смерти. Похоже, что это оказало влияние на Дан 12, возможно, через Исайю. Чуть позже мы подробнее разберем происхождение идей Осии или тех людей, молитву которых он передает.

(v) Сухие кости и дыхание Бога: Иезекииль

Остается еще один важнейший текст, отношение которого к только что рассмотренным проблематично, но значение которого для последующей мысли невозможно отрицать. Иез 37 – вероятно, самый знаменитый из всех ветхозаветных текстов о «воскресении». Он явно представляет собой аллгорию, или метафору; он вряд ли повлиял на Исайю или Даниила и, очевидно, сам не испытывал их влияния. И все же параллели между ходом мысли в этих текстах удивительны.

И снова, контекстом является изгнание. Поскольку мысли Иезекииля сосредоточены на Храме, для него одной из главных проблем Израиля была нечистота, и очищение от нечистоты стало у него одним из ключевых моментов в обетовании о восстановлении (36:16–32). Это входит в череду предсказаний о восстановлении земли, с ее народом, ее зданиями, сельским хозяйством, стадами овец и коров (36:1–15, 33–38). В целом пророчество на этой стадии книги указывает на обновление национальной жизни Израиля, где будет восстановлена монархия Давидова рода, народ обретет новое единство и (в довершение всего) будет построен новый Храм⁵⁰⁴. Но нечистота оставалась центральной проблемой.

Из всего нечистого, с чем мог столкнуться соблюдающий Закон иудей, на одном из первых мест находились непогребенные тела или кости. Если говорить на языке метафор, именно до такого состояния был доведен Израиль. Бог, заявляет Иезекииль, справится с этой проблемой в новом акте творения:

Была на мне рука ГОСПОДА, и ГОСПОДЬ вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: ГОСПОДИ Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово ГОСПОДНЕ!» Так говорит ГОСПОДЬ Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я ГОСПОДЬ.

Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество,

⁵⁰³ См., например, Eichrodt 1961–1967, 2.504сл.; Martin–Acharд 1960, 86–93; Zimmerli 1971 [1968], 91сл.; Мартин–Ачард (Martin–Acharд, 86) видит в Ос 6 свидетельство о личном воскресении, так же как и Андерсен и Фридман (Andersen and Freedman 1980, 420сл.), в противоположность, например, Вольфу (Wolff 1974).

⁵⁰⁴ Иез 34:1–31; 37:15–28.

как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои – весьма, весьма великое полчище.

И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии – весь дом Израилев. Вот, они говорят: «иссохли кости наши, и погибла надежда наша, мы оторваны от корня». Посему изреки пророчество и скажи им: так говорит ГОСПОДЬ Бог: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву. И узнаете, что Я ГОСПОДЬ, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и вложу в вас дух Мой, и оживете, и помещу вас на земле вашей, и узнаете, что Я, ГОСПОДЬ, сказал это – и сделал, говорит ГОСПОДЬ⁵⁰⁵.

И содержание видения, и заключение, которое пророк из него выводит, показывают, что отрывок представляет собой сознательную и последовательную метафору⁵⁰⁶. Иезекииль здесь не более описывает телесное воскресение, чем в Иез 34 утверждает, что Израиль состоит из овец, а не из людей. Это подтверждает и (кажущееся) противоречие между самим видением и практическим выводом из него. В видении (стихи 1–10) кости лежат непогребенные на поверхности земли, это больше похоже на поле сражения, чем на кладбище⁵⁰⁷; но в заключении (стихи 11–14) Бог обещает открыть гробницы Израиля и вывести наверх умерших. Не остается никакого сомнения, что изначальной целью автора было привести яркую и живую метафору о том, как нечистый Израиль получит очищение, как изгнанный Израиль обретет свою землю и как рассеянный Израиль вновь соберется благодаря мощному акту нового творения, который обновит Завет. Возможно, этот образ развивается из обетовании Второзакония о возвращении из изгнания, где обновление Завета – условие новой жизни от Бога, однако, может быть, тут мы слышим лишь отдаленное эхо древнего текста⁵⁰⁸. Отголоски Быт 1–2 тут лежат на поверхности, особенно в обетовании о дыхании/духе, – оказывается, о дыхании/духе самого ГОСПОДА, – что вновь сделает их живым народом⁵⁰⁹. Это не простое оживление, как чудеса, явленные Илией и Елисеем. Лишенные плоти кости можно привести к жизни только новым и беспрецедентным деянием Бога Творца⁵¹⁰.

Явно аллегорический характер отрывка не мешал видеть в нем предсказание о буквальном воскресении, во всяком случае начиная с раннего раввинистического периода. О том свидетельствуют заметки на полях древних рукописей и замечательные изображения в Дура–Европосе⁵¹¹. Но лишь в таком позднем восприятии пророчество Иез 37 как бы сливается с течением мысли, которое проходит (большой частью подспудно) от Осии, через

⁵⁰⁵ Иез 37:1–14. Еврейское слово «дыхание», «ветер» и «дух» повсюду – *mach*.

⁵⁰⁶ Обсуждение отрывка см. в Martin–Achard 1960, 93–102; Eichrodt 1970, 505–511; Stemberger 1972, 283; Koenig 1983.

⁵⁰⁷ Так в Martin–Achard 1960, 95.

⁵⁰⁸ См. Втор 30:1–10, отзвуки чего, без сомнения, содержит Иез 34–36; также Втор 30:15–20; 32:39–43.

⁵⁰⁹ Иез 37:8–10, 14, Быт 2:7 (хотя для дыхания здесь употреблено другое слово, *nishmath*, а не *ruach*, что LXX переводят как *pnoe*, в отличие от *pneuma* в Иез).

⁵¹⁰ Так в Martin–Achard 1960, 95.

⁵¹¹ Riesenfeld 1948; Cavallin 1974, 110, п. 28; Martin–Achard 1960, 93, п. 1 с другими ссылками.

Исайю, к Даниилу⁵¹². Ни один из остальных текстов не упоминает, – не говоря уже о том, чтобы выдвинуть его на первый план, – о центральном образе видения Иезекииля, а именно – о костях; с другой стороны, у Иезекииля нет привычных слов о пробуждении спящих, о пребывающих во прахе или о воскресших, которые воссияли в новой славе. Однако все эти тексты так или иначе имеют одну общую черту: они говорят об общей надежде израильтян: ГОСПОДЬ наконец возвратит им благо, освободит от языческой власти и водворит в справедливости и мире, даже если для исполнения этого понадобится великий акт нового творения. И тут непоколебимая надежда раннего периода (связанная с народом, семьей и землей) соединяется с новым представлением о верности Творца даже за пределами смерти. Это соединение различных (как кажется на первый взгляд) течений мысли следует рассмотреть подробнее.

(vi) Воскресение и надежда Израиля

Какое место в контексте веры и жизни Израиля занимают эти разнообразные выражения надежды на новую жизнь после «жизни после смерти»? Откуда взялась эта идея, и как она соотносится с остальными видами надежды (или, точнее, *отсутствием* надежды на загробную жизнь) в других частях Ветхого Завета? Рассмотрим два взаимосвязанных вопроса: взаимосвязь этой надежды с основным направлением ветхозаветных чаяний; происхождение и заимствование.

Легко прийти к заключению, что надежда на воскресение есть новый и привнесенный элемент, нечто, пришедшее в древнеизраильское мышление с черного хода. Но это будет ошибкой. Каждый из рассмотренных нами отрывков стоит в контексте последовательного утверждения иудейской надежды на восстановление, освобождение от изгнания, преследований и страдания. Иногда, как в случае с Иезекиилем, такой метафорический характер очевиден на протяжении всего отрывка. Иногда, как в Данииле, явно подразумевается реальное физическое воскресение. В других местах, как в текстах Исайи, не вполне ясно, куда клонится чаша весов. Но во всех случаях очевиден общий контекст: надежда на национальное восстановление и новое водворение на земле. Иначе говоря, *воскресение – не шаг в сторону от надежды, которой был проникнут весь Древний Израиль, но новое ее утверждение*. И таким новым утверждением не могла бы стать просто надежда на блаженную, но бестелесную личную жизнь после смерти (о чем, по-видимому, говорит 72-й псалом и еще один–два библейских отрывка). Такая надежда на воскресение не похожа на надежду Древнего Египта, где жизнь после смерти понимали как продолжение обычной жизни каким-то иным образом⁵¹³. Такая идея была бы для Древнего Израиля как отречение от надежды на процветание нации, рода и земли.

То, что мы видим в этих отрывках, можно осмыслить следующим образом: надежда на телесное воскресение *появляется тогда, когда надежда Древнего Израиля наталкивается на новое препятствие*, куда можно отнести угрозу суда, как у пророка Осии и в Ис 24–27, и, в частности, изгнание/ плен, как в Иез 37 и Ис 53. Дан 12, наряду с Дан 9, лучше всего понимать как *длительное и продолжающееся* изгнание, которому теперь сопутствуют страдание и мученичество. Конечно, плен и даже мученичество не всегда несут такой смысл, иначе бы мы нашли представления о воскресении не только у Иезекииля, Даниила и во Второй книге Маккавейской, но и у Иеремии и в Первой книге Маккавейской⁵¹⁴. Но когда

⁵¹² Согласно Martin–Achard 1960, 100сл., основа для данного отрывка из Иезекииля – это повествование о творении.

⁵¹³ См. выше, с. 56–59, и Davies 1999, гл. 1.

⁵¹⁴ О последней книге см. раздел 4 (iii) следующей главы.

появляется устойчивое представление об изгнании как божественном наказании за мятеж, неверность и идолопоклонство (можно спросить, не видели ли в тот период в повествовании Быт 3 об Адаме и Еве, изгнанных из рая, парадигму изгнания Израиля с Земли обетованной, но у нас нет прямых доказательств существования такой связи), оставался всего лишь один шаг к тому, чтобы понимать этот акт изгнания как «смерть»⁵¹⁵, жизнь в плену – как странную полужизнь после такой смерти, а возвращение из плена – как жизнь за пределами той смерти в новой воплощенной жизни, т. е. как воскресение. Именно таково направление мысли Иезекииля и Даниила, а последний обращался к Исайе и, возможно, к Осии. Так, хотя обетование воскресения противоречит представлениям, которые столь часто отражают рассмотренные нами ранее тексты, где всякая надежда за гранью смерти исключена, оно одновременно становится сильным новым утверждением все той же надежды, которой жил Древний Израиль, – надежды на обновление национальной жизни, на землю, жизни как дар ГОСПОДА, Бога Творца.

Последний момент имеет огромную важность. В тени рассмотренных нами отрывков таятся отголоски рассказов Книги Бытия о творении мира: именно из праха ГОСПОДЬ творит человека, вдохнув в него свое дыхание, и когда Он вновь забирает свое дыхание, человек опять возвращается в прах⁵¹⁶. И потому новый дар Его дыхания приведет прах к жизни⁵¹⁷. Так, обетование воскресения тесно связано с самим творением, которое было основой повседневного древнеизраильского прославления жизни в настоящем, телесной жизни в благой земле ГОСПОДА. Это здоровое утверждение блага жизни в мире ГОСПОДА на земле ставится под сомнение, когда Израиль грешит и стоит перед лицом национальной катастрофы. И не стоит удивляться, что тут пророки обращаются за помощью к словам о творении. Как в Быт 3 смерть связана с изгнанием из Эдема, также и в самых развернутых библейских формулировках надежды мы видим творческое колебание мысли между восстановлением Израиля на его земле и новым телесным созданием человека после его смерти.

Это направление мысли мы видим в таких древних текстах, как Книга пророка Осии. Под бременем угнетения, в беде народ начинает говорить о новой жизни после «жизни после смерти», – отсюда радостные тона Ис 26. Пожалуй, поворотным моментом, после которого речь зашла о новой воплощенной жизни после смерти, стали тексты Исайи о Рабе ГОСПОДНЕМ. Именно в них народные чаяния оказались сосредоточенными на личности (или, во всяком случае, фигуре, описанной как личность). Даже если «Раб ГОСПОДЕНЬ» – обозначение народа в целом или некой группы среди народов, некоторые указания в самом тексте (а не только в его последующих толкованиях) могут иметь в виду отдельного человека (олицетворяющего народ)⁵¹⁸. Возможно именно тут из веры в то, что Бог Израиля

⁵¹⁵ См. Втор 80:15–20 в контексте всей главы целиком.

⁵¹⁶ Быт 2:7, Пс 103:129; см. Johnston 2002, 238сл. Образ праха постоянно появляется в связи со смертью: например, Пс 7:6; 21:16, 30; 29:10; 118:25.

⁵¹⁷ Пс 103:30, ср. Ис 26:19, Дан 12:2; также 1 Цар 2:8, Пс 112:7.

⁵¹⁸ О том, кто подразумевается под «Рабом ГОСПОДНИМ», ученые спорят. Сначала в его портрете (42:1–9) появляются царственные черты, перекликающиеся с Ис 11:1–10, где Раб – удивительный вестник ГОСПОДА; тут он, по-видимому, представляет сам народ, хотя и народ мятежный (42:22–25; 44:1сл., 21сл., 26; 45:4). Однако далее Раб стоит особняком от народа, и ему поручено служение для народа (49:1–6; 50:10). По меньшей мере в одном отрывке (48:20) он состоит из изгнанников в Вавилоне, которые несут на себе бремя страдания за весь народ. 49:5 и 50:4–10 можно было бы отнести к самому пророку. Однако в контексте глав 40–55 как целого ключевой отрывок (52:13–53:12) возвышается над всем этим и в литературном, и в богословском отношении, и тут Раб изображен как некто, на кого сам верный Израиль взирает в ужасе, благоговейно и, в конечном итоге, с благодарностью. Из обсуждений последних лет см., например, Williamson 1998, гл. 4; Balzer 2001, 124–128.

восстановит народ после изгнания, выделяется новая вера, – хотя еще не слишком ясно сформулированная, – в то, что Он восстановит и *представителя* народа после его смерти. Прежняя национальная надежда трансформировалась, и к тому же весьма определенно, в надежду: Бог Израиля совершит для отдельного человека то, что, как Израиль всегда надеялся, Он совершит для народа в целом. Отсюда эта мысль прямо ведет к Дан 12, где мы видим уже не одного представителя народа, а многих. Опыт страдания, преследований и мученичества, как полагал автор, подвел изгнание к новому этапу, к потрясающей кульминации. Страдающие праведники поняли, что вместе они как бы играют роль Раба ГОСПОДНЯ из Книги Исаяи.

Из этого следуют два предварительных заключения, которые можно поместить в контекст взаимоотношений между тремя позициями, представленными в этой главе: (а) умершие «спят вместе с прародителями»; (б) ГОСПОДЬ может «принять» умерших и дать им некое продолжение жизни; (в) по меньшей мере некоторые из умерших могут надеяться на воскресение *после* такой «жизни после смерти».

Во-первых, (в) – не столько развитие (б), как иногда полагают, сколько радикальное изменение внутри (а). В отличие от (б), надежда на воскресение не отрицает того, что после смерти люди сходят в Шеол, к праху, в могилу. В отличие от (б), она не предполагает, что бесплотное посмертное существование в присутствии и любви ГОСПОДА – высшее и окончательное благо. (В) не отрицает, что умершие теперь «спят», (в) лишь утверждает, – вступая в противоречие с некоторыми аспектами (а), – что ГОСПОДЬ совершит для них нечто новое *после этого*. Та же богословская и благочестивая вера, которая породила (б), отражена и в (в), – вера не в то, что люди по своей природе бессмертны, но в то, что любовь и творящая сила ГОСПОДА настолько сильны, что даже смерть не может их устранить. (В) – воскресение в будущем – нечто в корне отличное от (б) – блаженная бесплотная жизнь после смерти, – но в разных, богословских и практических, смыслах ближе к (а): тут будущая надежда касается народа, а не отдельной личности⁵¹⁹.

Во-вторых, поскольку «телесное воскресение умерших» и «национальное восстановление изгнанного и страдающего Израиля» по смыслу тесно переплетены, не столь уж важно, что мы не всегда можем определить, о котором из них идет речь в тексте; более того, некоторые тексты, возможно, и вовсе и не предполагают такого разграничения. Мысль о воскресении не была странным «апокалиптическим» изобретением, нарушающим плавный ход другой линии, которая вела к духовной (в смысле «внетелесной») надежде⁵²⁰.

Если думать, что такое представление о происхождении веры в воскресение в Древнем Израиле близко к правде, то оно ставит под сомнение две другие гипотезы, которые тут часто предлагают для объяснения. В любом случае, каждая из них сама по себе становится мишенью для беспощадной критики.

Первая гипотеза, все еще популярная среди части ученых, несмотря на убедительные контраргументы, возводит израильскую веру в воскресение к древнему зороастризму. Основной аргумент: израильтяне начали верить в воскресение в вавилонском плену или чуть позже, когда соприкоснулись с зороастризмом, официальной религией Персидской империи⁵²¹. Полемика вокруг этой гипотезы не утихает вот уже более столетия: одна из

⁵¹⁹ Барр (Barth 1992, 22), как мне кажется, близко к этому подходит.

⁵²⁰ Как, по-видимому, полагает фон Рад (von Rad 1962–1965, 1.390). Это, вероятно, имеет отношение к следующему признанию фон Рада: «наше собственное богословие» по своей природе подозрительно относится к «недуховной и внешней» стороне яхвизма (1.279).

⁵²¹ О зороастризме см., например, Boyce 1975–1991; 1992; McDannell and Lang 2001 [1988], 12–14; Nigosian 1993, с комментариями Hengel 1974, 1.196; 2.130сл., Griffiths 1999, 1047сл., и краткое изложение в Davies 1999, гл. 2. Основные сохранившиеся тексты относятся к IX веку н. э. (главным образом Бундахишн 30). Сведения о раннем периоде в основном взяты из трудов таких авторов, как Теопомп (IV в. до н. э.), в описании Плутарха, *Об Исиде и Осирисе* 47; Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 1.9

основных трудностей – недостаток информации о древнем зороастризме (первоисточники относятся к более позднему времени)⁵²². Джон Дэй приводит следующие возражения: (1) Книга Даниила, основной библейский выразитель веры в воскресение, содержит аллюзии не только на Исайю, но и на Осию (текст слишком ранний для персидского влияния); (2) образ восстания мертвых из могилы в пророчестве Иезекииля не связан с зороастризмом, ибо персы не погребали своих покойников, а оставляли их на открытом месте⁵²³. Добавим: стержнем веры в воскресение, появившейся в период изгнания и получившей новый импульс во II веке до н. э., был статус Израиля как богоизбранного народа. Если мы думаем, что одно из основных средств для выражения этого статуса было позаимствовано у людей, которые были причиной проблемы, – подобно военнопленному, который пытается совершить побег, надев ненавистную форму завоевателей! – то не видим гораздо более тонкого процесса богословской религии и благочестия. Сама недоговоренность этой идеи в Ис 53 подразумевает противоположное. Гипотеза о зороастрийском влиянии могла бы иметь смысл, только если бы воскресение было странным и внешним дополнением к вере Израиля – как в случае «апокалиптической» гипотезы, ныне дискредитированной, дуализм которой напоминает зороастризм⁵²⁴. Однако новая вера Израиля в воскресение не была дуалистической. Этот побег вырос на израильской почве – из представлений о благодати творения, о ГОСПОДЕ, который поражает и животворит, и о будущем народа и земли⁵²⁵.

Другая гипотеза (например, Д. Дэй): первые намеки на воскресение (у Осии, в частности) были подражанием культу умирающего и воскресающего божества (Ваала) из мифологии Ханаана⁵²⁶ (аналогичным образом иногда пытаются объяснить происхождение христианской веры в воскресение Иисуса). И действительно, культы, которым противостоял Осия, включали в себя подобные представления. В Ос 6:1–2 («Он уязвил – и Он исцелит нас... оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его») действительно можно увидеть своего рода молитву поклонников Ваала, которые

(пролог); Эней из Газы, *De Animait Immortalite* (О бессмертии животных) 77. Хенгель (см. ссылку выше в данном примечании) вместе с некоторыми другими авторами предполагает, что возможное влияние шло в ином направлении: от иудейских и христианских идей к более разработанным иранским концепциям.

⁵²² См. предыдущее примечание. Касательно дискуссий прошлого см. Martin–Achard 1960, 186–189; Greenspoon 1981, 259–261; Bremmer 1996, 96–98. Day 1996, 241, п., перечисляет защитников зороастрийской гипотезы, от В. Буссета в начале XX в. до Cohn 1993. В число оппонентов входят: Eichrodt 1961–1967, 1.516сл., Lacocque 1979 [1976], 243; Bagg 1985; Goldingay 1989, 286, 318, с дальнейшими ссылками; J. J. Collins 1993, 396 («хотя предшествующие поколения ученых считали персидские влияния на веру иудеев очевидными, эта точка зрения стала гораздо менее популярной. Мы не находим персидских мотивов в таких ключевых иудейских текстах, как Дан 12 и 1 Ен 22. В лучшем случае, о косвенном влиянии персидских верований может свидетельствовать образ воскресения как метафоры восстановления еврейского народа после изгнания [Иез 37, Ис 26]»). Однако отголоски Быт 2–3 в двух последних отрывках заставляют усомниться даже и в этом); сам Дэй (Day 1996, 240–242); Bremmer 1996, 99–101; Johnston 2002, 234–236.

⁵²³ Day 1996, 241 сл. Хотя этот аргумент допускает, что кости, разбросанные по полю, соответствуют обычаям персов.

⁵²⁴ Об «апокалиптике» и «дуализме» см. *NTPG*, гл. 10.

⁵²⁵ См. Eichrodt 1961–1967, 2.516сл. Те же замечания приложимы к гипотезе о том, что вера иудеев в воскресение была позаимствована из эллинистического учения о перевоплощениях (например, Glasson 1961, 1сл., 5сл., 30; Mason 1991, 170). Это не значит, что грекоговорящие еврейские авторы не могли использовать язык перевоплощения для описания веры в воскресение; именно это мы видим по меньшей мере в одном тексте Иосифа Флавия (см. ниже, с. 199).

⁵²⁶ Day 1996, 245–248; 1997. Более старые дискуссии на эту тему: Martin–Achard 1960, 195–205; см. также Xella 1995; Mettinger 2001.

теперь (лицемерно) призывают ГОСПОДА, а сами заимствуют из окружающей культуры представления о загробной жизни. Это могло бы объяснить, почему пророк отвергает такую молитву как нечто бесполезное. Как думает Дэй, Осия с иронией утверждает (как в 13:1), что Израиль достоин смерти за поклонение Ваалу, а в этом случае покаяние означало бы воскресение⁵²⁷. Но даже если он прав, трудно увидеть тут что-либо большее, чем просто некую отправную точку, откуда, при иных обстоятельствах, начали свой путь последующие предания, мимоходом ссылающиеся на Осию, идущие через различные тексты Исайи к Даниилу⁵²⁸.

В частности, гипотеза ханаанских источников едва ли объясняет Дан 12 вместе с двумя использованными там отрывками из Исайи или Иез 37. К тому же нет причины полагать, что веру в умирание и воскресение богов Ханаана когда-либо прилагали к самим хананеям, к народу в целом или к отдельному человеку. Более того, для яхвизма было аксиомой то, что ГОСПОДЬ не похож на тех богов, в частности, Он не умирал и не воскресал. Он не был богом произрастания и частью культа плодородия; он был владыкой всего творения, а не какой-то его части⁵²⁹. Это помогает понять, почему иудейские мыслители столь поздно пришли к вере в воскресение, когда основным врагом традиционной веры стал не местный растительный культ, но власть Вавилона и, позднее, Сирии⁵³⁰. Тут мы можем снова заявить, как сделали только что, говоря о гипотетическом влиянии зороастризма: если изгнание Израиля было следствием компромисса с языческими богами и природными религиями, едва ли пророки, которые предсказывали окончание изгнания и возобновление Завета, стали бы, развивая эту тему, заимствовать ключевые образы из этих религий. Самое правдоподобное заключение тут будет звучать следующим образом: вера в воскресение, которую мы находим в Дан 12:2–3, – это удивительный, но доступный пониманию результат соединения двух представлений: (а) веры Древнего Израиля в то, что его бог – ГОСПОДЬ Творец и что жизнь человека, отражающего Его образ, есть телесная жизнь в этом мире, а не бесплотное посмертное существование, и (б) нового представления о том, что изгнание Израиля нужно понимать как наказание за грех и что изгнание достигает своей наивысшей точки в участи мучеников. Ответом ГОСПОДА на *изгнание* своего народа – метафорическая жизнь после смерти (Ис 26, Иез 37); ответ ГОСПОДА на *мученичество* его народа – буквальная жизнь после смерти (Дан 12). Это был смелый шаг и последний шаг в ходе мысли, отправной точкой которого была изначальная вера Израиля.

⁵²⁷ Day 1996, 245–247.

⁵²⁸ Я не нахожу особо ценной идею Дэя (Day 1996, 247) о том, что «мифологическая образность сначала была демифологизирована» (т. е. язык культа Ваала был перенесен на народ Израиля), «а затем ремифологизирована» (т. е. образ национального возрождения стал образом личного воскресения). Дан 12:2 ничего не ремифологизирует, не возвращается в мир умирающих и воскресающих богов и их культа, но предлагает конкретное решение насущной проблемы, а именно – смерти мучеников. И не думаю, что 1 Кор 15:36сл. и Ин 12:24 (Day 248) говорят о прежней, не полностью забытой связи воскресения с природными культами. Образы, взятые из сотворенного мира, не есть то же самое, что заимствование из далеких и древних культов. Однако мысль Дэя о том, что слепо слепленная ситуация, с ее вниманием к проблеме страдания и теодицеи, внесла вклад в превращение ранних намеков в развитие предложения (частная переписка, июнь 2000), представляется мне верной.

⁵²⁹ Так, в Martin–Achard 1960, 202; Johnston 2002, 237. Ямучи (Yamauchi 1965, 290) находит, что мифологическое воплощение этих богов (Таммуз, Адонис и т. д.) не дает никаких дохристианских свидетельств о воскресении богов. Нет там и ничего подобного телесному воскресению. Из более поздних работ см. Mettinger 2001, 70.

⁵³⁰ Так утверждает Мартин–Ачард (Martin–Achard 1960, 203), который следует Баумгартнеру.

5. Заключение

Постоянный фактор во всех рассмотренных нами типах представлений – это сам Бог Израиля. Это творение и Завет ГОСПОДА; Его обетования, которым Он остается верен; Его замысел об Израиле, в частности, обещание подарить своему народу землю; Его власть над всеми враждебными силами, включая в конечном итоге саму смерть; Его любовь к миру, к людям, к своему творению, в частности, к народу Израиля и особенно к тем, кто служил Ему и следовал за Ним; Его справедливость, благодаря которой зло в конце концов будет осуждено, а праведность утвердится, – это представление о Творце и Боге Завета поддерживало древние надежды на землю и народ, равно как и новую веру в то, что отношения с ГОСПОДОМ не разрушает даже смерть, и, наконец, веру в то, что ГОСПОДЬ воскресит умерших. Библейские образы воскресения («восстать», «пробудиться» и т. д.) – простые и прямые; соответствующая вера, хотя и не часто встречается, понятна. Это не *загробная* жизнь, но *отмена* самой смерти. Речь не идет об открытии, что Шеол в конце концов не такое уж плохое место, или о том, что прах научится быть счастливым, оставаясь прахом. Слова о пробуждении не есть новое привлекательное обозначение для состояния сна. Они говорят о том, что придет время, когда спящие уже не будут спать. Само творение, прославленное во всех иудейских писаниях, будет воссоздано, утвердится заново.

Национальный элемент в этой надежде всегда сохранялся. Обетование оставалось непреложным. Но из этого обетования выросло нечто новое, что, появившись на свет, уже не увяло: вера в воскресение, не просто как образ восстановления народа и земли, но как буквальное предсказание об одном из элементов такого восстановления; не просто метафора, но также и метонимия. Именно к этому двойному значению мы теперь и обратимся, чтобы определить значение «воскресения» в рамках общего контекста непрерывных размышлений о жизни после смерти в бурном мире иудаизма эпохи Второго Храма.

Глава четвертая. Время пробуждения (2): Надежда за гранью смерти в постбиблейском иудаизме

1. Введение: спектр представлений

Часто говорят, что иудеи верили в воскресение, а греки – в бессмертие души. Эта полуправда, подобно другим полуправдам, обманчива. В отличие от Библии, иудаизм Второго Храма предлагает нам богатейшую палитру верований, с массой тонов и полутонов. Чем больше мы изучаем надгробий и текстов, тем картина пестрее. Фактически, между Маккавейским кризисом и созданием Мишны, (т. е. между примерно 200 до н. э. и 200 н. э.) каждую мыслимую позицию можно найти у тех или иных иудеев⁵³¹.

И все же старая полуправда небесмысленна. Как мы видели, Библия за редким исключением либо отрицает возможность будущей жизни, либо не придает ей значения. В эпоху Второго Храма ситуация меняется почти на противоположную. К I веку нашей эры большинство иудеев верили в воскресение (в той или иной форме) или хотя бы признавали стандартность этого учения. Скептически оставались относительно немногие. Некоторые придерживались середины – не совсем как в Пс 72, но довольно близко: после смерти

⁵³¹ Некоторые старые исследования этого периода пытались показать, что все формы иудаизма Второго Храма либо отклонялись от библейских стандартов, либо совершали ошибку, не приготовляя появления христианства (см., например, Eichrodt 1961–1967, 2.526–529). Это методологически неверно. Новые постбиблейские условия требовали новых форм выражения, а первые христиане были иудеями эпохи Второго Храма и воспринимали Библию сквозь призму культуры своего времени. См. краткий обзор некоторых современных изысканий в Baig 1992, 1–4; Барр не вполне объективен, но хорошо показывает существующие опасности.

праведников ожидает блаженное, хотя и бестелесное бессмертие. Но многие факты говорят о том, что тогда господствовали представления, выраженные во всей полноте в Дан 12. Этот текст, похоже, во многом стал основой для последующего развития этих представлений.

Прежде чем приступить к анализу, вспомним, что сейчас понятия «воскресение» и «бессмертие» употребляют слишком вольно, словно равные и противоположные, так что можно легко переходить от одной из этих альтернатив к другой. Реальность куда сложнее. Те, кто верили в воскресение, верили также, что умершие, которым надлежит воскреснуть в будущем, где-то каким-то образом живы, находясь в промежуточном состоянии. Назовем ли мы такое состояние «бессмертием» или найдем другое слово для обозначения продолжительного, хотя и бесплотного существования – это само по себе уже непростой вопрос. Слово «бессмертие» часто понимается не просто как указание на загробную жизнь, но, – например, у Платона, – как указание на наличие в людях некоего бессмертного элемента (возможно, души). Однако, как мы видели раньше, не об этом говорили те библейские авторы, которые пришли к убеждению, что их отношения с ГОСПОДОМ продолжатся и после смерти. Это продолжение основано исключительно на свойствах ГОСПОДА (любящего, всемогущего Творца), а не на врожденных свойствах человека. Соответственно все, кто верил в «воскресение», в каком-то смысле верили и в посмертное существование тех, кто будет воскрешен; но эти представления о посмертии имели свою специфику. Кроме того, вера в «воскресение», как мы могли видеть на библейском материале, не предполагает, что оно есть параллельная возможность по отношению к вечному бесплотному существованию. Нельзя сказать, что одни люди верили в продолжение бесплотной жизни, а другие – в продолжение жизни воплощенной. Снова подчеркнем этот важнейший момент: воскресение означало жизнь *после* «жизни после смерти»: это надежда на двухступенчатое будущее, в отличие от одноступенного ожидания людей, которые верили в бесплотную будущую жизнь.

Поскольку раннехристианская вера в воскресение сформировалась в контексте иудейских верований периода Второго Храма (пусть даже выходя за их границы), следует рассмотреть, что иудеи понимали под «воскресением»⁵³². Мы увидим, что одни аспекты этой концепции четкие, а другие – расплывчатые. Она безусловно говорит о новом воплощенном существовании; речь тут никогда не идет о призраках, видениях или духах. И все-таки вопрос о том, каким в точности будет воскресение, – другими словами, как именно сбудется Дан 12:2–3, – остается неясным. Будет ли это, скажем, простым возвращением к жизни, которая мало чем отличается от настоящей, разве что – приятнее? Или сюда входит какое-то преображение? В этом пункте нет определенности, и такая неопределенность сама по себе представляет значительный интерес, когда мы переходим к изучению раннего христианства.

Для того чтобы увидеть значения слова «воскресение» в рамках общей картины, важно вновь изучить весь диапазон представлений о жизни после смерти. По меньшей мере один пункт не оставляет у нас ни малейших сомнений. Саддукеи, правящая элита Иудеи, в том числе семья первосвященника, отрицали будущую жизнь. Эта позиция важна для понимания текстов как раннего христианства, так и раввинистического иудаизма, и мы должны начать наш обзор именно с этого вопроса.

2. Никакой будущей жизни: саддукеи

Сведения о верованиях саддукеев мы черпаем из трех основных источников: Нового Завета, Иосифа Флавия и раввинистической литературы⁵³³. Ни один не описывает их в

⁵³² На данную тему, в дополнение к ссылкам в начале гл. 3, см. Stemberger 1972; Bauckham 1998a, 1998b.

