

Часть четвертая. Пасхальное событие

*Я собрал цветы устелить Твой путь,
Я собрал ветви со многих деревьев;
Но Ты уже встал с восходом дня
И сам наполнил воздух благоуханием.*

*Солнце восходит на востоке,
Оно дает свет и вызывает благоухание;
Но все это, хотя и восхитительно,
Ничто в сравнении с Твоим восходом.*

*Может ли быть более ослепительный день, чем этот?
Он превосходит сияние множеств солнц,
Хоть насчитай их сотни, но мы желаем
Лишь одного–единственного, которое вечно.
Джордж Герберт, «Пасха»*

Глава тринадцатая. Общие темы Пасхальных повествований

1. Введение

Пасхальные повествования в евангелиях – одни из самых удивительных историй, когда-либо записанных. На одном уровне они просты, кратки и ясны, на других – сложны и ставят в тупик. При их пристальном изучении исследователь сталкивается почти со всеми теми же проблемами, что перед ним ставят другие евангельские повествования, с некоторыми дополнительными сложностями в придачу.

Я откладывал эти повествования до настоящего момента, – можно сказать, подобно Бетховену, у которого в Девятой симфонии хор ждет три части, прежде чем запеть, – потому что история их изучения показывает, что если начать сразу с них, легко закопаться в подробностях, из которых потом не выбраться. В частности, как бы мы ни относились к этим историям, несомненно, их рассказывали и пересказывали, а затем, наконец, записали, и это происходило параллельно жизни ранней Церкви. Поэтому важно, что мы приступаем к ним, уже получив самое четкое, насколько это возможно, понимание веры ранней Церкви в воскресение вообще и в воскресение Иисуса, в частности. Вот зачем нам понадобилось такое пространное изучение в частях II и III. И вот, в ходе нашего исторического исследования, мы уже отвалили тяжелый камень и можем начать вглядываться в темноту этих самых таинственных историй.

В конце предыдущей части мы пришли к пониманию того, что жизнь первых христиан невозможно объяснить, если не принять во внимание тот факт, что буквально все они, – за исключением, разумеется, незначительного меньшинства, появившегося позднее и представленного текстами Наг–Хаммади (в той мере, в какой иные из них хотели бы называться христианами), – действительно верили, что Иисус из Назарета воскрес из мертвых телесно, но в теле преображенном, это не было просто оживлением того же самого тела, и что это событие было одновременно и предварительной фазой исполнения великой надежды Израиля, и также событием, к которому никто в то время еще не был готов. Эта вера объясняет, почему изначальное христианство было, по сути, движением «воскресения», и такая надежда стояла в центре, а не на периферии их представлений. Вот почему оно было мессианским движением, хотя их «Мессия» умер на кресте; вот почему оно осталось движением Царства Божьего, хотя это «царство» не наступило с точки зрения надежды любого иудея периода Второго Храма. Мы видели, что эта вера включала в себя пересказ,

пространный или краткий, главных событий жизни Иисуса, его смерти и воскресения, как это показывают 1 Кор 15:3–7 и, в сокращенной форме, 1 Фес 4:14. И было бы очень странно, если бы в раннехристианской литературе не нашлось других версий этой истории.

И такие версии есть – а именно повествования канонических евангелий и еще один источник (Евангелие от Петра), связанный с ними. Только они и сами по себе удивляют: у нас есть пять историй, которые в чем-то сходятся, но притом обладают яркими уникальными чертами – не только расходятся в деталях, но и каждая по-своему расставляет акценты. Это выдвигает ряд вопросов: откуда эти истории произошли? Сформировались ли они под влиянием общин? Оставили ли на них свой отпечаток сами евангелисты, приведя существовавшие рассказы в соответствие со своим богословием и интересами, – и если это так, то в какой степени и каким образом?

Уже много лет как существует широкий консенсус ответов на эти вопросы среди многих исследователей различных школ¹⁹¹⁶. Конечно, тут всегда было и множество разногласий, но ниже наш обзор коснется многих наиболее значимых авторов.

Согласно современным представлениям, сначала появилась вера в возвышение Иисуса. Затем были созданы «пасхальные легенды» о явлениях и пустой гробнице. Повествование Марка, первое из написанных, было кратким и загадочным. Марк намеренно закончил на том, как женщины настолько перепугались, что никому ничего не сказали. Там нет ни настоящих явлений воскресшего Иисуса, ни вести о воскресении, которую бы женщины передали хотя бы ученикам. Все, что мы там видим, – это пустая гробница (не сразу вошедшая в традицию в качестве апологетического мотива, связанного с недавно созданными «пасхальными легендами») и ангел, который говорит, что ученики увидят Иисуса в Галилее. В рассказе Матфея, написанном по следам Марка, Иисус на короткий промежуток времени является женщинам, а затем, лишь на немного более длинный период, ученикам в Галилее, где его заключительные слова подводят итоги нескольким темам предшествующей части Евангелия от Матфея.

Затем современные ученые выдвигают гипотезу о дальнейшем развитии повествований. Когда I век подходил к концу, христиан беспокоили три проблемы. Во-первых, проблема, которой занимался Игнатий: был ли Иисус подлинно человеком или только «казался» (*dokeo*, отсюда докетизм) настоящим существом из плоти и крови? Это, по их предположению, послужило основой для более полных и более «телесных» повествований Луки и Иоанна о воскресшем Иисусе: он преломляет хлеб, толкует Писания, предлагает Фоме прикоснуться к нему, готовит завтрак на берегу. Во-вторых, разработанные «пасхальные легенды», включая рассказ о явлении и пустую гробницу, создавали проблему: как связать эти истории с верой в возвышение Иисуса? И тогда, в то же время и в тех же текстах, что и материал против докетизма, были созданы истории «вознесения», которые подтверждают и первоначальное телесное воскресение, и возвышение, которое теперь становится второй стадией. В-третьих, некоторые версии широкого консенсуса выделяют еще одну проблему первых христиан: соревнование за апостольский авторитет. Это породило истории, в которых один апостол возвышается над другими (мужчины над женщинами, Петр и Иоанн над остальными, а и те, и другие над Фомой и так далее). Хотя продолжают многочисленные споры вокруг деталей, нынешний консенсус ученых предполагает: что бы ни случилось в первые дни после смерти Иисуса, повествования евангелий в их теперешнем виде, – быть может, за исключением Марка, – не слишком заняты описанием первого дня недели после распятия, но скорее посвящены богословию, экзегетике и политике ранней Церкви. Это обычный расклад для модернистской, а теперь уже и постмодернистской критики.

В современной науке недавно появился еще один важный момент, который нельзя

¹⁹¹⁶ Классические подходы приводятся в Bultmann 1968 [1931], 290. Основные выводы современных ученых по тем же вопросам, например, Robinson 1982, Riley 1995.

обойти вниманием, – Евангелие от Петра. Большинство исследователей считали этот текст поздним, вторичным и отображающим нечто иное, чем канонические евангелия; один ученый, Дж. Д. Кроссан, утверждал, замечательно аргументируя, что оно содержит элементы, в том числе повествование о «воскресении», которые восходят к самым ранним пластам предания и фактически являлись важным источником для канонических историй. Этот вопрос теперь стоит рассмотреть в более широком контексте источников.

2. Возникновение повествований о воскресении

(i) Источники и традиции?

Откуда же появились эти истории? Исследователи синоптиков, как известно, не смогли достичь убедительного заключения о взаимоотношении текстов на литературном уровне. Конечно, четыре источника практически не могут пересказывать одну и ту же историю, не употребляя местами одинаковых слов. Если мы выслушаем четыре разных репортажа об одном футбольном матче, станем ли мы думать, что коль скоро все они употребляли слово «гол», это означает сговор журналистов? Но если окинуть взглядом греческий евангельский синопсис и взглянуть хотя бы на самое начало пасхальной истории – Мк 16:1–8 и параллельные места, – то простительно будет подумать, что евангелисты хотели показать, насколько они способны *отличаться* один от другого.

Как я полагаю, можно считать более или менее решенной одну проблему критики синоптических евангелий: Лука пользовался Евангелием от Марка. Но все равно он пересказывает ту же историю весьма своеобразно: всего 16 слов из 123 у Луки 24:1–9 общие со 138 словами Марка 16:1–8¹⁹¹⁷. Не все параллели особо значимы: «в первый день недели»; «ко гробу»; «когда они пришли»; «вы ищите»; «он не здесь, он воскрес»¹⁹¹⁸. Если Лука «использовал» Марково евангелие, можно полагать, что либо он делал это крайне свободно, либо имел рядом иной источник, которому почти всегда отдавал предпочтение. Или, может быть, «использовал» в данном случае означало, что он держал свиток Евангелия от Марка на столе, но настолько привык рассказывать историю в своем стиле, что лишь взглянул на источник и решил, что может обойтись без него, отодвинул свиток в сторону и стал работать, не обращаясь к нему.

Взаимоотношения между Марком и Матфеем несколько теснее. Местами мы как будто слышим варианты одного и того же текста, хотя по такому отрывку невозможно судить, кто из них кого использовал. Но все равно из 136 слов в эквивалентном отрывке у Матфея (28:1–8) только тридцать пять совпадают с Марком¹⁹¹⁹. Если же расположить рядом тексты Евангелий от Матфея и от Луки, мы едва найдем там десяток или дюжину общих слов, если придерживаться наших критериев¹⁹²⁰. Тем не менее стоит отметить, когда мы бегло

¹⁹¹⁷ В Лк 24:10, при перечислении женщин, упоминаются Мария Магдалина и Мария, мать Иакова (как в Мк 16:1); затем Лука упоминает Иоанну, а Марк – Саломею.

¹⁹¹⁸ Мк 16:2, 2, 5, 6, 6, 6 – параллельные места Лк 24:1, 1, 3, 5, 6, 6. Последняя фраза в Мк в ином порядке («Он воскрес, его нет здесь»).

¹⁹¹⁹ (Далее ссылки на стихи Мф 28/Мк 16): неделя (1/2); Мария Магдалина, Мария (1/1); белый (3/5); Иисуса ищите распятого (5/6); его нет здесь, он воскрес (6/6, у Мк фраза в ином порядке); скажите его ученикам (7/7); он предварит вас в Галилее, там его увидите (7/7); из гроба (8/8).

¹⁹²⁰ (Далее ссылки на стихи Мф 28/Лк 16): неделя (1/1); ищите (5/5); Его нет здесь, Он воскрес (6/6; порядок слов совпадает с Мк, хотя Лк вставляет «но», *alla*, между ними); из гроба (8/9). В завершении у Мф (8) женщины «побежали возвестить (*apangeilat*) его ученикам»; у Лк (9) они возвратились и «возвестили (*apengeilan*) все это Одиннадцати и всем прочим». Мягко говоря, тут нет никаких признаков Q-источника.

рассматриваем синоптиков, что есть заметное единство в словах ангелов к женщинам: его нет здесь, он воскрес (буквально: «он был воздвигнут», *egerthe*). Но на этом Марк останавливается (мы рассмотрим пространное окончание Марка в свое время), а Матфей и Лука каждый идут своими путями.

Тем временем Иоанн следует своим путем с самого начала, и лишь слабые отголоски других повествований звучат сразу после вступительных слов, более или менее соответствующих комбинации Луки и Матфея («в первый же день недели Мария Магдалина приходит к гробнице...»)¹⁹²¹. Тут Мария, как и у Луки, видит отваленный камень, но не входит, а вместо этого бежит сообщить Петру и возлюбленному ученику. С этого момента единственное пересечение во всем рассказе сводится к различным упоминаниям того, что Иисус стоял «посередине» в горнице, показывая свои руки и ребра, и это наполнило учеников радостью¹⁹²².

Выбор, который нам предстоит совершить на уровне источников, представляется очевидным. Если и есть литературные взаимовлияния, то скорее всего их следует искать между Матфеем и Марком. Но даже если допустить, что один зависел от другого, один из них настолько все переделал, что мы не в силах докопаться до истины. Иногда пересечения касаются таких мест, где их трудно было бы избежать (наименование Марии Магдалины, упоминание гробницы), иногда же, как и в других местах в синоптической традиции, коротко говоря, ключевые фразы («его нет здесь, он воскрес»), возможно, создают лишь иллюзию литературного влияния, а на самом деле объясняются водоворотом пересекающихся не подлежащих учету слов устного предания. А если это так, при том, что гипотеза о какой-то литературной взаимосвязи синоптиков в целом представляется правдоподобной, надо полагать, что каждый из евангелистов имел возможность по-своему пересказать эту историю, восходящую к различным, хотя и тесно связанным, устным и, возможно, письменным традициям.

Но нельзя ли в таком случае выявить стадии дописменной, устной традиции, предшествующей этим повествованиям в их теперешнем виде? Некоторые пытались это сделать: они изолировали фрагменты повествований и располагали их в гипотетическом порядке хронологического развития¹⁹²³. Но не приходится удивляться, что исследователи тут редко достигали согласия, поскольку отсутствует историческая система координат, в которой можно распределить эти данные. У нас нет плана, который сказал бы нам, где какой мох рос на камне раннего христианства, чтобы мы знали, куда какая его часть попала в процессе развития предания (учитывая вдобавок, что ни камень, ни мох не ведут себя тут по естественным законам). В частности, аргументы главы 18 ниже поставят нас перед вопросом: возможно ли, что среди первых христиан ходили несколько версий рассказов о пустом гробе и о явлениях Иисуса независимо одна от другой? Не дожидаясь обсуждения, лежащего ниже, просто скажем: история возникновения христианства заставляет думать, что эти повествования должны были всегда, хотя бы косвенно, предполагать существование других. Если говорить о пасхальных повествованиях методологически, мы не вправе пользоваться теориями о существовании письменных единиц до того, как евангелия приняли нынешний вид, чтобы исследовать неведомый период между Иисусом и евангелистами. Если мы вглядываемся в темный туннель, мы что-то увидим лишь с помощью света с того или нашего конца. В самом туннеле света, который осветил бы его содержимое, нет.

Поэтому трудно говорить и о письменных источниках, и об устной традиции.

¹⁹²¹ Хотя гробница называется *mnemeion*, тогда как в Лк и Мк используется слово *mnema*, а в Мф *taphos*.

¹⁹²² Лк 24:36, 39, 41, Ин 20:19, 20.

¹⁹²³ См. Alsup 1975, Fuller 1980 [1971], Lüdemann 1994, гл. 4.

Последняя, без сомнения, существовала; даже если бы мы так не думали, об этом нам говорит Павел в 1 Кор 15:3. Повествование Павла фактически похоже на краткое *резюме* других историй, включая сюда распятие и погребение, хотя Павел упускает одни элементы (женщины) и добавляет другие (явление Иакову и «пятистам сразу»). Но выстраивать соотношения между гипотетическими источниками – все равно, что искать черную кошку в темной комнате. Или же – все равно, что искать тело в гробнице, все еще закрытой камнем.