⁵³³ О саддукеях см. *NTPG* 209–213; и, например, Meyer, *TDNT* 7.35–54; Le Moyne 1972; Schwankl 1987,

нейтральном ключе. Новый Завет, естественно, считает основной их особенностью отрицание воскресения. Иосиф Флавий (как аристократ, он стоял к саддукеям ближе, чем хочет представить) описывает их так, как будто они были эллинистической философской школой. Раввины в основном говорят об их отношении к ритуальной чистоте. Это все, что мы имеем. После 70 г. нашей эры не осталось никого из саддукеев, кто мог бы ответить на наши вопросы или нарисовать иную картину. Но единодушное согласие источников по нашему вопросу показывает, что мы на верном пути. В целом саддукеи отрицали воскресение; все говорит о том, что они придерживались довольно буквального толкования Ветхого Завета и начисто отвергали сколько-нибудь значимую будущую жизнь. Однако, как мы скоро убедимся, когда современный человек инстинктивно видит в саддукеях радикальных либералов, поскольку они отрицали воскресение, он делает вывод, который прямо противоположен истине. Они отрицали воскресение потому, что были консерваторами.

Матфей, Марк и Лука передают вопрос, который саддукеи задают Иисусу. За этим вопросом (как и за аналогичными случаями, описанными раввинами) стоит намерение высмеять идею воскресения, опровергнуть ее путем *reductio ad absurdum*⁵³⁴. Согласно всем синоптикам, саддукеи «говорят, что нет воскресения»; вопрос, поставленный ими, четко показывает ход их аргументации. Просто вообразите себе, говорят они, этот конкретный случай, и вы увидите, насколько воскресение абсурдно⁵³⁵.

Есть еще один, не столь общеизвестный, но не менее важный комментарий Луки в Деяниях Апостолов, когда дело Павла разбирает иудейский совет. Как пишет автор, Павел, увидев, что одни члены совета были саддукеями, а другие – фарисеями, объявляет, что его судят за веру в воскресение, в которой (по его словам) он твердо держится позиции фарисеев. Это вызывает спор между двумя фракциями, так что беспорядок прерывает заседание. Описание Луки интересно, хотя и запутанно, и мы должны его тщательно рассмотреть, поскольку это важное свидетельство не только о саддукеях, но и о фарисеях:

Когда он сказал это, произошла распря между фарисеями и саддукеями, и собрание раскололось. (Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, – ни ангела, ни духа, – фарисеи же признают и то, и другое.) Поднялся большой крик и, встав, некоторые из книжников фарисейской стороны спорили, говоря: ничего худого мы не находим в этом человеке. А что, если дух сказал ему, или ангел⁵³⁶? ⁵³⁷

Сцена вполне правдоподобна, и мы должны помнить, что она принадлежит перу того же автора, что и подобный рассказ о воскресении Иисуса в Лк 24. Ключевой отрывок –

332–338; Saldarini 1988, гл. 13; Sanders 1992, гл. 15; Porton 1992, 2000; Puech 1993, 202–12; Stemberger 1999 (с богатой библиографией); Juhasz 2002, 112–114. Мы не располагаем документами, о которых с уверенностью можно сказать, что они написаны самими саддукеями. Porton 1992, 892 указывает на то, что, хотя Иосиф Флавий трижды описывает саддукеев (*Иуд. война* 2.162; *Иуд. древности* 13.293; 18.16сл.), ни одно из их представлений не упоминается во всех трех местах.

⁵³⁴ «Сведение к нелепости» (лат.) – способ доказательства. – *Прим. пер.*

⁵³⁵ Мф 22:23/Мк 12:18/Лк 20:27. Эти отрывки будут рассмотрены ниже, в гл. 9, с. 453–457.

⁵³⁶ Деян 23:7–9. Об этом отрывке см. из относительно новых работ Kilgallen 1986; Schwankt 1987, 332–338; Daube 1990; Viviano and Taylor 1992. См. также ниже, с. 494–495.

⁵³⁷ Цит. по «кассиановскому» переводу с небольшими изменениями, отражающими понимание Н. Т. Райта. – *Прим. пер.*

странная ремарка в стихе 8. Многие переводы это место сглаживают: «саддукеи говорят, что нет ни воскресения, ни ангела, ни духа; но фарисеи признают все эти три вещи». Тут есть три проблемы. Во-первых, если этот перевод верен, то почему Лука сначала употребил «ни... ни» по отношению к «ангелу» и «духу», а потом поставил слово «оба», которое означает два, а не «все три»⁵³⁸. Ответ фарисеев подтверждает это и помогает прояснить ситуацию, выделяя не само воскресение, а ангела и/или духа. Во-вторых, нет иных свидетельств, что саддукеи отрицали существование ангелов и духов. Более того, поскольку они основывались на Пятикнижии, где часто появляются ангелы, да и духи не обойдены молчанием (в частности, дух ГОСПОДА, хотя, возможно, это не имеет отношения к данному вопросу), едва ли они отрицали их существование⁵³⁹. В-третьих, Лука совершенно определенно и в своем евангелии, и в Деяниях Апостолов говорит о том, что воскресение Христа *нельзя* понимать в том смысле, что Иисус стал ангелом или духом или уподобился им⁵⁴⁰. Таким образом, хотя и выдвигались гипотезы о том, что «ни ангела, ни духа» относится к различным толкованиям воскресения, – то есть об ангельской или духовной жизни воскресения, – куда вероятнее, что Лука имел тут в виду нечто иное⁵⁴¹.

Самая правдоподобная интерпретация такова: приверженцы веры в воскресение, то есть фарисеи, придерживались также и концепции промежуточного состояния⁵⁴². В том мире никто не предполагал, что мертвые *уже* воскресли; воскресение, как мы видели, описывает новую телесную жизнь *после* нынешнего состояния «жизни после смерти»⁵⁴³. Итак, где сейчас умершие и кто они? На это, как мы можем предположить (и далее стих 9 это наглядно покажет), фарисеи дают ответ: они теперь подобны ангелам или духам. Они сейчас бесплотны; в будущем обретут новое воплощение. Таким образом, саддукеи отрицали воскресение и две концепции промежуточного состояния. Они не отрицали существования ангелов и духов, – лишь то, что *умершие* подобны ангелам и духам⁵⁴⁴.

⁵³⁸ В BDAG 55 предполагается, что «все» – одно из возможных значений слова *amphotera*. Однако примеры этого значения из классической литературы почти не приводятся, а новозаветные сводятся все к тому же Деян 23:8, да еще странному 19:16. Поэтому предпочтительнее значение «оба» – обычное, часто встречающееся и широко распространенное, более того, все слова с таким корнем всегда указывают на двойственность (например, *amphoterakis*, «обоими способами», или *amphoterekes*, «обоюдный»). Предположение Штембергера (Wissman, Stemberger, Hoffman *et al.* 1979, 441) о том, что ангелов/духов нужно понимать как гендиадис, так чтобы «оба» относился, с одной стороны, к воскресению, с другой, – к ангелам/духам, очень сложно согласовать с «ни... ни» текста и «духом или ангелом» ст. 9.

⁵³⁹ Хотя таково мнение Епифания, IV в. н. э., *Панарион* 14, вероятно, опирающееся на данный отрывок.

⁵⁴⁰ См., например, Лк 24:37–39 и см. ниже, главы 8 и 9, о Лк и Деян.

⁵⁴¹ Лк 24:37–39. Мнение, которое вызывает мои возражения, высказано, например, в Viviano and Taylor 1992.

⁵⁴² В этом я следую Daube 1990, что поддерживает также Fletcher–Louis 1997, 57–61. Однако Флетчер–Луис ошибается, предполагая, что Даубе следует за Stroumsa 1981; Струмса, соглашаясь с тем, что ангел и дух отличаются от воскресения, видит тут представления фарисеев об особом ангеле и духе, связанных с мессианскими ожиданиями.

⁵⁴³ Daube 1990, 493: «промежуток между смертью и воскресением, который, по распространенному убеждению, хороший человек проводит в царстве ангела или духа или в виде их».

⁵⁴⁴ Конечно, если учитывать пестроту представлений той эпохи, можно предположить и то, что они могли отрицать и то, что праведные будут «как ангелы» (как это утверждает, например, 2 Вар 51:10). Здесь, однако, как и в Мк 12:25 и пар., не утверждается, что праведные *станут* ангелами, но лишь то, что они *подобны* ангелам; см. ниже. с. 459сл.

Это прекрасно объясняет возражение фарисеев. Они ни на секунду не предполагают, что Павел – свидетель воскресения. «Воскресение», как они убеждены, произойдет в будущем в тот момент, когда все умершие праведники восстанут, чтобы войти в новый мир Бога. Но они ставят вопрос – в самый разгар спора, мало зная об особенностях взглядов Павла: может быть, Павлу явился умерший, еще не воскрешенный в теле, но пребывающий в промежуточном состоянии между смертью и воскресением? Может быть, опыт Павла подтверждает будущее воскресение?⁵⁴⁵ (Это, как мы увидим, подобно аргументу Иисуса в споре с саддукеями.) Не испытывая доверия к словам Павла о том, что Иисус уже воскрешен из мертвых (они могли просто не понимать, что именно это было самым главным в словах Павла), они вполне готовы допустить, что тот пережил встречу с «ангельским» или «духовным» существом, которое можно отождествить с человеком в состоянии после смерти, но до воскресения. Таким образом, Павел, с их точки зрения, хотя бы потенциально высказывается в защиту ангелов.

Интересную параллель мы найдем в Деян 12, где Лука неожиданно высказывает чувство юмора. Петр только что чудесным образом освобожден ангелом из темницы ночью; Ирод Агриппа намеревался казнить его на следующий день. Группа христиан собралась в доме Марии, матери Марка, чтобы помолиться о Петре. А тот сам подходит к дому и стучится в дверь, которую идет открыть служанка по имени Рода:

и, узнав голос Петра, от радости не отворила ворот, но вбежав, объявила, что Петр стоит у ворот. А они ей сказали: в своем ли ты уме. Но она утверждала свое. Они же говорили: это ангел его. Между тем Петр продолжал стучаться. Когда же отворили, то увидели его и изумились⁵⁴⁶.

Ключевая фраза тут находится в 15–м стихе: «Это ангел его». Христиане на молитве, – удивительный пример веры в исполнение молитв, – думали, что Петр казнен в темнице. Как и большинство людей из различных обществ, в древности или сегодня, они хорошо знали, что скорбящие друзья и родные иногда устаиваются как бы личного посещения, видения или явления, когда недавно умерший является на несколько мгновений, быть может, что-то говорит, а потом вновь исчезает. Это ничуть не исключало того, что впоследствии они должны были пойти в темницу, попросить выдать им тело, чтобы совершить должное погребение. Другими словами, «это его ангел» вовсе не означает «он воскрес из мертвых». Это описание промежуточного «ангельского» состояния, в котором человек останется до воскресения, меж тем как его тело будет погребено. И именно такое промежуточное состояние, как бы его ни описывали, по-видимому, отрицают саддукеи наряду с самой доктриной воскресения.

Новозаветное описание саддукеев подтверждает Иосиф Флавий. По его словам, «они отрицают бессмертие души и всякое загробное воздаяние»⁵⁴⁷. В другом месте он пишет определеннее: «по учению саддукеев, души людей умирают вместе с телом»⁵⁴⁸. Это, как мы

⁵⁴⁵ Daube 1990, 495 содержит мысль, что фарисеев интересует вопрос, не был ли Павел обращен «не воскресшим Иисусом, но Иисусом, который стал (или представлен) ангелом или духом».

⁵⁴⁶ Деян 12:14–16.

⁵⁴⁷ *Иуд. война* 2.165 (цитируется, по переводу Я. Л. Чертка. – *Прим. пер.*). Образ саддукеев у Иосифа Флавия очень близок к его замечкам об эпикурейцах в *Иуд. древности* 10.278 (см. ниже относительно М. Санхедрин 10:1); подобным образом он сравнивает фарисеев со стоиками, а ессеев с пифагорейцами, стараясь представить читателям еврейские секты каким-то подобием эллинистических философских школ.

⁵⁴⁸ *Иуд. древности* 18.16 (цитируется по переводу Г. Г. Генкеля. – *Прим. пер.*). Об отрывках из Иосифа

увидим, близко к описанию Луки: саддукеи не только отрицают воскресение, но и исключают какое бы то ни было посмертное существование, которое могло бы предшествовать воскресению.

Мишна и Талмуд столь же ясно говорят:

Саддукеи спросили раббана Гамалиила, откуда видно, что Святой, благословен Он, сделает умерших снова живыми. Тот ответил из Закона, Пророков и Писаний. Но они не могли это принять⁵⁴⁹.

Все израильтяне имеют долю в грядущем мире... А вот кто не имеет доли в грядущем мире: тот, кто утверждает, что Закон не говорит о воскресении мертвых; тот, кто говорит, что Закон не с неба; и эпикурец⁵⁵⁰.

Некоторые тексты Мишны содержат более широкую формулировку: «тот, кто утверждает, что нет воскресения мертвых». По-видимому, она дальше от сути изначальных споров: саддукеи считали воскресение новшеством, которому не учит Пятикнижие Моисеево. Эта полемика отражена и в следующем литургическом изменении:

В завершение каждого благословения в Храме говорилось «Вовеки» [букв.: «от века»]. Однако после того как еретики учили неверно, утверждая, что век только один, было велено произносить «во веки веков»⁵⁵¹.

Суть этого отрывка состоит в следующем. Саддукеев обвиняли в учении о том, что нет «грядущего века» или «грядущего мира» (одно и то же еврейское слово, *olam*, означает и «мир», и «век»). Фарисеи истово верили в «грядущий век /мир», где будет исправлено все нынешнее зло. Без этого, считали они, человек просто трудился бы для награды и воздаяния в настоящей жизни, – доктрина, которая очень хорошо подходит для саддукеев, а еще лучше – для полемики против них.

Ближе всего к мнениям самих саддукеев, по меньшей мере – к утверждениям того, кого они могли бы считать своим духовным предшественником, – Книга Премудрости Иисуса,

см. *NTPG* 211сл., и ниже, с. 197сл.

⁵⁴⁹ В. Т. Санхедрин 90б. Гамалиил, о котором тут идет речь, вероятно, тот самый Гамалиил из Деян 5:34; таким образом, рассматриваемый разговор происходит приблизительно во времена Иисуса и Павла. (Тот факт, что источник несет следы стилизации, не означает, что повествованием о том времени нельзя доверять.)

⁵⁵⁰ М. Санхедрин 10:1. «Эпикурейцы» – это могло быть оскорбительным замечанием в адрес саддукеев с их распущенностью. Возможно, такое обвинение соединяло воспоминания о благополучии саддукеев и общеизвестное отрицание ими какой бы то ни было будущей жизни, в которой можно получить воздаяние (ср. М. Авот 1:7). Об этом отрывке см. Urbach 1987 [1975, 1979], 652, и примечания (991сл.) к М. Берахот 5:2; М. Сота 9:15. В этом отрывке саддукеи не названы, но нет никакого сомнения, что имеются в виду именно они; отсутствие названия дает возможность отнести текст к любому, кто мог бы возродить такую точку зрения.

⁵⁵¹ М. Берахот 9:5 В некоторых рукописях вместо «еретики» стоит «саддукеи» (см. Danby *ad loc.*, цитируя *JQR* 6, 1915, 314); это, разумеется, соответствует замыслу авторов. Ср. Le Moyné 1972, 97–99. Таким образом, саддукеи невольно породили литургическое изменение, которое остается особенностью многих молитв, как христианских, так и иудейских, до настоящего дня.

сына Сирахова. Из того, что нам о них известно, саддукеи, конечно, должны были бы одобрять отношение автора к смерти и тому, что лежит за ее порогом:

Давай и принимай, и утешай душу твою,
ибо в аиде нельзя найти утех.
Всякая плоть, как одежда, ветшает;
ибо от века – определение: «смертью умрешь»⁵⁵².

Кто будет восхвалять Всевышнего в аиде,
вместо живущих и прославляющих Его?
От мертвого, как от несуществующего, нет прославления:
живой и здоровый восхвалит Господа⁵⁵³.

Не забывай: нет возвращения;
и мертвому ты не принесешь пользы [излишней скорбью], и себе повредишь.
Вспоминай о его участи, ибо твоя участь – такая же,
вчера – он, а сегодня – ты.
С упокоением умершего успокой и память о нем,
и утешься о нем, когда отойдет его дух⁵⁵⁴.

Это приговор от Господа над всякою плотью.
Итак, зачем ты отвергаешь волю Всевышнего?
Длится ли жизнь десять или сто, или тысячу лет, –
в аиде вопросов не задают⁵⁵⁵.

В книге есть один отрывок, который, как может показаться, говорит о значении посмертного суда для этики:

Легко для Господа – в день смерти
воздать человеку по делам его.
Минутное страдание производит забвение утех,
и при кончине человека открываются дела его⁵⁵⁶.

Однако следующий стих показывает, что воздаяние, о котором идет речь, просто соответствует доброй или дурной репутации:

⁵⁵² Сир 14:16–18.

⁵⁵³ Сир 17:24сл. См. Riley 1995, 11.

⁵⁵⁴ Сир 38:21–23 (синодальный перевод исправлен в соответствии с пониманием Н. Т. Райта. – *Прим. пер.*).

⁵⁵⁵ Сир 41:4–7 (синодальный перевод исправлен в соответствии с пониманием Н. Т. Райта. – *Прим. пер.*). О добавках переписчиков и реинтерпретации Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и о том, как это может касаться обсуждаемого нами тут вопроса, см. Puech 1990 (комментарий на 48.11); 1993, 74–76; Gilbert 1999, 275–281.

⁵⁵⁶ Сир 11:26сл.

Прежде смерти не называй никого блаженным;
человек познается по кончине своей⁵⁵⁷.

Именно репутация, а также надежда на новое поколение позволяет обрести такую надежду в настоящей жизни:

Как зеленеющие листья на густом дереве –
одни спадают, а другие вырастают:
так и род от плоти и крови –
один умирает, а другой рождается.
Всякая вещь, подверженная тлению, исчезает,
и сделавший ее умирает с нею⁵⁵⁸.

Здесь есть некая надежда, но не такая, которую предлагали фарисеи.

Почему же саддукеи противостояли доктрине воскресения? Аристократы разных времен и культур делали все, чтобы обеспечить себе в загробной жизни привычную роскошь и комфорт. Без сомнения, так обстояло дело в Древнем Египте и во многих других обществах. Иногда убивали рабов, а порой даже и жен, чтобы окружить умершего подобающими домочадцами в загробной жизни. Кроме того, власть имущие иногда поддерживали надежду на жизнь после смерти, чтобы унять ропот бедных и неправых на свой жребий в настоящем. «Воскресение» как официальная догма могла бы стать средством удержания простых людей в рамках. Поэтому тот факт, что иудейские аристократы I века решительно отвергали всякую будущую жизнь, противоречит социологическим законам. Может быть, дело в отсутствии соответствующего учения в фундаментальных текстах Писания, то есть в Пятикнижии? Ни в Пятикнижии, ни в «ранних пророках» (исторических книгах от Иисуса Навина до Царств) нет ничего даже близкого Дан 12:2–3, Ис 26:19 или Иез 37:1–14. Но к I веку, как мы увидим, поиск текстов о «воскресении» даже в самой Торе стал обычным занятием фарисеев и в какой-то мере также и для христиан. Почему же саддукеи так устойчиво этому сопротивлялись?

Не исключено, что они боялись дурного интереса к умершим. Принимая во внимание распространенные языческие обычаи, которые мы рассмотрели ранее в этом разделе, было бы неудивительно, если бы иудейские вожди считали культ мертвых опасным и сомнительным. Они могли смотреть на веру в воскресение, с сопутствующими представлениями об ангельском и духовном промежуточном состоянии, как на уклон в сторону спиритуализма или некромантии. Но, думаю, все это отнюдь не главная причина.

Настоящей проблемой было то, что воскресение с самого начала было революционной доктриной⁵⁵⁹. В Дан 12 вере в воскресение сопутствует упорное сопротивление и мученичество. У Исаяи и Иезекииля она связана с верой в то, что ГОСПОДЬ восстановит свой народ. Она была обращена к грядущей новой эре, когда Бог, податель жизни, вновь начнет действовать и все перевернет с ног на голову – или, как они бы, возможно, сказали,

⁵⁵⁷ Сир 11:28 (синодальный перевод исправлен в соответствии с пониманием Н.Т. Райта. – *Прим. пер.*). Тут, без сомнения, есть отголосок известного афоризма Солона (ср. Геродот 1.32.7).

⁵⁵⁸ Сир 14:18сл.

⁵⁵⁹ Segal 1997 в конце концов замечает этот момент (113) в отношении раввинов, явно упуская его (106сл.) из виду в отношении саддукеев.

возвратит все в нормальное положение. Эта вера вдохновила пылких юношей наброситься на римские символы, размещенные на Храме, что и действительно вовлекло иудеев I века в самую катастрофическую войну из всех, которые они претерпели⁵⁶⁰. И дело не сводилось просто к опасению, что такая вера может вовлечь народ в столкновение с Римом, хотя, безусловно, верно и это⁵⁶¹. Дело было в том, что иудеи понимали: такие убеждения угрожают их собственному положению. Люди, которые считают, что их Бог будет творить новый мир и что те, кто умирают в верности Ему, восстанут вновь, чтобы участвовать в Его славе, куда вероятнее утрачивают уважение к состоятельной аристократии, чем те, кто думают, что эта жизнь, этот мир и этот век – все, что вообще будет когда-либо⁵⁶².

Следует проводить четкое различие: воскресение не тождественно «небу» как посмертному утешению, которое богачи и власть имущие охотно сулят бедным и бесправным. Воскресение имеет самое непосредственное отношение к этому миру и его обновлению, а не к бегству из этого мира. Уже в ранних иудейских формах, как и в более разработанных представлениях христиан, оно было связано с божественным судом, с Богом Творцом, действующим в истории, дабы исправить зло. Нужно совершенно не понимать учение о воскресении, чтобы видеть в нем тот «сладкий пирог», который бранили многие социальные реформаторы XX века⁵⁶³.

Саддукеи были духовными, а возможно, и физическими потомками священнической/царской династии хасмонеев. Не исключено, что они хранили память о том, что Книга Даниила и доктрина воскресения были в почете у людей, которые в тот период желали их свергнуть. Примечательно, что спор с саддукеями синоптические евангелисты помещают в ряду других споров и притчей, которые все так или иначе подчеркивают революционный характер действия, только что совершенного Иисусом в Храме⁵⁶⁴.

Если саддукеи и были основными представителями направления, которое, во многом опираясь на Библию, отрицало любую значимую форму будущей жизни, по-видимому, они не были единственными⁵⁶⁵. Три текста последних столетий до нашей эры выражают подобную позицию, и у нас нет оснований думать, что их авторами были именно саддукеи. Первая книга Маккавейская, в резком контрасте с Второй книгой Маккавейской, не сулит

⁵⁶⁰ См. *NTPG* 172, 176–181, 190–197.

⁵⁶¹ Так в Martin–Achard 1960, 226, который следует за ученым XIX века Ф. Швали.

⁵⁶² Так, например, в Stemberger в Wissman, Stemberger, Hoffman *et al.* 1979, 442, подчеркивается, что консервативность саддукеев и священников в целом носила религиозный характер.

⁵⁶³ Имеется в виду сатирическая песня «Проповедник и раб», написанная американским рабочим лидером Джо Хилом (Джоэл Хэгглюн, 1879–1915). В ней такой припев:

В райской обители у Господа Бога
Есть будешь сытно, вкусно и много.
А пока ешь мякину, трудись, да гни спину,
И сам Господь Бог поднесет тебе сладкий пирог.

(Цитируется по переводу Е. Калашниковой, В. Лимановской и Н. Тренёвой. См. «Песни рабочих» [1911].

– *Прим. пер.*)

⁵⁶⁴ См. *JVG* 493–510, и ниже, с. 453–467.

⁵⁶⁵ Я не рассматриваю интересную, но не относящуюся к нашим целям позицию самарян, из которых некоторые или все, вероятно, отвергали воскресение: см. Isser 1999, 580–588. О надгробной надписи с горы Скопус, где, как считают, содержится отрицание воскресения, см. Cross 1983; Williams 1999, 75–93.

никакой надежды на будущую жизнь, но только на славу среди потомков⁵⁶⁶. Книга Товита, которая в большей степени, чем многие другие, говорит о смерти, совершенно ничего не говорит о посмертной участи, за исключением заключительной молитвы, где слышан отзвук слов Второзакония о Боге Израиля, который низводит людей в подземный мир и выводит их из бездны, – что, судя по контексту, звучит как предсказание долгожданного возвращения из изгнания⁵⁶⁷. Помимо этого, по-видимому, она советует избавляться от смерти любой ценой, в частности, с помощью раздачи милостыни⁵⁶⁸. А Книга Варуха, как и Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, повторяет обычное ветхозаветное предупреждение: пребывающие в подземном мире, чей дух взят от тела, не воздают славу и хвалу ГОСПОДУ⁵⁶⁹. Конечно, это – аргумент от молчания, однако, если контекст вопиет о необходимости что-то сказать, а культура предоставляет эту возможность, этот довод не столь слаб, как о нем иногда думают.

Не стоит удивляться тому, что такая установка сохранялась вплоть до 70 г. нашей эры. (Возможно многие евреи продолжали так же думать и позже, хотя с исчезновением саддукеев и засильем постфарисейских раввинов противники воскресения не оставили после себя никаких следов, кроме разве что одного загадочного надгробного камня.) В конце концов, это гармонировало с идеями, отраженными в массе библейских текстов. Как мы видели, подобную ситуацию можно объяснить политической динамикой того времени. Воскресение, опиравшееся на крепкую веру в Божью справедливость и верховную власть благого Творца, всегда было революционной доктриной. Но прежде чем мы углубимся в эту тему, рассмотрим вторую позицию, распространенную среди иудеев того периода. Почему бы не представить себе, что есть жизнь после смерти, которая не предполагает существования этого мира в обновленном виде? Блаженная, хотя и бесплотная, посмертная жизнь казалась кому-то идеальным решением, причем как в иудейском, так и в греческом мире.

3. Блаженное (и бесплотное) бессмертие

Ко времени Иисуса и Павла иудаизм вот уже два столетия как находился в эпицентре бурных культурных и политических вихрей. Завоевания Александра Македонского в IV веке и Антиоха во II веке до нашей эры вместе со всеми социальными и культурными переменами, которые это принесло, бросали вызов благочестию, вере и пониманию в такой же мере, как они бросали вызов политическим структурам⁵⁷⁰. Здесь историку легко скатиться в упрощенный подход – отчасти потому, что его придерживаются и некоторые ключевые тексты: они делят иудеев на православных и капитулирующих перед эллинизмом как мировоззренчески, так и политически. Однако даже иудейские противники ассимиляции не избежали ее влияния. К I веку нашей эры все многочисленные разновидности иудаизма

⁵⁶⁶ 1 Макк 2:49–70.

⁵⁶⁷ Тов 13:2, 5, ср. Втор 32:39; 30:3.

⁵⁶⁸ Тов 4:10; 12:9; 14:10сл.

⁵⁶⁹ Вар 2:17. Контекст показывает, что это молитва не просто отдельного человека, просящего избавления от смерти, но Израиля, уже в изгнании, чтобы избежать полной «смерти» (т. е. вечного плена). Варух молит о том же конце, как Иез 37, но, вместо того чтобы видеть Израиль уже «мертвым» и нуждающимся в воскресении, видит народ *почти* мертвым и, подобно псалмопевцу в Пс 15 (см. выше, с. 120), молит о том, чтобы народ сей был избавлен от такой участи, хотя бы и в последний момент.

⁵⁷⁰ Краткое описание этого периода см. в *NTPG*, гл. 6.

стали в большей или меньшей степени эллинистическими, даже и те, что прочно коренились в земле и культе Палестины.

Однако есть разница между тем, заставляют ли тебя пить грязную воду или же ее разливают по бутылкам для продажи, – или, если взглянуть с другой стороны, между благодарным принятием данной Богом премудрости всего окружающего мира и упрямым цеплянием за устаревшие концепции. Можно полагать, что многие иудеи лишь смутно догадывались об этих величайших культурных вопросах и их отражении в повседневной жизни, которые историку легко видно задним числом. Мы же, на основании наших ограниченных сведений, можем предположить: некоторые иудеи того периода отвергали как саддукейское отрицание загробной жизни, так и все более распространявшуюся веру в воскресение. Они восхваляли будущую блаженную жизнь праведных, где душа, избавленная от своего спутника – материального тела, насладится совершенной и вечной жизнью.

Для того чтобы такая мысль могла прийти в голову, нужно было предпринять шаг более определенный, чем где-либо еще в Ветхом Завете, – описать, как душа или дух могут покинуть тело в миг смерти и сохранить способность не просто сойти в Шеол, но и к каким-то иным, более богатым переживаниям⁵⁷¹. Существует несколько свидетельств о том, что кое-кто сделал такой шаг в период Второго Храма. «Душа продолжает жить после смерти», – возглашает Псевдо-Фокилид:

Ибо души остаются неврежденными среди умерших.
Ибо дух на время Богом дается смертным, и образ его.
Ибо тело у нас из земли, и когда потом мы вновь обратимся в землю, мы не
более чем прах;
а потом воздух принимает наш дух...
Все – трупы, но Бог правит душами.
Аид – наш общий вечный дом и отчизна;
одно место для всех, бедных и царей.
Человек недолго живет, всего лишь проходящее время.

Душа наша бессмертна и живет всегда и вечно⁵⁷².

Однако двумя строками раньше тот же текст провозглашает нечто такое, что может смутить наш слух:

Нехорошо разрушить оболочку человека;
ибо надеемся, что останки умершего
вскоре выйдут из земли на свет;
а потом они станут богами⁵⁷³.

⁵⁷¹ Мы не можем здесь детально рассмотреть многочисленные проблемы, вызванные тем, что LXX постоянно переводят «*nephesh*» как *psyche*, например, в Пс 15:10, «не оставишь *nephesh* / *psyche* мою в Шеоле», где еврейское слово, похоже, обозначает всю жизнь, в то время как греческое, прочитанное в границах послеплатоновской эллинистической культуры, подталкивает читателя в направлении к дуализму тела/души.

⁵⁷² Псевдо-Фокилид 105–115 (пер. ван дер Хорста в Charlesworth 1985, 578). Эту вещь трудно датировать, но вероятнее всего она создана примерно в I в. до н. э. – I в. н. э.

⁵⁷³ Псевдо-Фокилид 102–104. См. следующий раздел ниже.

Так же и Завет Авраама (более поздний текст, возможно, отражающий христианское влияние) провозглашает, что Авраам после смерти был взят в Рай:

...Где пребывают шатры праведников Моих и где обители святых Моих Исаака и Иакова в лоне его, и нет там страдания, печали и стонов, но мир, веселье и жизнь бесконечная⁵⁷⁴.

Пример дальнейшего развития этой новой перспективы во взгляде на природу и участь человека можно найти в эфиопской Книге Еноха. Хотя в том же отрывке далее есть явные отзвуки Дан 12:2–3, тут мы встречаемся с более ярким выражением эллинизма, где бессмертная душа выходит из тела на блаженство или на мучения:

...для них уготовано всякое благо, и радость, и почесть и... записанные относительно духов тех, которые умерли в правде... И будут жить ваши души, вы, умершие в правде; и будут радоваться и ликовать их души, и память о них будет перед лицом Всевышнего на все роды мира... Горе вам, грешники, когда вы умираете в своих грехах!.. Не знаете ли, что их [другие рукописи: ваши] души сойдут в Шеол, и найдут его невыносимым, и велика будет печаль их... Ваши души придут на великий суд для всех родов мира⁵⁷⁵.

По преданию, Гиллель (I век до н. э.) говорил, что душа – гостья в доме жизни⁵⁷⁶; а Иоханан бен Заккай (конец I века н. э.) плакал под конец жизни, поскольку боялся судии, который имел власть отправить людей либо в Эдемский сад, либо в геенну⁵⁷⁷. Следует думать, принимая во внимание то, что мы знаем о предании фарисеев (см. ниже), что эти великие мудрецы верили в конечное воскресение; похоже, тут они вводят новые концепции дуализма тела/души, чтобы объяснить, что происходит между смертью тела и окончательным состоянием блаженства. Точно то же самое мы видим и в Четвертой книге Ездры, где определенно говорится о конечном воскресении, но есть и слова о духе или душе, покидающей «тленный сосуд», т. е. смертное тело, причем нечестивые души осуждены скитаться в муках, а праведные души входят в радостный покой в предвосхищении конечной славы⁵⁷⁸. Идея о душе, способной отделяться от тела, вкупе с различными теориями о том, что происходит с ней потом, была широко распространена в различных направлениях иудаизма на пороге нашей эры⁵⁷⁹. Несколько погребальных надписаний свидетельствуют об

⁵⁷⁴ Завет Авраама [гес. А] 20:14 (пер. Сандерса в Charlesworth 1983, 895). См. *NTPG* 331, п. 168. Об употреблении «лона Аврамова» в Лк 16:22сл. см. ниже, с. 477.

⁵⁷⁵ 1 Ен 103:3–8 (цитируется по переводу А. Смирнова с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*); о более полной картине этого текста см. ниже, с. 176сл.

⁵⁷⁶ Вайикра Рабба 34:3 (на 25:25).

⁵⁷⁷ В. Т. Берахот 28b.

⁵⁷⁸ 4 Езд 7:75, 78–80, 88, 95; см. ниже, с. 180.

⁵⁷⁹ Краткое резюме по этой теме см., например, в Dihle, *TDNT* 9.633–635.

этом⁵⁸⁰.