(ii) Евангелие от Петра

Но что если источник появляется как неизвестный родственник, приходит к вам домой и превращается в члена семьи? Тут необходимо применять строгие критерии. Подобное редко случается в других областях: представим, что исследователи–музыковеды задаются вопросом, является ли найденная на чердаке нотная рукопись третьей и четвертой частями «Неоконченной» симфонии Шуберта. Бывает, что уже известный труд оказывается недостающим звеном цепи. Я помню свой восторг, когда, благодаря советам специалистов по Томасу Мору, я смог опубликовать работу, которая раньше была известна просто как анонимный трактат об евхаристии XVI века, в качестве подлинной работы раннего деятеля английской Реформации Джона Фрита¹⁹²⁴. Поэтому, коль скоро ученые выдвигают гипотезу, что за каноническими повествованиями о страстях и воскресении стоит некий письменный источник, и когда находят документ, описывающий эти события, вопрос о происхождении последнего и о том, как он соотносится с уже известными документами, – это вопрос очень серьезный.

Текст, вызывающий такие вопросы, – это дошедший до нас отрывок Евангелия от Петра. Хотя о нем упоминали Ориген, Евсевий и Феодорит, текст оставался неизвестным, пока не был найден, видимо, его фрагмент вместе с частью Книги Еноха на греческом и еще одним фрагментом, который сейчас принято считать отдельным апокалипсисом, в монастырской пещере в Ахмиме (Северный Египет) зимой 1886/7 года. В 1972 было установлено, что два фрагмента Папируса из Оксирина принадлежат к тому же тексту, что позволило (наряду со свидетельством Евсевия, упоминавшего Серапиона в связи с этим трудом) утверждать, что документ был создан не позже конца II века. Ученые пришли к выводу, хотя и не бесспорному, что текст был также знаком Юстину Мученику и Мелитону Сардийскому. Это еще сдвигало дату создания самое позднее к середине II века¹⁹²⁵.

Как только этот текст начали исследовать, у ученых возникло два разных мнения. Одни утверждали, что он создан под влиянием канонических евангелий (Зан, Светэ и многие др.); другие же считали его самостоятельным произведением (Гарнак, Гарднер–Смит). Значительное большинство ученых продолжают стоять на позиции Зана и Светэ, они разработали множество детальных доводов в защиту своей точки зрения. Однако в

¹⁹²⁴ Wright, *Früh*, 477–484; см. дискуссию там же, 55, 566сл. В своей второй, пространной и более известной работе о евхаристии Фрит ссылается на предыдущую краткую книгу. Анонимный трактат, известный по своим первым словам как *A Christian Sentence* (Суждение христианина), строго соответствовал своему описанию, а его особенности, в частности, предложенная молитва пресуществления, показывали, что этот труд не мог быть результатом чьей-либо более поздней попытки воссоздать «первый трактат» Фрита, используя намеки из его более поздней книги.

¹⁹²⁵ Ориген, *Комментарии на Евангелие от Матфея* 10:17; Евсевий, *Церковная история* 3.3.2; 6.12.2–6 (он отмечает сомнения по поводу этой книги Серапиона, бывшего епископом Антиохии около 190 г.); Феодорит, *Изложение еретических басней* 2.2. James 1924, 90, говорит, что открытие сделано в 1884, но Морер в Hennecke 1965, 1.179, исправляет дату на 1886/7. Краткое введение: Морер, цитируемое место; Quasten 1950, 114сл.; Mirecki 1992a; Elliott 1993, 150–154; обсуждение, например, Charlesworth and Evans 1994, 503–514; Kirk 1994; Verheyden 2002, 457–465. Английский текст – Hennecke and Schneemelcher 1965, 1.183–187; Elliott 1993, 154–158; греческий текст – Aland, *Synopsis*, 479–507, параллельно с каноническим текстом.

последние годы Гельмут Кестер предположил, что этот текст, хотя в своей нынешней форме и демонстрирует не подлежащую сомнению зависимость от канонических евангелий, восходит к более древней и примитивной версии, которая в первоизданном виде не зависела от канонических текстов. А Дж. Доминик Кроссан в солидной монографии и последующих работах утверждает, что выделил из фрагмента Евангелия от Петра поздние вставки, а, следовательно, определил, какие части восходят к оригиналу, который он датирует 40-ми годами I столетия. Далее, он утверждает, что этот оригинал (который он называет «Евангелием креста») был единственным источником евангельских повествований о страстях и воскресении, а весь остальной материал канонических текстов можно объяснить богословием или политическими интересами различных позднейших авторов¹⁹²⁶.

Чтобы увидеть предмет нашего разговора, процитируем длинный отрывок по нашей теме. Таких отрывков о дне Пасхи там два. Первый – знаменитый отрывок с «говорящим крестом»:

Рано же утром, когда начался субботний рассвет, пришла толпа из Иерусалима и его округи, чтобы посмотреть гробницу опечатанную. И в ту же ночь, когда рассветал день Владыки, – сторожили же воины по двое каждую стражу, – громкий голос раздался в небе. И увидели, как небеса раскрылись и двух мужей, сошедших оттуда, излучавших сияние и приблизившихся к гробнице. Камень же тот, что был привален к двери, отвалившись сам собой, отодвинулся, и гробница открылась, и оба юноши вошли. И когда воины увидели это, они разбудили центуриона и старейшин, ибо и они находились там, охраняя (гробницу). И когда они рассказывали, что видели, снова увидели выходящих из гробницы трех человек, двоих, поддерживающих одного, и крест, следующий за ними. И головы двоих достигали неба, а у Того, кого вели за руку, голова была выше неба. И они слышали голос с небес: «Возвестил ли Ты уснувшим?» И был ответ с креста: «Да»¹⁹²⁷.

Это удивительное и яркое повествование содержит некоторые элементы, которые, как считаю я со многими другими, показывают вторичность текста, зависящего от канонических источников, подвергнувшегося позднейшей богословской обработке. Несмотря на блестящую работу по реконструкции, Кроссан нашел не много единомышленников (исключение составляет Мирецки в его статье в *ABD*). Многие ученые повторяют похожие аргументы против этой точки зрения как в целом, так и по поводу деталей¹⁹²⁸. Многие элементы убеждают большинство читателей в том, что Евангелие от Петра создано позднее, чем

¹⁹²⁶ Crossan 1988, подведение итогов (и где выложен удобно разделенный на слои текст) – Crossan 1995, 223–227. См. Koester 1982, 163, которому следует Камерон (Cameron 1982, 784), ср. Koester 1990, 216–240. Тем не менее Кестер не согласился с основным тезисом Кроссана (Crossan 1990, 219сл.). Другую точку зрения детально обрисовал Бокам (Bauckham 1992a, 288; см. также 2002, 264): Евангелие от Петра зависит от Мк и от «особого материала», доступного автору Мф, последний как устная традиция, независимое от Мф (отличающееся) использование того же материала. Тот факт, что можно выдвинуть несколько таких правдоподобных гипотез, показывает, насколько трудно тут прийти к определенному выводу.

¹⁹²⁷ Евангелие от Петра 9:34–10:42. Перевод Морера (Hennecke 1963, 186) с вариантами Кроссана (Crossan 1995, 226).

¹⁹²⁸ Например, D. F. Wright 1984; Green 1987; 1990; Meier 1991, 116–118; Brown 1994, 2.1317–1349; Charlesworth and Evans 1994, 506–514; Kirk 1994. Elliott 2001, 1321, говорит, что за редким исключением, существует «общее мнение ученых», что данная работа вторична по отношению к каноническим повествованиям и создана позже. Большинство современных комментаторов с этим согласны (например, Davies and Allison 1988–1997, 3.645; Evans 2001). См. также *JVG* 59–62.

канонические параллели, и сильнее переработано. Упомяну только восемь из них. (1) Хотя все повествования о воскресении включают в себя чрезвычайно странные события, ничто в канонических текстах не сравнится с этой картиной: из гробницы выходят два гигантских ангела, поддерживающих Иисуса, который еще огромнее, а за ними следует говорящий крест. (2) Как я объясню ниже, почти полное отсутствие прямых библейских ссылок в канонических пасхальных историях по сравнению, с одной стороны, с Павлом и другими текстами Нового Завета, с другой, – с Евангелием от Петра, вероятнее всего свидетельствует о том, что первые созданы раньше, а не о том, что все следы библейской экзегезы, которые, по словам Кроссана и других, «должны были быть» в ранних версиях, были устранены. (3) Подобным образом, яркие антииудейские тенденции Евангелия от Петра лучше согласуются с поздней датировкой. (4) Крайне маловероятно, что свидетельство воинов и иудейских начальников о воскресении было тщательно устранено во всех канонических евангелиях, чтобы вместо этого поместить туда рассказ о горстке испуганных женщин в качестве первых свидетелей. (5) Дополнительные исторически неправдоподобные детали были добавлены к повествованию; в этом тексте, например, именно Ирод, а не Пилат, предает Иисуса смерти. (6) Согласно тексту, воскресение происходит в «День Владыки», а это выражение в Новом Завете встречается только в Откр 1:10¹⁹²⁹. Если бы оно было источником для Евангелия от Марка, стал бы Марк от него отказываться? (7) Если канонические евангелия использовали Евангелие от Петра, то они тоже опустили некоторые элементы: трое выходящих из гробницы, двое спустившихся с неба, которые поддерживают третьего, – все это не имеет параллелей в Новом Завете и как будто указывает на оживление или на спасение полумертвого Иисуса (если на это указывает то, что его поддерживают с обеих сторон), что непохоже на повествования о воскресении в канонических евангелиях¹⁹³⁰. А для говорящего креста вообще невозможно найти параллелей ни в каком тексте. (8) Значение и место говорящего креста сами по себе показательны. Кроссан остроумно утверждает, что «крест» – это крестообразная процессия искупленных, великого множества уже «воздвигнутых» Иисусом, когда он проповедовал «уснувшим»¹⁹³¹. Но надо сказать, что сам текст никак на это не указывает и что «проповедь умершим» (1 Петр 3:19 и последующая традиция) или позднейшая иконография воскресения нигде не дают намека на крестообразную процессию только что искупленных, хотя теоретически можно себе представить такую вещь в связи с гробницей–пещерой I века. В любом случае, подобный мотив «опустошения ада» служит знаком богословской интерпретации, следов которой мы не найдем в раннем предании¹⁹³².

Второй отрывок, в той части, которую Кроссан считает более поздней и вторичной по отношению к каноническим евангелиям, описывает, как Мария Магдалина и ее спутницы приходят ко гробу с ароматами оплакивать умершего. Они размышляют, как им удастся отвалить камень, но придя, они видят, что гробница открыта. Затем, подойдя туда:

они остановились и увидели там некоего юношу, сидящего посреди

¹⁹²⁹ См. также Игнатий Антиохийский, *Послание к Магнезийцам* 9:1; Дидахе 14:1. В отличие от 1 Кор 16:2, Деян 20:7.

¹⁹³⁰ Наиболее тесную параллель можно найти в Вознесении Исайи (возможно, конец I или начало II века) 1:16сл.; но невозможно решить, какой текст заимствовал это у другого, – или же они оба взяли это из утерянного источника.

¹⁹³¹ Например, Crossan 1995, 197.

¹⁹³² См., например, Rebell 1992, 97. Вопрос о том, не представляют ли воскресшие «святые» в Мф 27 исключения, мы рассмотрим ниже в гл. 15.

гробницы, прекрасного и одетого в сияющие одежды, который сказал им: Кого ищете? Не того ли, кто был распят? Восстал он и ушел. Если же не верите, наклонитесь и посмотрите на место, где он лежал, его нет там. Ибо восстал и ушел, откуда был послан. Тогда женщины, объятые ужасом, убежали¹⁹³³.

Главное отличие этого повествования от канонических состоит в том, что в первом ангел говорит женщинам не только, что Иисус воскрес, но что он уже вознесся. В начале того же отрывка содержатся различные предостережения против иудеев, которые, как сказано, охвачены гневом¹⁹³⁴.

Ничто в Евангелии от Петра не говорит о том, что оно создано гностиками. Ни по тону, ни по содержанию оно не принадлежит к документам Наг–Хаммади. И хотя Серапион слышал, что некоторые его части используются, чтобы поддержать докетическую христологию, его не обязательно интерпретировать таким образом. Текст не содержит слишком большого количества признаков того, что Церковь позднее рассматривала как еретическую позицию. Проблема тут проще. Какой бы обоснованной теории христианских истоков мы ни придерживались, мы просто никаким образом не можем отнести время создания текста в его нынешнем или реконструированном виде ко времени до создания канонических евангелий, не говоря уже о Павле.

Невозможно с полной уверенностью сказать, что же именно автор Евангелия от Петра думал о природе воскресшего тела Иисуса. Вообще, Иисуса ли, в конце концов, поддерживали два ангела? В каком смысле он «восстал»? Не рассматривает ли текст воскресение и вознесение как одно и то же событие? Есть и другие вещи (не последние из них – полемика против «евреев» и упорная попытка оправдать Пилата), которые могут лечь в основу самых разных теорий. Евангелие от Петра остается загадкой, но эта загадка никак существенно не влияет на наше исследование четырех главных рассказов о воскресении Иисуса.

(iii) Форма повествования

Работа над евангелиями методом критики форм в последние десятилетия гораздо менее популярна, чем это было с 1920 по 1970. На мой взгляд, исследователи Нового Завета пришли к молчаливому пониманию того, что философские, герменевтические и богословские представления ранних сторонников критики форм, особенно самого Бультмана, заправляли этой наукой в гораздо большей мере, чем можно было вообразить, так что пришло время отойти в сторону и окинуть картину свежим взглядом. Я, поддерживая этот вывод в своем первом томе, предлагал не совсем отказаться от критики форм, но использовать несколько иной подход: начать работу с вероятных повествований иудейского типа, которые первые последователи Иисуса естественным образом приспособили для себя, а отсюда идти к тем формам, которые повествования могли обрести, когда их пересказывали аудитории, привыкшей слышать, например, афоризмы киников¹⁹³⁵. Так что тут не исключается и прежняя аргументация. В самом деле, может быть, мы и в состоянии определить по форме повествования ту роль, какую оно играло в первоначальной христианской общине. Но то, как подобные поиски совершались в прошлом, не слишком

¹⁹³³ Евангелие от Петра 13:55–14:57.

¹⁹³⁴ Например, Евангелие от Петра 11:50; 12:52.

¹⁹³⁵ *NTPG*, гл. 14.

способствует продвижению вперед.

Повествования о воскресении, на самом деле, очень трудно классифицировать по стандартным канонам критики форм¹⁹³⁶. Они насыщены и непроницаемы, так что нелегко найти гипотезу, опираясь только на критику форм, об их функциях в общинах. Первые повествования Матфея и Марка можно понять как истории–провозглашения, где ключевые слова «идите в Галилею» принадлежат Иисусу (у Матфея) и ангелу (у Марка)¹⁹³⁷. Рассказ Иоанна о встрече Иисуса и Фомы достигает подобной кульминации, когда Иисус говорит о блаженстве не видевших, но уверовавших¹⁹³⁸. Тем не менее утверждать (как это часто делается с историями–заявлениями), что все повествование было создано лишь ради последних слов, было бы слишком необдуманно. Подобным образом, там есть один рассказ о чуде улова рыбы в Ин 21:1–14, но он по своим характеристикам отнюдь не совпадает с ближайшим параллельным повествованием – с историей об улове у Лк 5:1–11, а то, что история об улове (21:1–11) плавно переходит в эпизод с завтраком (стихи 12–14), заставляет усомниться: нужно ли ее вообще относить к данной категории. Изумление учеников по поводу невероятного улова не представляет завершения повествования, как это бывает в обычной истории о чуде. Главные элементы тут: (1) странный облик Иисуса, которого узнают, но одновременно хотят спросить «кто ты?» (стих 12); (2) явно соответствующий намерению Иоанна отзвук предшествующего эпизода об умножении хлебов и рыбы, а также, возможно, (3) особое значение, которое Иоанн приписывает тому, что это именно третье явление воскресшего¹⁹³⁹.

Еще один евангельский эпизод часто сопоставляют с пасхальными повествованиями. Это, конечно, отрывки о преображении¹⁹⁴⁰. Но на уровне как формы, так и содержания, – а тут форма и содержание тесно переплетены, – они заметно отличаются. В истории преображения есть подготовка к видению, затем само видение, а затем завершающие слова о том, что все это означает. Это довольно типичное повествование о видении, чего нельзя сказать о пасхальных историях. В частности, хотя они и несут некоторые элементы библейских повествований о видении (явление ангела, который призывает не бояться, призыв рассказать другим об увиденном и т. д.), *форма* тут опять–таки иная. Все попытки поставить повествования о воскресении в один ряд с другими элементами евангельской традиции, с более широкой библейской традицией или с эллинистическими новеллами оканчиваются неудачей¹⁹⁴¹. Фактически, с точки зрения формы эти повествования сами по себе представляют еще один элемент раннего христианства, который нуждается в историческом объяснении. При этом объяснить надо не только, почему первые христиане начали свой путь вообще, но и почему они использовали именно *такую форму повествования*, не опирающуюся на предшествующие формы и не имеющую себе явных параллелей.

(iv) Редактирование и составление?

¹⁹³⁶ Классическое объяснение причин этого принадлежит Додду (Dodd 1967).

¹⁹³⁷ Мф 28:10/Мк 16:7.

¹⁹³⁸ Ин 20:29.

¹⁹³⁹ Ин 21:13 параллельно 6:11; 21:14. См. главу 17 ниже.

¹⁹⁴⁰ Мф 17:1–9/Мк 9:2/Лк 9:28–36.

¹⁹⁴¹ О последних см. выше, с. 82–92.

Чем более тщательную разработку получает повествование, в частности, в более полных историях у Луки и Иоанна, тем более явно оно отражает стиль и богословские интересы соответствующего евангелиста. Это мы покажем в следующих четырех главах. Но даже в самой ранней части повествований (Марк 16:1–8 и параллельные места) можно увидеть некоторые уникальные черты. Поскольку мы не можем установить, какого рода и насколько сильные взаимные литературные влияния (если они были вообще) существовали между пасхальными повествованиями, невозможно сказать и про работу авторов с источниками: изменяли ли они что-либо намеренно (а если да, то в какой степени) в соответствии со своим богословием или чем-то еще. Конечно, там есть элементы, выдающие намерения евангелистов. Детальнее мы их рассмотрим в особых главах ниже, а сейчас кратко покажем, о чем тут идет речь.

Наиболее яркий пример мы находим у Луки, где ангел говорит женщинам, как и сам Иисус говорит двоим на пути и одиннадцати в горнице, что Сын Человеческий должен пострадать и воскреснуть (24:7). Другой пример – как Иоанн, с самого начала пасхальной истории, подчеркивает роль возлюбленного ученика. Очевидно, и странное замечание у Марка о том, что женщины молчали из страха, принадлежит к группе требований соблюдать молчание в этом евангелии (хотя интересно, что в этот момент молчание уже не было адекватным поведением) ¹⁹⁴². Все это мы детально рассмотрим позже. Но пока прокомментируем все это в целом с точки зрения критики редакций.

Исследователи, применяющие этот метод и пытающиеся реконструировать окружающий мир, программу и цели разных евангелистов, все лучше понимают, что последние были более аккуратными, когда изображали Иисуса, стараясь показать, каким он, – по их мнению, – был во дни своей жизни, а не просто представляя его так, как если бы он был членом их церквей ¹⁹⁴³. Конечно, если относиться к этому подходу серьезно, он отчасти лишает основы критику форм: если евангелисты излагают историю, как если бы Иисус говорил с кем-либо в *иной* обстановке, отличной от условий существования общины евангелиста, в таком случае как можно полагаться на теорию, ценность которой зависит от историй, передающихся людьми или ими созданных, которые воспроизводят не ситуацию жизни Иисуса, но обращены к ситуации, в которой оказалась церковь, естественно, в другом времени и месте? Может быть, по этой причине некоторые критики представляют себе, что евангелисты, ощущающие историческую дистанцию между собой и Иисусом, подвергли начальный материал хитроумной «архаизации», которая не имела смысла в первоначальной среде. Но, по крайней мере, в данном случае такой подход не оправдан. Нет никаких указаний на то, что эти истории прежде отражали ситуацию церквей, скажем, 40-х или 50-х, а затем были переделаны, как современная мебель, которой постарались придать вид антиквариата, чтобы придать ей «архаизированный» вид.

Эти повествования, прежде всего, вызывают впечатление, что на самом деле евангелисты *не* говорят нам: «вот что это значит для наших дней, для нашей церкви». Как нет там и никаких признаков существования ранних версий, которые бы стремились это донести. У Матфея Иисус пребывает со своими людьми всегда, но это не значит, что встретить его можно только на горе в Галилее. И, разумеется, Марк не хочет, чтобы читатели «никому ничего не сказали» из-за страха. Лука не думал, что его читатели сами должны пройти по дороге в Эммаус или куда-то еще и встретить неузнанного прохожего, который истолкует им Писания и затем явит себя (чтобы потом исчезнуть) во время преломления хлеба за вечерней трапезой. Иоанн сознательно пишет для тех времен, когда Церковь уже не может видеть и трогать воскресшего Иисуса, но должна уверовать, не видя. Последнее

¹⁹⁴² См. Мк 9:9.

¹⁹⁴³ См., например, Lemcio 1991; обсуждение в *NTPG* 142, гл. 13, 14.

великое блаженство евангелия («Блаженны не видевшее, но верующие», 20:29) проводит принципиальное отличие первых учеников от более поздней Церкви¹⁹⁴⁴.

Конечно, можно читать все эти истории как истории «откровения» для другого времени и места. В истории, описывающей события на дороге в Эммаус у Луки содержатся ключевые элементы для ранней Церкви, о которой он снова говорит, например, в Деян 2:42. Иоанн рассказывает историю о неудачной рыбалке, за которой следуют повеление Иисуса и чудесный улов, без сомнения, прекрасно понимая, что читатель–христианин увидит тут свои неудачные попытки работать для Царства и замечательные результаты, которые получаются, если он будет способен лучше слушать повеления Владыки. Эти повествования могут служить аллегориями или притчами для того, что происходит с Церковью, и евангелисты, конечно, помнили про такой потенциальный смысл. Но тут опять можно использовать направленное воображение историка. Если изначально предположить, что эти рассказы тем или иным образом основаны на подлинных воспоминаниях о реальных событиях, легче понять, как они обрели более широкий смысл. В конце концов, если воскресение Иисуса действительно было началом нового Завета, нового творения, нового мира, в котором, согласно христианской вере, жила только что родившаяся Церковь, тогда этого и следовало бы ожидать. Но если мы представим себе движение в ином направлении, мы поймем, что это невозможно. Если бы евангелисты начали с учения – богословского, нравственного или практического, – которое хотели бы преподать, а затем постарались создать «архаизированные» рассказы об Иисусе, которые бы аллегорически отражали это учение, они бы никогда не создали те истории, что мы имеем¹⁹⁴⁵. Другими словами, нетрудно понять, как эти странные истории о встречах с Иисусом, таких встречах, которые, как понимал любой член ранней Церкви, уже не происходят в его времена, – как эти истории использовались для более широких целей. Но невозможно себе представить тот же процесс, идущий в обратном направлении, по четырем причинам, которые мы сейчас рассмотрим.

3. Странные особенности повествований о воскресении

(i) Поразительное молчание Библии в рассказах

Когда мы читаем о воскресении Христа в канонических евангелиях, прежде всего нас поражает, что повествование в них почти начисто лишено ссылок на Библию¹⁹⁴⁶. Само по себе это примечательно по двум причинам.

Во–первых, до этого момента рассказы евангелистов не только постоянно восходили к кренделю и наращивали напряжение: общественное служение Иисуса, прибытие в Иерусалим, его деяние в Храме, драматичные предсказания на Масличной горе, последняя трапеза, арест, ночное заседание Синедриона, суд перед Пилатом, само распятие – в них также постоянно наращивалась масса цитат из Писания, библейских аллюзий, ссылок, отголосков. Чтобы это увидеть, достаточно взглянуть на библейские ссылки на полях Мк 11–15¹⁹⁴⁷. Даже рассказ о погребении насыщен библейскими отголосками. После всего

¹⁹⁴⁴ Такое непосредственное понимание текста, просто исходя из данных самого уровня прочтения, затрудняется из–за нивелирования изначальных «видений» земного Иисуса последующим христианским переживанием воскресшего Владыки, как это делается, например, в Coasley 2002, гл. 8.

¹⁹⁴⁵ Именно так в Wedderburn 1999, 37.

¹⁹⁴⁶ Кратко об этом в Williams 2000, 195.

¹⁹⁴⁷ Многие издания Нового Завета содержат такие ссылки. Греческий текст в издании Нестле–Аланда дал

этого повествование о воскресении оставляет впечатление чистого соло флейты, заигравшей новую мелодию, когда оркестр умолк. Но если евангелисты, как на том настаивает традиция их изучения, были столь свободны со своими источниками и могли их развивать, расширять, толковать, подгонять под богословие и, прежде всего, насыщать библейскими ссылками, почему же они не сделали этого именно в таком важном месте?

Во-вторых, указанное отсутствие библейского орнамента примечательно вот почему. Согласно 1 Кор 15:4 и всей последующей традиции от Павла до Тертуллиана, с самых первых дней, говорилось, что Иисус воскрес «по Писаниям». Это не просто было внешним оформлением в восприятии воскресения; для Церкви было крайне важно, чтобы воскресение воспринималось именно так: Церковь выражала это в проповеди (яркие примеры – Деян 2 и 13), объясняя себе самой (1 Кор 15, 2 Кор 4 и 5), сталкиваясь с критикой извне (линия от Афинагора до Тертуллиана) и так далее. Если бы евангельские повествования продолжали эту линию консенсуса, почему бы ангелу у гробницы, одному из учеников или даже кому-то из женщин или самому Иисусу не вспомнить про отрывок из Библии, который сослужил бы в этой истории свою службу, как это было в других местах в евангелиях? Как просто было бы, например, рассказать эту историю в торжественных и величественных тонах истории об исполнившемся пророчестве. Если на минуту мы поразмышляем над удивительным отрывком из 2 Макк 14:4–15, где царствование Симона Маккавея превозносится высоким стилем, богатым ссылками на разные библейские источники, мы поймем, как можно бы было это сделать:

Иудеи спокойно возделывали землю свою,
и земля давала произведения свои
и деревья в полях – плод свой...
Он восстановил мир в стране,
и радовался Израиль великою радостью.
И сидел каждый под виноградником своим и под смоковницею своею,
и никто не страшил их.
И не осталось никого на земле, кто воевал бы против них,
и цари смирились в те дни.
Он подкреплял всех бедных в народе своем,
требовал исполнения закона и истреблял всякого беззаконника и злодея,
украсил святилище
и умножил священную утварь¹⁹⁴⁸.

Можно было бы ожидать что-то в таком роде, и это было бы естественно, но ничего подобного там нет. По меньшей мере, Матфей был в состоянии использовать Первую книгу Маккавейскую, но он даже и не пытается этого сделать. Не раз мы слышим у него знакомые строчки: «Все же это произошло, да исполнится сказанное пророками...». Иоанн говорит нам, что двое, побежавших ко гробу, «еще не знали Писаний, что он должен восстать из мертвых»¹⁹⁴⁹, но он не только не сообщает нам, о каких словах из Писаний идет речь, но не

этому хорошее начало; Оксфордское издание 1898 года Исправленного перевода Библии (Revised Version [Oxford edition]) остается в этом смысле непревзойденным на фоне последующих англоязычных переводов.

¹⁹⁴⁸ 1 Макк 14:8, 11–15. Что касается библейских отголосков, см., например, Пс 66:6 и описание царствования Соломона в 3 Цар 4:20–34, а также, если говорить о писаниях пророков, связанных с обоими отрывками, например, Ис 17:2, Мих 4:4, Соф 3:10. См. также различные библейские тексты о праведниках, помогающих бедным, хранящих законы, наказывающих нечестивых; а также об украшении святилища, в данном случае снова Соломоном (3 Цар 7:40–51).

¹⁹⁴⁹ Ин 20:9. См. Menken 2002, который предлагает весьма неудовлетворительное объяснение, что якобы

дает даже и намек на них, ни тут, ни позже. Несмотря на то, что прочие места его книги полны библейскими выражениями и образами, так что потребуется несколько книг, превосходящих оригинал по объему, чтобы все эти образы выявить, в последних двух главах, содержащих 56 стихов, можно найти, как я понимаю, лишь четыре библейских аллюзии, и лишь одна из них значима: в 20:22, где Иисус дует на учеников, чтобы они приняли Духа, что явно перекликается с Быт 2:7 и, возможно, с другими отрывками¹⁹⁵⁰. Конечно, Лука не упускает возможности сообщить нам, что с Иисусом произошло то, чему «надлежало» быть; ангелы говорят это женщинам, сам Иисус утверждает это по дороге в Эммаус и повторяет то же самое в горнице¹⁹⁵¹. Но повествования у Луки, хотя они и представляют виртуозные произведения искусства, не являются мидрашем или экзегезой¹⁹⁵².