Это было одним из способов осмысления страданий и гонений. Как мы увидим, Вторая книга Маккавейская, описывая гонения при Антиохе, прямо говорит о телесном воскресении, но более поздняя Четвертая книга Маккавейская выбирает другое направление: хотя тело можно изувечить и убить, это не относится к душе⁵⁸¹. Это означает, что можно охотно отказаться от своего тела: истинный дар Бога – это душа, которую нельзя отнять. Так, в отрывке, в котором люди, знакомые с Новым Заветом, услышат любопытную переключку с другими текстами, автор Четвертой книги Маккавейской увещевает:

От всего нашего сердца посвятим себя Богу, давшему нам жизнь, и используем наши тела как крепость Закона. Не убоимся думающего, что он убивает нас, ибо велико борение души и опасность вечного наказания для тех, кто нарушает заповедь Божью. Итак облечемся во всеоружие самообладания, которое есть Божий разум, ибо если мы так умрем, Авраам, Исаак и Иаков примут нас и все отцы восславят нас⁵⁸².

Здесь умоляется значение тела и возвышается роль души⁵⁸³. Те, кто отдают свою жизнь за Бога, разделяют бессмертие патриархов:

Они верят, что, подобно патриархам, Аврааму, Исааку и Иакову, не умрут для Бога, но живы у Бога...

Они знали также, что умирающие ради Бога живы у Бога, как Авраам, Исаак и Иаков и все патриархи⁵⁸⁴.

Книга заканчивается выражением все той же веры:

Но сыны Авраамовы с их победоносной матерью собраны вместе в сонме отцов и получили чистые и бессмертные души от Бога, Ему же слава во веки веков. Аминь⁵⁸⁵.

⁵⁸⁰ См. Williams 1999, 90сл.

⁵⁸¹ 4 Макк 10:4 (не все рукописи содержат этот стих). О явной параллели с Мф 10:28/Лк 12:4сл. см. ниже, с. 468.

⁵⁸² 4 Макк 13:13–17.

⁵⁸³ 4 Макк 3:18; 6:7; 10:19сл.

⁵⁸⁴ 4 Макк 7:19; 16:25; ср. 9:22; 14:5; 16:13; 17:12. О явной параллели между «жить у Бога» и словами Иисуса в Лк 20:38 см. ниже, с. 277, 458. Ср. Рим 6:10; 14:8сл., Гал 2:19. Grare 2001, 60–71, подробно останавливается на мотиве «жизнь для Бога».

⁵⁸⁵ 4 Макк 18:23сл.

Если исходить из того, что автор знал и использовал Вторую книгу Маккавейскую, можно с уверенностью сказать: он сознательно устранил упоминания о телесном воскресении, заменив его учением о бессмертной душе (или хотя бы о душах, которые могут стать бессмертными, если взыщут премудрости). Для нас здесь важно следующее: в то время как во Второй книге Маккавейской присутствуют два этапа надежды (за смертью мученика следует период ожидания, а в будущем, в какой-то момент, – телесное воскресение), в Четвертой книге Маккавейской отчетливо виден единственный этап: мученики сразу же после смерти обретают блаженное бессмертие, которым уже наслаждаются Авраам, Исаак и Иаков. И тогда перед нами не просто нечто похожее на то, что мы найдем в некоторых текстах Флавия, а именно «перевод» веры в воскресение на язык языческой философии; похоже, что тут автор не просто передает непривычную идею непонимающей аудитории, но на самом деле хочет изменить саму эту идею⁵⁸⁶:

...Исцелит ГОСПОДЬ рабов своих,
и они восстанут и увидят множество мира.
И они изгонят врагов своих,
и увидят праведные и воздадут хвалу,
и радостию возрадуются во веки веков,
и увидят, что все их суды и все их проклятия настигли врагов их.
И кости их упокоятся в земле,
а их дух возрадуется еще сильнее,
и познают они, что ГОСПОДЬ вершитель суда;
но Он явит милость сотням и тысячам,
всем любящим Его⁵⁸⁷.

По мнению английского переводчика, последние пять строк можно понимать двояко. Тут может говориться о духах, которые остаются в сознании и блаженствуют в посмертном бесплотном состоянии, или же здесь, с помощью поэтической гиперболизации, говорится о праведниках, которые счастливо умирают, зная, что в какой-то будущий момент Бог их оправдает. Начальные строки, особенно «они восстанут и увидят множество мира», склоняют ко второму варианту: «они восстанут» – предсказание будущего воскресения, а «кости их упокоятся... а их дух возрадуется еще сильнее» – упоминание о промежутке между смертью и воскресением. На мой взгляд, такое толкование вполне вероятно. Тем не менее Книгу Юбилеев часто упоминают в качестве примера «бесплотного бессмертия»; если это так и слова «кости их упокоятся в земле, а их дух возрадуется еще сильнее» относятся к конечному состоянию праведников, в этом случае надо признать, что «они восстанут» в предыдущем стихе – единственный случай в соответствующей литературе из всего известного, где «воскресение – не есть новое телесное существование»⁵⁸⁸.

Величайшим представителем глубоко эллинистического мировоззрения был александрийский философ Филон. Его тонкие и захватывающие труды содержат достаточно

⁵⁸⁶ Барр (Barth 1992, 54) прав, когда видит в Четвертой книге Маккавейской утешение гонимым, однако (учитывая Вторую книгу Маккавейскую) совершенно неправ, полагая, что учение о бессмертии души тут получает более широкую основу. О «понимании» воскресения как бесплотного бессмертия при описании веры иудеев язычниками см. Тацит, *История* 5.5. Hengel 1989 [1961], 270, показывает, что Тацит связывает эту веру с мученичеством.

⁵⁸⁷ Юб 23:30сл. (пер. Уинтермут в Charlesworth 1985, 102).

⁵⁸⁸ В переводе Sparks 1984, 77 (то есть Charles, rev. Rabin), стоит «они возвысятся и обильно процветут», явная аллюзия на Ис 52:13.

пищи для размышлений по нашему вопросу и по многим другим. Но поскольку нет сомнений в том, что он утверждал скорее бессмертие души, нежели воскресение из мертвых, в настоящем обзоре мы посвятим ему лишь краткую формулировку вместо полноценного рассмотрения, которого он заслуживает⁵⁸⁹.

Филон был высокообразованным философом, а одновременно культурным и уважаемым старейшиной в социальном и политическом мире александрийских иудеев. Утонченный мыслитель опирался не только на Платона и Аристотеля и их последователей в эллинистической философии, но и на стоиков и неопифагорейцев. При этом он хранил верность иудаизму и противостоял отклонениям от специфически иудейских обычаев и ожиданий⁵⁹⁰. Именно из этого замечательного сочетания влияний, смешавшихся в космополитическом мире Александрии и ее иудейской общины, выросли глубокие размышления Филона о многих проблемах, в том числе о природе и назначении человека.

Тут его мысль определенно дуалистична. Душа бессмертна – или, строго говоря, душа состоит из нескольких частей, одна из которых бессмертна⁵⁹¹. Тело есть темница, в которой заключен дух, тот дух, который Бог вдохнул в человека. Более того, тело есть могила или гроб для души: обычная для платонизма игра слов *soma/sema* (тело/могила) встречается также и у Филона⁵⁹². У него даже есть намеки на мысль, популярную среди платоников того времени, о том, что нынешний мир – это на самом деле Аид, о котором говорили греческие поэты⁵⁹³. Таким образом, человек призван с Божьей помощью пробудить душу или дух к видению Бога. И тогда для достижения совершенства остается только одно – получить освобождение от тела, так чтобы душа могла вернуться к своему изначальному бесплотному состоянию. Это Божья награда для тех, кто во время своей жизни во плоти не запятнал себя чувственным осквернением⁵⁹⁴. Те, кто следуют по этому пути за патриархами, после смерти станут равны ангелам; бессмертная душа в конечном итоге не умирает, но просто уходит. Подобно Аврааму, призванному оставить свою страну и пойти в другой край, душа покидает свою земную обитель и отправляется на небеса, на «родину»⁵⁹⁵.

Филон почти на два столетия предвосхитил труды таких александрийских христианских мыслителей, как Климент и Ориген, которые также стремились соединить

⁵⁸⁹ О Филоне см. свежие обзорные работы с исчерпывающей библиографией: Borgen 1984; Morris 1987; Dillon 1996 [1977], 139–183; Barclay 1996b, 158–180; Mondesert 1999.

⁵⁹⁰ Обычаи: *Migr. Abr.* 89–93. Ожидания (возвращение в Иерусалим и на Святую землю в эсхатологическом веке): *Praem.* 165; см. *Vit. Mos.* 2.44. О том, что Филон осознавал тонкую границу между чисто философским созерцанием и своими необходимыми политическими действиями, см. в особенности Goodenough 1967 [1938].

⁵⁹¹ *Qu. Gen.* 3.11 (см. Dillon 1996 [1977], 177). Насчет гипотезы о том, что Филон, как (возможно) и авторы Книги Премудрости Соломона и Четвертой книги Маккавейской, рассматривал душу как *потенциально* бессмертную, которая становится таковой лишь в стремлении к премудрости, см., например, *Qu. Gen.* 1.16; *Op. Mund.* 154; *Conf. Leng.* 149.

⁵⁹² Тюрма: *Ebr.* 26 (101); *Leg. All.* 3.14 (42); *Migr. Abr.* 2 (9). Дух или душа от Бога: *Quod Det.* 22 (80); *Op. Mund.* 46 (134сл.); *Spec. Leg.* 1.295; 4.24 (123). Могила: *Migr. Abr.* 3 (16). Тело как *sema*: *Leg. All.* 1.33 (108).

⁵⁹³ *Quis Hères* 45, 78; *Somn.* 1.151, 2.133. См. Dillon 1996 [1977], 178.

⁵⁹⁴ *Sm. Abr.* 44 (258); *Leg. All.* 1.33 (108) (приведено в Morris 1987, 888, η. 83).

⁵⁹⁵ Равны ангелам: *Sacr.* 5; отход души: *Quis Hères* 276; душа покидает тело: *Quis Hères* 68–70; родина (*metropolis*): *Qu. Gen.* 3.11.

озарения своей веры с окружавшей культурой мысли. Они многое почерпнули из его трудов, и следовательно, история последующих христианских попыток решить некоторые из этих проблем во многом восходит к этому замечательному, воистину неповторимому еврейскому мыслителю⁵⁹⁶. Но с точки зрения интересующего нас вопроса Филон среди иудеев I века остается самым ярким представителем того направления, которое *не* стало ведущим. В его мышлении для воскресения тела остается не больше места, чем в мышлении самого Платона.

Люди, знакомые с научными спорами о бессмертии души в иудаизме эпохи Второго Храма, могут удивиться, куда подевался их хороший знакомый – Книга Премудрости Соломона. Разве она не относится к этой же категории? И разве это не труд александрийского еврея, который верил в бессмертие души, а не в воскресение тела? Ответ не столь однозначен, как обычно думают. Но чтобы подойти к этому вопросу с нужной стороны, мы должны обратиться к нашей основной категории. Одновременно с разных точек зрения мы видим удивительный факт: из маленького семени Дан 12.2–3 и других ветхозаветных отрывков, которые мы рассматривали выше, вырос большой куст. Или применим другую метафору: воскресение витало в воздухе. Поскольку тем же воздухом дышали и первые христиане, утверждавшие свою веру в то, что произошло с Иисусом, нам жизненно важно внимательно его изучить.

4. Воскресение в иудаизме Второго Храма

(i) Введение

Иудаизм никогда не был религией только философской или личного благочестия. Он был укоренен в соблюдении обычаев, которые пронизывали каждый день, каждую неделю, каждый год и богослужение. В сердцевине богослужения, доступного любому еврею, неважно, мог он или нет с какой-то регулярностью посещать Храм, была молитвенная жизнь. И главными молитвами как в I веке, так и в XXI были и остаются «Шема Исраэль» («Слушай, Израиль...») и «Тефилла», молитва молитв, также известная под названием «Шмонэ Эсрэ» («Восемнадцать благословений»).

Второе из этих благословений четко утверждает: Бог Израиля есть Господь, Который дает жизнь умершим:

Ты велик, укрощаешь гордых; силен, судишь жестоких; Ты живешь вечно, и воздвигаешь умерших; возвращаешь ветер и посылаешь росу; питаешь живое и умершее возвращаешь к жизни; несешь нам спасение во мгновение ока. Благословен Ты, Господи, приводящий мертвых к жизни»⁵⁹⁷.

Эта молитва, со всеми ее оттенками и аллюзиями, предполагается во всем последующем раввинистическом иудаизме⁵⁹⁸. Как мы увидим, она была вплетена в дневной

⁵⁹⁶ См. особенно Chadwick 1966.

⁵⁹⁷ Singer 1962, 46сл. (мое резюме и перевод). Данный текст следует палестинской редакции Талмуда; вавилонская редакция несколько длиннее. М. Берахот 4:1–5:5 дает правила произнесения молитвы; 5:2 содержит молитву о воскресении. Талмуд (В. Т. Берахот 33а) комментирует, что воскресение упоминается в связи с началом дождя, поскольку дождь означает жизнь для мира точно так же, как и воскресение. См. также 4Q521, fr. 7 и 5, 2.6 (ниже, с. 209сл.).

⁵⁹⁸ См. В. Т. Берахот 60б. Все подробности в S–B 4.1.208–249. Мы можем допустить, что в I веке эта молитва была предметом споров и, возможно, использовалась исключительно в кругах (конечно, довольно

и недельный ритм жизни и размышлений большинства иудеев, во всяком случае начиная со II века нашей эры. Об этом свидетельствуют и некоторые надгробные надписи этого периода⁵⁹⁹.

Однако воскресение было не просто доктриной фарисеев и их предполагаемых последователей, раввинов. Все говорит о том, что, за немногими исключениями, о которых мы уже говорили, в основном большинство иудеев к моменту начала новой эры верили в него. Теперь нам нужно внимательно рассмотреть соответствующий материал, ибо как популярность этой доктрины, так и то, что же она в точности подразумевала, – это ключевые моменты для нашего дальнейшего исследования.

(ii) Воскресение в Библии: чем больше греческого, тем лучше

Кроме молитвы, иудеи, конечно, регулярно читали Писания. И здесь мы сталкиваемся, на первый взгляд, с необычным парадоксом. Во всяком случае один факт удивит тех, кто считает «воскресение» иудейским/еврейским понятием, а «бессмертие» – греческим: когда Библию перевели на греческий язык (в Египте в III веке до н. э.), понятие о воскресении стало отчетливее, многие туманные тексты стали выглядеть однозначными, а иные, которые, казалось бы, не имеют никакого отношения к воскресению, вдруг стали по меньшей мере намекать на него⁶⁰⁰.

Мы не можем сейчас с уверенностью сказать, какие оттенки в тех или иных словах могли услышать иудейские читатели греческого перевода Писаний. Более того, на нынешнем уровне развития текстологии, когда мы сравниваем даже лучшие современные издания еврейской и греческой Библии, мы не можем ни в одном конкретном случае быть уверенными в том, что перед нами тот самый еврейский текст, который имели перед собой переводчики, и тот самый греческий текст, который вышел из-под пера первоначальных переводчиков. Кроме того, в одних случаях LXX отражает одну из ранних форм еврейского текста, а в других случаях резко отходит от оригинала. Однако несмотря на все эти оговорки, некоторые вещи достаточно очевидны.

Во-первых, отрывки, которые уже недвусмысленно говорили о телесном воскресении, звучат громко и отчетливо; нет никакой попытки их смягчить. Дан 12:2–3, 13 и релевантные отрывки из Второй книги Маккавейской (например, 7:9, 14; 12:44) переведены тем языком, который стал привычным при описании «воскресения»: тут используются греческие глаголы *anistemi* и *egeiro* и их производные. Это же мы видим в Ис 26, как в стихе, отрицающем воскресение (стих 14), так и в стихе, которое его утверждает (стих 19). Оба они четко звучат в греческом переводе: 26:14 объявляет, что умершие не увидят жизни (*hoi necroi zoen ou me idosin*) и что «врачи» не воскресят (*oude iatroi ou me anastesosin*)⁶⁰¹. В свою очередь 26:19 утверждает, что умершие будут воскрешены (*anastesontai hoi nekroi*) и что сущие во гробах пробудятся (*egerthesontai hoi en tots mnemeiois*). Подобным же образом отрывок из Осии (6:2), который, как иногда думают (каково бы ни было его первоначальное значение),

широких), находящихся под влиянием учения фарисеев. Иначе говоря, не стоит думать, будто саддукеи обязаны были ее произносить стиснув зубы во время храмового богослужения.

⁵⁹⁹ См. Williams 1999, 91.

⁶⁰⁰ Краткое введение в изучение LXX, с описанием сложных проблем в этой области, можно найти в Schürer 3.474–493 (Goodman); Peters 1992. Запланирован целый исследовательский проект по вопросу воскресения в LXX.

⁶⁰¹ *latroi* («врачи») здесь, как и в Пс 87:11, родились из умозаключения переводчиков LXX, что *rephaim* («тени») происходит от глагола *rapha* («исцелять»). Об этом см. Johnston 2002, 129сл.

оказал решающее влияние и на Исайю, и на Даниила, в греческом переводе однозначен: на третий день мы будем воздвигнуты и будем жить в Его присутствии (*anastesometha kai zesometha enopion autou*). Ни один читатель эпохи Второго Храма не усомнился бы в том, что это относится к физическому воскресению.

Кэвеллин перечисляет и другие отрывки, куда переводчики намеренно внесли указание на воскресение, хотя оригинал не подразумевал ничего подобного. Сюда относятся Втор 32:39 и Пс 1:5 и 22:29⁶⁰². Кроме того, он отмечает, как LXX меняет смысл Иов 14:14: вместо решительного отрицания будущей жизни («Но будет ли по смерти жив человек?») LXX смело заявляет: «Если человек умрет, он будет жить» (*ean apothane anthropos, zesetai*). Точно так же перевернут смысл туманного отрывка Иов 19:26сл. («когда кожа моя спадет с меня»): Бог «восставит из праха кожу мою» (*anastesai to derma mou*). И наконец, LXX добавляет к этой книге эпилог. После 42:17, где Иов умирает в старости и насыщенным днями, есть добавка (42:17a LXX): «Написано, что он опять восстанет с теми, кого воскресит Господь» (*gegraptai de auton palin anastesesthai meth' hon ho kyrios anistesin*). Очевидно, что греческий переводчик Книги Иова, кто бы он ни был, не сомневался ни в телесном воскресении, ни в том, что надо показать, что библейский текст это подтверждает⁶⁰³.

Подобный момент появляется в переводе Ос 13:14 (LXX). Еврейский текст спрашивает: «Искуплю ли я их от власти Шеола? Избавлю ли их от Смерти?» – где предполагается отрицательный ответ. Вместо этого у LXX звучит утверждение: «Я избавлю их от руки преисподней, и искуплю их от Смерти» (*ek cheiros Hadou rhusomai autos kai ek thanatou lutrosomai autous*). В этом случае читатель греческого текста может расслышать намеки на воскресение и в следующей главе: «Я буду росой для Израиля... и расцветут, как виноградная лоза...»⁶⁰⁴

Учитывая все это, мы можем заподозрить, что подобное влияние испытали на себе и другие тексты. Конечно, в большинстве случаев *anistemi* и *egeiro* используются в простом смысле, чтобы сказать, что кто-нибудь восстал, после того как сидел или лежал, или «восстал» в смысле «восстал могущественный царь в Израиле»⁶⁰⁵. Но слово *anastasis* относится к «воскресению» в 2 Макк 7:14 и 12:43; оно появляется и еще три раза, два из которых по-своему интересны⁶⁰⁶. Слово *anastaseos* («воскресения») добавлено к названию Пс 65 (МТ 66), и хотя некоторые (в том числе издание Ральфа) видят тут очень раннюю христианскую вставку, упоминая, что этот псалом использовался в пасхальном богослужении, однако тут, учитывая стих 9 («ты сохранил душу мою в жизни»), нельзя исключить и того, что подзаголовок отражает дохристианскую интуицию иудеев⁶⁰⁷. В Соф 3:8 ГОСПОДЬ повелевает своему народу ждать Его, ожидать того дня, когда Он явится как свидетель и соберет народы на суд. У LXX это звучит как призыв ожидать «дня Моего воскресения (*eis hemeran anastaseos mou*) для свидетельства». Это могло просто означать «день, когда Я восстану» в том же смысле, как и в еврейском тексте. Однако тесная

⁶⁰² Cavallin 1974, 103сл.. Ср. также, например, Втор 18:15 (см. ниже, с. 493).

⁶⁰³ Об этом см., например, Grappe 2001, 51.

⁶⁰⁴ Ос 14:6–8.

⁶⁰⁵ Один из редких примеров, когда существительное *anastasis* входит в эту категорию (Плач 3:63); ср. Пс 138:2, где *egersis* просто означает «мое вставание» в противоположность «моему лежанию».

⁶⁰⁶ Третье – это Дан 11:20, где, несмотря на эсхатологический контекст, кажется, слово употреблено в «рядовом» смысле.

⁶⁰⁷ См. Cavallin 1974, 104, где приводится цитата из Volz.

взаимосвязь в иудейской и христианской мысли между воскресением и судом может означать, что переводчик думал о том дне, когда Божий дар воскресения приведет, наконец, мир на суд. Конечно (это уже относится к другой теме, но это неизбежно приходит на ум в подобных случаях), христианин, читающий Библию по-гречески, как читали большинство из них, мог увидеть эту связь и даже пойти дальше и углядеть тут скрытый христологический смысл.

В связи с некоторыми пророчествами о грядущем царе можно осторожно коснуться проблемы раннехристианских толкований. Бог обещает Давиду, что «восставит» после него его семя, того, о котором сказано: «Я буду ему отцом, а он будет Мне сыном»: любой ранний христианин, читая 2 Цар 7:12, *kai anasteso to sperma sou*, легко понимает, на кого указывает слово *Sperma* ⁶⁰⁸. Так же и в различных мессианских обетованиях у Иеремии и Иезекииля легко можно было увидеть, – и возможно, это входило в намерения переводчиков LXX, – указание на воскресение, благодаря которому вождь (вожди) от Бога «восстанут» в грядущем веке. Бог «воздвигнет/воскресит» пастырей, и особенно праведную Отрасль, чтобы править Израилем и миром ⁶⁰⁹. «И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба моего Давида», – провозглашает ГОСПОДЬ: *kai anasteso ep' autous poimena hena, ton doulon tou Dauid* ⁶¹⁰. Конечно, есть некоторая опасность увидеть в таких отрывках то, чего в них нет; но есть и опасность не разглядеть в них важные аллюзии. Кто может с такого исторического расстояния сказать, замечали эти намеки иудеи Второго Храма и христиане первого поколения или нет?

Подобным образом молитву о воскресении можно усмотреть в некоторых псалмах. Например, Пс 40:11: «Ты же, Господи, помилуй меня, и восставь меня (*anasteson me*), и я воздам им». Пс 138:18b (139 МТ: 18b): «Стану ли исчезать их (Помышления Божьи), но они многочисленнее песка; когда я пробуждаюсь, я все еще с тобою». LXX делает намек на будущую жизнь яснее: «...я буду воскрешен» (*exegerthen*), – так в Дан 12:2, переводе Теодотиона). Можно найти и другие места подобного рода; это, я думаю, лишь отдельные намеки.

Таким образом, свидетельство Септуагинты достойно внимания, особенно если помнить о том, что, учитывая устойчивое мнение ученых, мы *могли бы* ожидать от этого текста. В конце концов, этот перевод еврейского текста на греческий был скорее всего осуществлен в Египте. Мы могли бы ожидать, что всякое упоминание о воскресении будет сглажено, приближено скорее к Платону (как это произошло между Второй и Четвертой книгами Маккавейскими). Мы могли бы ожидать, что переводчики будут опираться или на мировоззрение Иисуса, сына Сирахова (забудь о жизни после смерти и сосредоточься на исправлении жизни нынешней), или на Филона (стремись достичь бесплотного блаженства). Но переводчики этого не делают. Все указывает на то, что и переводчики, и последующие читатели LXX (т. е. большинство иудеев и в Палестине, и в диаспоре) видели в ключевых ветхозаветных отрывках более определенные указания на «воскресение», чем содержит еврейский текст, и с большой вероятностью могли уловить намеки на «воскресение» во многих таких отрывках, где еврейский текст этого не предполагает. И потому, когда мы читаем рассказы о мучениках за верность Богу и его Закону, нам не следует удивляться тому, что они прямо говорят о надежде на новое воплощение.

Один из таких рассказов – история о мучениках Маккавейских, приведенная во Второй книге Маккавеев.

⁶⁰⁸ LXX 2 Цар 7:12, см. также 2 Пар 7:18.

⁶⁰⁹ Иер 23:4, 5, ср. 30:9.

⁶¹⁰ Иез 34:23, ср. ст. 29.

(iii) Новая жизнь для мучеников: Вторая книга Маккавейская

Вторая книга Маккавейская начинается там, где остановился Даниил, с обетования о новой телесной жизни для тех, кто умер ужасной смертью за верность Богу Израиля и Закону. Из всех текстов того времени она яснее всего возвещает грядущее воскресение⁶¹¹.

Контекст повествования – гонения от язычников. Сирийский тиран Антиох Епифан замышляет подчинить иудаизм своим имперским амбициям, для этого, в частности, он хочет заставить правоверных иудеев отступить от законов, данных Богом (особенно это касается запрета есть свинину), под страхом пыток и смерти. В центре повествования стоит мать и семеро ее сыновей, которые отказались вкушать нечистую пищу и один за другим подвергаются пыткам. Каждый из них проходит свое ужасное испытание, и перед лицом смерти некоторые сыновья говорят своим мучителям о том, каковым будет их будущее оправдание от Бога:

...Ты, мучитель [сказал второй брат], лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной⁶¹².

После того третий подвергнут был поруганию и на требование дать язык тотчас выставил его, неустрашимо протянув и руки, и мужественно сказал: от неба я получил их и за законы Его не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их⁶¹³.

Будучи близок к смерти, он [четвертый брат] так говорил: умирающему от людей возжеленно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит; для тебя же не будет воскресения в жизнь⁶¹⁴.

Исполненная доблестных чувств и укрепляя женское рассуждение мужеским духом, она [мать] поощряла каждого из них на отечественном языке и говорила им: я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною

⁶¹¹ См. *NTPG* 323сл.; далее неизбежны некоторые повторения в материале, представленном здесь. Kellermann 1979, 81 и в другом месте пытался отстаивать точку зрения, согласно которой «воскресение» во Второй книге Маккавейской – это «переход к небесной жизни», что мне представляется абсолютно неверным прочтением текстов (хотя этому следует и Schwankl 1987, 250–257): «небо» никогда не упоминается как место, где будет происходить воскресение. Примечательно, что, по мнению Perkins 1984, 44, единственно ясное упоминание о воскресении во Второй книге Маккавейской – это 7:11: см. ниже. Относительно Иасона Киринейского (предполагаемый первоначальный автор затем отредактированного материала во Второй книге Маккавейской) и его убеждений см. Hengel 1974, 1.95–97.

⁶¹² 2 Макк 7:9.

⁶¹³ 2 Макк 7:11.

⁶¹⁴ 2 Макк 7:14; обратите внимание на отличие от Дан 12:2, где нечестивые также воскресают, чтобы предстать перед судом.

образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите самих себя за Его законы»⁶¹⁵.

[Мать по секрету говорит младшему сыну:] Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий. Не страшись этого убийцы, но будь достойным братьев твоих и прими смерть, чтобы я по милости Божьей опять приобрела тебя с братьями твоими⁶¹⁶.

[Младший сын говорит:] Ты же... не избежешь рук Божьих. Мы страдаем за свои грехи. Если для вразумления и наказания нашего живой Господь и прогневался на нас на малое время, то Он опять умиловится над рабами Своими... Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию получили жизнь вечную, а ты по суду Божию понесешь праведное наказание за превозношение. Я же, как и братья мои, предаю и душу и тело за отеческие законы, призывая Бога, чтобы Он скоро умилосердился над народом, и чтобы ты с муками и карами исповедал, что Он един есть Бог, и чтобы на мне и на братьях моих окончился гнев Всемогущего, праведно постигший весь род наш⁶¹⁷.

Эта замечательная глава сводит воедино темы, которые мы видели в Дан 12. Страдание мучеников несет искупление народу; по-видимому, в финальной речи младшего брата присутствует отголосок Ис 53. Их верность будет вознаграждена, а жестокость мучителей – наказана Богом правды. Новая жизнь, которую они обретут, понимаемая в самом «телесном» смысле, – это дар Бога Творца, который, прежде всего, и создал их, как и весь мир. И воскресение, которого они ожидают, – это не то же, что «жизнь вечная», которую они уже вкусили⁶¹⁸. Воскресения еще ожидают – в будущем. Автор Второй книги Маккавейской не предполагает, что братья и мать уже получили свои руки, языки и тела назад. Их воскресение, несомненно, произойдет, но совершенно очевидно, что этого пока не случилось. И попросту нелепо видеть тут, как это делает один современный автор, «представление о смерти как воскресении»⁶¹⁹. Воскресение никогда не являлось новым словом для описания смерти, оно всегда переверот и полное изменение.

Подобный, если не более ужасный случай описан в 2 Макк 14. Никанор должен был арестовать еврея по имени Разис, одного из старейшин Иерусалима, лидера среди верных Закону. Когда Разис увидел, что его окружили, он кинулся на свой меч, чтобы не подвергнуться поруганию со стороны солдат:

⁶¹⁵ 2 Макк 7:21–23.

⁶¹⁶ 2 Макк 7:28сл.

⁶¹⁷ 2 Макк 7:31–33, 36–38.

⁶¹⁸ По мнению большинства издателей LXX, в первоначальном тексте стояло *perokasin*, а не *peptokasin*. Поэтому правильно говорить, что братья «испили» жизни вечной.

⁶¹⁹ Davies 1999, 122.

Но как удар оказался от поспешности неверен, а толпы уже вторгались в двери, то он, отважно вбежав на стену, мужественно бросился с нее на толпу народа. Когда же стоявшие поспешно расступились и осталось пустое пространство, то он упал в средину на чрево. Дыша еще и сгорая негодованием, несмотря на лившуюся ручьем кровь и тяжелые раны, встал и, пробежав сквозь толпу народа, остановился на одной крутой скале. Совершенно уже истекая кровью, он вырвал у себя внутренности и, взяв их обеими руками, бросил в толпу и, моля Господа жизни и духа опять дать ему жизнь и дыхание, кончил таким образом жизнь⁶²⁰.

В основе этого повествования лежит та же мысль: Бог Творец, дающий «жизнь и дух» или, быть может, «жизнь и дыхание» (аллюзия на Быт 2, как и в Иез 37), совершит акт нового творения, когда мученики обретут новые тела.

Наконец, еще одно упоминание о воскресении во Второй книге Маккавейской менее драматично, но не менее интересно. Иуда Маккавей и его товарищи обнаруживают, что умершие в битве против отрядов Горгия носили на себе под одеждой идолопоклоннические символы. Это, как заключил Иуда с товарищами, было причиной, по которой они погибли. В ответ Иуда восхваляет праведного Судию за то, что он узнал об этом, и молится о том, чтобы грех был изглажен, а также собирает деньги, чтобы в Иерусалиме принесли искупительную жертву. Поступая так, комментирует автор, Иуда действовал «весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении»:

...Ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, – какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха⁶²¹.

Этот отрывок был лакомым куском для позднейших богословов, которых интересовало, надо ли молиться за умерших и какой в этом смысл, в нем также видят предположительную основу упоминаний Павла о крещении ради умерших⁶²². Но для наших целей сейчас опять-таки самое важное заключается в том, что воскресение тут еще не произошло, однако Иуда и его товарищи верят, что оно произойдет в будущем. Тайные идолопоклонники теперь, после своей смерти, находятся в некоем промежуточном состоянии; необходимо прощение их грехов, чтобы при наступившем воскресении они смогли присоединиться к мучениками и всем праведникам. Вера в воскресение во всей Второй книге Маккавейской подразумевает новую телесную жизнь, которая наступает после той «жизни после смерти», что ныне переживают умершие⁶²³. И вся книга предварена

⁶²⁰ 2 Макк 14:43–46.

⁶²¹ 2 Макк 12:44сл.

⁶²² 1 Кор 15:29; см. ниже, с. 367сл.

⁶²³ Porter 1999a, 59сл., пытается, – с моей точки зрения, безуспешно, – преуменьшить значение Второй книги Маккавейской.

переданной со времени Неемии молитвой о том, чтобы Бог собрал рассеянный народ Израиля, наказал язычников за их надменность и угнетение и водворил народ свой в месте святом⁶²⁴. Иначе говоря, воскресение – это и личная надежда праведного, и национальная надежда верного Израиля.

(iv) Суд и жизнь в новом мире Бога: воскресение и апокалипсис

Современное увлечение апокалиптикой породило почти столь же сильную путаницу, как и отвращение к ней в предшествующий период. Источники изучаются со всех мыслимых точек зрения, а смена миллениума подлила масла в огонь интереса, доходящего до одержимости, который и без того уже горел ярким пламенем⁶²⁵. В источниках же мы часто находим указание на замыслы Бога Израилева относительно посмертной судьбы израильтян. Эти представления часто выражены таинственным языком, что соответствует жанру и стилю апокалиптической литературы; однако вновь и вновь они выражают ту надежду, которую мы и могли бы ожидать от духовных наследников Даниила и Иезекииля, – надежду не на вечное бесплотное бессмертие, но на воскресение, которое еще должно произойти в какой-то момент в будущем.

Начнем с самого длинного и запутанного из этих трудов: эфиопской книги Еноха (известной как Первая Книга Еноха)⁶²⁶. Эта книга составлена из нескольких разных текстов; ученые склоняются к датировке ее II–I вв. до нашей эры (некоторые части, возможно, созданы позднее). Книгу открывает величественная сцена суда. Бог придет из своих обителей; земля разверзнется; все предстанут перед судом, включая и праведных:

Но праведным Он уготовит мир и будет охранять избранных, и милость будет господствовать над ними; они все будут Божьи, и хорошо им будет, и они будут благословлены, и свет Божий будет светить им⁶²⁷.