Знаменательно, что один критик, возведший герменевтику подозрительности в настоящее искусство, который ярко описывает в других местах, как евангелисты или их источники «архаизировали пророчества», – не в последнюю очередь это касается повествования о распятии, – не может хотя бы начать применять тот же подход к пасхальным историям¹⁹⁵³. Возможно, поэтому он опирается на подозрение иного рода, заявляя, что пасхальные истории рассказывали различным легитимным авторитетам ранней Церкви¹⁹⁵⁴. Но даже если такое предположение правдоподобно (а позже мы увидим, что в целом это не так), это нисколько не объясняет, почему рассказывались истории именно такого рода о событиях с таким содержанием. Довольно рано, как мы могли убедиться в нашем продолжительном обзоре, первые христиане создали ментальную среду библейской экзегезы, чтобы продемонстрировать, что воскресение Иисуса – это именно то, чего надлежало ожидать, и что оно исполняет надежду Израиля, выраженную пророками, и одновременно закладывает основания для их собственной миссии. Но, хотя Матфей, Марк, Лука и Иоанн, без сомнения, в это верят, они не выражают эту веру в рамках своих пасхальных повествований. По каким-то причинам эти повествования не окрашены библейски, что разительно отличает их от подавляющего большинства других евангельских историй, в частности, рассказа о страстях, который им непосредственно предшествует. Я думаю, этому можно найти объяснение, но отложим этот вопрос до того момента, пока мы

христология Иоанна завершилась крестом, так что после этого ему уже не нужно опираться на Писание (см. ниже, глава 17).

¹⁹⁵⁰ См. также Пс 103:30, Иез 37:9, Прем 15:11. Из других отрывков Ин: 20:17 перекликается с Пс 21:23 («Возвещу имя Твое братьям моим»); 20:28 с LXX Пс 34:23 («Господь мой и Бог мой»); различные оттенки к образу «пастыря» из Ин 21:15–19 вызывают в памяти, например, 2 Цар 5:1, Пс 22:1; 11:71сл. (хотя, конечно, невозможно указать на овец или пастыря, не пробудив в уме прилежного читателя ассоциации с Писанием).

¹⁹⁵¹ Лк 24:7, 26, 46.

¹⁹⁵² См. ниже, гл. 16, об одном возможном отголоске Писания; но это все равно отголосок, а не ключевой момент, который мог бы дать толчок для создания всей истории.

¹⁹⁵³ Crossan 1991, гл. 15. Тем не менее, позднее Кроссан предположил (1998, 568–573), что традиция экзегетики (которую он называет «мужской») была модифицирована в стиле «ритуального оплакивания», относящегося к «женской традиции плача», и что одним из важнейших изменений тут было устранение экзегезы с поверхности текста. «Нет никаких свидетельств о существовании *повествования* о страстях и воскресении, – пишет он (571), – которое бы не предполагало, не впитывало, не воплощало *экзегезу* как свою скрытую основу и главное содержание» (курсив оригинала). Это необычное заявление заставляет выдвинуть встречное контрутверждение: нет никаких свидетельств о существовании позднейших *экзегетических* подходов к воскресению (представленных традицией от Павла до Тертуллиана), которые бы не предполагали, не впитывали, не интегрировали, не воплощали историю как свою *видимую* основу и главное содержание.

¹⁹⁵⁴ Это мнение популяризируется, например, в Wickens 1977; Pageies 1979, 3–27; Gager 1982.

не рассмотрим еще три удивительных особенности этих повествований.

(ii) Поразительное отсутствие в рассказах надежды, касающейся индивидуальной судьбы верующих

Вторая особенность пасхальных повествований, вызывающая немалое удивление, также касается того, чего в них не хватает. Если бы я писал книгу другого рода, было бы уместно обратить на эту особенность внимание тех, кто организует пасхальное богослужение, в частности, говорит проповеди и выбирает песнопения, но оставлю это для другого случая. Когда мы как историки стремимся понять, о чем эти повествования, как их понимали авторы и где их место в представлениях первых христиан, мы сталкиваемся с одной очень странной и очень удивительной вещью: в них нигде не упоминается надежда христиан на будущее.

И это, без сомнения, идет вразрез с популярными представлениями большинства западных христиан, католиков и протестантов, консервативных или либеральных. Тысячи гимнов, миллионы проповедей, не говоря уже о стихах, изображениях, службах, темах для размышления сосредоточены на «жизни после смерти» как на центральной проблеме, центральной теме, вокруг которой все выстраивается, и эта направленность настолько исказила представление о пасхальных повествованиях, как будто они рассказывают о «жизни после смерти» и о том, что все верующие в Иисуса в конечном итоге ее обретут. Но как мы видели, рассматривая надежду на грядущее у христианских авторов первых двух веков, это не совсем так: их надежда всегда касается телесного воскресения *после* «жизни после смерти». Но в пасхальных повествованиях есть одна особенность, достойная внимания: во всех четырех канонических рассказах нет никаких «уходов на небеса после смерти», «жизни после смерти», «вечной жизни», ни даже «воскресения всех людей во Христе». Если думать, что Матфей, Марк, Лука и Иоанн хотели рассказать о том, что «Иисус воскрес, следовательно, воскреснете и вы», то следовало бы признать, что они справились со своей задачей крайне плохо¹⁹⁵⁵.

Вместо этого повествования говорят о продолжительной миссии в рамках *этого* мира: «Иисус воскрес, поэтому вам предстоит поработать». Это очень четко видно у Матфея, Луки и Иоанна; даже у Марка женщины оставлены со срочным заданием (выполняют они его или нет, об этом мы поговорим ниже), а весть ангела, которая через женщин обращена к ученикам, особенно Петру, предполагает, что это касается и апостолов. Эта миссия четко соответствует миссионерским императивам, выраженным в Посланиях Павла и в Деяниях Апостолов.

Но тут не содержится никакого упоминания о грядущем воскресении или о том, что мы будем «с Иисусом» в посмертном существовании¹⁹⁵⁶. И самое поразительное, что эта особенность пасхальных повествований отсутствует в любом упоминании о воскресении у Павла и во всех других текстах Нового Завета, за исключением евангелий и Деяний

¹⁹⁵⁵ Может показаться, что Ин 20:31 представляет тут исключение: как говорит Иоанн, воскресение должно убедить вас, что Иисус является Мессией и что, если вы верите в него, вы «будете иметь жизнь во имя его». Но тут, как и вообще у Ин, «жизнь», хотя она и продолжается после смерти тела, есть то, что верующий имеет уже сейчас. Можно подумать, что другое исключение представляет рассказ Мф о святых, вставших из могил. Этот эпизод загадочен во многих аспектах (см. ниже, гл. 15), в частности, тем, что он не указывает на то, что случится со всеми праведниками в свое время. Третье исключение действительно является абсолютным исключением: это пространное окончание М к, где говорится «кто уверует и крестится, спасен будет, а кто не верует, осужден будет» (16:16). Ничего подобного в аутентичных повествованиях нет.

¹⁹⁵⁶ Подобным образом, и в повествовании о вознесении (в Лк и Деян) никто не говорит, как я однажды прочел в черновике киносценария: «Он ушел на небеса, и однажды мы тоже попадем туда». Как консультант фильма, я выразил свой несогласие, и сценарий был изменен.

апостолов, а также в упоминаниях о нем в более поздней литературе. Когда Павел говорит о воскресении Иисуса, он снова и снова связывает это с воскресением его народа; самые известные отрывки на эту тему – 1 Кор 15 и 2 Кор 4 и 5 – посвящены этому вопросу, и ключевой аргумент в таких отрывках, как Рим 8:9–11 и 1 Фес 4:14, тесно связывают эти два представления: воскресение Иисуса и воскресение его народа. Первое Послание Петра отражает тот же самый ход мысли: по великой милости Бога вы возрождены к живой надежде, к наследию неувядающему, через воскресение Иисуса Мессии из мертвых¹⁹⁵⁷. Павел указывает на воскресение Иисуса, не устанавливая прямой связи: как мы видели, во вступительном и заключительном богословском доводе Послания к Римлянам он заявляет, что воскресение Иисуса доказывает, что он есть Мессия, что он «Сын Божий», а это делает его истинным Владыкой мира¹⁹⁵⁸. Но и тут косвенно присутствует связь между воскресением Иисуса и воскресением его народа. Он назван «Сыном Божиим» «благодаря воскресению из мертвых» (*ex anastaseos nekron*, 1:4), что по смыслу примерно совпадает с Кол 1:18: что Иисус в воскресении – «начаток, первенец». И Рим 15:12 подчеркивает не только господство воскресшего Мессии над народами, но и то, что «народы будут уповать на него».

В раннехристианской литературе мы найдем небольшое количество текстов, где воскресение Иисуса упоминается без четкой связи с упованием христиан на грядущее: в подавляющем большинстве этих текстов подобная связь прямо изображена. Но про евангелия даже нельзя сказать, что тут имеется хотя бы обратное соотношение. Никакого соотношения одного с другим нет вообще. Если бы мы располагали только повествованиями о распятии и воскресении Иисуса, нам бы и в голову не пришло, что кто-нибудь когда-либо мог увидеть тут основу для надежды на жизнь за гробом. Эти истории рассказывают о чем-то совсем ином: об оправдании Иисуса, о доказательстве правоты его притязаний на мессианство и о том, что он послал своих последователей как своих вестников, которые возвестят миру о его новом, удивительном, но праведном правителе. Мы, как и в предыдущем случае, отложим объяснение этой загадки, пока не рассмотрим еще две удивительных особенности пасхальных повествований.

(iii) Поразительный портрет Иисуса

Еще одна, третья особенность историй о воскресении должна нас удивить, особенно если мы вспомним главу 4 и описанные там иудейские представления о воскресении иудаизма периода Второго Храма. Если, как считает исследовательский консенсус, эти истории написаны как взвешенный вероучительный текст Церкви, снова и снова выражающей свою веру, следовало бы думать, что эти истории отразят известные места из Ветхого Завета, в которых имеются элементы, касающиеся «воскресения».

Но этого нет. Кроме того, эти повествования никогда не изображают Иисуса небесным существом, светящимся и сияющим. Ослепительный свет преображения тут не горит, и это подрывает основы старой теории о том, что преображение представляет собой смещенный рассказ о воскресении (как и тот факт, что ученики на Фаворе без труда узнают Иисуса, несмотря на сияние). Когда ученики видят или встречаются Иисуса, это совсем не похоже на небесное видение, на видение кого-то в ослепительном свете, поражающем сиянии или на облаках, что можно найти в иудейской апокалиптической традиции или в мистицизме Меркабы¹⁹⁵⁹. Что бы мы ни думали про обращение Павла (глава 8 выше), эти

¹⁹⁵⁷ 1 Петр 1:3сл.

¹⁹⁵⁸ Рим 1:3сл.; 15:12. См. выше с. 267–271, 292сл., 620сл.

¹⁹⁵⁹ Суждения в Dodd 1967, 34.

повествования совсем иного толка¹⁹⁶⁰. Как бы мы ни понимали способ видения Иисуса в Откр 1, мы не найдем никаких соответствий ему в евангельских повествованиях. Другими словами, не похоже на то, что, возможно, евангелисты или их источники стремились показать, что Иисус возвысился до позиции божества или вошел в небесную славу. Не видно там и намерения показать, что Бог Израилев оправдал надежды Иисуса, что его смерть была успехом, а не поражением, и что библейские ожидания ныне исполнены. С этой точки зрения, Иисус в евангельских повествованиях представлен как человек среди других людей.

Это легко проверить, если мы подумаем о иудейских текстах о «воскресении», популярных в эпоху Второго Храма. Предположим на миг, что христианская община или автор-христианин 40–х, 50–х или 60–х годов I века изучал Писания и теперь хочет рассказать о смерти Иисуса и о том, что Бог на его стороне, через выдуманную историю его «воскресения», которая бы отражала библейский контекст. К какому бы тексту Писания тут можно было бы обратиться? Есть один такой отрывок, возвышающийся над всеми остальными, для иудеев и того периода, и позже. Это 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 светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда.

Как мы уже видели, этот текст выбрал современник Иисуса, автор книги Премудрость Соломона, когда он предсказывает, что праведники воссияют и будут подобны искрам, бегущим по стеблю¹⁹⁶¹. Но евангельские истории о воскресении Иисуса как будто об этом и не слышали. Почему – то Иисус там не сияет светом звезды.

С другой стороны, Иисус почти привычно изображается телесным существом, тело которого, мягко говоря, необычно. Тот же текст Луки, где говорится, как Иисус ест печеную рыбу и предлагает ученикам прикоснуться к себе и увидеть, что он настоящий, говорит также и о том, что Иисус появляется и исчезает по своему желанию и что при одном явлении двое из его близких друзей и сотрудников его не узнали, и наконец, что он был взят на небо¹⁹⁶². Один и тот же текст Иоанна рассказывает, как Иисус предлагает Фоме прикоснуться к нему, даже вложить свой палец и ладонь в раны от гвоздей и копья, и одновременно – как Иисус дважды проходит сквозь закрытые двери, говорит о том, что «должен отойти ко Отцу», что еще не исполнилось, и его лишь отчасти узнают, даже когда он выполняет привычное действие – предлагает еду¹⁹⁶³. Тот же текст, который описывает встречу Иисуса со своими последователями на горе, когда он посылает их приобретать учеников во всем мире, допускает, что «некоторые усомнились»¹⁹⁶⁴. Тут бы, как писал К. С. Льюис, нас должен охватить страх и трепет (что, я уверен, редко случается с историческими

¹⁹⁶⁰ Perkins 1984, 137: несмотря на апокалиптические образы во всех других текстах, тут Иисус все еще Иисус.

¹⁹⁶¹ Прем 3:7, см. выше с. 190–192.

¹⁹⁶² Лк 24:42сл., 39, 16, 31, 36, 51. О том, что его не узнают, см. Polkinghorne 1994, 114. Об отличии «реальности» от «видения» у Луки см., например, Деян 12:9, 11.

¹⁹⁶³ Ин 20:27, 19, 26, 17; 21:12.

¹⁹⁶⁴ Мф 28:16–20.

критиками)¹⁹⁶⁵. Что пытаются нам сказать эти истории?

Есть одна вещь, которую они *не* делают, несмотря на старое мнение ученых, о котором я уже говорил: они не пытаются опровергнуть докетизм¹⁹⁶⁶. На мой взгляд, совершенно неправдоподобна мысль о том, что подобные повествования, особенно Луки и Иоанна, появились на позднем этапе развития традиции, когда людям впервые пришло в голову, что правильно бы или срочно нужно бы заявить о несомненной телесной природе воскресения Иисуса. Представление о том, что традиция в процессе своего развития внутри Церкви перешла от раннего эллинистического периода (в данном случае, от идеи о более–менее «бестелесном» загробном существовании) к иудаистскому позднему периоду (в данном случае, к идее о более телесном «воскресении»), с любой точки зрения странна и, хотя так было принято думать в XX столетии, требует пересмотра как мнение исторически беспочвенное да и просто противоречащее здравому смыслу. Если и происходило развитие, то модель Иосифа Флавия, например, показывает нам, что оно бы шло по линии эллинистической «спиритуализации» традиции, а не по пути повторной иудаизации. Гораздо вероятнее было бы, если бы изначальное крайне иудейское мироощущение христианства к концу века уступило, под давлением каких–то обстоятельств, более эллинистическому, – хотя и это положение требует тщательного исследования, если мы хотим так думать. Если взять наши тексты, то бессмысленно представлять себе Луку, который намерен написать антидокетическое повествование о подлинно человеческом теле Иисуса, но при этом настолько забывшего о своей важной цели, что Иисус в его рассказе то является, то исчезает, его не узнают, а в конце концов он восходит на небо. То же самое можно сказать и об Иоанне¹⁹⁶⁷.

Опять–таки, невозможно объяснить эту загадку тем, что евангелисты применяли богословие Павла или позднейшей традиции. Как мы видели, Павел также воспринимает Иисуса как телесное существо, хотя телесное и по особенному, что было основой его представлений о человеческой природе, которая при последнем искуплении станет и телесной, и преображенной. Но Павел подчеркивает неразрушимость этой преображенной природы (тот факт, что ни воскресший Иисус, ни его воскресший и преображенный народ уже никогда не вкусят смерти), но образ воскресшего Иисуса в евангелиях никак не выражает этот поразительный факт. Там вроде бы говорится о «трансфизической» природе (в том смысле, какой я упоминал в главе 10), но авторы как будто еще не привыкли к ней или не сделали отсюда всех возможных выводов.

Нам еще остается рассмотреть историческую загадку повествований о Воскресшем у Матфея, Луки и Иоанна. А пока обратим внимание на еще одну удивительную черту, после чего уже попытаемся ответить на поднятые вопросы.

(iv) Поразительное присутствие женщин

Один из самых ярких моментов, общий для четырех канонических повествований, чем

¹⁹⁶⁵ Lewis 1960 [1947], 152. В Coakley 2002, 135, 140сл., обращается на это внимание, но, на мой взгляд, не делается из этого безупречно верного вывода.

¹⁹⁶⁶ Антидокетическую теорию принимает как нечто само собой разумеющееся, например, Хофман (Hoffman 1987, 60). Гоулдер (Goulder 1996, 56сл.) во многом с ней заигрывает. См. резюме по этой теме у Перкинса (Perkins 1984, ПО, п.). Напротив, Муддиман (Muddiman 1994, 132) справедливо отвергает ее как «наиболее неправдоподобную» (в Muddiman, 132–134 кратко повторяется ход мысли из этого раздела настоящей книги).

¹⁹⁶⁷ О том, что из этого следует, см. Polkinghorne 1994, 115, где автор цитирует Baker 1970, 253–255: Иисус – не ослепительное видение, но и не ожившее мертвое тело.

они отличаются как от Евангелия от Петра, так и от традиции 1 Кор 15:3–8 (может быть, это единственный пункт, объединяющий два последних текста), – это то, что рассказ начинается с женщин. Это, наверное, самая явная из всех удивительных особенностей этих повествований, и сейчас мы ее кратко опишем.

Эта тема порождает множество вопросов. Что делали женщины у гробницы, с точки зрения исторической (действительно собирались помазать тело? это входило в ритуал оплакивания? о каких женщинах мы вообще говорим?) и литературоведческой (роль женщин в различных повествованиях)¹⁹⁶⁸. В частности, много говорилось о выдающейся роли Марии Магдалины. Итак, речь идет о женщинах. Если мы считаем, что традиция, отраженная в 1 Кор 15, очень ранняя, то откуда появились женщины?¹⁹⁶⁹

Откровенно говоря, трудно себе вообразить, что их добавили к традиции позже Павла. Это не объясняется гипотетическим смещением внимания у первого поколения с раннего периода, когда женщин считали полноценными членами, к позднему, когда установилось доминирование мужчин. У нас нет свидетельств, которые позволили бы создать подобную схему. Скорее традиция, которую передает Павел, без сомнения, в евангелических и апологетических целях, тщательно вычеркнула женщин из рассказа, чтобы текст выполнял свою задачу в подозрительном и насмешливом окружении. Но это остается где-то на периферии нашей темы. За этим лежит грубая историческая реальность.

Даже если мы предположим, что Марк выдумал большую часть материала и сделал это, самое раннее, в конце 60-х годов, ничто не заставит нас думать, что он или кто-то еще в тот период намеренно бы выдумал апологетическую легенду о пустой гробнице, *которую находят именно женщины*. Это утверждение исследователи повторяли снова и снова, но не всегда они чувствовали все его значение: по закону женщины просто не могли служить свидетелями¹⁹⁷⁰. Нам это может не нравиться, но именно так полагал иудейский мир (и большинство других культур). Спор Оригена с Цельсом показывает, что критики христианства могли использовать рассказ о женщинах, чтобы поднять на смех всю эту историю. Неужели создатели евангелий были настолько глупыми, чтобы не предугадать подобные реакции? Если бы они могли придумать рассказ о чудесных, выдающихся, надежных свидетелях–мужчинах, они бы так и поступили¹⁹⁷¹. Раз они так не поступили, это говорит нам, что все в Церкви того времени знали, что женщины, которых вела Мария Магдалина, на самом деле были первыми участниками события. Или же нам следует думать, что первые христиане были лишены той изобретательности, которую им обычно приписывают критики. Либо и то, и другое вместе. Неужели другие евангелисты стали бы воспроизводить эту историю, если бы не были убеждены, несмотря на желание написать апологию, в ее исторической достоверности?¹⁹⁷²

Этот довод действует так же, как и рассмотренные нами раньше. Легко себе

¹⁹⁶⁸ См., например, Bode 1970, Osiek 1993, Lieu 1994. Из последнего см. особенно 2002, гл. 8. Бокам (Bauckham 258сл.) приводит длинный список ученых, поддерживающих точку зрения, которую я тут кратко изложу, разбирая слабость доводов оппонентов.

¹⁹⁶⁹ Современный обзор о роли женщин в пасхальных повествованиях см. Corely 2002, гл. 8.

¹⁹⁷⁰ См., например, Trites 1977, 54сл.; O'Collins 1995, 94; 2002, 268–277. Относительно свидетельства у раввинов см., например, М. Шевот 4:1, М. Рош ха-Шана 1:8, В. Т. Бава Кама 88а. Иосиф добавляет к закону о свидетелях (Втор 19:15) следующий комментарий: «Свидетельство женщин, ввиду их легкомыслия и пристрастия, не должно быть принимаемо во внимание» (*Иуд. древности* 4.219).

¹⁹⁷¹ Мк подчеркивает, что Иосиф Аримафейский – «знаменитый член совета» (15:43, ср. Лк 23:50 – «добрый и правдивый»). Они бы желали сказать то же самое о тех, кто первыми пришел ко гробу.

¹⁹⁷² О иной роли женщин в Евангелии от Петра см. Verheyden 2002, 466–482.

вообразить, что, когда появилась традиция проповеди для внешних, истории о женщинах, спешащих к могиле на рассвете, тихо опустили и создали список надежных свидетелей, которые могут убедительно подтвердить, что они это видели¹⁹⁷³. Но нелегко, – а фактически, думаю, просто невозможно, – представить себе надежную, прочно установленную традицию, как в 1 Кор 15, которая стремилась бы стать еще прочнее или, если была такая потребность (зачем?), добавила бы сюда рассказ о женщинах, идущих к могиле ранним весенним утром. Возможно, эти истории записали ближе к концу I века. Мы не знаем (вопреки настойчивым заявлениям исследователей), когда собственно евангелисты взяли за перо. Но мы можем быть уверены, что рассказанная ими история восходит ко временам до Павла, к самому началу, когда никто еще не мог размышлять, например, так: «Хорошо бы создать рассказ о воскресении Иисуса из мертвых, – что же лучше всего послужит нашим апологетическим целям?» И естественнее, гораздо естественнее предположить, что женщины были рядом с самого начала, как, три дня спустя, были и при свершившемся в пасхальное утро¹⁹⁷⁴.

4. Исторические версии

Есть всего лишь два соображения, объясняющих, почему эти повествования именно такие; первое из них мне представляется совершенно неправдоподобным.

Мы могли бы сказать, прочитав глазами историка Матфея, Луку и Иоанна (окончание в восьми стихах Марка не изображает воскресшего Иисуса), что евангелисты усвоили определенное богословие воскрешения – из Павла и других раннехристианских текстов. Согласно этому богословию, тело, с одной стороны, не брошено и не гниет, а с другой, – не просто должно быть воздвигнуто, чтобы стать таким же, как прежде, но преобразается, загадочным образом остается и тем же, и становится иным. Такое представление о «трансфизической» природе нового человека подготовлено иудейской верой в воскресение, но выходит за рамки всего, что мы знаем из нехристианских еврейских текстов данного периода. Эти представления не похожи ни на что в прошлом.

Затем мы можем сказать, следуя данному ходу мыслей, что трое евангелистов, упоминавших явления Иисуса, на основе богословия «трансфизической» природы, которое мы находим у всех важнейших авторов, начиная с автора 1 Кор и до Оригена, создали сильно различающиеся истории об Иисусе (у Матфея Иисус стоит на горе, у Луки идет по пути в Эммаус, у Иоанна готовит завтрак на берегу озера), в которых трудно найти следы взаимного влияния, но которые содержат одну и ту же странную черту: «похожий, но не совсем тот же». Мы могли бы добавить, что евангелисты, создавшие эти независимые и очень разные истории, все избегали анализа этой «похожей, но не совсем той же» природы воскресшего человека, хотя этот анализ есть у Павла и других авторов (что нынешнее тело подвержено тлению, но будущее тело не таково), но что вместо этого они сосредоточены на узнавании–неузнавании воскресшего Иисуса, который делал некоторые вещи, как обычный человек в теле, а другие совсем необычным образом.

Кроме того, если бы они захотели рассказать о взаимосвязи и разрыве между телом нынешним и воскресшим в контексте библейского мышления, присущем основному направлению иудаизма I века, они бы пришли к очевидному решению, основанному на Дан 12: сейчас тело лишено света, но, воскреснувшее, оно сияет, как звезды. Вместо этого, если следовать первой гипотезе, трое евангелистов придумали три совершенно разных истории об

¹⁹⁷³ Так, например, в Schweizer 1979, 147.

¹⁹⁷⁴ См. Wedderburn 1999, 57–61 (в отличие от, например, Lüdemann).

Иисусе, который узнаваем и неузнаваем, который проходит сквозь закрытые двери, который совершенно телесен, так что видны его раны, но в то же время он, по-видимому, принадлежит сразу к двум измерениям («небу и земле»? – другими словами, к человеческому и божественному измерениям, хотя прямо об этом не говорится), так что для него естественно (по крайней мере, с их точки зрения) через какое-то время покинуть обычное человеческое измерение вселенной («земли») и пойти, оставаясь в теле, в иное измерение («небеса»)¹⁹⁷⁵.

И тогда нам следует пойти дальше. Нам надо сказать, что Матфей, Лука и Иоанн, написавшие эти разные истории, которые, – что достойно внимания, – все несут в себе эту особенную черту, в то же время, по-видимому, смогли независимо друг от друга выделить из этих историй одну особенность, которую они создали, опираясь на богословие, знакомое нам по Павлу и другим источникам, то есть на толкование, целиком пронизывающее Библию, на ее аллюзии и отголоски. Если читатель библейских авторов I века начнет с богословия Павла, или Откровения Иоанна, или Игнатия и попытается превратить богословие воскресения в искусное повествование, которое как бы случилось недавно, будет очень сложно избежать отсылок к Писанию. Если вы себе представите троих людей, работающих над этим независимо друг от друга и создавших три разных истории, которые, тем не менее, все имеют одну и ту же отличительную особенность, кроме прочих, рассмотренных нами, я думаю, вы придете к заключению, что это невозможно. Во всяком случае, я в этом уверен.

То же самое можно сказать об удивительном отсутствии какого-либо упоминания о посмертной надежде христиан. Предположим, группа христиан или отдельные авторы занимались развитием первохристианских представлений о воскресении, что, в частности, мы видим у Павла, и хотели описать, «как это произошло на самом деле», чтобы создать миф как основу для идеи о том, что воскресение Иисуса есть образец и средство для христианской надежды на будущее. К 50-м годам I века христиане, размышляющие о воскресении Иисуса, одновременно думали (среди прочего) о своем собственном воскресении. Чем яростнее были гонения и чем больше христиан погибало (этот вопрос прямо затронут в Первом Послании к Фессалоникийцам и косвенно в 1 Кор 15;18), тем в большей мере тема посмертной надежды, основанной на воскресении Иисуса, становилась неотъемлемой частью любых повествований о воскресении, которые могли появиться. И крайне неправдоподобно выглядит мысль о том, что четыре автора создали четыре совершенно различные версии пасхальных историй, но каждый из них, как будто они сговорились, опустил любое упоминание об этой наиважнейшей теме. Было бы просто невозможно спрятать этот элемент в созданном тексте. Так что совершенно неправдоподобно, что четыре автора создали совершенно различные пасхальные повествования, но как будто сговорившись между собой, опустили любой намек на тему, которая становилась все более актуальной.

Наконец, то же самое можно сказать об упоминании женщин в пасхальных историях. Это очевидно, и об этом нередко говорят. Никто не стал бы придумывать такого рода истории двадцать, если не тридцать или сорок, лет спустя.

Тут возникают и подобные соображения: если вы начали размышлять над этими вопросами, множество разных вещей встраиваются в цельную картину. В частности, если рассказы о встрече с Иисусом были придуманы, чтобы дать законное обоснование авторитету лидеров в ранней Церкви, примечательно, что евангельские истории хранят молчание об Иакове, брате Владыки. Как свидетель воскресения он упомянут лишь однажды – в 1 Кор 15:7. Но если верить популярным гипотезам о происхождении пасхальных повествований, он бы должен быть упомянут. Почему он не соревнуется тут с Петром? Неужели эти истории не отражают внутрицерковную борьбу за власть? Чем больше мы

¹⁹⁷⁵ Я описал два измерения, чтобы читатель не подумал, что я приписываю евангелистам примитивную веру в трехэтажную вселенную.