Хотя тут не упоминается воскресение как таковое, ясно (как в нескольких последующих отрывках), что праведные умершие теперь все еще ожидают этого последнего суда и что, когда он настанет, их состояние изменится и для них откроется новое измерение блаженства⁶²⁸. Об этом прямо говорится в 5:7, где предсказывается, что «для избранных будет свет, радость и мир, и они унаследуют землю». Тема будущего счастья праведных и всего мира развивается в 10:17–11:2; это похоже на благополучие в этом мире, но в таком мире, откуда изгнаны всякая несправедливость и порок. Трудно вообразить себе такое состояние без нового могущественного деяния Бога, которое предсказывает книга. В 25–й

⁶²⁴ 2 Макк 1:24–29.

⁶²⁵ Об апокалиптике см. *NTPG*, гл. 10; из свежих работ: Rowland 1999.

⁶²⁶ Используются переводы либо Книба (в Sparks 1984), либо Исаака (в Charlesworth 1983).

⁶²⁷ 1 Ен 1:8 (см. перевод Книба) (цитируется по переводу А. Смирнова. – *Прим. пер.*).

⁶²⁸ См., например, 1 Ен 22:1–14. К сожалению, отрывок, где изображены хранилища, где пребывают до судного дня души умерших, почти исключительно посвящен нечестивым, а не праведникам, поэтому трудно понять, какую участь автор предусматривает для последних. Тем не менее ясно, что будущая жизнь имеет два этапа: время ожидания и время последнего суда. По мнению Шюрера (Schürer 2.541 [Cave]), этот отрывок указывает на воскресение, хотя он и добавляет, что это «не согласуется с основным массивом глав 1–36».

главе описано древо жизни, которое представляет идею рая на этой земле. Ангел говорит Еноху:

«...И к этому дереву с драгоценным запахом не позволено прикасаться ни одному из смертных до времени великого суда; когда всё будет искуплено и окончено для вечности, оно будет отдано праведным и смиренным. От его плода будет дана жизнь избранным; оно будет пересажено на север к святому месту, – к храму Господа, вечного Царя. Тогда они будут радоваться полною радостью и войдут в святое место; они будут воспринимать запах его в свои кости, и продолжительную жизнь они будут жить на земле, как жили твои отцы...».

Тогда я [комментирует Енох] прославил Господа славы, вечного Царя, за то, что Он уготовал это для праведных людей, и создал их, и обещал дать это им⁶²⁹.

Изображая новый Иерусалим (главы 26–27), автор подобным образом акцентирует будущее состояние блаженства в земном мире. Это не вполне явствует из описания дома праведных в следующей (скорее всего независимой) части книги, «Притчах» (главы 37–71); в главе 39 святые обитают вместе с ангелами в особой обители «под крылами Господа Духов»⁶³⁰. В главе 51, однако, есть ясное описание будущего воскресения, оно помещено в контекст обетования обновления всему творению:

И в те дни земля возвратит вверенное ей и Шеол возвратит вверенное ему, что он получил, и разрушение отдаст назад то, что обязано отдать. И Он изберёт между ними праведных и святых, ибо пришёл день, чтобы спастись им... И в те дни горы будут скакать, как овны, и холмы будут прыгать, как агнцы, насытившиеся молоком; и все они сделаются ангелами на небе. Их лицо будет сиять от радости [или: как дети, напившиеся молока. И/или ангелов небесных будут сиять радостью], так как в те дни восстанет Избранный; и земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней⁶³¹.

Здесь нет никакого сомнения: это воскресение, каким-то образом связанное с приходом таинственного «Избранного». Эта фигура, о которой много спорят, названная также «Сыном человеческим», воссядет на троне славы в сцене суда, напоминающей Дан 12 и Ис 52–53⁶³²:

⁶²⁹ 1 Ен 25:4–7, см. перевод Исаака (цитируется по переводу А. Смирнова с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*).

⁶³⁰ 1 Ен 39:5, 7 (см. перевод Исаака).

⁶³¹ 1Ен 51:1сл., 4сл., см. перевод Книба; альтернативный перевод Исаака (цитируется по переводу А. Смирнова с изменениями, которые отражают переводы, использованные Н. Т. Райтом. – *Прим. пер.*). Это единственный отрывок в Первой книге Еноха, который, по мнению Шванкла (Schwankl 1987), бесспорно говорит о воскресении (188сл.); по его мнению, это дополнение последнего редактора. Курьезно, что это один из немногих отрывков из всей рассматриваемой нами литературы, где говорится о том, что люди действительно *становятся* ангелами.

⁶³² Так в Nickelsburg 1972, 77.

И праведные и избранные будут спасены в тот день, и не будут более видеть отныне лица грешников и угнетателей. И Господь духов будет обитать над ними, и они есть, отдыхать и вставать вместе с тем Сыном человеческим от века до века. И праведные и избранные будут вознесены от земли, и перестанут опускать свой взор, и будут облечены в одежду славы⁶³³.

Следующий раздел (главы 72–82) касается тайн небесных светил. За ним идет «Книга видений» (главы 83–90), где Енох рассказывает своему сыну Мафусаилу о своих видениях относительно будущего и дается краткий символический обзор истории Израиля от его дней до Маккавейского кризиса. Следуя пророкам (например, Иез 34), он видит людей Израиля в образе овец и агнцев, на которых нападают грифы и другие хищные птицы, но которых защищает и в конце концов спасает «Господь овец». В это время (иначе говоря, после событий 167–164 гг. до н. э.) овцы, в том числе и умершие, вновь собраны и отведены в дом Господа овец (90:33). И это составляет прелюдию к мессианскому царству.

Последний раздел (главы 91–107) описывает «два пути» – праведника и грешника (тема, известная по столь различным текстам, как кумранский Устав Общины и Дидахе). Как и вся книга, эта ее часть также открывается величественной картиной суда, на котором, в числе многого прочего, «восстанет... праведный от сна, и мудрость восстанет и будет дана им»⁶³⁴. Следуют другие подобные описания, скорее яркие, нежели богословски определенные⁶³⁵, и, как и прежде, в большей мере живо описывающие суд, ожидающий грешников. Но главная мысль тут остается прежней: настоящее время есть период ожидания, когда и живые, и уже умершие все еще ждут грядущего суда. В этом контексте к умершим праведникам, души которых находятся в Шеоле, обращен призыв: «не беспокойтесь»⁶³⁶. Грешники будут думать, что они празднуют победу над праведными (102:6–11), однако Бог уготовал для последних нечто удивительное:

Духи тех, кто умер в праведности, будут жить и ликовать; их духи не погибнут, не сотрется и память о них перед лицом Великого во все поколения мира⁶³⁷.

И более конкретные слова, в которых ясно слышатся отголоски Дан 12:

⁶³³ 1 Ен 62:13–15, см. перевод Исаака (цитируется по переводу А. Смирнова с некоторыми изменениями. – *Прим. пер.*). См. также 62:3. Тут мы не можем углубиться в вопрос о значении «Сына человеческого» в данном и подобных отрывках.

⁶³⁴ 1 Ен 91:10, см. перевод Книба (цитируется по переводу А. Смирнова. – *Прим. пер.*).

⁶³⁵ Например, 1 Ен 96:1–3.

⁶³⁶ 1 Ен 102:4сл.

⁶³⁷ 1 Ен 103:4 (см. перевод Исаака). Schürer 2.541 (Cave) приводит этот отрывок как возможное свидетельство веры в окончательное бесплотное бессмертие, а не в воскресение (см. также, например, Baer 1992, 52); однако, хотя данная книга куда в большей мере, чем многие другие, непоследовательна, соседние главы, очевидно, говорят о телесном воскресении, и данный отрывок почти наверняка следует понимать таким же образом.

Ангелы на небе будут всегда помнить о вас пред славою Великого, и ваши имена будут записаны пред славою Великого. Надейтесь, ибо прежде вы изнемогали от бедствий и труда. Но теперь вы будете светить, как светила небесные, и будете видимы; и окна небесные откроются для вас. И вопль ваш будет услышан. Взывайте о суде, и он явится вам... Надейтесь и не покидайте своей надежды: ибо вы будете ликовать, как ангелы небесные⁶³⁸.

Книга заканчивается сценой Последнего суда, где праведные не только возрождаются к жизни, но и преображаются:

И теперь Я призову духов добрых людей из поколения света, и произведу перемену с теми, которые родились во тьме и которые в своей плоти не были награждены почестью, как надлежало за их верность. И Я введу в блистающий свет любивших Мое святое имя, и посажу каждого из них отдельно на престоле почести, – его почести. И они будут блистать в продолжение бесчисленных времен, ибо справедливость есть суд Божий и верным Он даст верность в жилище праведных путей. И они увидят, как родившиеся во тьме будут брошены во тьму, между тем как праведные будут блистать. И грешники воскликнут и увидят, как они блистают: но сами они пойдут туда, где им написаны дни и времена⁶³⁹.

Тут, хотя образный ряд иногда препятствует точной интерпретации, совершенно ясно, что умершие – и праведные, и нечестивцы – ныне ожидают будущего дня, когда их участь станет не только неизменной, но также публичной и явной. Иначе говоря, в момент смерти они еще не обрели устойчивого состояния блаженства или скорби; общий контекст глав 91 и далее, особенно главы 102, предполагает, что после периода ожидания они действительно вновь воскреснут к новой телесной жизни. Возможно, о том же самом говорил отрывок из Псевдо-Фокилида, который мы уже рассматривали ⁶⁴⁰. Хотя нет оснований думать, учитывая составной характер Первой книги Еноха, что эта книга содержит одну-единственную доктрину по нашей теме; в целом этот текст поддерживает то представление о воскресении, которое мы обнаруживаем у Даниила и во Второй книге Маккавейской. Первая книга Еноха также показывает разные способы, которыми могла выражаться данная мысль: в частности, иногда говорилось не только об оживлении, но и о преображении умерших праведников (тем самым создавая различие между праведниками, которые воскресают для преобразования, и нечестивцами, которые воскресают для осуждения).

Другие, не такие объемистые апокалипсисы кое-что добавляют к общей картине⁶⁴¹. Согласно Завету Моисея, Израиль будет вознесен ввысь и со звездных небес будет взирать

⁶³⁸ 1 Ен 104:1–4 (см. перевод Исаака).

⁶³⁹ 1 Ен 108:11–15, см. перевод Книба (цитируется по переводу А. Смирнова с небольшими изменениями. – *Прим., пер.*).

⁶⁴⁰ *Пс.-Фок.* 102–115; см. выше, с. 160. Так утверждает Puech 1993, 158–162, ср. Gilbert 1999, 287–290, который мудро напоминает нам о том, что «le poète peut se contenter d'allusions!» («поэт может довольствоваться фантазиями» (290).

⁶⁴¹ О Книге Юбилеев, которая, возможно, тоже относится сюда, см. выше, с. 162.

на суд Божий над своими угнетателями⁶⁴². Тут очевидно влияние как Дан 12:3 (праведные сияют подобно звездам), так и Ис 52:13 (прославление Раба)⁶⁴³. Ученые разделились во мнениях: означает ли это спасение в ином мире или же мы тут видим странные библейские метафоры для описания искупления этого мира, т. е. воскресения. На мой взгляд, аллюзия на Дан 12, который определенно учит о телесном воскресении, говорит в пользу второго мнения⁶⁴⁴.

Апокалипсис Моисея говорит яснее⁶⁴⁵. Когда Адам умирает, Бог посылает архангела Михаила сказать Сифу, чтобы тот не пытался оживлять отца. Елей с дерева прощения будет дан в конце времен, когда:

...всякая плоть от Адама и до того великого дня, – как и святой народ. И будут дана им всякая радость Рая, и Бог будет посреди них⁶⁴⁶.

Сиф наблюдает, как душа Адама совершает «ужасающее восхождение» (13:6), но это еще не конец. Бог взывает к мертвому телу Адама:

Я сказал тебе, что ты прах и в прах возвратишься. Ныне Я обещаю тебе воскресение; я воскрешу тебя в последний день в воскресении со всяким мужем от твоего семени⁶⁴⁷.

Когда, в свою очередь, умирает Ева и книга подходит к концу, Михаил объясняет Сифу, как совершать погребения, – и это косвенно дает понять, каким образом в то время связывались представление о душе, покидающей тело по смерти, и вера в будущее воскресение:

Так готовьте к погребению каждого человека, который умрет, до дня воскресения. Не оплакивайте его больше шести дней; на седьмой день отдохните и радуйтесь, потому что в этот день Бог и мы, ангелы, радуемся о праведной душе, которая отошла от земли⁶⁴⁸.

⁶⁴² Завет Моисея 10:8–10 (текст этот раньше часто называли Вознесением Моисея, отождествляя его с другим текстом, носящим такое же название, ныне почти наверняка утерянным).

⁶⁴³ Так в Nickelsburg 1972, 28сл.

⁶⁴⁴ Мир иной: например, Laperrousaz 1970, Rowley 1963. Библейская метафора: Priest 1977, 1983. Нам не следует, конечно, видеть во всех этих текстах «постоянную» модель; Завет Авраама, например, просто говорит о бессмертии, хотя также использует Дан 12.

⁶⁴⁵ Такое традиционное название книги вводит в заблуждение; это вариант «Жития Адама и Евы». См. Schürer 3.757 (Vermes, Goodman); Джонсон в Charlesworth 1985, 259, п. Датировка вызывает сомнения, вероятнее всего книга создана между 100 г. до н. э. и 100 г. н. э.

⁶⁴⁶ Апокалипсис Моисея 13:3сл. (пер. Джонсона в Charlesworth 1985).

⁶⁴⁷ Апокалипсис Моисея 41:2сл.

⁶⁴⁸ Апокалипсис Моисея 43:2сл.; см. также 13:1–6. В параллельном завершении Жития Адама и Евы

Дальнейшее утверждение подобной позиции примерно того же периода обнаруживается в Сивиллиных книгах 4.179–192:

Выжжена будет земля, человеческий род уничтожен,
Вместе же с ним города, пресноводные реки и море.
Теплом все станет, и прах раскаленный ляжет повсюду.
Но когда, кроме золы, ничего уже в мире не будет,
Пепел и кости людские вновь Сам соберет и придаст им
Прежнюю форму. Так род Он смертных людей восстановит,
После того будет суд, и сам Он вершить его станет,
Мир к ответу призвав: тут всех, кто, живя нечестиво,
Истинной веры не знал, земляная толща накроет
Душного Тартара, пропасть поглотит ужасной геенны.
Людям же праведным вновь разрешит на земле поселиться,
Вместе с дыханием жизни Господь им и радость дарует
Все они тотчас себя увидят при благостном свете
Солнца, которое впредь уходить с небосклона не будет.
Счастлив тот человек, кому жить в это время придется⁶⁴⁹.

Во всех этих довольно разных текстах есть одна общая черта: воскресение помещено в сцену суда. Другими словами, эта вера – не какое-то общее утверждение об окончательной участи человека, но она, как и в Данииле и Второй книге Маккавейской, входит в контекст Божьего суда над нечестивыми и оправдания праведников.

То же самое можно сказать и о Заветах 12 патриархов (где, возможно, есть христианские вставки, но это не мешает нам использовать их как свидетельство о дохристианском или нехристианском иудаизме). «Завет Левия» предсказывает пришествие нового священника, чтобы заменить нечестивых, на которых падет суд, и провозглашает, что «звезда его взойдет на небе, как царь», и что он «воссияет, как солнце на земле», неся мир и радость земле и небу⁶⁵⁰. «Завет Иуды» также разрабатывает тему пришествия Мессии, спасительные деяния которого воскресят к жизни Авраама, Исаака и Иакова, когда сами двенадцать патриархов станут вождями Израиля. В то время:

...Умершие в скорби восстанут в радости;
умершие в бедности ради Господа станут богатыми;
умершие ради Господа пробудятся к жизни⁶⁵¹.

Подобным же образом Завулон призывает своих детей не скорбеть о его смерти. Он воскреснет вновь среди них как вождь среди их сыновей и возрадуется среди своего рода,

Михаил наказывает Сифу не оплакивать умершего более шести дней, «потому что седьмой день – это знак воскресения, покой будущего века, и в седьмой день ГОСПОДЬ упокоился от всех дел своих» (51).

⁶⁴⁹ См. англ. перевод Коллинза в Charlesworth 1983, 389. По мнению, высказанному в Collins 1974, четвертая книга создана около 300 г. до н. э.

⁶⁵⁰ Завет Левия 18:3сл. (перевод Ки в Charlesworth 1983, 794).

⁶⁵¹ Завет Иуды 25:4. Мотив «пробуждения», – возможно, аллюзия на Дан 12:2.

когда огонь прольется с небес на нечестивых⁶⁵². Наконец, Вениамин, младший из братьев, также завещает своим детям:

И вы увидите, как Енох, и Авраам, и Исаак, и Иаков будут воздвигнуты в самом конце в великой радости. Затем и мы восстанем, каждый над своим коленом, и преклонимся перед небесным царем. И затем все изменятся, одни предназначенные к славе, другие к бесчестию, ибо Господь сначала судит Израиль за злые дела, им содеянные, а затем он делает то же со всеми народами⁶⁵³.

Тут вновь, по-видимому, есть аллюзия на Даниила, на сей раз это двойное воскресение, – и к славе, и к бесчестию. Всюду в этих текстах воскресение – это Божий способ исправить многолетнюю земную несправедливость, принести долгожданное оправдание праведникам.

Это ожидание суда и оправдания, о котором осталось множество свидетельств периода между Маккавейским кризисом и 70 годом нашей эры, когда и были созданы большинство из рассматриваемых нами текстов, получило новый импульс непосредственно после бедствия 70 года, когда светлые надежды на революцию, на царство Божье, установленное на земле, как и на небе, были раздавлены безжалостной властью Рима. И нас не должно удивлять то, что два апокалипсиса этого периода, проникнутые страстной жаждой того, чтобы Бог Завета наконец вмешался в ход событий, обращаются к обетованию воскресения.

Четвертая книга Ездры состоит из ряда ярких видений, касающихся разрушения и восстановления Иерусалима и их истолкований⁶⁵⁴. Первое видение заключено в рамки беседы между «Ездрой» и ангелом Уриилом, где Ездра выслушивает упрек в том, что он слишком нетерпелив; ангел указывает, что «души праведных в их обителях» не проявляют нетерпения относительно того, как долго им придется ждать своей награды. Обители душ в преисподней, объясняет Уриил, подобны утробе беременной женщины. Как родовые схватки дают женщине готовность рожать, так и эти обиталища желают отдать то, что им вверено⁶⁵⁵. Подобное представление о будущей участи умерших лежит и в основе различных отрывков во втором видении⁶⁵⁶.

Третье видение содержит предсказание о наступающей мессианской эре, когда откроется мессианский Сын Божий, который будет царствовать в течение четырехсот лет. Затем – он умрет, и мир вернется в первоначальное безмолвие. Потом, по прошествии семи дней:

...Восстанет век усыпленный, и умрет поврежденный. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища

⁶⁵² Завет Завул она 10:1–3.

⁶⁵³ Завет Вениамина 10:6–9.

⁶⁵⁴ О книге и ее разных обозначениях см. Metzger в Charlesworth 1983, 516–523 (включая [516] полезную схему всех книг, носящих имя Ездры). Отдельные части книги, в особенности главы 1–2 и 15–16, – это поздние христианские вставки, так что указание на воскресение, например, в 2:16 можно исключить из данного обзора. См. Harrington 2002.

⁶⁵⁵ 4 Езд 4:35, 42.

⁶⁵⁶ См. 4 Езд 5:41сл.

отдадут вверенные им души⁶⁵⁷.

Далее следует величественная сцена суда, где Всевышний обращается к «народам, воздвигнутым из мертвых», и раскрывает перед ними наслаждения рая, с одной стороны, и муки ада, – с другой⁶⁵⁸. Затем идет описание состояния мертвых перед последним судом, где одно из наслаждений верных состоит в том, что им будет явлено, как «их лица воссияют светлее звезд», – еще одна аллюзия на Дан 12⁶⁵⁹. Теперь они пребывают в покое, оберегаемые ангелами, в ожидании славы последних дней⁶⁶⁰. В те дни «сама смерть уйдет, ад бежит, растление будет прощено, печали уйдут и сокровище бессмертия станет явным»⁶⁶¹. Все эти события вписаны в картину совершенно нового мироустройства, где зло, соделанное Израилю, будет исправлено и наказано, Иерусалим заново отстроен, и все увидят праведность Бога Израиля.

Последний апокалипсис, который мы тут рассмотрим, – сирийский Апокалипсис Варуха, известный как Вторая книга Варуха, чтобы не путать его с одноименным апокрифом. Тут также присутствуют видения, говорящие о суде над народами и восстановлении Иерусалима после катастрофы 70 года нашей эры. На фоне этого ангел, говорящий с «Варухом», обещает, что:

И после этого, когда исполнится время пришествия Помазанного и он вернется во славе, все, кто почил в надежде на Него, воскреснут. В это время будут распечатаны хранилища, содержащие души праведников; они выйдут, и множество душ явится в единомысленном собрании⁶⁶².

В то время «прах будет призван, и ему будет сказано: "Верни то, что тебе не принадлежит; воздвигни то, что ты сохранял до времени"» (42:8). И вновь все это происходит в контексте суда:

Тогда земля возвратит мёртвых, которых она ныне принимает на хранение. Она не изменит ничего в их обличьи и вернет их такими, какими приняла, и какими Я их отдаю ей, такими она их воскресит. Ибо тогда надо будет показать живым, что мёртвые ожили вновь, и что те, кто ушел, возвратился вновь. И когда ныне знакомые узнают друг друга, тогда суд обретёт силу, и предсказанное состоится⁶⁶³.

⁶⁵⁷ 4 Езд 7:28–32. Снова следует отметить отголоски Дан 12:2.

⁶⁵⁸ 4 Езд 7:36сл.

⁶⁵⁹ 4 Езд 7:97.

⁶⁶⁰ 4 Езд 7:95.

⁶⁶¹ 4 Езд 7:53сл.

⁶⁶² 2 Вар 30:1сл. (перевод Клиджна в Charlesworth 1983, 631). См. также Harrington 2002.

⁶⁶³ 2 Вар 50:2–4.

Тогда осужденные увидят, что люди, над которыми они господствовали, обретут образ славы, обретут славу (фактически) ангелов; тогда как они, проклятые, превратятся в «поразительные видения, ужасные видом» (51:5) И далее идет замечательный отрывок о новом обликах, которое обретут праведные:

Они будут жить на вершинах этого мира, они будут подобны ангелам и равны звездам. И они смогут принимать по желанию любое обличье, от красоты до сияния, и от света до торжества славы. Ибо пред ними откроются просторы рая, и им будет явлена величественная красота живых существ под престолом, а также все ангельские воинства... И тогда праведникам будет принадлежать преимущество перед ангелами⁶⁶⁴.

Этот отрывок иногда цитируют, чтобы поддержать идею о «нематериальном» воскресении (и стало быть, как о возможном прообразе «тела духовного» у Павла в 1 Кор 15), но это совершенно неверно⁶⁶⁵. Предшествующие главы проясняют, что речь тут идет о подлинном «воскресении». Нет сомнения, что тут описывается радикальное преобразование, но едва ли данный отрывок означает, что изменение, о котором шла речь, – это переход от материального к нематериальному. Стоит обратить внимание и на четкую границу между праведниками и ангелами в 51:12. Однако этот текст заслуживает внимания, поскольку он содержит единственное в своем роде ясное предвосхищение того, что мы найдем в Новом Завете: представление о том, что воскресение включает в себя преобразование, которое раздвигает рамки обычной жизни⁶⁶⁶.

Наконец, хотя это и не апокалипсис, мы можем добавить к этому разделу *Псалмы Соломона*, текст, созданный, вероятно всего, в I веке до нашей эры, который явно отражает настроения революционных фарисеев. «Гибель грешника – навеки», – провозглашает автор псалма:

...И не вспомнит о нем, когда Он посетит праведных. Таков удел грешников навеки, боящиеся же Господа восстанут для жизни вечной, и жизнь их – в свете Господнем и не кончится никогда⁶⁶⁷.

Другие отрывки, хотя и не столь прозрачно, говорят о той же теме, – и вновь она звучит на фоне иступленного ожидания божественного суда над врагами Израиля и оправдания праведников⁶⁶⁸.

Таким образом, воскресение, безусловно, входит в обычную апокалиптическую

⁶⁶⁴ 2 Вар 51:8–12.

⁶⁶⁵ См., например, Carnley 1987, 231, где цитируется Кирсопп Лейк.

⁶⁶⁶ См. ниже о Флп 3:20слл; 1 Кор 15:35–58 и выводы в конце гл. 10.

⁶⁶⁷ Пс Сол 3:11сл.; см. перевод Р. Б. Райта в Charlesworth 1985, 655. Нет никакого основания говорить (Perkins 1984, 52), что это «может относиться просто к душе». Данный отрывок будет важен при обсуждении Прем 3:1–8 (ниже, с. 183–197).

⁶⁶⁸ Например, Пс Сол 13:11; 14:10; см. Cavallin 1974, 57–60. См. также Day 1996, 240.

картину будущего, которое уготовал Бог Израилев. Суд должен свершиться, потому что нечестивым слишком долго сходят с рук насилие и угнетение, когда же настанет суд, вместе с ним придет и грандиозная перемена всего строя этой вселенной, и умершие, души которых пребывали в терпеливом ожидании, будут воскрешены к новой жизни. Многие из апокалипсисов, как мы видели, содержат аллюзии на Дан 12. И во всех них есть тесная связь между двумя вещами, которые, как мы могли убедиться, тесно переплетены в ключевых библейских текстах: между надеждой Израиля на освобождение от языческого угнетения и личной надеждой праведника на новое телесное существование, возможно, включающее в себя глубокое преображение.

(v) Воскресение как оправдание страдающего мудреца: Книга Премудрости Соломона

Старое представление о том, что греки верили в бессмертие души, а иудеи – в воскресение, не просто исторически неточно; оно порождает концептуальную путаницу. А туманные концепции ведут к неверному истолкованию текстов. И это особенно проявляется в подходах к интерпретации такой важной книги, как Книга Премудрости Соломона, написанной примерно во времена первых христиан⁶⁶⁹. Есть основания думать, что Павел знал эту книгу и косвенно ссылаясь на нее, возможно, вел с ней диалога, в нескольких местах Послания к Римлянам⁶⁷⁰. Это не значит, что первые христиане черпали свои важнейшие идеи из Книги Премудрости Соломона. Но исследование того, как эта книга устроена, – хорошая тренировка нашей способности понимать тексты I века. Это поможет нам позднее.

Книга Премудрости Соломона ясно говорит о бессмертии души; отсюда часто делают вывод, что эта книга не может в то же время говорить и о воскресении тела. Такое представление до сих пор широко распространено среди современных исследователей⁶⁷¹. Но его нередко ставили под сомнение – куда чаще, чем можно предположить, читая труды иных ученых. В давние времена еще Фома Аквинский настаивал на том, что Книга Премудрости Соломона содержит веру в воскресение; намного ближе к нашему времени Эмиль Пьюш с его грандиозной ученостью подтверждает эту точку зрения⁶⁷². И все же это

⁶⁶⁹ Относительно датировки Книги Премудрости Соломона, см., например, Winston 1979, 20–25, где дата ее создания привязана к правлению Гая (т. е. к 37–41 гг. н. э.). Другие авторы осторожнее (например, Collins 1998, 179), однако все-таки помещают дату создания книги в промежуток от середины I века до н. э. до середины I века н. э. Большинство современных исследований Книги Премудрости Соломона опираются на ценный труд Larcher 1969, 1983.

⁶⁷⁰ Например, Рим 1:18–32 и Прем 13:1–19; Рим 2:4 и Прем 12:10; Рим 9:14–23 и Прем 12:12–22; Рим 9:20сл. и Прем 15:7; Рим 13:1–7 и Прем 6:3. Обо всем этом см. Wright, *Romans, ad loc.*

⁶⁷¹ Например, Reese 1970, 109сл.; Schürer 3.572 (Vermes); Collins 1998, 183–186; Gillman 1997, 108–112; Grabbe 1997, 52; VanderKam 2001, 125 (пер. на рус: Дж. Вандеркам, *Введение в ранний иудаизм*, М: ББИ, 2011). Grabbe 53 понимает, что «бессмертие» и «воскресение» – не антитезы друг другу, но не развивает эту мысль и не видит, как это влияет на толкование гл. 3. Boismard 1999 [1995], 77, по крайней мере не скрывает собственных априорных допущений: «Мы полагаем, что эту гипотезу [воскресения в Книге Премудрости Соломона] надо отбросить по следующей причине: согласно платоновской теории, воскресение тела есть нечто невысказанное». Далее ему приходится решительно заявить, что 5:16b–23 и 3:7–9 – это вставки, «беспорядочные фрагменты, добавленные в текст Книги Премудрости Соломона позднее», которые носят отпечаток иного автора (78сл.). Думается, нет нужды это комментировать: такая процедура сама за себя говорит. Horgbury 2001 полагает, что «доктрина бессмертия» в книге подтверждает праведность Бога (650), это учение «скорее о духовном, нежели плотском» возрождении праведных в 3:7, хотя он и понимает (651, 656), что в других отношениях мысль книги близка к идее Второй книги Маккавейской и что «бессмертие» и «воскресение» легко могут сосуществовать, как в 1 Кор 15:53сл. и Псевдо-Фокид 102–115.

⁶⁷² Фома Аквинский, *Сумма против язычников* 4.86; Puech 1993, 92–98, 306. Другие сторонники этой позиции перечислены в Pfeiffer 1949, 339; Beauchamp 1964; Larcher 1969, 321–327; Cavallin 1974, 133, п. 4;

представление сохраняется, и, кажется, его невозможно искоренить, основываясь просто на детальном разборе соответствующих текстов. Иногда играет роль еще одна предпосылка: якобы «премудрость» и «апокалиптика» – это точные и независимые категории, и ни один мыслитель или писатель рассматриваемого периода не мог одновременно принадлежать к обеим⁶⁷³.

В пользу иного понимания Книги Премудрости Соломона свидетельствуют доводы на трех уровнях. Во–первых, мы должны кратко оценить соответствующие концепции. Затем (основа нашей аргументации) мы должны рассмотреть повествовательный сюжет, лежащий в основе книги. И наконец, еще раз мы должны кратко рассмотреть общий контекст, в котором, по–видимому, находится эта книга.

С первым из этих моментов, думается, уже все ясно. Понятия «воскресение» и «бессмертие» сами по себе не противоречат одно другому⁶⁷⁴. Конечно, если слово «бессмертие» употребляется как стенографический значок для любого рода платонизма, тогда воскресение исключается. Ученые часто забывают о том, что платоновское «бессмертие» (где предсуществующая бессмертная душа приходит какое–то время пожить в смертном теле, от которого радостно освобождается в момент смерти) не единственное значение слова «бессмертие». Само по себе это слово просто обозначает «состояние, когда смерть невозможна», и если не спешить с преждевременным выводом о наличии тут позиции платонизма, «бессмертие» само по себе не сводится исключительно к бесплотным состояниям. Более того, воскресение есть одна из *форм* или определенный тип «бессмертия»; именно это Павел и говорит в 1 Кор 15:53–54. Он не «комбинирует» два несовместимых представления; он просто описывает само воскресение, новую телесную жизнь, где уже не может быть смерти⁶⁷⁵. Подобным же образом любой иудей, верующий в воскресение, от Даниила до фарисеев и далее, естественным образом верил и в промежуточное состояние, когда некое подобие личной идентичности сохранялось от момента физической смерти до момента нового телесного воплощения при воскресении. Это также есть разновидность «бессмертия». Если не считать, что «воскресение» означает некое новое воплощенное состояние, которое человек обретает немедленно после смерти, – а у нас нет никаких свидетельств о том, чтобы какие–либо иудеи того времени верили в нечто подобное, – очевидно, что тут предполагается некое непрерывное существование. Учитывая то, как употреблялось слово «бессмертие», оно может вести к непониманию, если им обозначают такое промежуточное состояние; однако постольку, поскольку такое состояние подразумевает сохранение идентичности человека после физической смерти, нельзя сказать, что этот термин тут неадекватен⁶⁷⁶.

сегодня туда же надо добавить, например, Gilbert 1999, 282–287. Попросту неверно, как считает Коллинз (Collins 1978, 188, п. 39), утверждать, будто Ларшер (или любой другой из перечисленных здесь) пришел к мысли о наличии идеи воскресения в Книге Премудрости Соломона просто «из–за безосновательного допущения, что таковы были обычные представления иудеев»; но подобные аргументы звучат постоянно. А дело обстоит прямо противоположным образом: слишком часто ученые *отрицают* в этом тексте представление о воскресении из–за безосновательного допущения, что любое упоминание о бессмертной душе равноценно платонизму.

⁶⁷³ См., например, Gaventa 1987, 139. Об этом моменте см. особенно *JVG* 210–214; а также Wright, «Jesus» (пер. на рус: Томас Райт, *Иисус и победа Бога*, М: ББИ, 2004).

⁶⁷⁴ О логике представлений о «воскресении» и о том, какое место в них занимает «бессмертие», см. выше, с. 107.

⁶⁷⁵ О 1 Кор 15 см. гл. 7, ниже.

⁶⁷⁶ Cohen 1987, 92, верно говорит о бессмертии как о «близком союзнике» телесного воскресения. Барр (Barth 1992, 105) справедливо утверждает, что бессмертие призвано поддерживать воскресение; хотя это, очевидно, не относится, например, к Четвертой книге Маккавейской.