пытаемся следовать первой гипотезе – что повествования о воскресении были созданы поздно, – тем труднее нам становится.

Но представим себе другую возможность. Запустим пленку в обратном порядке. Предположим, что во время активности Павла все христиане верили, что с Иисусом произошло нечто удивительное, и странность, в частности, заключалась в том, что он ожил снова в теле, но это было иное тело. Предположим, что Павел приводил теоретический, богословский и библейский контекст для уже всем хорошо знакомых историй, которые Павел обобщает, когда приводит уже ставшую официальной формулировку в начале 1 Кор 15. Предположим, что повествования Матфея, Луки и Иоанна, – хотя почти наверняка еще не написанные к тому моменту, когда Павел диктовал свои Послания, – уже существовали в нынешнем виде, что они не были позднейшей популярной выдумкой, соответствующей тому, что представляли себе христиане после Павла, но чем-то совсем иным. Что если они представляли лишь слегка отредактированные рассказы, которые передавались почти с самого начала, где еще нет размышлений о том, какого рода это воскресшее тело, или попыток (за исключением слабейших намеков) указать на широкие богословские вопросы, где нет указаний на христианскую надежду воскресения, а также библейских цитат или аллюзий, которые могли бы поддержать эти истории, как это делалось в других местах тех же книг. Предположим, что никто в пасхальных повествованиях не вспоминал Дан 12 потому, что все знали, что воскресшее тело Иисуса не сияло подобно звезде. Если думать шире, предположим, что евангелисты не упоминали Ветхий Завет в историях о воскресении по той причине, что не видели непосредственной связи между воскресением Иисуса и текстами иудейского предания. Иными словами, предположим, что эти истории были окружены таинственным воздухом, так что кто-то мог бы сказать: «Я не понимал происходящего тогда, не уверен, что и сейчас понимаю, но примерно так это происходило».

Я думаю, что последняя гипотеза гораздо правдоподобнее с чисто исторической точки зрения¹⁹⁷⁶. Я как историк могу себе представить, что подобные повествования (и, быть может, еще какие-то, не дошедшие до нас) оставляли загадку, над которой мучались лучшие умы следующего поколения, используя все богословские и библейские ресурсы. Но я не могу понять, зачем кто-либо стал бы заниматься богословием и экзегетикой, если бы подобные истории не представляли загадки, или как богословие и экзегетика, появившиеся в результате (как можно подумать) интеллектуального партеногенеза, могли бы создать три независимых истории, из которых, – причем из каждой, – все эти поиски были бы тщательно устранены. Так что наиболее вероятная с исторической точки зрения версия такова: Матфей, Лука и Иоанн описывают воскресшего Иисуса, передавая самую раннюю устную традицию и представляя три разных способа, которыми первые изумленные свидетели рассказывали эти истории. Эти предания были лишь немного обработаны, главным образом на стадии последней редакции, по той простой причине, что подобные неслыханные истории, истории, на которых строилась община, нелегко изменить, когда их однажды услышишь: слишком многое от них зависит¹⁹⁷⁷.

Это не довод в пользу исторической точности евангельских историй. Я еще не перешел к рассмотрению вопроса, когда бы мы могли хотя бы задуматься на эту тему. Имеется аргумент в пользу того, что данные повествования и хронологически, и просто логически предшествуют изложению Павла и других многочисленных авторов, писавших позже него. Эти пасхальные истории описывают именно то, для чего Павел и другие авторы приводили

¹⁹⁷⁶ См. также J. Barton 1994, 114: «вера в воскресение предшествует всем его интерпретациям». Противоположное мнение, например, в de Jonge 2002, 45–47.

¹⁹⁷⁷ Формальный характер и, как принято считать, раннее происхождение 1 Кор 15:3сл. свидетельствуют о том же. О том, что формирующее общину предание подобного рода сохраняется без особых изменений, см. Bailey 1991. Этого автора критиковали по отдельным пунктам, но в целом, как я полагаю, его выводы остаются верными.

богословский и библейский контекст и откуда они черпали свои эсхатологические выводы: что воскресение не было ни оживлением тела, ни уходом от него, но его физическим изменением, что я назвал «трансфизической» природой, – и это событие не имело precedентов, в строгом смысле слова не было *предсказано* пророчествами и не имело, – как тогда, так и сегодня, – аналогов. Евангельские повествования не зависят от Павла. И он сам прямо на них не ссылается, хотя предание, которое он приводит в 1 Кор 15, дает краткое изложение их – или других подобных историй. Но как бы ни создавались евангелия, дошедшие до нас, вероятнее всего, что записанные там пасхальные истории восходят к самой настоящей первоначальной устной традиции.

Этот чрезвычайно важный вывод поддерживают и другие соображения, которые часто не берут во внимание, хотя они не потеряли своей силы. Мы говорили о повествованиях Матфея, Луки и Иоанна. Их рассказы почти не совпадают (у Луки и Иоанна Иисус посещает горницу в первый вечер, в обоих евангелиях он говорит о Духе, который подготовит учеников к их миссии, но во всем остальном эти рассказы совершенно разные). Но когда евангелия пересекаются, как мы видели, рассуждая о возможных взаимных литературных влияниях, они рассказывают об одном и том же событии совершенно по-разному. Очевидные расхождения Мк 16:1–8 с параллельными местами, из чего многие спешат вывести придуманный характер повествований¹⁹⁷⁸, фактически являются убедительным аргументом в пользу их древнего происхождения. Вероятность того, что эти истории создавались или хотя бы редактировались позднее, повышает вероятность того, что авторы устранили бы противоречия. Но эти истории показывают, как об этом говорили последние сто лет или больше: именно такие видимые расхождения свойственны не сказкам, придуманным с целью доказать, что все так и было, но быстрым загадочным рассказам тех, кто видел своими глазами нечто невыразимо удивительное, что они сами еще не в силах объяснить. Опять-таки, это не доказывает, что истории были рассказаны непосредственными свидетелями или что все переданное представляет фотографию происшедшего. Но все это свидетельствует о том, что эти рассказы древние, что они не переделаны в соответствии один с другим или с развитым богословием Нового Завета и что их несовпадение не должно мешать нам видеть в них достоверные исторические источники.

Фактически, все эти повествования рассказывают историю, которую можно обобщить, не опровергая ни один из рассказов. Все четверо утверждают, что ключевые события произошли рано утром первого дня недели, на третий день после казни Иисуса. Все они говорят, что у гроба была Мария Магдалина; Матфей, Марк и Лука добавляют, что женщин там было больше; Марк и Лука дополняют их список. Все согласны с тем, что камень являлся очевидной проблемой, но она разрешилась без участия женщин. Все согласны с тем, что необычный незнакомец, ангел или кто-то в этом роде встретил женщин и говорил с ними. Матфей и Иоанн согласны в том, что Мария Магдалина повстречала Иисуса (у Матфея, разумеется, тут присутствует и другая Мария). Все, за исключением Марка, говорят о том, что Мария (с другими женщинами, если они были упомянуты) возвещают об этом ученикам; Лука и Иоанн рассказывают, что затем Петр с другим учеником идут ко гробу убедиться в услышанном.

Тут, между прочим, есть интересный момент, который может привести к ложному умозаключению. Лука 24:12 описывает, как Петр, встав, бежит ко гробу, наклоняется и, увидев лежащие пелены, уходит. Может показаться, что он тут один. Но когда двое по дороге в Эммаус рассказывают незнакомцу о том, что произошло этим утром, они говорят (24:24), что «некоторые из тех, что с нами», пришли ко гробу и увидели то, о чем сказали женщины.

Лука в силах выделить одного человека, если это нужно, но тут он говорит про

¹⁹⁷⁸ Patterson 1998, 213сл., сверх меры преувеличивает эту проблему. Более уравновешенный подход, например, Edwards 2002, тем не менее он склонен видеть в этих повествованиях безнадежную путаницу.

нескольких. Можно сравнить между собой три рассказа Луки об обращении Павла или разные рассказы Иосифа Флавия о событиях, в которых он сам участвовал и которые описаны в «Иудейской войне» и «Жизни». Если Лука сначала говорит об одном человеке, а потом о нескольких, то различия в составе женщин и ангелов в разных версиях не должно казаться нам серьезным историческим вопросом¹⁹⁷⁹.

Далее, разумеется, истории резко расходятся. У Марка ангел говорит женщинам, что они вместе с учениками увидят Иисуса в Галилее; у Матфея тут появляется Иисус (хотя он также на короткое время является в Иерусалиме в 28:9). У Луки Иисус является только в Иерусалиме и его окрестностях и ничего не говорит о встрече в Галилее, но, напротив, говорит ученикам о необходимости оставаться в Иерусалиме. У Иоанна Иисус сперва является в Иерусалиме, а затем в Галилее. Если бы Иоанна не существовало, а какой-нибудь находчивый человек, стремясь примирить противоречия, стал бы утверждать, что повествования у Марка и Луки отличаются по той причине, что Иисус являлся и там, и там, этого человека заставили бы замолчать. Тот факт, что Иоанн об этом говорит (и Матфей также, мимоходом), может, конечно, навлечь подозрения и на самого евангелиста, но, по меньшей мере, это призывает нас задуматься и не спешить с выводами¹⁹⁸⁰.

Фактически, я предполагаю, что пасхальные повествования появились рано, без сомнения, прежде Павла. И если их сопоставлять, они пересказывают историю, которая, несмотря на поверхностные противоречия, складывается в единое целое. Грубо говоря, тот факт, что количество женщин или ангелов у гроба или даже места явлений Воскресшего не совпадают, не означает, что ничего не произошло. Нам не следует пытаться «приручить» эти истории, – либо насильно приведя их к полному согласию во всех деталях¹⁹⁸¹, либо (и тут потребуются, мягко говоря, не меньше насилия) подчинив их герменевтике подозрения, побуждающей видеть тут проекцию позднего богословия, задним числом, или закодированные сообщения, поддерживающие «политические» «лидерские» претензии различных последователей Иисуса¹⁹⁸². Мы должны видеть в них ключевые тексты для ответа на вопрос, вставший перед нами во II-й и III-й частях нашей книги: почему вообще возникло христианство и почему оно приобрело такую форму, – в частности, это касается веры в воскресение и представлений об Иисусе. Если бы мы задали такой вопрос, не подозревая о существовании Мф 28, Мк 16, Лк 24 и Ин 20 и 21 (мы откладывали разговор об этих текстах до настоящего времени), а затем бы впервые в жизни прочитали эти главы, мы могли бы сказать, что нашли ответ на наш вопрос.

Конечно, эти истории рассказывают не о том, что именно случилось, но о том, как

¹⁹⁷⁹ Связь между Лк 24:12 и 24 осложняет тот факт, что в одной важной рукописи, западном списке V века – Кодексе Безы, стих 12 отсутствует, как и в старой латинской рукописи и у Маркиона. Исследователи согласились, и это довольно естественно, что этот стих является компиляцией Ин 20:3, 5, 6 и 10, но поскольку все прочие рукописи его содержат, вероятнее предположить, что Лука знал, по крайней мере, относительно данного эпизода, краткую версию истории, подобную приведенной Иоанном. Данный стих является примером общего феномена, так называемой «западной неинтерполяции», о чем см. Metzger 1971, 191–193 (о данном стихе – 184).

¹⁹⁸⁰ О вероятности того, что ученики могли не раз путешествовать в Иерусалим, особенно на праздники, такие как Пятидесятница, см., например, Moule 1958.

¹⁹⁸¹ Согласование Уэнхама (Wenham 1984) слишком упрощено, при этом многие находят его неубедительным. Возражения против согласования, например, в Carnley 1987, 17–20, любопытны: дело не в том, что это трудная задача, но саму такую попытку «следует снять с повестки дня как по сути своей неправильное действие». Затем сам Карнли, естественно, приводит пространную историческую реконструкцию того, «как это должно было происходить», и неясно, почему эту попытку нельзя также отнести к «неправильным действиям».

¹⁹⁸² См. критику теорий «лидерских претензий» в Bremmer 2002, 51сл.

некоторые разные люди воспринимали случившееся. (Я не намерен отступать от позиции критического реалиста, которую описал в части II «The New Testament and the people of God» [«Новый Завет и народ Божий»], но я просто хочу, особенно в этом месте, думать, что мои исторические доводы не несут с собой чего-то лишнего, на что они и не должны претендовать.) Эти истории на данный момент отвечают на наш вопрос, почему возникло христианство и почему оно приобрело именно такую форму. Ответ таков: потому что первые христиане верили, что с Иисусом после его смерти произошло нечто важное, что, насколько это возможно, и повествуют рассказы канонических евангелий. Короче говоря, я думаю, что четыре канонических повествования о воскресении, хотя они, несомненно, подверглись редакции, о чем мы сейчас будем говорить, почти наверняка восходят к устной традиции, которая дает ответ на вопрос о возникновении христианства и его форме. И это ставит перед нами еще один важнейший вопрос: что заставило первых христиан верить, будто нечто подобное произошло, и почему они пересказывали истории такого рода?

Этот вопрос мы рассмотрим в последней части книги. А на оставшихся страницах данной части мы детально рассмотрим каждое из четырех повествований, чтобы убедиться, что мы стоим на твердой почве.

Глава четырнадцатая. Страх и трепет: Евангелие от Марка

1. Введение

«И выйдя, они побежали от гробницы, владел ими трепет и ужас, и никому ничего не сказали: ибо они боялись». Так написано у Марка (16:8), и это место стало самым популярным у современных исследователей. Нам скажут, что это книга непроницаемых тайн, вспышек молнии посреди мрака, вызов вере, которая не видит, и, наконец, – трепет, паника и молчание¹⁹⁸³. Идеальное окончание для подобной книги.

Но так ли это? Мне иногда кажется, что популярность такого прочтения Евангелия от Марка порождена скукой исследователей при мысли об очевидной альтернативе после долгого сидения на сухом рационе изучения Библии, как в церкви, так и в учебном заведении, где говорилось, что данное евангелие – это первое и самое простое евангелие, которое сообщает основные сведения об Иисусе, предоставляя возможность последователям их приукрашивать, добавлять сюда учение, делать из них произведение искусства. Такие вещи шли вразрез с природой ученых второй половины XX века, в которых вера боролась с сомнением на фоне секуляризации и постмодернизма, так что они были заранее готовы отвергать «хэппи-энды»¹⁹⁸⁴. Гораздо лучше, – да и куда интеллектуальнее, в конце концов, – видеть в Евангелии от Марка такого Кафку I века или, быть может, Р. С. Томаса. Так что этот текст, входивший в программы первого учебного года, из-за своей простоты, прямоты и потому содержащий основы, стал трудным и загадочным текстом для интеллектуалов. Это потрясет студентов-старшекурсников, думает профессор, и они поймут, что все обстоит гораздо сложнее, чем им казалось!