Именно об этом состоянии преемства и говорится в Прем 3:1–4, в тексте, который поныне жив в христианской церкви (его включают в гимны, читают на заупокойных службах), тогда как остальные части книги давно брошены на съедение книжным червям и кротам от науки. Этот утешающий отрывок, как может показаться, говорит о бестелесной окончательной участи человека, подобно тому, что мы видели, например, у Филона или где-то еще:

¹ А души праведных в руке Божьей,
и мучение не коснется их.

² В глазах неразумных они казались умершими,
и исход их считался погибелью,

³ и отшествие от нас – уничтожением;
но они пребывают в мире.

⁴ Ибо, хотя они в глазах людей и наказываются,
но надежда их полна бессмертия.

Это теплое и трогательное описание нынешнего состояния праведных после смерти. Образ душ в руке Божьей перекликается со множеством других иудейских текстов, как библейских, так и созданных современниками автора⁶⁷⁷.

Однако этот отрывок не следует вырывать из контекста. Его контекст – *повествование*, рассказ, где эти стихи – лишь одно из звеньев в цепи событий. К сожалению, многие читатели этой книги, относясь к ней как к философскому трактату о «премудрости», структурированному по отдельным «темам», оставляют без внимания этот рассказ, производя «анализ», который позволяет тщательно разделить на части именно то, что автор столь же тщательно пытался соединить, или же просто относясь к тексту как к копилке с отдельными клочками речений по несвязанным темам⁶⁷⁸. И вот что происходит: заметив тут и там слово «бессмертие» и принимая как данность то разделение, о котором говорилось выше, ученые заключают, что данный текст более ничего не сообщает.

Повествование в главах 1–5, в котором можно выделить малый рассказ 1:16–3:10, говорит о деяниях и участи «праведных» и «нечестивых». Оно выстроено как предупреждение судьям земли (1:1; 6:1–11, 21, 24), и эта форма может значить нечто большее, нежели литературная канва для поучения на общие темы. Рассказ ведется от лица Соломона, мудрого царя древности. Он знал премудрость, и его царство упрочилось; книга призывает нынешних правителей поступать так же. Глава 6 сводит воедино уроки глав 1–5 и подводит читателя к центральному разделу книги, где звучит хвала и благодарность самой Премудрости (главы 7–9). Это, в свою очередь, вводит пересказ истории Израиля от Адама до событий исхода (главы 10–19).

Повествование в главах 1–5 – это классический иудейский нарратив о том, как нечестивые торжествуют и как в будущем их настигнет Божий суд. Тут описаны размышления нечестивых о том, куда движется мир; они приходят к заключению, что,

⁶⁷⁷ См., например, Втор 33:3; Филон *Abr.* 258; *Quaes. Gen.* 1.85сл.; 3.11; 1.16; *Her.* 280; *Fug.* 97; Сифре Числ 1:39, где цитируется 1 Цар 25:29, а также многие еврейские надгробия этого времени (см. Winston 1979, 125). См. также ниже о Прем 5:16.

⁶⁷⁸ Например, Winston 1979, 78; Collins 1998, 182, повторяя Kolarcik 1991 (см. ниже). Nickelsburg 1972, 48–92 (см. особенно 48, п. 1), делит материал на отдельные сегменты, а из-за этого последовательность эпизодов всего нарратива в целом никогда не принимается в расчет. Достойно особого внимания то, что он относит раздел 2:21–3:9 к «редакторским комментариям, которые не влияют на ход» повествования о преследуемом праведнике и его оправдании.

поскольку смерть – это конец всему, они могут жить настоящим моментом (1:16–2:9). Более того, они наблюдают за праведником, который им неприятен и своим присутствием, и свидетельством об ином образе жизни, вследствие чего они составляют против него заговор (здесь переходы от «праведника» в единственном числе и «праведниками» во множественном). Праведник считает себя сыном Творца; что ж, размышляют нечестивые, – мы это проверим. Замучим и убьем его и увидим, что с ним тогда будет. Он говорит, что ждет какого-то «посещения»⁶⁷⁹, что какое-то событие в будущем докажет его правоту⁶⁸⁰. Сами они в это нисколько не верят; они заключили договор с самой смертью (1:16), невзирая на то, что, как подчеркивает автор, смерть – это всего лишь незваная гостья, вторгшаяся в прекрасный и благой мир, созданный Творцом (1:12–15). «Бог не сотворил смерти», – заявляет автор (1:13)⁶⁸¹.

Историк уже начинает строить гипотезы. Кто эти нечестивцы? Это саддукеи, какими их видели фарисеи, – богатые, властные аристократы, преследующие бедных? Эпикурейцы–философы и чуть ли не атеисты?⁶⁸² Или же они, что вероятнее, просто язычники, какими их видели иудеи, в частности, иудейская община, ощущавшая угрозу с их стороны? Риторике «нечестивых» в 1:16–2:20 легко понять как иудейское резюме многих точек зрения, которые мы обрисовали выше во 2-й главе, и презрительное описание «праведных», вложенное в уста «нечестивых» в 2:12–20, точно соответствует представлениям евреев об языческой критике в свой адрес, во всяком случае в таком месте, как Александрия первого века⁶⁸³. В частности, они бросают «праведнику» вызов: они хотят подвергнуть испытанию его заявление, что он – сын Божий. Это одна из важных тем всей книги, и в конце концов она появляется как смысл Исхода: Бог Творец открывает для язычников–египтян, что Израиль воистину есть Его первородный сын⁶⁸⁴.

В конце речи «нечестивца» автор делает остановку, чтобы поразмышлять над их неведением относительно устройства этого мира и о замыслах Творца. Смерть никогда не входила в намерения Творца; стало быть, дает понять автор, смерти не принадлежит последнее слово. Творец создал нас для нетления (*aphtharsia* – слово, важное также и для Павла), сотворив нас по образу своей вечности⁶⁸⁵. Это подводит автора к тому моменту, когда он уже готов раскрыть перед нами, о чем тут на самом деле говорится. Праведные, пусть даже убитые руками нечестивых, не исчезли, как полагают нечестивые, навсегда.

⁶⁷⁹ В синодальном переводе – «попечения». – Прим. пер.

⁶⁸⁰ Прем 2:20. Связь этого «посещения» (*episcope*) с подобным же в 3:7 совершенно затемняют большинство переводов.

⁶⁸¹ Это не значит, что смерть видится как что-то менее чем реальное (как предполагают, например, Collins 1978, 186, 191; Baer 1992, 129сл.) Для автора Книги Премудрости Соломона *телесная* смерть реальна и весома, так же как реальна и весома и телесная жизнь. Скорее, текст говорит о том, что, несмотря на телесную смерть, Бог Израилев припрятал неожиданный подарок: блаженный временный покой с надеждой на окончательное – и, как я покажу ниже, физическое – бессмертие, т. е. воскресение.

⁶⁸² См., например, Gilbert 1999, 309, повторяя Ларшера; Grabbe 1997, 50. Как мы видели выше, Иосиф Флавий уподобляет саддукеев эпикурейцам.

⁶⁸³ О политической напряженности в Александрии см. опять же Goodenough 1967 [1938].

⁶⁸⁴ Прем 2:13, 16, 18; 5:5; 18:13; см. также 14:3. Это другое звено повествования, которое, похоже, большинство ученых упускают из вида.

⁶⁸⁵ Прем 2:23. В некоторых рукописях пропущена одна буква, так что читается «природа» вместо «вечности».

Теперь они в мире, в руке Божьей, и мучения их не могут коснуться. Это возвращает нас к знаменитому отрывку, приведенному выше (3:1–4), в котором далее следует размышление о том, как Бог Израиля испытывает праведных, подобно золоту в горниле, и принимает их страдание и смерть как жертву всесожжения (3:5–6). Однако автор не довольствуется указанием на нынешнюю судьбу «праведных». Он хочет обратить внимание читателя на то, что будет дальше.

Вот тут–то, на мой взгляд, толкователи совершают самую серьезную ошибку⁶⁸⁶. Прем 3:1–10 дает *двухэтапное* описание событий после смерти «праведного»: *повествование*, говорящее о нынешнем пребывании праведника «в руке Божьей», – это просто прелюдия к тому, что должно совершиться далее:

⁷ Во время воздаяния им они воссияют
как искры, бегущие по стеблю.

⁸ Будут судить племена и владычествовать над народами,
а над ними будет Господь царствовать вовеки.

⁹ Надеющиеся на Него познают истину,
и верные в любви пребудут у Него;
ибо благодать и милость со святыми Его⁶⁸⁷.

¹⁰ Нечестивые же, как умствовали, так и понесут наказание
за то, что презрели праведного и отступили от Господа⁶⁸⁸.

Стихи 7–10 говорят о *дальнейшем* событии, которое *следует* за состоянием, описанным в стихах 1–4⁶⁸⁹. Данный отрывок – это не просто второе, параллельное, описание или новая интерпетация⁶⁹⁰. В конце концов у «душ» в стихе 4 все еще остается «*надежда, полная бессмертия*»; это говорит о том, что она еще не вполне осуществилась. При распространенном толковании отрывка фактически не уделяют должного внимания выступлению самого автора против смерти (1:12–16; 2:23–24), которое прочно зиждется на типично иудейской вере в благодать сотворенного мира (1:14), причем этот же момент вновь звучит в конце книги, когда само творение приходит на помощь израильтянам во время

⁶⁸⁶ Например, Kellermann 1979, 102–104, который, несмотря на заявленную тему всей своей книги, на самом деле рассматривает только Прем 3:1–6.

⁶⁸⁷ Некоторые рукописи добавляют еще одну строку, как в 4:15: «и промышление об избранных Его».

⁶⁸⁸ Многие тексты и переводы разрывают ст. 9 и 10, начиная с последнего новый абзац. Это не должно влиять на ход нашей аргументации, хотя, на мой взгляд, ст. 10 естественным образом связан с предыдущим текстом, дополняя сцену суда. Затем 3:11–4:15 дают пространное размышление о жизни нечестивых, прежде чем в 4:16 вновь появляется повествование.

⁶⁸⁹ Так, например, совершенно верно в Nickelsburg 1972, 89; Cavallin 1974, 127сл., хотя ни один из них не уточняет, что подразумевает эта вторая ступень. Верное умозаключение выводится Larcher 1969, 322сл., который цитирует F. Focke: нынешнее состояние пассивного покоя (ст. 1–4) «*n'est pas encore la béatitude définitive*» (это еще не состояние окончательного покоя [фр.]). Boismard 1999 [1995], viii, признает двухэтапную последовательность, однако говорит, что «души праведных идут к Богу после периода пребывания в аиде». Каким образом выражение «в руке Божьей» (а) можно отождествлять с адом и (б) может обозначать место, *из которого* кто–то «идет к Богу», признаюсь, мне представляется загадкой.

⁶⁹⁰ Против, например, Kolarcik 1991, 82–85. Коларчик умудряется уйти от обсуждения смысла ст. 8, ст. 7а тут объединен со ст. 9b (42), так что создается впечатление, будто автор просто говорит, что в том блаженном бессмертном состоянии праведники «воссияют как искры, бегущие по стеблю, и пребудут с Богом в любви». Автор противопоставляет не только «видимость» (ст. 2–3а) и «реальность» (ст. 7–9), но настоящее будущему.

бегства из Египта⁶⁹¹. Так что тут самого толкователя всегда подстерегает опасность, в полном единодушии с нечестивыми, заключить союз со смертью, – такую позицию, сам того не желая, Алан Сегал, когда, подводя итог 3:1–4, он говорит, что здесь нет «никакого очевидного конца времени и суда» (а они там есть, стоит лишь спуститься на несколько стихов ниже), и эффектно добавляет, что тут «нет средства от смерти, никто оттуда не возвращается»⁶⁹². Однако это именно точка зрения *нечестивцев* (2:1–5), а настоящий отрывок написан не для того, чтобы подтвердить эту точку зрения, но чтобы ее опровергнуть. И когда экзегеза подобным образом переворачивает текст с ног на голову, очевидно, тут что-то не в порядке. Сегал заявляет, что эта книга «прибегает к греческому представлению о бессмертии, описывая более традиционные иудейские представления о воскресении мучеников»⁶⁹³. Теперь я намерен доказать, что текст описывает именно воскресение и что любые греческие заимствования (в конце концов, они пронизывают весь иудаизм того времени) прочно стоят в рамках иудейских по своей сути представлений. На самом деле, «бессмертие» тут поставлено на службу воскресению, оно лишь помогает сделать эту картину более ясной.

Вернемся ненадолго к картине, где души праведных хранятся в руке Бога Творца (3:1–4). Неправедным казалось, что праведные умерли, говорит автор: ведь грешники провозглашают свою веру в то, что смерть – всему конец (2:1–5), – и этот контраст между видимостью и реальностью отмечен в других местах, причем как в языческих, так и в иудейских текстах⁶⁹⁴. Реальность же состоит в том, что праведники прошли через суровое испытание, благодаря чему стали выглядеть жертвенным приношением в глазах Бога⁶⁹⁵. Теперь они в мире. Они надеются на бессмертие, они ожидают жизни, в которой уже невозможно умереть⁶⁹⁶. Хотя тут и остаются загадки, в целом автор, без сомнения, думает, что душа по своей природе не бессмертна, но может достичь бессмертия через обретение мудрости⁶⁹⁷.

Однако конец истории мы видим только потом. Стихи 7–10 описывают будущее событие – *будущее* положение праведных⁶⁹⁸. Тут нам нужно двигаться постепенно, шаг за шагом; тут не поможет накопление фактов, поскольку логика всего отрывка строится на этом прочтении, однако детали придают определенный вес структуре повествования.

⁶⁹¹ См. Прем 16:17–29; 19:6–12, 18–21. Этот момент совершенно верно подчеркнут в Beauchamp 1964.

⁶⁹² Segal 1997, 103.

⁶⁹³ Segal, *ibid.*

⁶⁹⁴ Например, Платон, *Федон* 106e, 114c, 115d; 1 Ен 102:6сл.

⁶⁹⁵ То же слово, *holokautoma*, употребляется относительно Исаака в 4 Макк 18:11.

⁶⁹⁶ «Душа в мире» – часто встречающееся написание на иудейских надгробиях того времени; подробнее см. Winston 1979, 126сл.

⁶⁹⁷ См. Прем 4:1; 8:13, 17; 15:3; ср. Филон *Quaes. Gen.* 1.16; *Op.* 154; *Conf.* 149. Тут можно наметить некоторые потенциальные параллели между ролью Премудрости в настоящей книге и премудростью веры, или даже Христа, в Новом Завете, в том числе у Павла (я благодарен д-ру Эндрю Годдарду за то, что он поднял этот вопрос).

⁶⁹⁸ Так справедливо считает, например, Ruesch 1993, 97; противоположной точки зрения придерживается, например, Kolarcik 1991, 42, 84сл.

Фраза «Время их посещения»⁶⁹⁹ (стих 7), несомненно, относится к будущему событию⁷⁰⁰. В контексте всей книги «посещением» (*episkope*) обычно именуется судный день, когда Творец осудит нечестивых и оправдает праведников. Это миг, о котором говорили праведные, провоцируя насмешки нечестивых и попытки подвергнуть себя испытанию (2:20). Он упоминается и в нескольких стихах после настоящего отрывка (3:13), и потом опять – в ближайшем контексте (4:15)⁷⁰¹ и еще дважды далее в книге (14:11; 19:15). В каждом случае речь идет о божественном «посещении», через которое совершится правосудие, положительное или отрицательное. Слово это часто встречается у LXX, с тем же смысловым диапазоном⁷⁰². Новый Завет предлагает два примера употребления слова в этом смысле, оба очень интересные⁷⁰³. Когда злодеи, особенно идолопоклонники, поступают хвастливо и нечестиво, в конце концов их ждет «посещение», когда Бог расставит все по своим местам. В данном контексте суть заключается в том, что стих 7 не может быть *новой интерпретацией* события, описанного в стихах 1–4, с иной точки зрения. Он должен добавить новый смысл: что после периода покоя с праведными произойдет нечто новое.

Но что это за «нечто новое»? Они «воссияют», говорит автор, «как искры, бегущие по стеблю». Не следует подгонять это к 3:1–4. Речь не просто о том, что после смерти души праведных становятся подобны звездам. Это не указание на «астральное бессмертие»⁷⁰⁴. Как и в Дан 12:3, здесь описано не такое состояние, которое праведные обретают сразу же после смерти. Скорее, это славное и высокое новое состояние, в котором они вновь являются на землю, чтобы править народами и их судить. Слово *analampsousin* («они воссияют») напоминает *eklampsousin* в Дан 12:3 (перевод Теодотиона), а образ – отрывки из Первой книги Еноха, где говорится о воскресении⁷⁰⁵. Редкий греческий глагол *analampo* действительно означает «воссиять», и его можно употребить, описывая сияние солнца; но он используется и метафорически – «вспыхнуть» (о зависти) или «зажечься» (об энтузиазме). В одном интересном отрывке Плутарх прибегает к нему, говоря о том, как Брут «ожил», «пришел в себя»⁷⁰⁶. Это подсказывает смысл в отрывке из Книги Премудрости Соломона. Праведные, души которых теперь в руках сотворившего их, еще не достигли окончательной цели. Во время «посещения» они «оживут» и достигнут славы, как «разумные» в Дан 12:2–3 (по мнению большинства ученых, эта аллюзия есть в Прем 2–3); иначе говоря, они получают власть над тварным миропорядком. Это немедленно подтверждают и последующие стихи. Более того, при таком прочтении цельность всего хода мысли дает мощный аргумент в поддержку сказанного.

⁶⁹⁹ В синодальном переводе: «Во время воздаяния...» – *Прим. пер.*

⁷⁰⁰ Так полагают Cavallin 1974, 127сл.; Grappe 2001, 65.

⁷⁰¹ Та же фраза попадает и в более пространный вариант Прем 3:9 (см. выше).

⁷⁰² Например, Быт 50:24сл., Исх 3:16; 4:31, Числ 16:29, Ис 10:3; 23:17; 29:6, Сир 16:18; 23:24. Особенный интерес представляет Иер 6:15, и особенно 10:15сл., где фраза идентична фразе в рассматриваемом нами сейчас отрывке.

⁷⁰³ Лк 19:44, 1 Петр 2:12. Ср. родственный глагол в Лк 1:68, 78; 7:16, Деян 15:14.

⁷⁰⁴ Вопреки мнению многих авторов, например, Reese 1970, 79; Martin 1995, 274, η. 57; Grabbe 1997, 56, который следует Dupont–Sommer 1949. Об «астральном бессмертии» см. выше (с. 67–73, 126–128).

⁷⁰⁵ Например, 1 Ен 38:4; 39:7; 62:13–16; 104:2; 108:12–14. См. также 4 Езд 7:97, 2 Вар 51:10.

⁷⁰⁶ Плутарх, *Дион и Брут* 15; ср. 2.694сл. Другие ссылки в LSJ s.v.

Слова «воссияют как искры, бегущие по стеблю» не говорят о каком-то астральном или небесном блаженстве, но скорее о суде, как в Ис 5:24 и Авд 18⁷⁰⁷. Так, этот образ готовит нас к следующему стиху, где праведники будут судить народы и править ими, приняв на себя роль, предназначенную для эсхатологического народа ГОСПОДА в (например) Дан 7:22, Сир 4:15 и IQpHab 5:4. Важно понять, что этого *не* происходит в настоящее время (т. е. в момент, описанный в 3:1–4): сейчас кажется, что праведные погибли, а нечестивые торжествуют, – однако праведные вернутся как властители мира. Похожий образ мы находим в царских псалмах (Пс 71 и 87:20–38) и таких пророческих текстах, как Ис 11:1–10. И мы уже не удивимся, когда в соответствующий момент целого повествования праведникам дают царские короны и венцы (Прем 5:15). Мотив знакомый, не в последнюю очередь по картине у Даниила, где страдающие «святые Всевышнего» получают царство и судят народы.

И тут мы оказываемся в самом центре богословия «Царства Божья», в его классической апокалиптической форме⁷⁰⁸. Если бы Прем 3:8b не говорила прямо о воцарении Бога Израилева, у нас было бы искушение самим произнести эти слова, чтобы подвести итог значению всего отрывка. «Господь будет их царем», или «Господь будет царствовать над ними как царь», вовеки. Это вновь отсылает нас к древней библейской традиции, где грядущее Царство ГОСПОДА прямо означает ниспровержение нечестивых, особенно языческих народов, и оправдание праведных, что обычно относится к Израилю⁷⁰⁹. Царство ГОСПОДА будет всемирным и по всей земле произведет суд на делающими злое и оправдает праведников. Вот о чем говорит настоящий отрывок, что с предельной ясностью показывает стих 10.

Это означает, что 3:9 не может относиться лишь к блаженству, пребыванию в любящем присутствии Бога, на которое уже указывали 3:1 и 3:3. Это новый момент в повествовании, особенно если принять пространную версию стиха 9⁷¹⁰. Весь ход мысли раскрывает и уточняет то, что мы вновь и вновь находим в Книге Даниила (особенно Дан 7; 12:1–3). Взаимосвязь между Прем 2–3 и Книгой Даниила часто отмечали, но этот урок редко усваивался как должно; подобным же образом связь с Ис 53 должна к этому моменту не просто стать очевидной, что многие предполагают, но ее необходимо оценить в полную силу⁷¹¹. Настоящий отрывок не произносит слово «воскресение», – быть может, потому, что автор действительно хотел обратиться к аудитории, включающей в себя и язычников, и он слишком хорошо знает: «воскресение» указывает на нечто такое, что все язычники жестко отрицают⁷¹². Но в том, что он, как и Даниил, говорит о конечной судьбе народа Божьего, не

⁷⁰⁷ См. Reese 1970, с другими ссылками. См. также Иоил 2:5, Наум 1:10. В отрывке из Авдия евреи – огонь, а идумей – стебель.

⁷⁰⁸ Об «апокалиптическом» (скользкое слово, но все же, наверное, тут вполне уместное) см. *NTPG* 280–299, куда входит обсуждение Даниила. См. также многие места *JVG*, особенно 95–97, 207–214 и (об отношении между «премудростью» и «апокалиптикой») 311–316.

⁷⁰⁹ Например, Исх 15:18 по форме выражения очень близок Прем 3:8b (что еще значимее потому, что мотив Исхода становится одним из ведущих в последнем разделе книги), Пс 9:37; 28:10; 145:10, Иер 10:10, Плач 5:19 и особенно Дан 4:34; 6:26. Каждый из этих отрывков достоин подробного рассмотрения, и в результате наше утверждение выглядело бы еще рельефнее.

⁷¹⁰ Вопреки мнению, например, Kolarcik 1991, 42.

⁷¹¹ См. особенно, например, Nickelburg 1972, 61–66 (об Ис), 62–86 (о Дан); Cavallin 1974, 127, с прочими ссылками в 133, п. 8; также, например, Winston 1979, 146, о параллелях с Исайей и его влиянием.

⁷¹² См. Puech 1993, 96сл.

может быть теперь никакого сомнения.

Когда сцена суда вновь появляется в 4:16–5:23, после «ремарки» о поведении нечестивых и праведников (3:11–4:15), мы ясно чувствуем, что снова стоим ногами на той же почве, что и Даниил или поздние апокалиптики. Нечестивым, которые ныне насмеются над праведными, и живыми и умершими, придется воочию увидеть последствия своих деяний и слов. Праведники, которых они почитали мертвыми и исчезнувшими, вновь противостанут им, ибо они будут «стоять с великим дерзновением» перед лицом своих угнетателей; слово «стоять» (*stesetai*) само по себе не указывает на воскресение, но оно родственно слову, которое его обозначает (*anastasis*), и поскольку тут говорится о том, что теперь прежде умершие люди изумительным образом противостоят нечестивым и их судят, можно сказать, что тут имеется в виду воскресение⁷¹³. Эта сцена связана с предыдущей: обратим внимание, в частности, на изумление нечестивцев, когда открывается, что праведники воистину дети Бога Творца⁷¹⁴. Тогда нечестивцы становятся призрачными, как ветер или дым; они избрали путь язычников, и участь язычников их настигла⁷¹⁵. Тем временем праведных награждают коронами и венцами, ибо ГОСПОДЬ исполнит обещанное в Ис 59:17–18, а именно – облачится в броню и одержит решающую победу. Любопытно, что само творение примет участие в этой битве на стороне правды (5:20), как это происходит в пересказе повествования об Исходе позже в книге. Не из чего не видно, что все это «на самом деле» происходит, пока души праведников находятся в руке Божьей, невидимые; напротив, логика всего повествования в целом, где нечестивцы, думая, что они видели конец праведников, вновь оказываются с ними лицом к лицу, настойчиво свидетельствует в пользу того, что это следующая стадия, новый момент решающего суда, «посещение» Бога.

Но как быть с дополнительными отрывками книги, которые утверждают бессмертие души, а возможно, и более платонический взгляд на тело? Может показаться, что в главах 8 и 9 автор, размышляя над премудростью и призывая читателей ее искать, прибегает к выражениям, которые имеют больше общего с Филоном, чем с библейским преданием. Прем 8:13 говорит, что через Премудрость достигается бессмертие. В 8:19–20 автор (от лица Соломона) говорит о доброй душе, которая выпала на его долю, и уточняет: «притом, будучи добрым, я вошел и в тело чистое». Некоторые ученые видят тут указание на теорию переселения душ⁷¹⁶. Другие полагают, что автор не вкладывал в стих 20 буквальный смысл⁷¹⁷. Мы видим, более того, (кажущееся) противоречие с 9:15, где утверждается, что «тленное тело отягощает душу, и эта земная палатка обременяет многозаботливый ум» (ср. 2 Кор 4:16–5:5)⁷¹⁸. Но в основном, похоже, тут противопоставляются не бессмертная душа и обременительное тело, как у Платона; скорее, тут звучит проблематика апостола Павла: что

⁷¹³ Cavallin 1974, 129, соглашается, что для того чтобы «стоять» и быть видимым, праведнику понадобится тело, но отрицает, что отсюда можно вывести веру в телесное воскресение. Возможно, этого слова самого по себе и недостаточно, но контекст глав 1–5 проясняет ситуацию.

⁷¹⁴ Прем 5:5, ср. 2:13, 16, 18. Последнее появление этой темы в 18:13, как отклик на Исх 4:22сл.; 12:31, указывает, что под «детьми Божьими» тут подразумевается «Израиль», а не «ангелы», как иногда полагают (например, Cavallin 1974, 129, 134, п. 17; Winston 1979, 147).

⁷¹⁵ Прем 5:9–14.

⁷¹⁶ См. Grabbe 1997, 55.

⁷¹⁷ Winston 1979, 25сл., следуя Ларшеру. Ср. мнение de Boer 1988, 59, о том, что антропология книги в любом случае выражена не всегда последовательно.

⁷¹⁸ О возможной параллели у Платона ср. *Федон* 66b, 81c; о другом материале для сопоставлений см. Winston 1979, 207, который можно дополнить Гораций, *Сатиры* 2.2.77–79. О 2 Кор 4–5 см. гл. 7 ниже.

нынешнее тело «тленно», обречено на смерть. Сокрушение о таком теле выражает не стремление к бесплотному существованию, но желание обладать телом, достойным внутренней жизни, которая уже началась. Если принять всерьез слова о смерти, сказанные в первых трех главах, станет понятно, что, если только автор не изменил свои взгляды радикальным образом, смерть (которая для приверженца Платона была бы благом, так что ее следует сердечно принять как освобождение от тяготы и зла материального тела) нужно рассматривать как врага, вторгшегося в добрый мир Бога. Однако в Прем 8 и 9, несомненно, происходит неявный диалог с тем же миром мысли, в котором живет Филон, и автор использует выражения, которые сами по себе можно понимать самыми разными способами. Но это не относится к 16:13, где чувствуется библейское утверждение того, что ГОСПОДЬ один воистину имеет власть над жизнью и смертью; Он низводит смертных ко вратам преисподней и возводит их обратно⁷¹⁹. Тут опять иная точка зрения, но за ней стоит крепкая вера иудеев в ГОСПОДА как Владыку творения.

Развязка книги (Прем 16–19) – это величественный пересказ истории Исхода. Здесь мы наконец видим, куда идет дело, на какие события указывали столкновения между нечестивыми и праведными. Египтяне держат израильтян под своей властью (17:2), но вот их поражают казни, тогда как израильтяне имеют свет и защиту (18:1–4). Это более или менее соответствует 3:1–4 в рамках глав 1–5. И это также не более чем прелюдия к финальной сцене, когда Бог Израиля судит египтян и спасает израильтян, навлекая смерть на первых, но не на вторых (18:5–13). Именно это заставляет египтян заявить, что в конце концов Израиль воистину есть сын Божий. (18:13)⁷²⁰. Между тем сотворенный мир, который не является мрачным и злым, как в платонизме, но который есть благое творение благого Творца, как в 1:14, сражается на стороне Израиля. Он обновляется, он ведет себя непредсказуемо и способствует освобождению народа ГОСПОДА, хотя против того ополчились все силы противника⁷²¹.

Наконец мы должны исследовать скрытый фон этой замечательной книги. Уинстон и другие авторы призывают читать эту книгу как зашифрованное послание и к Израилю, и к его потенциальным или реальным преследователям во времена опасностей и бедствий, и я с этим согласен. Бог, который действовал в Исходе, дабы спасти Израиль от язычников–египтян, может совершить это снова. Смерть, самое великое оружие тирана, – незваная гостья в мире Творца, и ГОСПОДЬ в силах ее преодолеть и не только воздвигнуть праведных к жизни, но и поставить их правителями, судьями и царями.

Из такой отдаленной перспективы, если мы не получим новых исторических данных, невозможно точно сказать, были ли предполагаемые противники, начиная от «нечестивых» в первых главах и до египтян в завершающих, язычниками–египтянами, современниками автора (если предположить в качестве исходной посылки, что он жил в Египте и, возможно, в Александрии), или римлянами, или речь шла о языческом мире вообще⁷²². Однако не следует заранее отрицать политический аспект книги, которая все-таки с самого начала обращается к правителям этого мира (1:1) и возвращается к этой теме, когда вводит нас в центральную часть (6:1–11). Недавно ученые вновь увидели скрытый политический смысл

⁷¹⁹ Ср. Втор 32:39, 1 Цар 2:6.

⁷²⁰ См. выше по этой теме о Прем 2:13, 16, 18; 5:5.

⁷²¹ Ср. Прем 16:17–29; 19:6–12; 18:21.

⁷²² Вероятность того, что это зашифрованный выпад против имперского Рима с его пресловутым *рэх Романа*, увеличивает Прем 14:22, где язычники, «живя в великой борьбе невежества», «такое великое зло называют миром». Это напоминает иронический комментарий, который Тацит вкладывает в уста брита Калгака: «И создав пустыню, они говорят, что приняли мир» (Арикола 30.6 [цитируется по переводу А. С. Бобовича. – *Прим. пер.*]). См. *NTPG* 154.

посланий Павла; подобным образом теперь, возможно, настает время прочесть Книгу Премудрости Соломона не просто как философский трактат, но как зашифрованное предостережение для потенциальных язычников – притеснителей евреев и как скрытое ободрение для читателей–иудеев, призыв стоять прямо и верить своему Богу, который в конце концов их оправдает⁷²³. Если вспомнить о Маккавейском кризисе и о том, как по-разному его затем осмыслили в литературе; о римском завоевании в 63 году до нашей эры и как оно отражается в различных текстах; о бурных событиях в Палестине, Египте и других местах в первой половине первого века нашей эры и наконец о страшной катастрофе 70 г. нашей эры, – тогда нам нетрудно будет вообразить ситуации, в которых читалась эта книга, притом читалась жадно, не как холодный и отрешенный очерк о том, как обрести бессмертие, следуя премудрости, но как волнующий и драматический призыв быть смелым и, возможно, даже призыв к сопротивлению. И поскольку строгое историческое воображение может нас сюда завести, остается только небольшой шаг к предположению, что автор хотел сказать именно это.

И тогда мы можем подтвердить и усилить предположение Пьюэша, Жильбера и других. Книга Премудрости Соломона, бесспорно, говорит о «бессмертии», однако: (а) это бессмертие, которое *достигается* через премудрость, а не врожденное свойство предсуществовавшей души (пускай 8:19–20 пока остается загадкой, но не позволим ей налагать вето на все, что утверждают остальные части книги как через свою форму и структуру, так и по содержанию); (б) куда важнее – в конечном итоге это не бессмертие бесплотной души, но бессмертие обновленной жизни тела, когда душа наконец получит тело, которое ей соответствует (9:15). Тот момент, когда «души праведных в руке Божьей» (3:1), – это просто временный период покоя под покровом заботы, подобие «покоя» у Даниила или же душ под алтарем Откровения, до того как пробьет час, когда они поднимутся, дабы получить свою награду и даже, на самом деле, править всем миром⁷²⁴. Тут нет «конфликта» между двумя различными доктринами⁷²⁵. Думать, что они несовместимы, – это просто проявлять непонимание того, как «работает» повествование и что вера в конечное воскресение неизбежно предполагает веру и в некий промежуток времени, когда ожидающие его в будущем сохраняют жизнь не благодаря врожденному бессмертию, но силой и любовью Бога Израилева⁷²⁶. В точности такой же ход мысли, где даже язык не слишком

⁷²³ О Павле см., например, Horsley 1997; 2000. О Книге Премудрости Соломона см. заметки Winston 1979, 24, п. 35. Collins 1998, 179, совершенно верно замечает, что книгу эту нельзя читать как «замаскированный исторический комментарий», иными словами, что мы не можем увидеть в ней, как в зеркале, точное отражение конкретной ситуации. Но нельзя исключить, что автором двигало сильное желание высказаться о политике. См. вновь параллель с Филоном, выстроенную Гудэнафом (Goodenough 1967 [1938]).