Таким образом, споры об окончании Евангелия от Марка отражают разность в мировосприятии консервативного модернизма и радикального постмодернизма и, разумеется, некоторые стадии перехода от одного к другому. Но это не означает, что тут нельзя пользоваться весомыми аргументами. Исторические вопросы тут существуют, и они требуют исторического обсуждения, а не просто риторической позиции. Хотел ли Марк прервать свой рассказ на 16:8? Действительно ли он пожелал, чтобы вся его книга,

¹⁹⁸³ Предварительный обзор Мк см. в *NTGP* 390–396.

¹⁹⁸⁴ McDonald 1989, 70.

написанная несколько корявым греческим языком, закончилась на *ephobounto gar*, «ибо они боялись»? И откуда появились два других окончания? И что бы о них подумал сам Марк?

В книге «The New Testament and the People of God» («Новый Завет и народ Божий») я кратко приводил доводы в пользу того, что Марк написал более пространное окончание, не дошедшее до нас, а два других, добавленных в некоторых позднейших рукописях, были неуклюжей попыткой его заменить. Никакие аргументы в настоящей книге не опираются на тот мой вывод, но сам факт, что этот вывод можно сделать, – и тут я приведу его, несколько развернув, – позволяет сделать одно негативное умозаключение: Марка нельзя использовать, как это часто делали, для доказательства того, что первые христиане не знали ничего иного, кроме пустого гроба, трепета и паники. Когда исследователь ищет простую схему истории традиции, ему очень удобно расположить повествования в хронологическом порядке и прийти к тому, «что и требовалось доказать»: сперва Евангелие от Марка, краткое, темное и лишенное любого упоминания о явлениях; затем Евангелие от Матфея, несколько полнее, где немного явлений; затем Евангелие от Луки/Деяния Апостолов и Евангелие от Иоанна – пространнее, полнее, где приводится много подробностей о воскресшем Иисусе¹⁹⁸⁵. Я приводил свои доводы в предыдущей главе, среди прочего, чтобы поставить под сомнение как будто однозначную убедительность этой последовательности, показав, что даже более развернутые повествования Луки и Иоанна полны характеристик, позитивных или негативных, которые проще всего объяснить тем, что они восходят к самой ранней устной традиции. А доводы настоящей главы, среди прочего, позволят нам поставить под сомнения тот пункт, с которого я начал. Если существует обоснованная хотя бы вероятность того, что у Марка было развернутое окончание, утерянное ныне, ненадежно полагаться на то, что *ephobounto gar* были последними словами автора, адресованного полному ожиданий миру. Любителям темных и таинственных текстов тут волноваться не следует: множество скрытых секретов остаются и у Марка, и во многих других первохристианских текстах. Но нам не следует проецировать современное пристрастие к историям определенного рода на историческую проблему, где требуется свободный от предубеждений анализ.

Поэтому нам необходимо начать с вопроса об окончании, прежде чем мы перейдем к другому важнейшему вопросу: какова историческая ценность рассказа Марка, и что он хотел сказать нам, когда делал набросок своего краткого повествования?¹⁹⁸⁶

2. Окончание

Эта проблема общеизвестна. Если сказать просто (а те, кто хотят познакомиться с ней во всей ее сложности, найдут ее изложение в критических комментариях и монографиях), то она заключается в следующем¹⁹⁸⁷. Самые ранние рукописи Евангелия от Марка в знаменитых Синайском и Ватиканском кодексах IV века оканчиваются на 16:8. То же самое мы видим в нескольких позднейших манускриптах, а некоторые ранние отцы церкви либо ничего не знают о пространном окончании, либо, даже если его цитируют, говорят, что оно признано сомнительным. (К сожалению, ни один из фрагментов папирусов с новозаветными текстами не содержит Мк 16; остается надежда на providенциальную находку археологов.)

¹⁹⁸⁵ Иногда другая схема: сначала Павел, кериגма, но без пустого гроба. См. выше, часть II.

¹⁹⁸⁶ В этой главе и в трех последующих я совершаю работу, параллельную Catchpole 2000. К сожалению, его книга попала на мой стол слишком поздно, чтобы вести с ней диалог, как мне бы того хотелось.

¹⁹⁸⁷ Подробности см., кроме критических текстов: в Metzger 1971, 122–126; а с полной библиографией и обсуждением – в Gundry 1993, 1012–1021; Cox 1993; Evans 2001, 540–551.

Но великие манускрипты V века, следующие за Александрийским, включают в себя «пространное окончание» (стихи 9–20), за ними следует большинство более поздних манускриптов. Кроме того, четыре рукописи VI, VIII и IX веков и некоторые позднейшие включают в себя так называемое «краткое окончание», обозначаемый – стих 86, а далее почти все, кроме одного, содержат также и «пространное окончание». Тем не менее немало манускриптов с длинным окончанием содержат заметки на полях (звездочки или крестики), которые указывают на некоторые сомнения в подлинности отрывка.

Явно не зависящие один от другого два случая, когда манускрипты IV века пропускают пространное окончание, и другие косвенные свидетельства делают гипотезу о том, что эта концовка не принадлежит к оригиналу, весьма правдоподобной. Кроме того, хотя содержание стихов 9–20 отражает некоторые характерные особенности Евангелия от Марка (например, недостаток веры учеников в 16:11, 13, 14), оно выглядит подозрительно, как будто тут используются пасхальные повествования других евангелий¹⁹⁸⁸. Так, например, 16:12–13 – это явно краткий пересказ рассказа о событиях на пути в Эммаус, изложенный Лукой (24:13–35); явление сидящим за трапезой ученикам (стих 14) взято из Лк 24:36–43; поручение в стихе 16 представляет параллель Мф 28:18–20, а вознесение в стихе 19 взято из Лк 24:50 и Деян 1:9–11. И, как на это часто указывали, заповедь о необходимости крещения для спасения (стих 16) и перечень удивительных дел, которые совершат апостолы (стихи 17–18), выглядят также как краткое изложение некоторых аспектов позднейшей жизни Церкви¹⁹⁸⁹. Учитывая все это, подавляющее большинство современных исследователей самых разных направлений склонно думать, что, хотя краткое и длинное завершения крайне интересны, они почти наверняка созданы не Марком.

На самом деле, «пространное окончание» выглядит, с открывающего его 9-го стиха, как если бы изначально оно существовало как совершенно независимое повествование, поскольку оно начинается с параллели к Мк 16:1–2/ Мф 28:1/Луке 24:1/Ин 20:1, но не как *продолжение* Мк 16:1–8:

⁹ Воскресши же рано в первый день недели, Он явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов. ¹⁰ Она пошла и возвестила бывшим с Ним, когда те были в скорби и слезах; ¹¹ и они, услышав, что Он жив, и что она видела Его, не поверили.

Из этого можно заключить, что стихи 9–20 не просто были созданы кем-то, кто хотел придать Евангелию от Марка более полное окончание, но что изначально это был отдельный краткий рассказ о пасхальных событиях, который затем использовали, чтобы «заполнить пробел», несмотря на то, что второй рассказ местами повторяет первый. Но данное соображение, хотя и открывает интересные возможности (а вдруг первоначально это было отдельным повествованием? или фрагментом не дошедшего до нас евангелия?), это не имеет отношения к теме нашего разговора. В целом исследователи согласны, что автор Евангелия от Марка сам не написал ни стих 86, ни стихов 9–20.

Из-за этого современные критики поспешили сделать вывод, что остается считать 16:8 настоящим окончанием. Нам скажут, что думать о другом варианте, может быть, даже со «счастливым» концом, есть признак литературоведческой или богословской наивности¹⁹⁹⁰.

¹⁹⁸⁸ См. Kelhoffer 2000.

¹⁹⁸⁹ См., например, переключку между словами о змеях в ст. 18 и эпизодом, произошедшим с Павлом на Мальте, в Деян 28:3–6.

¹⁹⁹⁰ McDonald 1989, 70, где он цитирует Kelber 1983.

Эта книга, как и содержащиеся в ней притчи, намеренно сохраняет открытый конец, предлагая читателю самому закончить повествование¹⁹⁹¹. Подобные заявления принадлежат многочисленным современным ученым, которые стараются реабилитировать труд Марка как зрелое произведение, а не наивную книжку со счастливым концом. Трудно судить, насколько за такими стремлениями доказать, что разбираемый текст кончается на 16:8, стоит тайное желание устранить из самого первого (что считается общепризнанным) евангелия все возможные явления Воскресшего. Когда наблюдаешь за переплетением дискуссий, само собой напрашивается это подозрение.

Тем не менее существуют веские основания поставить эту теорию под вопрос и предположить, что Марк написал более полное окончание, которое было утеряно, а затем заменено (стихи 8б и 9–20) поздними переписчиками, что не было резким отклонением от намерений самого Марка¹⁹⁹². Во-первых, заметим, что начало и конец свитка – это самые его хрупкие части. Достаточно взглянуть на любое, особенно факсимильное, издание рукописей Мертвого моря, чтобы в этом убедиться: даже почти целиком сохранившиеся свитки часто повреждены с обоих концов. Можно также вспомнить, как царь своим ножом понемногу уничтожал свиток Иеремии¹⁹⁹³. Но хотя это соображение показывает, что потеря окончания (как и начала) физически весьма вероятна, оно ничего не доказывает¹⁹⁹⁴. Не слишком поможет нам и тот факт, что оканчивать предложение, не говоря уже о книге, словом *gar* необычно¹⁹⁹⁵. А вот что имеет значение – так это понимание книги, написанной Марком, и ощущение, какое окончание подходит к такого рода книге. Конечно, чтобы приводить такой довод, нужно все подробно объяснить, тут же мне придется сделать это очень кратко.

В предыдущей книге я объяснял, что Евангелие от Марка лучше понимать как «апокалипсис», раскрывающий истину о том, кто такой Иисус, через серию моментов откровения¹⁹⁹⁶. Поэтому знаменитые притчи у Марка представляют собой рассказы о том, как Бог Израиля исполняет свои загадочные замыслы; образный ряд одной из них, если рассматривать его в контексте иудаизма, несет в себе намек на смерть и воскресение¹⁹⁹⁷. В

¹⁹⁹¹ Например, A. Y. Collins 1993, 123.

¹⁹⁹² Из недавних работ, где сильнее всего отстаивается гипотеза о том, что Марк написал окончание, которое было утеряно, надо вспомнить Gundry 1993, 1009–1012, за которым следует Evans 2001, 539сл. В Fenton 1994, 6, предполагается, что единственная причина, почему выдвигается такой аргумент, – это попытка что-либо противопоставить стандартному представлению о причинах такого резкого завершения Мк. Я не могу ничего говорить от лица Гундри и Эванса, но причина, заставляющая меня думать об утерянном окончании, лежит в толковании остальной части текста (см. ниже).

¹⁹⁹³ Иер 36:20–26.

¹⁹⁹⁴ О вероятности того, что было утеряно и начало, а нынешнее вступление создано позднейшими редакторами (легче оставить текст без окончания, чем без начала), см. ATGP390, п. 67 с содержащейся там ссылкой на Moule 1982, Koester 1989.

¹⁹⁹⁵ См. Evans 2001, где обсуждаются мнения различных ученых: слово *gar* может стоять в конце предложения или даже книги, – но у нас есть не менее весомый повод думать, что Марк хотел написать что-то еще, чем думать, что он намеревался оставить *gar* последним словом. Параллельное место из LXX Быт 18:15 («Сарра же не призналась, а сказала: я не смеялась. Ибо она испугалась» [*ephobethegar*]) достойно внимания и наводит на мысли, но ничего не доказывает ни за, ни против. По крайней мере, в случае Сарры история продолжается. В конце концов, ее скептический смех был посрамлен.

¹⁹⁹⁶ NTGP 390–396. Моменты откровения даны в следующих местах: Мк 1:10сл.; 8:29; 9:7; 14:61; 15:39.

¹⁹⁹⁷ Мк 4:26–29: семя тайно растет, пока посеявший его человек «и спит и встает» (*katheude kai egeiretai*)

этой апокалиптической схеме Марк тщательно создает систему предсказаний, где Иисус говорит своим ученикам по дороге в Иерусалим, что должно с ним случиться. Сын Человеческий должен много пострадать, его отвергнут и убьют, а через три дня он восстанет (8:31; 9:31; 10:33–34). Чем ближе к страданиям, тем предсказания становятся длиннее, но все они кончаются словами «и через три дня воскреснет». Эти предсказания создают пунктуацию и форму повествования второй половины евангелия и тесно связаны с утверждением Марка о том, что Иисус воистину есть Мессия Израиля (8:29; 14:61–62). Структура Марка жесткая и простая: главы 1–8 построены на основе признания Иисуса как Мессии, а главы 9–15 примыкают к повествованию о его смерти. Но постоянно, предвидя его смерть, они предвидят и воскресение. (Таким образом, даже если 16:8 является окончанием евангелия, у нас нет сомнений, что Марк верил в телесное воскресение Иисуса из мертвых.) Поскольку у Марка есть тенденция изображать Иисуса истинным пророком, когда повествование достигает кульминации, так что исполняется сказанное им о Храме и о Петре¹⁹⁹⁸, детальное осуществление прежних предсказаний Иисуса о его отвержении, страданиях, предании на смерть и казни в главах 14–15 естественно заставляют читателя ожидать достаточно подробного описания и другой части этих предсказаний.

В частности, первая половина евангелия достигает кульминации в момент исповедания Петра в 8:29, что завершается призывом следовать за Иисусом в страданиях, смерти и оправдании (8:31–9:1). Исповедание Петра подтверждает знаменательное событие (преображение), когда голос с неба фактически провозглашает, что Петр сделал правильное суждение, но что нельзя никому рассказывать об этом событии, пока Сын Человеческий не восстанет из мертвых (9:9). Это как будто ясно указывает на последнее повествование не просто о пустом гробе и напуганных женщинах, но о чем-то подобном преображению, вслед за откровением об Иисусе как о страдающем, распятом Мессии, в контексте иронического замечания Каиафы в 14:16 и восклицания сотника в 15:39, – о последнем событии, когда Бог Израиля провозгласит, что они на самом деле оказались правы той правотой, которая превосходит их понимание или намерения. Это весома причина думать, исходя из структуры евангелия, что автор намеревался дать более полное и подводящее итоги окончание. Он оставляет множество намеков на грядущее. И поскольку он описал в таких подробностях, насколько истинным пророком оказался Иисус, говоря о своей смерти и ее обстоятельствах, маловероятно, что он не хотел бы показать исполнения пророчества о том, что произойдет далее.