⁷²⁴ Дан 12:13, Откр 6:9–11.

⁷²⁵ Cavallin 1974, 128, полагает, что «автор просто поставил эти два тина эсхатологии рядом, не особо задумываясь о противоречии между ними», приводя также цитату из Larcher 1969, 316слл. При всем уважении к Кэвеллину, однако, можно возразить: недостаточная рефлексия более характерна для магистральной научной библеистики, – коль скоро в ней можно делать такие предположения. Правда, ученым, наверно, заморочили голову нерешенные загадки 8:19сл. и 9:15, однако в гл. 1–5 нет никаких противоречий. Никелсбург (Nickelsburg 1972, 87–90), как мне кажется, чрезмерно усложняет дело.

⁷²⁶ Cavallin (1974, 132сл.) прав, что воскресение в Книге Премудрости Соломона не упоминается, но описывает ситуацию тенденциозно и не учитывает всего пафоса повествования. Вряд ли смысл Прем 3:7–9 адекватно передан его утверждением о том, что «после смерти праведники будут прославлены и преобразены в славу ангелов, они будут наслаждаться жизнью в близости с Богом и участвовать в его господстве» (133); это звучит так, как будто праведники попросту (говоря современным неточным языком) «попали на небо», но это плохо согласуется с тем, что они будут управлять племенами и народами в Царстве Божьем. Утверждение Cavallin (133) о том, что автор использует «традиционные иудейские апокалиптические идеи о последнем всеобщем суде», указывает верное направление, однако он не делает из этого должных выводов.

отличается от Прем 3, мы обнаруживаем у Псевдо-Филона, почти современника автора Книги Премудрости Соломона (см. ниже).

Это, в свою очередь, заставляет задуматься о том, каким образом в иудаизме появилась вся эта развернутая картина. Едва ли квазиплатонические представления о непрерывности бесплотного существования после смерти могли породить веру в воскресение, как предполагает Барр; такая идея рубит сук, на котором она сама только что обосновалась⁷²⁷. Более вероятно, что появление веры в воскресение (основанной, как мы видели, на той же самой вере в ГОСПОДА Творца, вере Древнего Израиля) заставило размышлять о сохранении идентичности народа ГОСПОДА в промежутке между смертью тела и воскресением. И в этот момент под рукой оказались подходящие эллинистические представления о душе. Оказалось, что можно использовать их в качестве языка, не обременяя себя всем его скрытым платоническим грузом.

Подобно мученикам Второй книги Маккавейской, «праведники», описанные в Прем 2–5, – это верные иудеи, которые крепко держатся за своего Бога перед лицом мучений и смерти, так что в конце концов их провозглашают Его истинными детьми через воскресение, величайшее событие, прообразом которого был Исход из Египта. Эта тема и ее отголоски невероятно важны не только для понимания иудаизма Второго Храма вообще, но и для постижения самой сути невероятного его ответвления – раннего христианства.

(vi) Воскресение на ином языке: Иосиф Флавий

Представления Иосифа Флавия (ок 37–100 н. э.) о воскресении рассматривались многократно, но не вызывали столько споров, сколько представления автора Книги Премудрости Соломона. Для наших целей достаточно будет привести ключевые тексты и сделать из них соответствующие выводы⁷²⁸. Начнем с отрывков, в которых Иосиф, насколько мы можем судить, выражает собственные свои убеждения.

В первые дни иудейского восстания против Рима Иосиф, молодой командир армии, сделался участником обороны и свидетелем взятия Иотопаты⁷²⁹. Окружающие убеждают его совершить самоубийство, чтобы не сдаваться римлянам⁷³⁰. Но он страстно возражает, что самоубийство – это преступление. Мы получаем жизнь от Бога Творца, и не подобает пренебрегать его дарами⁷³¹. Конечно, вы знаете, говорит он:

...что те, которые отходят от земной жизни естественной смертью, отдавая Богу его дар, когда он сам приходит за получением его, что те люди устаиваются вечной славы, прочности рода, потомства, а их души остаются чистыми и безгрешными и обретут святейшее место на небесах, откуда они, по прошествии веков, [*ek pentropes agonon*] вновь переселятся в непорочные тела; но души тех,

⁷²⁷ См. Варг 1992, 54–56.

⁷²⁸ Здесь мы следуем линии *NTPG* 324–327. Стоит упомянуть еще несколько работ, которые попали в поле зрения после создания этой книги: например, Mason 1991, 156–170, 297–308; Puech–1993, 213–215. О любопытном и важном для нас взгляде Иосифа на «восхождение» Илии, Елисея и Моисея см. Tabor 1989.

⁷²⁹ *Иуд. война* 3.316–339. Иосиф называет точную дату: в первый день месяца панема в тринадцатый год правления Нерона, т. е. 20 июля 67 н. э. (3.339).

⁷³⁰ *Иуд. война* 3.355–360.

⁷³¹ *Иуд. война* 3.371. Переводы Иосифа, кроме отмеченных особо, выполнены мной.

которые безумно наложили на себя руки, попадают в самое мрачное подземное царство, а Бог, отец их, карает этих тяжких преступников еще в их потомках⁷³².

Совершенно подобную картину, где Иосиф снова развивает свои собственные убеждения, мы встречаем в труде «Против Апиона». Люди, живущие в согласии с иудейским законом, с гордостью заявляет он, поступают так не ради серебра или золота и не в поисках одобрения публики. Нет:

...всякий... может быть в глубине души уверен (о том пророчествовал законодатель, и непоколебимую веру в это вселил Бог), что тем, кто сохранил верность законам, пусть даже им пришлось с бесстрашием за них умереть, Бог даровал право родиться вновь [*genesthai te palin*] и получить лучшее, в сравнении с прежним, существование [*ek pentropes*] ⁷³³.

В первом из этих отрывков мы четко видим двухэтапную индивидуальную эсхатологию, как и в только что рассмотренной нами Прем 3. Сначала души идут на небеса; затем они возвращаются, чтобы жить в новом, святом теле. Под фразой «по прошествии веков», Иосиф, думаю, не подразумевает ни переселение душ в строго платоновском смысле, ни стоическую доктрину мира, который вновь истребляется огнем, и все начинается сначала, но «век грядущий» в привычном раввинистическом смысле⁷³⁴. Хотя во втором отрывке это сокращено до «родиться вновь» и «получить лучшее существование», мы не должны сомневаться в том, что автор имеет в виду ту же двухэтапную доктрину. Кроме того, во втором отрывке Иосиф подчеркивает, что вера в воскресение основана не только на интуиции и на верности Бога, но и на «пророчествах законодателя». Как мы видели у раввинов и увидим в Новом Завете, вопрос, было ли воскресение предсказано Моисеем, стоял в центре по меньшей мере некоторых споров на эту тему в I веке. Иосиф здесь занимает четкую позицию фарисеев – и в отношении содержания веры, и в смысле ее библейского основания. И тут, как и в Книге Премудрости Соломона, вера в воскресение естественно влечет за собой представление о некоей преемственности между тем, кто умирает, и тем, кто обретет новое тело в грядущем Божьем веке; и эту преемственность легко выразить с помощью представления о бессмертии души. Иосиф, несомненно, верил в такое бессмертие, и мы уже объясняли, почему это никак не противоречит вере в воскресение⁷³⁵.

Однако когда Иосиф описывает официальные позиции «школ» или «философий», он из всех сил старается показать их соответствие трем основным школам греко-римской

⁷³² *Иуд. война* 3.374сл. (цитируется по переводу Я. Чертка. – *Прим. пер.*).

⁷³³ *Против Апиона* 2.217сл. (цитируется по переводу А. В. Вдовиченко. – *Прим. пер.*).

⁷³⁴ Вопреки предположению, например, Harvey 1982, 150сл., который следует Камли (Carnley 1987, 53); см. также, например, Ваг 1992, 133, п. 32. Харви сетует, что ученые, стремясь найти тут ортодоксальную раввинистическую доктрину, хотя и облеченную в форму, доступную эллинистическим читателям, «заглушили» скрытый пифагорейский смысл слов Иосифа. Такое мнение спорно, потому что: (а) существует достаточно свидетельств у Иосифа и в других местах о том, что он и другие действительно «переводили» иудейские идеи на язык идей греческих (например, описание у Флавия иудейских партий в виде философских школ), и (б) в других текстах Иосиф отчетливее говорит о самом воскресении. См. также Sanders 1992, 301, в которой ученый предостерегает от того, чтобы придавать слишком большое значение языку Иосифа.

⁷³⁵ Мимолетное упоминание о вере Иосифа в бессмертие души см. в *Иуд. древности* 17.354.

мысли: стоикам, эпикурейцам и пифагорейцам⁷³⁶. Он сравнивает эпикурейцев с саддукеями, а пифагорейцев – с ессеями; это означает, что он хочет в своих апологетических целях описать веру фарисеев на языке стоиков. Так, он заявляет, что фарисеи все приписывают судьбе и Богу, поскольку перед людьми стоит задача сотрудничать с Судьбой⁷³⁷. Что же касается души и будущей жизни:

...Души, по их [фарисеев] мнению, все бессмертны; но только души добрых переселяются после их смерти в другие тела, а души злых обречены на вечные муки⁷³⁸.

Между тем саддукеи, продолжает он, полностью отрицают эти учения⁷³⁹. Тут опять можно было бы заподозрить, что он говорит о переселении душ или реинкарнации, как некоторые и полагают⁷⁴⁰. Однако, учитывая предшествовавшие отрывки, мы можем с уверенностью заключить, что Иосиф *указывает* на доктрину телесного воскресения, хотя и пользуется при этом языком, который сам по себе может передавать иные представления, – и это понятно, если учесть, что он обращается к неиудеям, стойкое недоверие которых к идее воскресения Иосифу было слишком знакомо. Ему не хотелось, по крайней мере в этом месте, выставить главную иудейскую секту на смех перед читателями⁷⁴¹.

Это стремление представить фарисеев в виде некоего рода эллинистической философской школы вновь просматривается в аналогичном отрывке из «Иудейских древностей»:

Фарисеи верят в бессмертие души и что под землей людей ожидают суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни; грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельным людям открыт легкий путь к новой жизни⁷⁴².

⁷³⁶ Почему он не следует категориям Цицерона (*О природе богов*) и не включает «академиков» вместо пифагорейцев, остается неясным, во всяком случае для меня.

⁷³⁷ *Иуд. война* 2.162. Как часто указывают, тут «судьба» – это термин, знакомый языческим читателям, тогда как для иудейского мыслителя естественнее было бы говорить о «провидении».

⁷³⁸ *Иуд. война* 2.163 (цитируется по переводу Я. Чертка. – *Прим. пер.*); Сегал (Segal 1997, 108) справедливо замечает, что тут идет речь не о метемпсихозе или реинкарнации, но о даровании тела иной природы: «подобно Павлу, [Иосиф] представляет себе новую нетленную плоть». Это, предполагает Сегал, стоит близко к представлениям Первой книги Еноха.

⁷³⁹ *Иуд. война* 2.165.

⁷⁴⁰ Например, Thackeray в Loeb edn., 386, n.; Schürer 2.543, n. 103 (Cave).

⁷⁴¹ Это подрывает мнение Porter 1999a, 54–57, согласно которому Иосиф указывает на то, что «традиционная греческая мысль о загробной жизни была преобладающим мотивом» даже среди фарисеев.

⁷⁴² *Иуд. древности* 18.14 (цитируется по переводу Г. Н. Генкеля с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*).

Фельдман в своем примечании в издании Loeb совершенно справедливо указывает, что Иосиф, безусловно, описывает доктрину фарисеев о воскресении, а не (как полагают некоторые) реинкарнацию или переселение душ⁷⁴³. Тот факт, что при этом он пользуется языком, который напоминает языческой аудитории об их собственных взглядах, — это совершенно другой вопрос⁷⁴⁴. Выражение «к новой жизни», буквально «к жизни вновь», — *anabioun*, родственно *anabiosis* во 2 Макк 7:9, которое там, безусловно, относится к воскресению⁷⁴⁵. Однако ясно, что идея награды и наказания «под землей», *hupo chthonos*, указывает на уступку языческим представлениям, поскольку ранее Иосиф писал, что праведные сначала идут на небо, а затем — к новой жизни. Тем не менее основной идеей, соответствующей ходу повествования, тут остается, как и во Второй книге Маккавейской и Прем 3, *двухэтапное* путешествие человека, во всяком случае, праведника: сначала он попадает в место для умерших; потом (в данном случае «легким путем») он входит в новую форму жизни.

Такое представление, как можно предположить, стоит за учением мудрецов, призывавших рисковать жизнью ради Бога Израилева и Торы. Иосиф описывает ученых, очевидно, фарисеев, которые подбивали юношей сбросить орла, установленного Иродом на ворота Храма⁷⁴⁶. Если даже это рискованно, говорят они:

...Что может быть почетнее и славнее, как умереть за заветы отцов; кто так кончает, душа того остается бессмертной и вкушает вечное блаженство⁷⁴⁷.

Заметим, такие люди *достигают* бессмертия, как и в Книге Премудрости Соломона; по-видимому, они не получают его автоматически, как у Платона. Более пространная версия того же события в «Иудейских древностях» добавляет сюда еще некоторые важные элементы:

...Людьми, которые собираются пожертвовать жизнью для спасения и сохранения родных обычаев, приходится значительно выше удовольствий жизни ценить свою доблесть, потому что они тем самым создадут себе вечную славу как теперь, так и впоследствии: их жизнь будет всегда вспоминаться с уважением. Ведь и тем, кто беспрепятственно и спокойно живет теперь, придется неизбежно когда-либо умереть, и поэтому все, кто стремится к самоусовершенствованию, должны твердо решиться расстаться с жизнью со славой и почетом. Ведь великое

⁷⁴³ Loeb 13, п., возражая мнению Thackeray. Mason 1991, 156–170, утверждает, что воскресение есть своеобразная иудейская недуалистическая форма «реинкарнации», и в некотором смысле это, безусловно, верно. Однако различия между «воскресением» и «реинкарнацией» не менее значимы, чем сходства, а привычный и расхожий смысл последней идеи как в Древнем, так и в современном мире имеет тенденцию подчеркивать именно эти различия (циклический взгляд на личную и мировую историю, нежелательность воплощения для души и так далее), что, с моей точки зрения, не способствует отождествлению двух этих представлений.

⁷⁴⁴ Это сильный пункт в аргументации Мейсона (см. предыдущую сноску).

⁷⁴⁵ Так в Feldman, *loc. cit.*

⁷⁴⁶ Об этом событии см. *NTPG* 172.

⁷⁴⁷ *Иуд. война* 1.650 (цитируется по переводу Я. Чертка. — *Прим. пер.*). Юноши повторяют эти слова, когда Ирод спрашивает их, почему они совершили такое (1.653).

успокоение заключается в том, что умираешь, совершая славные подвиги, связанные с опасностью, и в таком случае как сыновья умирающих, так и все родственники их, мужчины и женщины, делаются участниками их славы⁷⁴⁸.

Если бы это было всем, что у нас есть, мы бы никогда не подумали, что Иосиф помышляет о воскресении; но из всего, что нам известно об описываемом событии, и при полной уверенности в том, что упомянутые там «учителя» были фарисеями, мы не можем усомниться в том, что произнесенные слова куда в большей степени были реминисценцией слов матери, обращенных к ее семерым сыновьям, во Второй книге Маккавейской, чем подобием речей греческих или римских учителей к людям, которые были готовы действовать и, если нужно, достойно умереть.

Вот что тут мы видим на самом деле. Во всем своем труде Иосиф пытается объяснить своей аудитории, что ведущие израильские учителя, «школы», были подлинными философами и что была другая группа, «четвертая философия», которая виновата в бедствиях, обрушившихся на его соотечественников. Это были революционеры, разбойники, дикие и непокорные люди, которые ввергли жизнь страны в беду из-за своих собственных безумных мечтаний⁷⁴⁹. Поскольку, как он сам показал, множество его друзей–евреев оказались в этом движении, он видел свою задачу в том, чтобы свести круг этих людей к небольшой группе, чтобы их назвать и заклеить, что он и делает, как может.

И тогда не стоит удивляться тому, что когда главный предводитель революционеров Элеазар, вождь сикариев в Масаде, произносит свою последнюю великую речь, Иосиф вкладывает в его уста совершенно иные мысли, разительно отличающиеся от описанного им выше. Сам Иосиф Флавий остается в рамках иудаизма; Элеазар представлен языческим философом. Иосиф резко выступает против самоубийства; Элеазар говорит противоположное:

...Не смерть, а жизнь – несчастье для людей. Ибо смерть дарует душам свободу и открывает им вход в родное светлое место, где их не могут постигнуть никакие страдания. До тех же пор, пока они находятся в оковах брэнного тела и заражены его пороками, они, в сущности говоря, мертвы, так как божественное с тленным не совсем гармонирует. Правда и то, что душа может великое творить, и будучи привязана к телу... Но когда она, освободившись от притягивающего ее к земле и навязанного ей бремени, достигает своей родной обители, тогда только она обретает блаженную мощь и ничем не стесняемую силу, оставаясь невидимой для человеческого взора, как сам Бог. Незрима она, собственно, во все время пребывания своего в теле: невидимо она приходит, и никто не видит ее, когда она опять отходит. Сама же она неизменна, а между тем в ней же лежит причина всех перемен, происходящих с телом. Ибо чего только коснется душа, все то живет и процветает, а с чем она разлучается, то вянет и умирает – такова сила бессмертия, присущая ей⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ *Иуд. древности* 17.152–154 (цитируется по переводу Г. Н. Генкеля. – *Прим. пер.*). И здесь также на допросе обвиняемые повторяют то, что говорили прежде о мотивах предпринятой акции (17.158 сл.).

⁷⁴⁹ Об этих движениях см. *NTPG* 170–181, 185–203.

⁷⁵⁰ *Иуд. война* 7.343–348 (цитируется по переводу Я. Чертка. – *Прим. пер.*). Начальные строки, приведенные здесь, напоминают фрагмент из Еврипида (*Фрагм.* 634, ed. Dindorf): см. примечание Дакери в Loeb 3.605. Заключительная строка – отголосок трагедии Софокла «Тразхиния» (235); см. Thackeray 603.

И Элеазар продолжает говорить о смерти как о сне – не для того, чтобы, как Даниил и Новый Завет, сказать, что усопшие могут пробудиться в новый день⁷⁵¹, но чтобы торжественно провозгласить общепризнанную среди язычников истину: во время сна человек становится независимым, получает новые силы для странствования, знание о будущем, там он общается с божественными существами⁷⁵². Даже если мы не согласимся до конца с Мортонем Смитом, который язвительно называет эту речь «последним оскорблением, брошенным Иосифом своим мертвым противникам», мы, безусловно, согласимся с тем, что она звучит не как речь упорного революционного вождя иудеев, но скорее – как речь языческого философа⁷⁵³. Иосифу удастся одновременно дистанцироваться от революционеров и обрисовать их последние часы жизни так, чтобы это выглядело привлекательным в глазах римской публики, несмотря на все неприятности, которые учинили мятежники. Они не были хорошими иудеями, хочет подчеркнуть Флавий, но они могут, тем не менее, внушать некоторое уважение окружающим их язычникам⁷⁵⁴!

Таким образом, Иосиф важен для нас по трем причинам. Во-первых, показательны его собственные представления, содержащиеся в двух первых цитатах: он был высокообразованным иудеем первого века, и мы можем полагать, что он типичный представитель своего времени. И его позиция тут ясна. Это *космическая эсхатология двух эпох*: «века нынешнего» и «века грядущего», – вместе с *личной эсхатологией двух этапов*, когда праведная душа после смерти живет с Богом Израиля на небесах до той поры, пока не получит новое тело в грядущем веке. «Воскресение», относящееся к этому последнему событию, предполагает не только окончательную «жизнь после смерти» в теле, в отличие от бестелесной; оно предполагает некий процесс, в котором эта конечная цель достигается, а именно изначальное состояние бесплотного покоя с Богом Израилевым, за которым следует новое воплощение. Это воплощение, говорит Иосиф, будет в святое и обновленное тело, – быть может, во всем нехристианском иудаизме мы тут ближе всего подходим к той картине преображенного воплощения, какую мы находим в христианстве. Более того, эта новая жизнь обещана Библией, самим Моисеем, и это обетование гарантировано собственной властью Творца.

Во-вторых, для нас важно описание веры фарисеев у Иосифа, если мы «расшифровываем» его утверждения и помещаем их в ряд сведений о фарисеях, известных нам из других источников, в том числе из последующих раввинистических текстов. Как мы можем понять из отрывков вроде Деян 23, фарисеи разделяли воззрения Второй книги Маккавейской и таких книг, как Первая книга Еноха и Четвертая книга Ездры.

В-третьих, Иосиф Флавий – прекрасный пример того явления, которое я пытался показать на материале Книги Премудрости Соломона, а именно: можно ввести *идею* воскресения, даже не используя этого слова. Иосиф не произносит слова «воскресение» ни для передачи своего воззрения, ни описывая воззрение фарисеев; я предложил этому объяснение: данное слово в Древнем мире всегда использовали для описания того, что, по мнению всех здравомыслящих язычников (целевая аудитория Иосифа), быть не могло, не бывало и никогда не случится. Он не хотел вызвать насмешек ни в свой адрес, ни в адрес иудейских «школ» мысли, к которым он стремился привлечь благосклонное внимание. Вот почему воззрения фарисеев в его передаче порой напоминают разновидность теории переселения душ, что звучит скорее как вариация на известную язычникам тему, нежели как

⁷⁵¹ Дан 12:2, 1 Кор 15:20, 51, 1 Фес 4:13–15.

⁷⁵² *Иуд. война* 7.349сл., а также примечание в *NTPG* 327, п. 145.

⁷⁵³ Smith 1999, 560.

⁷⁵⁴ Так справедливо считает Сегал (Segal 1997, 109).

шокирующее иудейское новшество.

Для понимания раннехристианского языка и новых очертаний, которые он обрел, нам важно уловить два момента, предварительно отмеченных в конце 1-й главы, а теперь подкрепленных материалом множества текстов, (а) Характерные черты веры в воскресение – это двухэтапная космическая и личная эсхатология, завершающаяся новым воплощением, причем само слово «воскресение» тут не обязательно. Там, где об этом говорят, мы имеем дело с воскресением, (б) Слово «воскресение» и родственные ему слова, еврейские или греческие, никогда не употребляются для обозначения чего-либо иного, кроме этой позиции. Такая вера могла существовать без этого слова, но никак не наоборот. Слово «воскресение» никогда не используется для описания смерти или в попытке с ней «поладить», показать, что она в конце концов не столь уж важна. (И строго говоря, оно не относится к первой стадии процесса, но всегда ко второй, которая предполагает первую как необходимую преамбулу.) Кроме того, это всегда утверждение, как в Прем 1–3, о благой природе мира, о смерти как злом вмешательстве в его существование и об обетовании Творца преодолеть смерть, даровав новую телесную жизнь.

(vii) Воскресение в Кумране?

Мы научились «расшифровывать» Иосифа Флавия, и это нам пригодится теперь, когда мы приступаем к вопросу, верили ли ессеи в воскресение⁷⁵⁵. Иосиф говорит, что не верили; однако Ипполит, писавший в начале третьего века, утверждает, что ессеи в него верили (во всяком случае – в прошлом). Это может вызвать естественное возражение: Ипполит ведь писал гораздо позднее, к тому же Иосиф заявляет, будто провел какое-то время в этой секте. Однако стоит быть осторожнее, учитывая тенденцию Иосифа представлять иудейские группы в виде философских школ, так что ессеи в его описаний в разных аспектах «подогнаны» под пифагорейцев⁷⁵⁶. Таким образом, задача историка – сравнить два этих внешних для ессеев источника друг с другом и с текстами Кумрана. Первую часть тут осуществить легче, чем вторую, и это мы кратко и предпримем ниже⁷⁵⁷.

Начнем с Иосифа. После описания страдания и мученичества ессеев во время восстания против Рима он объясняет их радостную смелость такими словами:

Они именно твердо веруют, что, хотя тело тленно и материя невечна, душа же всегда остается бессмертной; что, исходя из тончайшего эфира и вовлеченная какой-то природной пленительной силой в тело, душа находится в нем как бы в заключении, но как только телесные узы спадают, она, как освобожденная от долгого рабства, весело уносится в высоту. Подобно эллинам, они учат, что добродетельным назначена жизнь по ту сторону океана – в

⁷⁵⁵ О ессеях см. очерк в *NTPG* 203–209; соответствующая литература последнего десятилетия, конечно же, необозрима. Вместе с большинством ученых я предполагаю, что свитки, найденные в Кумране, хотя бы в целом представляют учение ессеев. Ход моей аргументации никак не зависит от пока еще спорных вопросов датировки, развития идей этой секты и т. д. Настоящий раздел был завершен прежде, чем в мои руки попала важная статья Lichtenberger 2001.

⁷⁵⁶ Мы можем пропустить рассказ Филона о «терапевтах» (*De Vita Contempt.* 13), где он говорит, что приверженцы секты в своем ожидании бессмертной и блаженной жизни считают, что уже завершили свою смертную жизнь и потому оставляют собственность родным. Рассказ Филона о ессеях (*Quod Omn.* 75–91) не содержит сколько-нибудь важных свидетельств относительно их взглядов на будущую жизнь.

⁷⁵⁷ См. первостепенной важности разбор Puech 1993, 703–769. Bremmer 2002, 43–47, подвергает его мнение детальной критике.

местности, где нет ни дождя, ни снега, ни зноя, а только вечный, тихо приносящийся с океана нежный и приятный зефир. Злым же, напротив, они отводят мрачную и холодную пещеру, полную беспрестанных мук.

Эта самая мысль, как мне кажется, высказывается также эллинами, которые своим богатырям, называемым ими героями и полубогами, предоставляют острова блаженных, а душам злых людей – место в преисподней, жилище людей безбожных, где предание знает даже по имени некоторых таких наказанных, как Сизиф и Тантал, Иксион и Титий. Бессмертие души, прежде всего, само по себе составляет у ессеев весьма важное учение, а затем они считают его средством для поощрения к добродетели и предостережения от порока. Они думают, что добрые, в надежде на славную посмертную жизнь, сделаются еще лучшими; злые же будут стараться обуздать себя из страха перед тем, что если даже их грехи останутся скрытыми при жизни, то, по уходе в другой мир, они должны будут терпеть вечные муки.

Этим своим учением о душе ессеи неотразимым образом привлекают к себе всех, которые только раз вкусили их мудрость⁷⁵⁸.

Ессеи «привлекают всех» – так ли это? Всех – кроме самого Иосифа, раз он говорит, что какое-то время, прежде чем от них отойти, подчинялся дисциплине секты, – но поскольку он заявляет то же относительно и фарисеев, и саддукеев, а потом говорит, что провел три года с аскетом Баннусом, и все это до девятнадцати лет, мы можем усомниться, действительно ли он не кривит душой⁷⁵⁹. Торжественное завершение абзаца наряду с двукратным упоминанием «эллинов» и частыми аллюзиями на классические труды и представления, подобные тем, что мы изучали во 2-й главе, достаточно хорошо демонстрируют его работу: он проецирует на ессеев, как на удобный для него белый экран (свободный от другого содержания для его читателей), представления постплатоновского эллинизма, в том числе переданные пифагорейцами. Однако любой ученый, знакомый со свитками Мертвого моря, читая это описание, будет вынужден заключить, что либо эти свитки писали не ессеи, либо документы, отражающие затронутые Иосифом темы, еще предстоит открыть (быть может, они все еще пылятся в подвальном хранилище в Иерусалиме или Гарварде?), либо что Иосиф все это придумал ради какой-то своей собственной цели. Поскольку последний вывод получил самое широкое признание, это позволяет иными глазами посмотреть не только на свидетельство Ипполита, но также и на сами свитки при более пристальном их изучении.

Более того, и в самих описаниях Иосифа есть два признака того, что он был знаком с иными представлениями ессеев. В отрывке, стоящем непосредственно перед тем, что мы так щедро процитировали, он говорит нечто, что скорее похоже на представления Второй книги Маккавейской:

Улыбаясь под пытками, посмеиваясь над теми, которые их пытали, они весело отдавали свои души, веря, что снова получают их в будущем⁷⁶⁰.

Последние слова тут: *hos palin komioumenoi*, «снова их получают». Тот же глагол, в

⁷⁵⁸ *Иуд. война* 2.154–158 (цитируется по переводу Я. Чертка. – Прим. пер.).

⁷⁵⁹ *Жизнь* 9–11.

⁷⁶⁰ *Иуд. война* 2.153. Этот отрывок иногда обходят вниманием в научной литературе, несмотря на его важность; см., например, Nickelsburg 1972, 167–169.

подобной же фразе, мы дважды находим в известном отрывке во 2 Макк 7. Третий брат возглашает, что он получил язык и руки от Бога и надеется вновь получить их от него назад (*tauta palin elpizo komisasthai*). Мать убеждает младшего сына добровольно принять смерть, чтобы по милости Божьей она могла вновь обрести его (*komisomai se*) вместе с другими братьями⁷⁶¹. В передаче Иосифа это выглядит похоже, но как бы с обратной стороны: ессейские мученики счастливы, что у них забирают души, потому что верят, что вновь получают их обратно. В полном противоречии с сутью следующего раздела, это косвенно предполагает, что человек состоит главным образом из тела, которое будет лишено на какое-то время своей животворящей души, однако потом вновь получит ее назад. Моя догадка – не более чем догадка – состоит в том, что тут Иосиф отразил, сознательно или нет, язык либо Второй книги Маккавейской, либо подобных мартирологических, ныне утраченных, текстов, а это хотя бы косвенно свидетельствует о том, что ессеи действительно встретили смерть от рук римлян с верой, подобной той вере, с какой встретили смерть от рук Антиоха Епифана семь братьев⁷⁶².

Это подкрепляется вторым намеком, хотя и тут с уверенностью ничего сказать нельзя. Принято относиться к краткому изложению ессейских представлений в «Иудейских древностях» так, будто тут перед нами всего лишь повтор более пространного изложения в «Иудейской войне», но там есть намек и на кое-что иное. В переводе Фельдмана отрывок читается так:

[Ессеи] считают душу бессмертной и считают, что особенно должны стремиться приблизиться к праведности⁷⁶³.

Однако давно известно, что последняя фраза проблематична⁷⁶⁴. По-гречески она выглядит так: *pentmacheton hegoumenoi ton dikaiou ten prosodon*, буквально «почитая *prosodos* праведности достойным борьбы за него». Слово *prosodos*, конечно, может означать «приближение», но оно может означать и «воздаяние», «возвращение вложенного», и именно в таком значении встречается в некоторых классических философских текстах⁷⁶⁵. Некоторые толкователи понимают его в таком смысле, и тогда предложение читается так: «они верят, что за будущие награды праведным стоит бороться», – что скорее указывает не просто на блаженное бесплотное бессмертие, хотя сохраняется и такая возможность прочтения, но на более полную «награду» воскресения. В своем пространном примечании Фельдман изо всех сил старается объяснить, почему он выбрал для перевода иной смысл, особенно учитывая то, что по-гречески естественнее было бы сказать *prosodon pros to dikaiou*, если имелось в виду «приблизиться к праведности». Фактически, Фельдман во

⁷⁶¹ 2 Макк 7:11, 29.

⁷⁶² См. также *Иуд. война* 2.151 (несколькими предложениями выше только что приведенного отрывка), где Иосиф несколько загадочно утверждает, что ессеи предпочитают смерть, если умирать с честью, бессмертию. «Бессмертие» тут, похоже, означает «продолжение жизни». Об обоих отрывках см. Puech 1993, 709, который высказывает гипотезу, что они указывают на наиболее распространенные представления о воскресении, хотя и не настаивает на ней.

⁷⁶³ *Иуд. древности* 18.18.

⁷⁶⁴ См. пространное примечание Фельдмана в Loeb edn. *ad be*; Nickelsburg 1972, 169, не обсуждает эту фразу, оставляя впечатление, что утверждение о бессмертии души решает все прочие проблемы.

⁷⁶⁵ Например, Платон, *Законы* 8.847a.

многим полагается на гипотетическое мировоззрение ессеев, как его представляли на начальном этапе развития кумранистики⁷⁶⁶. Поскольку этот вопрос теперь нужно считать по меньшей мере открытым (см. ниже), чаша весов в моем суждении клонится к тому, что эта фраза вероятнее указывает на веру ессеев в будущую посмертную награду. И тут снова нам не стоит увлекаться устарелой антитезой «бессмертие» либо «воскресение»: для того чтобы совершилось будущее воскресение, необходима преемственность между нынешней жизнью и будущей, и, как мы это видели в Книге Премудрости Соломона, существует простой путь для описания этой преемственности – язык «души». Посему я полагаю, что Иосиф Флавий сам себя выдает: хотя он и приводит во 2-й книге «Иудейской войны» «официальную» версию, где приписывает ессеям совершенно эллинизированные представления о будущем бесплотном блаженстве, у него есть намеки на иное мировоззрение этой секты.

В таком случае это иное воззрение может соответствовать описанию Ипполита:

У них в силе и учение о воскресении. Они признают, что тело воскреснет и останется бессмертным, точно так же как уже бессмертна душа, которая, отделившись, отдыхает до суда в одном приятном и лучезарном месте, которое эллины, услышав, называли блаженными островами. Однако и другие учения их (ессеев) многие из эллинов присвоили себе и создали собственные представления... Они (ессеи) говорят, что будет суд и все сгорят, и все несправедные будут наказаны навечно⁷⁶⁷.

Ипполит, конечно же, не более «нейтрален», чем Иосиф Флавий. Его собственная цель в этом отрывке и в других местах – доказать, что все свои достойные мнения эллины позаимствовали прежде всего от иудеев. Флавий описывает ессеев как эллинскую философскую школу, Ипполит же изображает их как источник эллинской мудрости. Кажется, что он при этом знаком с описанием Флавия (в конце концов, во времена Ипполита Флавия читали больше христиане, чем евреи), но уверенно его исправляет: «Блаженные острова» – *временное* место покоя, где бессмертная душа ожидает того часа, когда получит свое новое бессмертное тело⁷⁶⁸. Представление о «бессмертной плоти» звучит странно лишь для ушей, привычных к голосам сирен, которые настаивают на строгом разделении между бессмертием и воскресением⁷⁶⁹; Павел говорит об умерших, которые «воскреснут нетленными», Ипполит же был почти современником Тертуллиана, который говорил именно о «воскресении плоти»⁷⁷⁰. Как бы там ни было, видимо, благоразумнее всего вместе с Пюэшем заключить, что тут Ипполит отражает истинное положение дел по меньшей мере

⁷⁶⁶ Фельдман в Loeb 9, 15η, где он цитирует Strugnell 1958. Puech 1993, 707, говорит, что мысль о приближении к праведности и мысль о награде за это неразделимы, что мне представляется сомнительным.

⁷⁶⁷ Ипполит, *Опровержение всех ересей* 9.27.1–3 (цитируется по переводу И. Амусина. – Прим. пер.). Как и у Флавия во 2-й книге «Иудейской войны», этому предшествуют слова (9.26.3b–4)

⁷⁶⁸ Или, быть может, как полагают некоторые (Smith 1958), Иосиф и Ипполит черпали сведения из общего источника или источников. Домыслы о том, как эти двое столь различных авторов могли бы отредактировать оригинал, вряд ли нам что-либо дадут. Ипполит, возможно, не имел намерения переделывать еретический источник, чтобы придать ему более ортодоксальный вид, но это бы попросту означало, что он получил материал в его нынешнем виде из источника. См. Black 1964 [1954]; Nickelsburg 1972, 167сл.

⁷⁶⁹ Nickelsburg 1972, 168.

⁷⁷⁰ 1 Кор 15:52. О Тертуллиане см. ниже гл. 11 (5,i). См. также Puech 1993, 716–718: критика против Nickelsburg.

точнее, чем Иосиф, независимо от того, насколько он мог исказить информацию при ее передаче⁷⁷¹.

Вывод: внешние свидетельства о ессеях, если читать их между строк, определенно указывают на их представления (подобные взглядам фарисеев и автора Книги Премудрости Соломона) о том, что по меньшей мере у праведных души не умирают после смерти тела. В то же самое время факты, не такие бесспорные, но достаточно правдоподобные, свидетельствуют об их вере в новую телесную жизнь после периода временного развоплощения, о бесстрашии ессеев перед лицом смерти, хотя там и не говорится о какой-либо их будущей надежде. иными словами – о двухэтапной личной эсхатологии. Теперь нам нужно это проверить на материале самих свитков.

Все те, кто изучают эти тексты и вопросы жизни после смерти в иудаизме эпохи Второго Храма, бесконечно обязаны Эмилю Пюэшу, чей двухтомный труд о представлениях ессеев относительно будущего еще на долгие времена останется образцом⁷⁷². Хотя спорам конца не видно, мы вполне можем на него положиться: если какой-либо из найденных кумранских текстов содержит хотя бы намек на воскресение, Пюэш его заметил и представил на обозрение. И потому нам, не нужно воспроизводить его исчерпывающий обзор всех возможных свидетельств, вместо этого мы можем просто сосредоточить внимание на трех ключевых текстах, которые преимущественно и легли в основу его доводов⁷⁷³.

Самый из них известный – поразительное предсказание в 4Q521:

Небо и земля будут повиноваться Его Мессии, и все, что на них, не отвернется от заповедей святых. Укрепитесь в служении ему, ищущие Господа! Разве не найдете Господа в этом вы, надеющиеся в сердцах ваших? Ибо Господь посетит благочестивых, и праведников назовет по имени. На нищих низойдет Дух Его и верных он обновит силой Своей. Он прославит благочестивых на троне вечного царства. Он освобождает пленных, открывает очи слепых, воспрямляет угнетенных. Навеки я прилеплюсь к надеющимся и в милости его... И плод не задержится ни для кого. И Господь совершит невиданные чудеса, ибо он исцелит раненых и *оживит умерших*; он принесет благовест нищим... Он будет предводительствовать... и обогатит голодных...

... увидите все, что соделал Господь: земля и все, что в ней, моря и все, что в них, и все хранилища вод и потоков... делающие доброе пред Господом... как те, проклятые. И они будут для смерти... Ок, *кто дает жизнь мертвым из народа своего*. Мы должны возблагодарить и возвестить вам... Господа, Который...⁷⁷⁴

Этот крайне фрагментарный текст говорит о делах грядущего Мессии, причем на

⁷⁷¹ Puech 1993, 760–762, после долгого детального обсуждения; при всем уважении к Bremmer 2002, 45сл.

⁷⁷² Puech 1993.

⁷⁷³ В дополнение к свидетельству из захоронений в Хирбет-Кумране и Айн-Эл-Гувейре; см. Puech 1993, 693–702; Lichtenberger 2001, 88–90.

⁷⁷⁴ 4Q521, fr. 2, col. 2:1–13; fr. 7 и 5, col. 2:1–7. См. пер. в Vermes 391сл.; GM 1045–1047 (конфляция с легкой адаптацией). В последующих ссылках добавлен курсив (см. ниже).

языке, напоминающем Мф 11:2–6/Лк 7:18–23, с явными отзвуками библейских пророчеств⁷⁷⁵. Пророчество о том, что Мессия оживит умерших (12-я строка фрагмента 2, выделена в первой цитате курсивом), по-видимому, не говорит о последующем воскресении в том смысле, который подразумевает Дан 12, но скорее о действиях, подобных тем, что были явлены Илией и Елисеем – и, согласно евангелиям, Иисусом, – то есть о возвращении недавно умершего к нынешней жизни, что по сути представляет собой драматическое расширение «исцеления». Однако выделенная курсивом фраза во втором отрывке куда более похожа на обычную формулу молитвы, разобрannую выше, из «Шмонэ Эсрэ»: Бог прославляется как податель жизни, как Тот, кто воздвигнет умерших⁷⁷⁶.

Вторая группа свидетельства содержится в гимнах:

И тогда поспешит меч Божий
в срок суда,
и все сыны Его ис[ти]ны воспрянут
низложить нечестие,
и всех сынов преступности не будет больше...⁷⁷⁷

...Поднимите стяг,
лежащие во прахе!
Тела, изъеденные червями,
воздвигните знак для [уничтожения нечестивых] !
[Грешники] будут уничтожены
в битвах с безбожными⁷⁷⁸.

Ради славы Твоей
Ты очистил человека от греха,
чтобы (он) мог освятиться для Тебя
и быть без мерзкой нечистоты
и злого нечестия,
чтобы соединиться с сынами истины Твоей
и в жребии Твоих святых,
дабы тела, изъеденные червями, восстали из праха
к совету истины Твоей
и дабы лукавый дух возвысился
к разумению, исходящего от Тебя;
чтобы он мог предстоять пред Тобою
с вечным воинством
и с Твоими духами святости,

⁷⁷⁵ Об отрывках из синоптиков см. *JVG* 494–497; 530–533. Дальнейшая библиография: см. GM 1044сл. Collins 1995, 117–122, пытается доказать, что Мессия, о котором идет речь, носит скорее пророческий, чем священнический либо царский характер, и что воскрешение умерших тут относится к повествованиям об Илии и сопутствующим спекуляциям.

⁷⁷⁶ Fr. 7 и 5, 2:6. О молитве см. выше, с. 165сл.

⁷⁷⁷ 1QH 14:29сл. (в ранних изданиях 6:29сл.) [цитируется по переводу К. Б. Старковой с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*]. Сандерс (Sanders 1992, 302) видит тут явное свидетельство надежды на воскресение (хотя, странным образом, не упоминает содержащиеся ниже отрывки).

⁷⁷⁸ 1QH 14:34сл. (в ранних изданиях 6:34сл.); см. перевод в Vermes 274, ср. GM 176сл.

чтобы обновиться со всеми живущими
и радоваться вместе со знающими⁷⁷⁹.

Из контекста неясно, следует ли эти отрывки воспринимать метафорически, как яркие слова о грядущей победе над злом, или же буквально, как указание на конкретное событие телесного воскресения. Однако другие отрывки в предшествующем гимне, где говорится об общине как о дереве, которое глубоко пускает корни, распространяет свои ветви, как о вечном насаждении, покрывающем весь мир своей тенью, орошаемом потоками Эдема и так далее, предполагают, что тут мы имеем возвышенное видение грядущего века. А внутри него находится пророчество об обитателях праха, которые восстанут к новой воплощенной жизни, что перекликается с Дан 12:2 и, возможно, также и с Иов 19:26⁷⁸⁰. Слова о сынах правды, которые пробуждаются и судят нечестивых, напоминают знакомую нам картину из Прем 3:7–8, которая, в свою очередь, отсылает нас к арамейскому апокалипсису, где народ Божий или, быть может, Божий Мессия установит царство, «подобно проблеску видения»⁷⁸¹. А вторая поэма, которую мы привели, начинается (после обычной вводной лакуны) с хвалы Богу за то, что он соделал с «прахом»⁷⁸². Все это косвенно показывает, что если бы возник такой спор (маловероятно, чтобы это случалось часто), то как минимум некоторые кумраниты по вопросу о воскресении согласились бы с фарисеями, а не с саддукеями⁷⁸³. Следует, впрочем, заметить, что, несмотря на большой объем найденных текстов, интересующее нас представление упоминается редко.

Последние отрывки, которые, возможно, указывают в том же направлении, взяты из так называемого Псевдо-Иезекииля (4Q 385, 385с, 386, 391). Ключевой отрывок, который можно найти среди этих фрагментов, развивает картину воскресения из Иез 37, делая из нее пророчество о будущей награде для верных израильтян за их преданность ГОСПОДУ:

Я видел многих в Израиле, о Господи, любящих имя Твое и ходящих по путям правды. Когда это сбудется? И как их наградят за их преданность? И ГОСПОДЬ сказал мне: Я дам детям Израиля видеть, и они познают, что Я есмь ГОСПОДЬ. И Он сказал: сын человеческий, изреки пророчество на эти кости. И сказал: Да соединится кость со своей костью... [далее текст следует Иез 37]... и они будут живы, и большая толпа мужей восстанет и благословит ГОСПОДА воинств, который их оживил⁷⁸⁴.

⁷⁷⁹ 1QH 19:10–14 (в ранних изданиях 11:10–14); см. перевод в Vermes 288, ср. GM 188сл.

⁷⁸⁰ См. 1QH 14[4]:14–18. Вермеш (Vermes 1997, 88), похоже, в этом вопросе занимает выжидательную позицию; в свете прежних наших обсуждений не годится предполагать, что если мы где-то обнаружим упоминание о посмертном бессмертии, это исключает конечное воскресение.

⁷⁸¹ 4Q246 2:1 сл. (Vermes 577; GM 494сл.). Текст, несомненно, укоренен в Книге Даниила.

⁷⁸² 1QH 19[11]:3.

⁷⁸³ Противоположное мнение, например, в Collins 1995, 133 (согласно которому единственные очевидные указания – это 4Q521 и 4Q385). О предшествующих спорах о толковании этих отрывков см., например, Nickelsburg 1972, 150сл.

⁷⁸⁴ 4Q385, fr. 2:2–9 (GM 768сл.); см. также 4Q386, fr. 1:1–10 (GM 774сл.); 4Q388, fr. 8:4–7 (GM 778сл.).

По-видимому, здесь все ясно: Иез 37 рассматривается не просто как метафора возвращения из изгнания, но как провозвестие о реальном воскресении. Это, насколько мне известно, самый ранний постбиблейский текст, который обращается с Иезекииелем таким образом, что предвосхищает его понимание раввинами в будущем.

Остается, конечно, тот факт, что подавляющее большинство кумранских текстов ничего не говорит о будущей участи умерших, а это указывает на то, что данный вопрос не вызывал споров в секте, подобных спорам среди фарисеев и саддукеев. Ессеи стремились отгородиться ото всех возможных альтернативных мнений или законов иудеев, но они никогда не выступали ни против тех, кто утверждал веру в воскресение, ни против тех, кто ее отрицал. Там, где мы видим такую веру, она звучит не как предмет полемики, который противопоставляет автора текста оппонентам, но как естественное проявление веры в господство ГОСПОДА над всем злом, включая смерть. В этом я согласен с Пюэшем: будущая надежда ессеев состояла в распространении их нынешнего религиозного опыта за пределы смерти и в будущий мир⁷⁸⁵.

В то же время важно подчеркнуть, что для Кумрана видение грядущего века и жизни блаженных в нем было куда более величественным, чем просто возвращение к чему-то, более или менее напоминающему нынешний мир. «Вся слава Адама» будет принадлежать искупленным⁷⁸⁶. Тут не выросло никакой теории о том, что в точности это значит или как это исполнится. Основное внимание секта уделяла скорее сегодняшней чистоте, чем будущей участи.

(viii) Псевдо-Филон, «Библейские древности»

«Библейские древности» так называемого Псевдо-Филона сохранились на латыни, но почти наверняка восходят, через греческий текст, которым располагал латинский переводчик, к еврейскому оригиналу⁷⁸⁷. Этот труд уделяет большое внимание тому, что происходит после смерти, и формулирует учение о двухэтапном посмертном существовании не менее полно, чем другие источники.

После смерти души праведных обретают мир:

В конце жребием каждого из вас станет жизнь вечная, для вас и для семени вашего, и Я возьму ваши души и сохраню их в покое, пока не исполнится время, отмерянное миру сему. И я восстановлю вас для ваших отцов, а отцов ваших для вас, и они узнают через вас, что не напрасно Я вас избрал⁷⁸⁸.

Если бы мы располагали лишь этим текстом, надо думать, читатели пришли бы к

⁷⁸⁵ Puech 1993 792

⁷⁸⁶ 1QS 4:23; CD 3:20; 1QH 4:15 (ранние издания – 17:15); 4Q171 3:1сл. (где текст говорит обо всем «наследии» Адама).

⁷⁸⁷ См. реконструкцию и перевод Харрингтона в Charlesworth 1985, 297–303 (и ср. Harrington 2002); Nickelsburg 1984, 107–110. Автор получил свой псевдоним потому, что его труд распространялся вместе с подлинными трудами александрийского философа. Книгу иногда обозначают аббревиатурой *LAB* из-за ее латинского названия *Liber Antiquitatum Biblicarum*.

⁷⁸⁸ *LAB* 23.13. 28.10 говорит о том, что праведные пребывают в «покое» или «почивают вместе со своими отцами»; 51.5 говорит просто о том, чтобы «отойти ко сну» и таким образом освободиться.

выводу, что праведники тут наслаждаются блаженной бесплотной жизнью в вечности, – точно такой же вывод делали после чтения Прем 3:1–5, если вырвать отрывок из контекста. Однако упоминание о «времени, отмерянном миру» предупреждает нас о том, что это – лишь первая ступень двухэтапного процесса. Автор скажет гораздо больше об этом моменте и его последствиях:

Но когда годы, назначенные этому миру, исполнятся, тогда свет прекратится и тьма рассеется. И Я приведу мертвых к жизни и воздвигну спящих из земли. И ад вернет свой долг, и место вечных мук вернет накопленное, чтобы Я мог воздать каждому по его трудам и по плодам их лукавства, пока не рассужу между душою и плотью. И мир исчезнет, и смерть упразднится, и ад закроет свою пасть. И земля не останется без произведений или бесплодной для обитателей ее; и никто из прощенных Мной не узнает тления. И будет иная земля и иное небо, вечное обиталище⁷⁸⁹.

Тот же ход событий еще яснее выражен в следующем отрывке:

Я возьму вас отсюда и прослаблю с отцами вашими, и Я дам вам покой в дремоте вашей и погребу вас в мире... И Я воздвигну вас и отцов ваших из страны Египетской, где вы почиваете, и вы соберетесь и пребудете в бессмертном обиталище, что неподвластно времени. Но это небо передо Мной будет подобно тающему облаку и пройдет как день вчерашний. И когда приблизится время посещения мира, Я прикажу годам и повелю временам, и они укоротятся, и звезды поспешат, и свет солнца поторопится упасть, и света луны не останется; ибо Я поспешу воздвигнуть вас, спящих, чтобы все, кто может жить, могли обитать в месте освящения, что Я показал вам⁷⁹⁰.

Вначале блаженный покой, упокоение во славе вместе с «отцами» на «небесах», и это преходящее состояние; потом – новое бытие, новые небо и земля, место конечного освящения. И, как это часто бывает в еврейских и раннехристианских текстах, сюда же входит и праведный суд. Воскресение – это когда Бог исправляет всякое зло⁷⁹¹. У нас нет сомнений относительно позиции автора по ключевому для нас вопросу, и конечно, не нужно прилагать усилий, чтобы заметить, насколько он близок к некоторым важнейшим христианским текстам, в частности, к Откровению Иоанна.

(ix) Фарисеи, раввины и таргумы

Если фарисеи были самой популярной из иудейских партий и групп влияния накануне начала нашей эры, события 70 года нашей эры оставили их преемников и последователей, раввинов, единственными игроками на поле⁷⁹². Представления и обычаи, созданные ими в

⁷⁸⁹ LAB 3.10. О грядущем «памятовании мира» Яхве см. 48.1.

⁷⁹⁰ LAB 19.12сл.

⁷⁹¹ См., например, LAB 25.7.

⁷⁹² О фарисеях и раввинах см. NTPG 181–203; Cavallin 1974, 171–192; Puech 1993, 213–242; Segal 1997,

течение примерно столетия, до составления Мишны (около 200 года нашей эры) и двух Талмудов (около 400 года нашей эры), коренились в прошлом строе мышления и жизни, хотя, безусловно, претерпели развитие в соответствии с новыми ситуациями и новыми спорами. Два кризиса 70 и 135 годов нашей эры принесли значительные перемены, поскольку раввины научились жить в таком мире, где социальная и политическая революция против господства язычников стала немыслимой, – где сокрушительный разгром двух больших и популярных восстаний привел к тому, что внимание переместилось от царства к Торе, от (более или менее) политической борьбы к благочестию⁷⁹³. Некоторые признаки указывают на то, что это повлияло и на веру в воскресение, уже общепризнанную и крепкую⁷⁹⁴.

Отступим в близкое прошлое, начнем с периода маккавейского кризиса. Poleмика между фарисеями и саддукеями, которая образует фон споров, приведенных и в раннехристианских текстах, и в «философских» описаниях Иосифа Флавия, несомненно, отражает позиции, принятые задолго до начала новой эры⁷⁹⁵. Литургические традиции, где прославляется Бог, дающий жизнь умершим, несомненно, восходят к этому времени. Сигал говорит о «неисчислимых» ссылаках на воскресение, которые рассыпаны по всему иудейскому молитвеннику⁷⁹⁶. Второе благословение в молитве «Амида» («Шмонэ Эсрэ») – лишь один пример среди многих. Или возьмем заключительную часть богослужения на День Искупления: «Ты верен и в оживлении умерших. Благословен Ты, Господи, оживляющий умерших»⁷⁹⁷. Можно отметить также утреннюю молитву из Вавилонского Талмуда (Берахот 60б), которая завершается хвалой Богу за «возвращение душ в умершее тело», где слово «душа», «нешама», – это не бессмертная часть человека, но дыхание, которое возвращается к Богу после смерти, а потом посылается назад, чтобы принести воскресение⁷⁹⁸. Второе благословение из «Амиды» упоминается в Мишне, где говорится в связи с ним о «силе дождя»; позднее Талмуд объясняет это, проводя такую параллель: дождь приносит жизнь миру, а воскресение приносит жизнь умершим⁷⁹⁹. Никто, думаю, не сомневается в том, что эти молитвы или подобные им тексты возвращают нас к литургической жизни на поздних стадиях эпохи Второго Храма, а значит – к мыслям, представлениям и спорам даже еще более древним.

Другие свидетельства об этом содержат дошедшие до нас споры II века до нашей эры, сохраненные в афоризме Антигона из Сохо, первого раввина из перечисленных в великом

113–125. Как и большинство сегодняшних исследователей, я предполагаю, что рубеж 70 г. н. э. не означал нарушения преемственности, степень которой оставалась достаточно высокой.

⁷⁹³ См. замечание рабби Нехунии Бен-Гаканы в М. Авот 3.5 (*NTPG* 199).

⁷⁹⁴ Многие относящиеся к этому отрывки удобным образом отмечены в SB 3.473–483.

⁷⁹⁵ Свидетельства НЗ: см. особенно Деян 23:6–9, о чем речь шла выше и пойдет далее (см. с. 494–495), а также тексты Павла, о которых говорится ниже в части II. Об Иосифе см. выше, с. 197–204.

⁷⁹⁶ Segal 1997, 123.

⁷⁹⁷ de Sola 1963, 184. Еврейское выражение для «оживить умерших» – «*lechaiot metim*»; фраза «воскрешающий умерших» – «*mechaie ha-metim*». По поводу даты появления второго благословения «Амиды» см. Cavallin 1973, 177сл.

⁷⁹⁸ См. Быт 2:7 и ход мысли Пс 103:29сл. (хотя там использовано слово «*tach*»). Ср. Cavallin 1973, 178.

⁷⁹⁹ М. Берахот 5:2; В. Т. Берахот 33а. Ср. М. Таанит 1:1сл., где о дожде нужно молиться лишь в подходящие времена года.

списке трактата «Авот»⁸⁰⁰. «Не походите на рабов, – говорил он, – кои несут службу своим властителям из-за вознаграждения, но берите пример с тех рабов, кои, всецело отдавшись службе, о воздаянии вовсе не помышляют». Согласно позднему преданию, сохранившемуся в двух вариантах, ученики Антигона, Цадок и Боэтус, спорили о том, что это значит, и пришли к выводу, что это исключает все доктрины будущей жизни, особенно идею воскресения, где раздаются награды. Они стали, согласно этому преданию, основателями двух направлений, соответственно, саддукеев и боэтусеев, причем и те, и другие отрицали будущую жизнь и воскресение. Этот случай, сохранившийся (естественно) в раввинистическом предании, указывает на то, против чего боролись фарисеи. Этот эпизод также ярко иллюстрирует относительную новизну идеи воскресения; Цадок и Боэтус решили, что если бы воскресение было важным учением прежних дней, Антигон так бы не говорил⁸⁰¹.

Это подводит нас к основным раввинистическим положениям касательно доктрины воскресения периода Мишны (70–200 годы н. э.). Самое известное из них звучит как предупреждение: те, кто не верят в грядущее и особенно в воскресение, его лишатся:

Все израильтяне имеют долю в грядущем мире, ибо написано: *И народ твой также весь будет праведный, на веки наследует землю, – отрасль насаждения Моего, дело рук Моих, к прославлению Моему*. И вот кто не имеет доли в грядущем мире: тот, кто говорит, что воскресения мертвых нет [не предписано Законом]; и тот, кто говорит, что Закон не с неба; и эпикуреец. Рабби Акиба говорит: Также тот, кто читает еретические книги, или кто произносит заклинания над ранами... Абба Шаул говорит: Также тот, кто произносит Имя с его собственными буквами⁸⁰².

Фраза «предписано Законом» пропущена в нескольких важных рукописях, и возможно, отражает одну линию спора; есть очевидная разница между отрицанием воскресения вообще и отрицанием того, что ему учат Пять книг Моисеевых (хотя на деле одни и те же люди, возможно, отрицали и то, и другое)⁸⁰³. Поскольку, однако, раздел продолжают мнения Акибы (начало II века) и Шаула (середина II века), мы можем с уверенностью сказать, что основной список: отрицание воскресения, божественного происхождения Торы и нравственных и духовных ценностей вообще, – сложился уже к середине первого века, а возможно, даже и ранее. Как говорит Урбах, упоминание о воскресении в данном отрывке указывает не на зарождение этой идеи, но на «борьбу за принятие ее вопреки мнению оппонентов»⁸⁰⁴. Последующие отрывки в том же трактате Мишны предполагают, что жизнь грядущего мира будет включать в себя и воскресение. Так, например, мы находим там спор о том, будут ли «предстоять» суду жители Содомы и поколение пустыни, а Элиезер приводит

⁸⁰⁰ М. Авот 1:3 (цитируется по переводу О. Я. Гурвича. – *Прим. пер.*). Об Антигоне и расположении Сохо см. Schürer 2.360 (Doubles).

⁸⁰¹ См. Абот де рабби Натан 5, версии А и В.

⁸⁰² М. Санхедрин 10:1. Курсивом выделен подтверждающий текст из Ис 60:21. «Эпикурейцы» указывают не на школу языческой философии, а на распутный образ жизни и скептическое мышление. Талмуд насмешливо комментирует (В. Т. Санхедрин 90а), что Бог всегда воздает каждому свою меру.

⁸⁰³ Подробнее см. Urbach 1987, 991, n. 11.

⁸⁰⁴ Urbach 1987, 653.

яркую цитату из 1 Цар 2:6 с тем, чтобы доказать, что люди Корея, живыми сошедшие в Шеол, будут изведены оттуда снова: «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит»⁸⁰⁵.

Другой хорошо известный отрывок из Мишны может быть поздней вставкой, он отсутствует даже в некоторых печатных изданиях:

Рабби Пинхас бен Йаир говорит: Осмотрительность ведет к чистоплотности, чистоплотность ведет к чистоте, чистота ведет к воздержанию, воздержание ведет к святости, святость ведет к смирению, смирение ведет к избеганию грехов, избегание грехов ведет к праведности, праведность ведет к Святому Духу, а Святой Дух ведет к воскресению мертвых. А воскресение мертвых придет от блаженной памяти Илии⁸⁰⁶.

Этот отрывок, хотя и чересчур стилизованный⁸⁰⁷, представляет два интересных момента для понимания иудейских и христианских представлений о воскресении: действие Святого Духа в воскресении и участие Илии, предсказанное в Мал 4:5, приближающее грядущий век, а тем самым и воскресение мертвых⁸⁰⁸. Однако для наших целей довольно заметить, что воскресение тут представлено как конечная цена, награда за жизнь в святости и за соблюдение Торы. Нет никакого указания на серьезные расхождения в этом вопросе между традициями фарисеев и раввинов последнего столетия до нашей эры или первых веков нашей эры⁸⁰⁹.

К такому же выводу можно прийти, хотя тут и следует быть осторожным, изучая свидетельства обычаев того времени, связанных со смертью. С начала первого века до нашей эры до конца первого века нашей эры фарисеи резко изменили методы наказания за тяжкие преступления; эти тенденции исследовал Давид Даубе. Практика побиения камнями стала мягче; сожжение должно было осуществляться путем насильственного вливания горячей жидкости в горло; удушение осуществлялось особым методом; все изменения были направлены на то, чтобы сохранить скелет неповрежденным. Тело представлялось важным, и его самая прочная часть, кости, надлежало спасти от разрушения. По этой же причине избегали кремации⁸¹⁰. Также в этот период получило широкое распространение вторичное

⁸⁰⁵ М. Санхедрин. 10:3. Элиезер (бен Гиркан) учил в конце I века н. э. О будущем суде настойчиво говорил куда более древний учитель Ниттай из Арбелы (II–I в. до н. э.) (М. Авот 1:7).

⁸⁰⁶ М. Сота 9:15. О текстуальном аспекте см. Urbach 1987, 992, n. 11.

⁸⁰⁷ Ср. подобную последовательность: 2 Петр 1:5–7.

⁸⁰⁸ Об Илии, приближающем воскресение, см. также Шир-ха-Ширим Рабба на Песн 1:1. Другие ссылки: Moore 1927–1930, 2.272.

⁸⁰⁹ И потому удивительно, что Барр (Bar 1992, 45) описывает раввинистические представления как «довольно туманное и неустойчивое сочетание воскресения тела и бессмертия души». Действительно, ко временам Маймонида и Спинозы у всего на свете было достаточно времени для того, чтобы стать туманным и неустойчивым; однако мы видим, что раввины стоят на прочном основании: это (а) конечное телесное воскресение, что предполагает (б) промежуточное состояние, которое сохраняет преемственность между настоящим и окончательным будущим.

⁸¹⁰ Daube 1956, 303–308.

погребение, включавшее тщательное хранение, обертывание и сохранение всего скелета⁸¹¹. Хотя отчасти такую практику можно объяснить нехваткой места – подлинной или воображаемой, есть все основания полагать, что представление о значении костей для будущего воскресения сыграло тут существенную роль⁸¹². Подобным образом, сохранились свидетельства о пожелании некоторых иудеев диаспоры быть погребенными в Палестине, – это указывает на веру в то, что воскресение мертвых произойдет именно тут⁸¹³. О том же говорит и любопытная теория, согласно которой кости евреев, погребенные вне Святой земли, будут катиться по подземным туннелям, чтобы прибыть туда для воскресения⁸¹⁴. Это, помимо прочего, похоже на новую попытку соединить метафорическое значение Иез 37 (возвращение из изгнания) с буквальным прочтением (физическое воскресение тела).

Прежде чем мы перейдем к более поздним раввинистическим дискуссиям, которые сами по себе о многом говорят, стоит приостановиться, чтобы всмотреться в очертания веры, которую раскрывает весь материал данного обзора. Воскресение мертвых, хотя его и ожидают с непоколебимой уверенностью, еще не произошло. Умершие – как праведные, так и нечестивцы, – пока мертвы. Есть место для сомнения, все ли они в конце концов воскреснут; одна из самых крупных тем для внутренних разногласий и раввинов, и христиан – это вопрос: все ли мертвые воскреснут (нечестивые будут воздвигнуты, чтобы предстать перед судом) или же восстанут исключительно праведники. Но не вызывает сомнений то, что вера в будущее воскресение предполагает и веру в то, что умершие живы в каком-то промежуточном состоянии, месте или каким-то образом. Образы для описания душ, помещенных в хранилища или же обитающих во временном раю, как мы видели, были разработаны в нескольких текстах этого периода; похоже, им не хватало четкости, однако очевидно, что представление о некоем промежуточном состоянии получило столь же широкое распространение, как и вера в воскресение. И нет ничего странного в сочетании понятий «воскресение» и «бессмертие», в совмещении как бы «еврейских» и «эллинских» идей, – если бы ученые это хорошо понимали, они бы избежали многих неудач. Устарелая полуправда, о которой мы говорили в самом начале предыдущей главы, все еще жива. Вера фарисеев в будущее телесное воскресение – это одновременно и представление, хотя его сложно описать, о некоем постоянстве идентичности человека; без этого постоянства невозможно отождествить человека, воздвигнутого в последний день, с человеком, который умер. Если этого постоянства нет, рушатся все богословские обоснования воскресения, а именно – осуществление справедливости в будущей жизни. Обе главные фарисейские школы придерживались тех или иных представлений о промежуточном состоянии, на это достаточно ясно указывает их спор о том, будет ли такое состояние приятным или нет для людей, которые не были ни чересчур добродетельными, ни чересчур нечестивыми⁸¹⁵.

⁸¹¹ bSem. 49a. В М. Моэд Катан разрешается собрать вместе кости родителей в середине праздничной недели, ибо (как объясняет Мишна) такое действие – повод радоваться, а не скорбеть; это может означать только то, что кости собирали и хранили в ожидании воскресения. Подробнее об этом: Meyers 1970, 1971; Figueras 1974; 1983; Rahmani 1981–1982. Труд Фигераса изобилует увлекательными подробностями, касающимися украшения склепов, что, хотя и важно, слишком уведет нас в сторону.

⁸¹² См. Park 2000, 170–172, а также Meyers 1970; Puech 1993, 190сл., 220.

⁸¹³ Ср. В. Т. Кетувот 111а; В. Т. Берахот 18б; И. Т. Кетувот 12:3; Берейшит Рабба 96:5; Песикта Раббати 1:6. Этими ссылками я обязан Park 2000, 172 (см. далее, а также Meyers 1970, Fischer 1978, van der Horst 1992, Puech 1993).

⁸¹⁴ См., например, И. Т. Килаим 32с; И. Т. Кетувот 35б; Таргум Песни Песней 8:5; см. также Moore 2.380, п.; Cavallin 1974, 192, n. 15.

⁸¹⁵ Тосефта Санхедрин 13:3; В. Т. Рош ха-Шана 16б–17а; см. Moore 1927–1930, 2.318, 390сл. Неудивительно, что последователи Шаммая предусматривали для таких людей нечто вроде чистилища;

Справедливость Бога Творца – один из основных принципов, лежащих в основе позднейших раввинистических споров о воскресении. Они сосредоточены на трех вопросах: как ГОСПОДЬ это осуществит? каким будет тело (одетым или нагим; тем же или измененным)? и в особенности – какие тексты в Библии его предсказывают?⁸¹⁶

Вопрос о том, как ГОСПОДЬ совершит воскресение, – предмет захватывающего спора между фарисейскими/раввинистическими школами Гиллеля и Шаммая, который отражен в Берейшит Рабба 14:5 и Вайикра Рабба 14:9⁸¹⁷. Суть спора: начнет ли ГОСПОДЬ с кожи и мягких тканей плоти и путем уплотнения их образует сухожилия и кости (точка зрения сторонников Гиллеля) или же, напротив, начнет с костей (точка зрения шаммаитов). Шаммаиты, ссылаясь на Иез 37, толкуют этот отрывок так, как, возможно, это уже делала LXX⁸¹⁸. Сторонники Гиллеля, хотя их аргументы слабее, цитируют Иов 10:10, читая этот отрывок в будущем времени («не ты ли выльешь меня, как молоко, и, как творог, сгустить меня? Может, и мясом Ты облечешь меня, костями и жилами скрепишь Ты меня...»)⁸¹⁹.

Невозможно сказать, в какой именно период шел этот спор, и неясно, стоит ли искать стоящий за этим подтекст, если таковой был, в сфере политики или ритуальной чистоты, что обычно связано с такими спорами. Основное поверхностное различие, кажется, состоит в том, что шаммаиты настаивают на физической непрерывности между прежним и будущим телом, тогда как сторонники Гиллеля допускают, что Бог в силах сотворить нечто абсолютно новое, – ибо кожа и плоть, безусловно, будут полностью разрушены. А последнее открывает путь для классических вопросов, которые озадачивают большинство людей, пытавшихся размышлять об этих вещах, не говоря уже о том, чтобы объяснить это кому-то еще, что в точности представляет собой физическое воскресение тела. Что будет, можно спросить, с теми, чье тело сожгли дотла, а потом рассеяли прах? А если тело расчленили, так что кости теперь лежат порознь в сотнях километров одна от другой? Вполне вероятно, что школа Гиллеля, несколько не отказываясь от позиции фарисеев, акцентировавших телесную, физическую природу того, что в конечном итоге появляется после воскресения, готовится отвечать на сложные вопросы, тогда как шаммаитов подобные вопросы застигают врасплох. Как бы там ни было, для наших целей важно именно то, что тут никто не отказывается от представления о конечной материальности воскресшего тела. И нет никакого основания говорить, подобно одному толкователю, что точка зрения Гиллеля и его последователей «менее буквалистическая и более "духовная", чем позиция шаммаитов»⁸²⁰.

Другие аспекты вопроса «как это будет?» обсуждаются в известном отрывке из

приверженцы Гиллеля считали, что ГОСПОДЬ склонит чашу весов в сторону прощения. Интересная побочная ветвь этого спора отражена в повествовании о Иоханане бен Заккае, который на смертном одре сомневался, куда он пойдет: в рай или геенну (В. Т. Берахот 28b; Авот де рабби Натан 25).

⁸¹⁶ Многие раввинистические тексты, относящиеся к данному вопросу, собраны в SB 1.885–897.

⁸¹⁷ Оба труда обрели свою окончательную форму не раньше примерно 400 г. н. э., хотя, возможно, включили в себя более древний материал. Вайикра Рабба носит знаки влияния Берейшит Рабба. См. Strack and Stemberger 1991 [1982], 300–308; 313–317. О школах Гиллеля и Шаммая и их спорах см. *NTPG* 164, 183сл., 194–201.

⁸¹⁸ См. о LXX выше, с. 166–170, а также Cavallin 1974, 107. Согласно другому преданию, «миндалевидная кость», верхушка копчика, способна выдержать все попытки ее сокрушить, сломать, сжечь или как-то еще с ней разделаться; таким образом, она становится начальной точкой образования воскресшего тела: Берейшит Рабба 28:3; Вайикра Рабба 18 (с искусной экзегезой Екк 12:5, «и зацветет миндаль»).

⁸¹⁹ Цит. по пер. С. Аверинцева с тем изменением, что прошедшее время заменено на будущее. – *Прим. пер.*

⁸²⁰ Cavallin 1974, 173.

трактата Санхедрин 90а–92б, входящего в состав Вавилонского Талмуда. Текст приводит несколько параллелей или аналогий из природного мира, чтобы показать, что, как бы поразительно это ни выглядело, сотворение воскресшего тела не следует считать невероятным. В качестве наглядного примера по этому вопросу используется краткий (несомненно, вымышленный) диалог между римским императором и дочерью Гамалиила II (конец первого века). Император спрашивает, как прах может ожить, а дочь Гамалиила отвечает встречным вопросом: есть в городе два горшечника, один делает горшки из воды, а другой из глины, который искуснее? Тот, кто делает их из воды, отвечает император. Итак, отвечает девушка, если Бог творит человека из воды, тем более Он может сделать его из глины⁸²¹. Историю сопровождает еще одна аналогия: если плоть и кровь могут разбить и заново склеить кусок стекла, тем паче Святой в силах восстановить плоть и кровь, изначально сотворенные Его духом⁸²². Дальнейшие примеры несколько разочаровывают: говорится о появлении кротов из-под земли и об улитках, которые внезапно выползают после дождя⁸²³.

Для читателя Нового Завета важнее другая иллюстрация, которая используется довольно часто: воскресение тела подобно пшенице, восстающей из зерна. Это нередко используют, как и Павел в 1 Кор 15, чтобы ответить на вопрос: каким будет это тело? Тем же или другим? Явится ли оно нагим или одетым? Эти вопросы становятся предметом следующего диалога, на сей раз между рабби Меиром (учеником Акибы, т. е. середины второго века) и царицей Клеопатрой (представленной тут благочестивой вопрошательницей). Меир отвечает, что, как зерно пшеницы сеется нагим, но возрастает одетым, так и воскресшее тело тем более будет одето в одежду, потому что было одето при погребении⁸²⁴. Однако тела можно будет узнать; есть даже такое мнение: тела, несущие на себе раны или уродства, сначала снова получают их с тем, чтобы их легко можно было узнать. Как только это произойдет, однако, они исцелятся⁸²⁵.

Последний вопрос опять-таки не безразличен для изучения раннего христианства – это вопрос о том, на какие библейские тексты могли опираться фарисеи и затем раввины. Никто не сомневался в том, что Дан 12 говорит о физическом воскресении тела; к I веку некоторые так же читали и Иезекииля, хотя ясно улавливали и метафорические оттенки текста, связанные с возвращением из изгнания. Однако ключевой вопрос, с которым саддукеи приступали к фарисеям (и похоже, к Иисусу), был таким: можно ли найти воскресение в самой Торе, то есть в Пятикнижии Моисея?⁸²⁶

Ответ звучал утвердительно: «О, если знать, чего искать». Главный талмудический спор на эту тему (Санхедрин 90–92) дает множество примеров. Там говорится, что Гамалиил II (конец первого века) ссылался на Втор 31:16, где ГОСПОДЬ обещает Моисею, что тот уснет с отцами и восстанет⁸²⁷. Саддукеи возражают, что в данном тексте «восстанет» вовсе

⁸²¹ В. Т. Санхедрин 90b–91a.

⁸²² Ibid.

⁸²³ Ibid., 91a.

⁸²⁴ В. Т. Санхедрин 90b; см. также Пирке де рабби Элиэзер 33.245; Берейшит Рабба 95:1.

⁸²⁵ Кохелет Рабба 1:4.

⁸²⁶ Об этом вопросе см. Moore 1927–1930, 2.381–384; Cavallin 1974, 179сл.; Segal 1997, 121–123.

⁸²⁷ О возможной путанице в отношении двух Гамалиилов и о том, может ли речь идти о том Гамалииле, которого Павел в Деяниях Апостолов объявил своим учителем (22:3), см. Cavallin 1974, 185; Neusner 1971, 1.341сл.

не Моисей, но его народ, который «восстанет» делать зло (что нам сегодня кажется обоснованным); тот же текст использует современник Гамалиила Иегошуа бен Ханания, а век спустя, Симеон бен Иохай⁸²⁸. В том же отрывке Гамалиил повторяет тексты из Пророков и Писаний (Ис 26, что понятно; Песн 7:10 менее понятно для нас, там говорится о людях, чьи уста движутся во сне, что некоторые раввины толковали как сказанное о губах умершего учителя, которые беззвучно шевелятся в могиле, когда кто-либо цитирует его речения)⁸²⁹. Но Гамалиил снова возвращается к Второзаконию, теперь к 11:9: поскольку ГОСПОДЬ клянется патриархам, что он даст землю *им*, а не просто их потомкам, эту клятву можно исполнить, только воскресив их из мертвых⁸³⁰. Несколько иная аргументация звучит относительно Числ 18:28 («и будете давать из них возношение ГОСПОДНЕ Аарону священнику»): указание на то, что Аарон в будущем вновь будет жить и получать приношения от израильтян⁸³¹. Другие используемые отрывки из Пятикнижия включают в себя Числ 15:31 (остаток вины согрешившего учитывается в грядущем веке), Втор 32:39 (ГОСПОДЬ говорит: «Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю») и Втор 33:6 («Да живет Рувим и да не умирает»).

Среди самых искусных толкований других разделов Писания мы находим использование Пс 49:4, где Бог «призывает свыше небо и землю, судить народ Свой». Душа умершего, говорит толкователь, теперь на небе, а тело в земле, и для суда Бог призовет их собраться вместе⁸³². Это толкование позднейшего происхождения, но оно дает хороший пример прочтения Писания, который был распространен начиная со времени фарисеев и далее. Та же тема воссоединения души и тела для суда появляется в притче Равви Иуды в Санхедрин 91a–b, где человек уподобляется двум людям, которые работают вместе (хромой на плечах у слепого, чтобы воровать инжир). Один не может обойтись без другого, как душа и тело по отдельности не могут ответственно действовать; но Бог воссоединит их вновь и будет судить как единое целое.

Таргумы, хотя опять-таки очень трудно определить дату их создания, дают некоторые яркие указания на то, как были расставлены акценты в общепринятом раввинистическом учении от окончания периода Второго Храма и в эпоху амораев (время между Мишной и Талмудом)⁸³³. Авторы таргумов ухватились за библейские высказывания о ГОСПОДЕ, который «умерщвляет и оживляет», и постоянно истолковывали эти места как очевидные свидетельства о воскресении⁸³⁴. Известная строка из 1 Цар 25:29 («душа господина моего будет завязана в узле жизни у ГОСПОДА Бога твоего, а душу врагов твоих бросит Он как бы пращею»), первая часть которой встречается в различных надгробных надписаниях этого

⁸²⁸ В. Т. Санхедрин 90b.

⁸²⁹ Ср. В. Т. Йевамот 97a; В. Т. Берахот 31b.

⁸³⁰ В. Т. Санхедрин 90b. Другие учителя в том же отрывке говорят, что Гамалиил цитировал Втор 4:4 («а вы, прилепившиеся к Господу, Богу вашему, живы все доныне»). Исх 6:4 тоже приводится с той же логикой.

⁸³¹ В. Т. Санхедрин 90b; речение приписывается Иоханану (середина II века). Этот аргумент напоминает Евр 7:9, где Левий отдает десятину Мелхиседеку, прежде чем он (или даже его дед Исаак) был зачат.

⁸³² Сифре Дебарим на Втор 32:2; прочие ссылки в Moore 1927–1930, 2.383сл.

⁸³³ Более полный обзор в Cavallin 1974, 186–192; Puech 1993, 223–242.

⁸³⁴ Таргум Ионатан II на Втор 32:39, Таргум Ионатан на 1 Цар 2:6, Таргум Ионатан на Ис 26:19 (это место прежде всего использует Гамалиил II в В. Т. Санхедрин 90b).

времени, по интерпретации таргума означает, что душа умершего содержится в «сокровищнице» (*gnz*, как в слове «гениза») грядущего века. Иначе говоря, о душах праведных в промежуточном состоянии или месте до времени воскресения заботятся, тогда как души нечестивых отправлены в геенну или в какое-то подобное отвратительное место⁸³⁵. В одном случае Таргум, – как и Павел в двух разных отрывках, – говорит о трубе, которая протрубит, чтобы разбудить умерших⁸³⁶. Последний из упомянутых отрывков – один из многих, где воскресение мертвых определенно связывается с возвращением из изгнания.

Одно из еще более поразительных толкований таргума на текст о «воскресении» относится к Ос 6:2. Если в масоретском тексте написано: «оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить перед лицом Его», – то в таргуме мы читаем: «Он оживит нас для дней утешения, которые грядут; в день воскресения мертвых Он восставит нас, и мы будем жить перед лицом Его». Это один из нескольких иудейских текстов, включая Библию, литературу периода Второго Храма и далее, которые говорят о «третьем дне» как о времени, когда Бог Израиля завершит свой труд спасения и/или воскресения⁸³⁷.

Еще одно удивительное место, где LXX и таргум вносят независимые, но параллельные изменения в библейский текст. В Пс 1:5, где масоретский текст заявляет, что грешники не «устоят» на суде, LXX заявляет, что они не «восстанут вновь» (*ouk anastesontai*); таргум же интерпретирует это как «не будут оправданы». Параллель между воскресением и оправданием указывает на тот мир мысли, который легко понять читающим апостола Павла.

Наконец, одно из самых резких отрицаний воскресения, которое только можно найти в Ветхом Завете, а именно Иов 14:12–14, в таргуме, как и в LXX, переделано таким образом, как будто там отрицается только будущая жизнь нечестивых, а для воскресения праведных путь открыт, – о чем действительно упоминается в таргуме Иова 19:25–26, хотя этот отрывок, как и его масоретский источник, туманен⁸³⁸. Как в основных раввинистических текстах, так и в таргумах мы видим одну и ту же картину: нет сомнения, что они снова и снова интерпретируют Писание в пользу воскресения тела.

Раввинистическое понимание воскресения и поиск его подтверждений в Библии исключительно ясно показывают, что в продолжение этого периода подразумевали под воскресением, а что – нет. Воскресение, «возвращение к жизни», не обозначало что-то вроде «жизни после смерти»; речь тут шла о новой воплощенной жизни *после* «жизни после смерти». Никто не думал, что патриархи, Моисей, Рувим или еще кто-либо уже получил этот дар жизни воскресения. Говоря о том, что обетования, данные патриархам, пока еще не осуществились, люди подразумевали, что Бог способен исполнить их в мире, который еще придет.

И это «оживление» не имело ничего общего с нынешним религиозным опытом Израиля. Вся удивительная иудейская литература, посвященная медитации, молитве и мистике, все мощное чувство присутствия Бога Израиля и Его помощи – всего этого нисколько не понимали в том смысле, будто воскресение *произошло*, но только – что оно *произойдет*, потому что этот Бог был и Творцом, и Судией. Мудрецы эпохи Иродов и последующего периода видели одной из своих самых главных задач наставлять народ

⁸³⁵ Таргум Ионатан на 1 Цар 25:29; см. также Cavallin 1974, 191, п. 2. Ср. Park 2000, 150–154.

⁸³⁶ Таргум Ионатан на Ис 27:12сл.; ср. 1 Кор 15:53, 1 Фес 4:16. См. также Пс Сол 11:1сл., Апокалипсис Авраама 31:1, 4 Ездр 6:23.

⁸³⁷ См. Быт 22:4; 42:18, Исх 15:22; 19:16, Ос 2:16, 4 Цар 20:5, Ион 2:1, 11, Есф 4:16; 5:1, Берейшит Рабба 56:1; 91:7, Эстер Рабба R. 9:2, Мидраш Техиллим на Пс 22:5. Ср. McArthur 1971.

⁸³⁸ См. выше с. 167–168 о переводе этого места в LXX.

относительно воскресения из мертвых, подразумевая под этим именно такое будущее обновление тела⁸³⁹. И предлагая такое наставление, учителя, по-видимому, разработали, в соответствии с другими текстами, утверждающими веру в окончательное воскресение, различные формы описания промежуточного состояния; при этом, даже если они иногда говорили о «душе», они оставались более или менее свободными от платонических представлений о душе как бессмертном элементе всякого человека. Души, ожидающие воскресения в хранилищах, – или даже души, которые пребывают в этот период в руке Божьей, – это нечто иное, чем предсуществующие души из «Федра» Платона и других подобных текстов. К тому времени как раннее христианство ворвалось в ничего не подозревавший мир – и еврейский, и эллинский, – иудейская вера в телесное воскресение проделала свой путь к осмыслению, особенно в сознании читающих Библию на греческом, евреев и в Палестине, и в диаспоре. И когда авторы Нового Завета говорили и о своем воскресении, и о воскресении Иисуса, их слова уже занимали определенное место на карте значений, где, как они полагали, эти слова имеют смысл.

5. Воскресение в древнем иудаизме: заключение

Можно было бы сказать куда больше (что может удивить читателя) о представлениях древнего иудаизма, касающихся посмертной участи человека. А Новый Завет дает гораздо больше материала, который тут следовало бы должным образом классифицировать, и мы рассмотрим его в свое время. Вывод, который мы теперь можем сделать, вряд ли вызовет особые возражения, хотя и может показаться сомнительным для тех, кто пишет о воскресении Иисуса, не уделяя достаточного внимания иудейскому контексту – вопреки тому факту, что это та самая среда, в которой звучали слова первых учеников и которая поэтому позволяет лучше понять их язык⁸⁴⁰.

Представления иудаизма Второго Храма об участи умерших, и ближайшей, и окончательной, – это широкий диапазон мнений. Конечно, далеко не все иудеи верили в грядущее воскресение. Бытовали и другие представления, и их даже распространяли (вплоть до исчезновения саддукеев и усиления влияния раввинов после 70 года). Но у многих существовали прочные представления о воскресении, которые питались различными отрывками из Библии, пробуждались к жизни новыми условиями существования иудаизма после Плена и находили выражение в самых разнообразных текстах, которые как раз

⁸³⁹ См. Urbach 1987, 660, ср. также 628. Признаю свое замешательство по поводу заявления Финкельштайна (Finkelstein 1962 [1938], 158сл.), что по мере того как фарисеи становились более умудренными, они приняли греческую философскую доктрину бессмертия душ, что делало веру в воскресение ненужной. Поскольку Финкельштайн не подтверждает свое утверждение никакими фактами, мы должны его рассматривать как самое большее попытку (подобно попытке Иосифа в первом веке!) сделать фарисеев более приятными для современной публики определенного типа. Как мы все время убеждаемся, вера в будущее воскресение *включает в себя* своего рода преэминентность после смерти, для чего порой употребляется слово «душа», однако это само по себе радикально не меняет онтологических основ нынешнего или будущего существования человека.

⁸⁴⁰ Это особенно касается Carnley 1987. И даже Уэджерберн (Wedderburn 1999), по-видимому, не пользуется своими необъятными познаниями по истории религий, рассматривая эту частную тему. Более того, фарисейское прошлое Павла он использует (например, 117, 119, 144, 147) лишь для одной цели – чтобы спросить: «Вы же не думаете, что бывший фарисей Павел может так мыслить?» – и добавить (120сл.), что если воскресение имеет примерно такой смысл, как во Второй книге Маккавейской, уж лучше обойтись без него. Когда он на протяжении двух третей книги говорит, что «для I века... "воскресение" обычно значило, что нечто вернулось к жизни и что это нечто было телом» (147), мы остаемся в недоумении: нас поражает не только слово «обычно», но и то, почему этот момент остается без разъяснения и почему он не влияет на ход дальнейших рассуждений.

пересекают границу между эпохой Второго Храма и эпохой раввинов⁸⁴¹.

Предварительная дефиниция, с которой мы начали, подтверждается. «Воскресение», при всем различии слов, которыми о нем говорили, и повествований, которые его описывали, никогда не было просто указанием на «жизнь после смерти»⁸⁴². Это был один из рассказов об умерших: рассказ, в котором *теперешнее* состояние тех, кто умер, сменится *будущим* состоянием, когда они снова станут живыми. Как мы заметили в конце 1-й главы, «воскресение» есть жизнь *после* «жизни после смерти», вторая из двух стадий в посмертной программе. Воскресение было именно не *переопределением* или *новым описанием* смерти, не попыткой дать положительное истолкование тому факту, что дыхание и кровь в теле человека перестали работать, а это ведет к скорому разрушению и разложению, но *отменой*, или *уничтожением*, или *сокрушением* смерти, возвращением к некоей телесной жизни тех, кто уже прошел первую стадию. Все это входит в прочное представление о Боге Израиля как благом Творце материального мира. Это было утверждением того, что отрицал языческий мир, в чем мы могли убедиться в главе 2.

Мы можем это достаточно ясно увидеть, если на минуту задумаемся над основным метафорическим значением, которое несло слово «воскресение» в Ветхом Завете и некоторых позднейших текстах. Нарисованная Иезекиилем картина, где сухие кости собираются, покрываются кожей и плотью и, наконец, оживлены дыханием, была глубокой аллегорией возвращения Израиля из изгнания. Если бы никакого «возвращения» никогда не происходило, можно было бы представить толкование: дескать, Иезекииль лишь призывал ощущать благо в плену, открыть животворящее присутствие ГОСПОДА внутри Вавилона. Но невозможно себе представить, чтобы многие читатели Иезекииля с этим согласились. Суть всего рассказа, ответили бы они, в том, что нам надо вернуться на свою землю. Если этого не произошло, пророчество осталось неисполненным.

Таким образом, за метафорическим значением «воскресения» стоит конкретный референт. Подобное употребление слов не должно вводить нас в заблуждение: мы не должны думать, что «метафорический» означает «абстрактный»⁸⁴³. Иезекииль, а возможно, и оригинальный автор Ис 26 хотели сказать о буквальном и конкретном возвращении из изгнания, прибегая к метафоре мертвецов, которые возвращаются к новой телесной жизни. Они передавали историю о реальном народе и реальной земле – и реальном Боге, ГОСПОДЕ, Творце, Завет которого с Израилем был столь нерушим, столь крепок, что Он мог действовать по-новому, дабы восстановить то, что было утрачено в изгнании, то есть землю, Храм и национальную жизнь. ГОСПОДЬ был Богом правды, Он не мог оставить Израиль под гнетом язычников навеки. Мы можем видеть, как эта вера поддерживала национальную надежду даже тогда, когда, после географического «возвращения», Израиль весь период Второго Храма оставался под иноземным господством. «Воскресение» на этом метафорическом уровне было всегда революционной доктриной, потому что метафора оживающих тел говорила о конкретной надежде на национальную свободу. Похожие, как две капли воды, доктрины творения и правды поддерживали национальную надежду и, можно сказать, поддерживали жизнь в метафоре о воскресении.

⁸⁴¹ Чрезвычайно странно, вспомнив про последние примерно пятьдесят страниц, прочесть заявление Портер (Porter 1999a, 67сл.) о том, что «в этот период можно найти лишь слабый намек на концепцию телесного воскресения».

⁸⁴² Это самая суть проблемы языка, см., например, Carnley 1997, 38, где говорится о «небесном существовании воскресшего Христа». Подобные фразы обязательно заставляют думать (и, вероятно, намеренно), что заявление: «Иисус был воскрешен из мертвых», – это особая форма заявления: «Иисус отправился на небо, когда умер». Основание этому можно найти тут, например, в Carnley 1987, 74сл., 246.

⁸⁴³ См. мои замечания о буквальном/метафорическом и конкретном/абстрактном в Wright, «In Grateful Dialogue», 161сл.

Однако начиная по крайней мере уже с III века до нашей эры (о чем свидетельствует LXX), сама эта метафора все сильнее входит в жизнь по-новому, а именно (как можно думать) – через осмысление страданий тех, кто противостоял язычникам в надежде национального искупления. Даниил, как мы видели, свидетельствует не о появлении совершенно новой идеи, но о повторном утверждении в новой форме древней израильской веры в благо и богоданность сотворенного мира и телесной жизни человека в нем. Ко времени написания Второй книги Маккавейской метафора стала буквальной, теперь у нее появился конкретный референт – новое воплощение, где человек получает назад свои руки, язык, все тело целиком, – не теряя при этом более широкий конкретный референт национального восстановления. Когда Иосиф Флавий описывает фарисеев в виде философской школы, может показаться, будто их вера в воскресение касалась лишь того, «что происходит с людьми, когда они умирают», и действительно, язык Иосифа тут столь неточен, что в некоторые моменты это звучит так, будто он просто говорит о реинкарнации, о бесконечном цикле возвращения души в другое тело, потом еще в одно, потом в третье. Даже и тут очевидно, что он по меньшей мере говорит о теле, а не просто о бесплотной душе или духе. Другие авторы, которые (как мы показали) говорят, хотя и косвенно, о принципиально той же вере (Книга Премудрости Соломона, Кумранские рукописи), подобным образом рассказывают о новом мире, который сотворит Бог Израиля, и о воплощенных заново людях, – то есть праведниках, – которые будут в нем обитать. Это отражают общепринятые верования, отсюда, например, замечание, приписываемое Ироду Антипе в евангелиях⁸⁴⁴. Как бы он ни представлял себе жизнь после смерти, когда он предположил, что Иисус мог быть Иоанном Крестителем, воскресшим из мертвых, он не имел в виду, что Иисус был призраком.

Эта широко распространенная вера в будущее воскресение, естественно, породила веру в промежуточное состояние. Существовали разные способы выразить последнее: порой, на мгновение, это обретало вид эллинистической, – быть может, платонической, – теории о неизменной душе, без натяжек или противоречий (вопреки распространенному мнению). «Воскресение» включает в себя веру в преемственность посмертного существования; это не обязательно вера в то, что все люди наделены бессмертной душой в платоновском смысле, ибо вера в ГОСПОДА как Творца, необходимая для веры в воскресение, – это одновременно достаточное объяснение тому, что мертвые содержатся в некоем преемственном бытии, скорее божественной силой, чем на основании их прирожденных свойств.

Как и после обзора языческих представлений, мы можем теперь, на материалах данной главы, поставить мировоззренческие вопросы о судьбе умерших в рамках представления о воскресении. Кто или что они? Они теперь души, духи или ангелоподобные существа, пребывающие в этом состоянии не потому, что они бессмертны по естеству, но творящей силой ГОСПОДА. Где они? В руке Бога Творца, или в раю, или в чем-то вроде преисподней, которая тут есть не окончательное, но временное место пребывания. Что тут не в порядке? Они еще не воплотились заново, отчасти потому, что их Бог не реализовал свои замыслы относительно всего мира и Израиля. Какое тут есть решение? Окончательное новое воплощение силой и духом ГОСПОДА. Что теперь за время? Все еще «нынешний век»; «век грядущий» еще даже не начался (за исключением, как в случае ессеев, в смысле тайно реализованной эсхатологии). Это, конечно, контрастирует не только со взглядами язычников, рассмотренными в предыдущей главе, но и с двумя другими важными направлениями иудаизма: с саддукеями и с Филоном и близкими к нему по своим представлениям. Эти мировоззренческие вопросы имеют аналогии в рассказах, которые мы изучали, от библейских повествований Иезекииля, Даниила и других до рассказов раввинов, где в промежутке стоят некоторые ключевые повествования, такие как 2 Макк 7. Их сопровождали соответствующие действия и символы, от погребальных обычаев до подъема

⁸⁴⁴ Мк 6:14–16 и пар.; см. ниже с. 448–449.

восстаний; вера в воскресение оказала влияние на многие конкретные аспекты жизни иудеев первого века и побуждала их к действию. Воскресение не было инородной верой, привнесенной извне и добавленной к иудаизму первого века. Если исключить саддукеев и тех, кто верил в окончательное бестелесное состояние, воскресение в первом веке было вплетено в ткань молитвы, жизни, надежды и действий иудеев.

Тем самым у воскресения, похоже, есть два основных значения в период Второго Храма, в достаточной мере взаимосвязанных. В каждом случае референт конкретный: восстановление Израиля («воскресение» как метафора, обозначающая социо–политические события и наделяющая их таким значением, как дело нового творения и восстановление завета); восстановление тела человека («воскресение» в буквальном смысле, указывающее на реальное новое воплощение). Ничто во всем иудейском контексте не подтверждает мысль о том, что в 1 Кор 15 говорится о «воскресении *на небесах*»⁸⁴⁵ или что иудейская литература этого времени «говорит и о воскресении тела, и о воскресении духа без тела»⁸⁴⁶. Некоторые иудеи говорят о вечном бесплотном блаженстве, но не описывают это как «воскресение»; когда же говорят о «воскресении», то это вторая стадия жизни после смерти, а не участь умершего сразу после смерти. И ничто здесь не позволяет нам употреблять «воскресение» в том смысле, «что после своего распятия... Иисус вошел в крепкую жизнь Бога», или в смысле «перехода человека Иисуса во власть Бога»⁸⁴⁷. Вопреки некоторым возражениям, «воскресение» не использовалось для того, чтобы описать вознесение Еноха или Илии⁸⁴⁸. «Воскресение» в буквальном смысле принадлежит, с одной стороны, к гораздо более широкому спектру иудейских верований о жизни после смерти; в своем политическом, метафорическом, смысле оно принадлежит к спектру представлений о будущем, которое ГОСПОДЬ обещал Израилю. Оба значения породили и поддерживали национально–освободительную революцию. Надежда на то, что ГОСПОДЬ восстановит Израиль, давала цель; надежда на то, что он восстановит тела людей (в особенности тех, кто умер ради этого), устранила страх, который мог бы подорвать энтузиазм. Неудивительно, что аристократы саддукеи отвергали воскресение. Услышав привычные слова «воскресения» в контексте иудаизма Второго Храма, каждый понимал, что они имеют строго очерченные смысловые рамки.

При этом представления о воскресении оставались неконкретными относительно деталей. Широкомасштабные пророческие картины обновленного Израиля в обновленном творении никогда не разрабатывались в деталях, касающихся конкретной формы управления, социально–политического эквивалента поразительно детальной картины восстановления храма у Иезекииля. Многочисленные указания на воскресение никогда не описывают в точности, каким будет воскресшее тело: Книга Даниила утверждает, что праведники воссияют как звезды, Книга Премудрости Соломона – что они засияют и уподобятся искрам, бегущим по стеблю, но тексты, содержащие эти и подобные идеи, не позволяют нам ясно понять, говорит ли это автор буквально (человеческие существа, сияющие, как светильники) или же это был образ господства над миром, подобно обетованию о том, что царство Давида будет как солнце и луна⁸⁴⁹. Нигде тексты до 70 года

⁸⁴⁵ Harvey 1994, 74 (курсив оригинала).

⁸⁴⁶ Avis 1993b, 6. См. верное замечание в Brown 1973, 70: новозаветные указания на воскресение Иисуса не могут быть двусмысленными, как если бы оставалась неясность, имеется ли в виду телесное воскресение, потому что «другого вида воскресения и не было».

⁸⁴⁷ Johnson 1995, 134, 136.

⁸⁴⁸ Вопреки, например, Lohfink 1980.

⁸⁴⁹ Пс 71:5, 88:37сл.

не обсуждают, каким будет или не будет это тело по сравнению с теперешним. Хотя ко времени Иисуса, по-видимому, большинство иудеев верили в воскресение, не было ясности в том, как в точности оно будет выглядеть или в чем состоит преемственность, а в чем разрыв с нынешним существованием. Это, как мы увидим, – один из поразительных контрастов между общепринятой верой иудеев и фактически единой надеждой первых христиан.

Раввины обсуждают вопросы *что* и *как*: будут ли новые тела одеты или обнажены? сохранятся ли сексуальные отношения в грядущем мире? начнет ли Бог с костей, как у Иезекииля, или с кожи, как в Книге Иов? и тому подобное. Было бы соблазнительно предположить, что такие вопросы стали более важными только после двух грандиозных бедствий 70 и 135 годов нашей эры, – иными словами, только тогда, когда увяла мечта о политической и социальной независимости. Однако это не совсем верно. Если мы не станем с чрезмерным скепсисом относиться к преданиям, скажем, о Гамалииле II, нам придется признать, что эти вопросы активно обсуждали уже в первом веке, какой бы вес они ни получили позднее. И, как мы увидим, они важны и для раннехристианского движения⁸⁵⁰. Но остается неизменным тот факт, что воскресение в мире иудаизма Второго Храма касалось *восстановления Израиля*, с одной стороны, и *обновленной воплощенной жизни всего народа ГОСПОДА*, с другой, при тесной взаимосвязи между этими двумя вещами, и что о нем помышляли как о величайшем событии, которое Яхве исполнит в самом конце «настоящего века», событии, которое учредит «век грядущий» (евр. «ха-олам хаба»). Для многих иудеев все это содержал рассказ о праведных мучениках, которые страдали и умерли ради ГОСПОДА и Торы. Поскольку ГОСПОДЬ Творец и поскольку он Бог правды, мученики должны воскреснуть, а Израиль как целое должен быть оправдан.

Но никому и в голову не приходило, чтобы какие-то отдельные люди уже воскресли или должны будут воскреснуть прежде великого последнего дня. Нет никаких преданий о пророках, воскрешенных к новой телесной жизни; ближе всего мы подходим к чему-то подобному в случае Илии, который в теле ушел на небо и вернется возвестить новый век. Нет преданий и о воскресении к жизни Мессии: большинство иудеев того периода чаяли воскресения, многие уповали на Мессию, но никто не соединял эти две надежды вместе, пока это не сделали первые христиане⁸⁵¹. Это кому-то совершенно очевидно, но необходимо подчеркнуть: как бы ни были в иудейской мысли прославлены Авраам, Исаак и Иаков, никто не помышлял, что они воскресли из мертвых. Как бы ни были значимы Моисей, Давид, Илия и пророки, никто не заявлял, что они вновь ожили в смысле «воскресения». Мучеников почитали, им даже поклонялись, однако никто не говорил, что они восстали из мертвых. Мир иудаизма породил из богатых корней Писания богатое многообразие представлений о том, что происходило и произойдет далее с умершими. Но он был совершенно не готов к новому изменению, которое было подобно совершенно незнакомому растению, неожиданно выросшему в старом ухоженном саду.

⁸⁵⁰ См. особенно спор Иисуса с саддукеями (ниже, с. 453–467).

⁸⁵¹ За тем исключением, что воскресение должно было состояться во время Мессии или благодаря его деяниям, как, например, в Заветах 12 патриархов (выше, 179). Это ставит под вопрос предположение Барра (Barb 1992, 109) о надежде людей на то, что религиозный лидер вновь вернется к жизни после смерти.