То же можно утверждать негативно, учитывая упрек Петру в 8:33, за чем сразу идет призыв следовать за Иисусом, безбоязненно его исповедовать перед внешним миром и не стыдиться (8:34–38). Это, разумеется, предвещает предательство Петра (14:66–72), когда он делает прямо противоположное. Можно ли после этого ожидать, что евангелие закончится словами о том, как женщины «никому ничего не сказали: ибо они боялись»? Тут существуют различные мнения, но я лично думаю, что это маловероятно. Несколько предыдущих эпизодов, когда ученики или кто-то еще боялись (4:14, после бури; 5:15, после исцеления одержимого; 9:32, когда они боялись спросить Иисуса относительно его предсказания о страстях; 10:32, когда они боялись, следуя за ним по пути), создают контекст, в котором мы не удивляемся, услышав, что женщины тоже испугались на фоне чрезвычайных событий у пустого гроба. Но страх у Марка должна преодолеть вера: «Что вы так боязливы? Как у вас

ночью и днем, и, наконец, посылает серп, потому что настала жатва. Апокалиптические тона (обратите внимание на отголосок Иоил 3:15) подчеркивают атмосферу грядущего великого суда, на котором «многие из спящих в прахе земли пробудятся» (Дан 12:2, в версии Феодотиона используются те же слова, что и у Мк 4:27). О воскресении в самой притче о сеятеле см. McDonald 1989, 55–58, 72.

¹⁹⁹⁸ См. Мк 13:2 и 14:58сл. (обсуждение в JVG 522сл.); 14:30 и 14:66–72, особенно 14:65 (стража насмехается над Иисусом как над лжепророком, который не может сказать, кто его ударил, а в то же время во дворе исполняется пророчество Иисуса о Петре).

нет веры?» (4:40); «мужайтесь, это я, не бойтесь» (6:50)¹⁹⁹⁹.

Самую близкую параллель к рассказу о женщинах, убежавших от гробницы, мы находим в 5:33, когда женщина, прикоснувшаяся к Иисусу в толпе, подходит «испуганная и дрожащая» и падает перед ним на землю. Страх заставил ее молчать, лишил дара речи; но из Иисуса вышла сила, он обратился к толпе, и она рассказывает, что с ней произошло. Он отвечает: «Дочь моя! Вера твоя спасла тебя. Иди с миром и будь здорова, избавившись от недуга твоего» (5:34). Этот эпизод вставлен в рамки истории с дочерью Иаира, которая в данный момент мертва, но которую вскоре вернет к жизни Иисус; связь двух историй подчеркивает указание на то, что женщина болела двенадцать лет, что соответствует возрасту умершей девочки. Сразу после исцеления женщины приходит посланный сказать Иаиру, что его дочь умерла. Иисус отвечает: «Не бойся, только веруй» (5:36). Марк как будто бы четко выделяет именно те слова, которые понадобятся женщинам у гроба. Они удаляются от нас в 16:8, ничего никому не говоря из-за страха и паники; но если многочисленные ссылки пятой главы на будущее хоть как-то должны исполниться, надо полагать, что Марк не намеревался покинуть героинь в таком состоянии, как Иисус не покинул ни женщину, ни Иаира в их боязни. Действительно, после воскрешения девочки они «изумились тотчас изумлением великим» (5:42)²⁰⁰⁰, а Иисус велел Иаиру никому ничего не говорить (5:43), но когда он давал аналогичное повеление ученикам, Иисус ясно дал понять, что приказание потеряет силу, когда Сын Человеческий будет воздвигнут из мертвых (9:9).

Это, разумеется, не единственный намек на воскресение у Марка²⁰⁰¹. Мы уже говорили о странных словах, приписываемых Ироду Антипе в 6:14–16. В повествовании Марка эти слова встроены в исповедание Петра в Кесарии Филипповой (ср. 6:14–15 и 8:28). Как косвенно показывает Марк, Иисус не есть *кто-то иной*, восставший из мертвых, но он *сам* будет воздвигнут из мертвых (8:31; 9:9). И это покажет, что он действительно Мессия, царь Израиля, а Ирод в этом смысле является просто его убогой пародией.

Как и вся структура Евангелия от Марка и разбросанные тут намеки убедительно говорят о том, что Марк хотел закончить свое повествование рассказом о воскресении Иисуса, а не просто о пустом гробе, так и усиление напряжения перед распятием в главах 11–14 указывает на то же самое. Действия Иисуса в Храме ведут к серии споров между ним и иудейскими вождями, что постоянно движется к важному и звучному утверждению, что Иисус будет оправдан, что его действия в Храме окажутся пророческими и что, – неважно, говорил ли он о восстановлении Храма, как и о его разрушении, – сам Иисус, как позже истолкует его слова Иоанн, будет «разрушен» и «восстановлен»²⁰⁰². В середине вереницы этих споров находится вопрос саддукеев (12:18–27), о котором мы говорили выше, в главе 9. Помещая его в череду загадок, с помощью которых можно понять действия Иисуса в Храме, Марк должен был понимать, что в контексте нескольких пророчеств о воскресении Иисуса это тоже указывает вперед, на последнее явление истины, на оправдание Иисуса. Затем, беседуя с учениками по пути в сад, Иисус предупреждает их, что они рассеются, когда он, подобно пастырю из пророчества Захарии, будет поражен, но, объявляет он, «по восстании моем я предварю вас в Галилее» (14:28). Это, конечно, звучит и в словах ангела в 16:7. Это предполагает, что Марк намеревался показать не только обещание о встрече в Галилее, но и саму эту встречу.

¹⁹⁹⁹ После Мк 4:40 следует эпизод с еще более сильным страхом, когда ученики понимают, что Иисус обладает властью над творением. Это дает пищу для размышлений, к чему мы обратимся в гл. 16.

²⁰⁰⁰ *Exestesan inegale*, ср. *tromos kai ekstasis* в стихе 16:8.

²⁰⁰¹ См. об этом Combet–Galland 2001, 106–108.

²⁰⁰² См. Ин 2:19–22 и Мк 14:58–62.

Все это заставляет думать, что Марк хотел написать что-то еще за пределами 16:8. Что же он намеревался сказать? Если говорить кратко, то нечто о последователях Иисуса, в частности, о Петре, встретивших в Галилее воскресшего Владыку, который послал бы их наконец сообщить людям о том, что они видели ранее (9:9), и нести Добрую весть всем народам (13:10; 14:9).

Это, разумеется, не означает, что Марк написал такое окончание. Может быть, он умер, не закончив книги (как это могло случиться с Иоанном); может быть, что-то помешало ему исполнить эту задачу. Однако в этом случае, если он в своем повествовании о жизни и смерти Иисуса в какой-то мере следовал устной традиции своей общины или более широкой традиции Церкви, вероятнее всего кто-то уже вскоре бы докончил его труд (опять-таки, как, вероятно, случилось с Иоанном). Или, возможно, он писал тогда, когда хотя бы некоторые из «пятисот братьев», увидевших Христа «одновременно» (1 Кор 15:6), были еще живы, и оставил окончание недописанным с тем, чтобы кто-то из очевидцев, прочтя его книгу, поделился тем, что видел. Но обе эти гипотезы не выглядят слишком убедительными. Наилучший ответ – что Марк все-таки дописал свою книгу, но окончание было утеряно, скорее всего, из-за несчастного случая, например, из-за пожара в Риме, или, скажем, по чьей-то злой воле (может быть, тут замешан «библеист» I века, который решил создать сложности для всех последующих читателей, или, если серьезно, кто-то не одобрявший деятельности Марка, или внутри Церкви, или извне)²⁰⁰³.

Что же содержало в себе утерянное окончание? Тут, мягко говоря, перед нами безбрежная перспектива. Можно лишь удивляться скромности исследователей, что они, окрыленные успехом после реконструкции нескольких разных версий «Q», открытия ранних пластов в Евангелии от Фомы, «открытия» «Тайного Евангелия от Марка» и создания гипотетической самой ранней версии Евангелия от Петра, еще пока не взялись за эту куда более благодарную задачу – за работу над содержанием подлинного окончания Марка²⁰⁰⁴. Действительно, большая мода на открытие доселе неведомых текстов помогает чувствовать себя достаточно уютно при мысли о том, что у Марка существовало не дошедшее до нас окончание; но тут есть одно «но»: эта мода есть ответвление особенно антиканонического движения в сфере исследований раннего христианства, так что эта гипотеза, возможно, наиболее правдоподобная из всех их гипотез, будет отмечена с порога. Но если людям дозволено изобретать первохристианские тексты на основе фрагментов и намеков, заполняя лакуны и описывая потенциальные возможности, я тоже вправе так поступать, – понимая, как и Павел во 2 Кор 11, что это безумие окажет лишь риторическое воздействие, ничего больше.

Я не стану пытаться реконструировать утраченный текст. Но поскольку (согласно наиболее распространенным представлениям о взаимоотношениях между синоптиками) Матфей до этого места следует за Марком в достаточной мере, в частности, Мф 28:56–8а строится на Мк 16:6–8а, есть вероятность, что он продолжал в том же духе, и тогда Мф 28:9–20 дает нам набросок того, что собирался поведать Марк в главе 16²⁰⁰⁵. Конечно, как и 28:1–8 в Евангелии от Матфея содержит некоторые существенные отличия от Марка, можно

²⁰⁰³ Тут у меня есть такой союзник, как Рудольф Бультман. В его знаменитой «Истории синоптической традиции» (Rudolf Bultmann 1968 [1921], 285, п. 2, дополнительный материал – 441) имеется длинное примечание, где он, в частности, полемизируя с Э. Мейером, утверждает, что утрата окончания была вполне вероятной и что это не влияет на вопрос о том, являются ли стихи 1–8 сами по себе целостной перикопой. Если мой альянс с Бульманом кого-то начал тревожить, вы почувствуете облегчение, прочитав следующий раздел.

²⁰⁰⁴ Crossan 1991, 415, спрашивает, заканчивалось ли «Тайное Евангелие от Марка» историей о пустом гробе, и отвечает: «разумеется, это так».

²⁰⁰⁵ Если же, напротив, Марк пользовался Матфеем, как до дня своей смерти утверждал Фармер, из этого следует тот же самый вывод.

ожидать того же и относительно заключения Евангелия от Марка; некоторые типичные для Матфея темы, как можно думать, были добавлены этим евангелистом, в частности, гора (стих 16), наставления (стих 20а) и последнее «Я с вами» (20б), что так явно перекликается с пророчеством об Эммануиле из 1:23 и, таким образом, представляет собой типичное для Матфея окончание. Но в общих чертах утраченное окончание можно представить достаточно надежно: первая встреча с женщинами (или, возможно, с Петром); путешествие в Галилею, где ученики снова видят Иисуса; последнее наставление, после чего они посылаются исполнять свою миссию в мире. Фактически это показывает, что существующее ныне «пространное окончание» в общих чертах не слишком отличается от оригинала, хотя оно и написано совсем другим языком и содержит акценты, к которым Марк совсем не подготовил читателя.

Разумеется, мы не можем знать, что там было. Если бы Лука прервал повествование на 24:12, мы никогда бы не вообразили поразительную встречу на пути в Эммаус. Если бы Евангелие от Иоанна кончалось 20-й главой, мы никогда бы не представили себе сцену на берегу озера. Возможно, у Марка содержались сокровища, утерянные для нас навсегда, – если они не вернутся благодаря счастливой случайности – находке археологов. Но главный наш тезис уже сформулирован: мы не знаем, что содержало утраченное окончание Евангелия от Марка, мы даже не можем с уверенностью утверждать, что оно существовало вообще, но мы *не* можем никоим образом утверждать, что его *не* было. Как не можем мы знать и того, если думать, что это евангелие окончилось на 16:8, почему это так: потому ли, что Марк больше ничего не знал, или потому, что он знал о дальнейших событиях и хотел отвлечь от них внимание, или потому, что он знал: кто-то еще из христиан тут расскажет знакомую им историю. Поэтому нам надо отказаться от популярного довода, который еще сильнее из-за того, что прямо не вербализуется, что поскольку у Марка нет рассказов об «явлениях», их создали позже. Из 1 Кор 15 мы, конечно, знаем, что это не так. Но полезно помнить, что существующий текст Марка нельзя и не стоит использовать для поддержания этого довода. Евангелие от Марка, как и его окончание, остается загадочным. И отчасти его загадка заключается в том, хотел ли автор оставить его загадочным – таким, каково оно есть сегодня.

3. От повествования к истории

Что же мы можем найти в повествовании Марка? Один из самых влиятельных критиков XX столетия дает на это такой впечатляющий ответ:

Повествование о пустом гробе имеет совершенно вторичный характер... суть истории в том, что пустой гроб доказывает воскресение... эта история представляет собой апологетическую легенду... Павел ничего не знает о пустом гробе, откуда не следует, что к тому времени эта история еще не была создана, но что эта вторичная тема не имела значения для общепринятой керигмы... Об этом в конечном итоге свидетельствует тот факт, что первоначально не существовало различия между воскресением и вознесением Иисуса; это различие появилось, сперва, вследствие пасхальных легенд, которым необходима была отдельная история о восхождении на небеса как завершение временного пребывания воскресшего Владыки на земле. Но история о пустом гробе помещена посредине этого повествования, потому что тут первоначальная идея возвышения уже видоизменена²⁰⁰⁶.

²⁰⁰⁶ Bultmann 1968 [1921], 290.

За Бультманом последовали его менее знаменитые ученики, которые добавили сюда некоторые дополнительные соображения, из которых достойны внимания следующие. Павел не упоминает женщин. Первоначальная вера в воскресение носила духовный характер, другими словами, не считала, что воскресение было телесным; Марк переходит от идеи воскресения у Дан 12 (как указание на «духовное» и невоплощенное существование) к более телесным представлениям Второй книги Маккавейской. Q не упоминает пустого гроба, как и Деяния Апостолов. Поэтому маловероятно, что рассказы о пустом гробе имеют историческую основу²⁰⁰⁷.

На эти вопросы невозможно ответить, исходя из самого текста Марка. Евангелие от Марка в этом отношении является только частью более широкого контекста. Но эти положения влияют на то, как мы читаем Марка, в частности, увидим ли мы в повествовании о женщинах у гроба легенду середины века, созданную, чтобы поддержать недавно возникшее представление о телесном воскресении, или же мы будем думать, что Марк говорит об исторических событиях, на основе которых развивались представления первых христиан. В настоящей части этой главы мы рассмотрим вопрос, выходящий за рамки нашего прямого интереса, – как понимать роль Марка и как свидетеля о вере первых христиан, и как автора, повлиявшего на эту веру. Тем самым мы выполним задачу последней части нашей книги.

Во-первых, идея, что изначально первые христиане не отделяли воскресение от возвышения/вознесения, – это выдумка XX века, основанная на неверном прочтении Павла. На самом деле утверждение Бультмана обманчиво в одном важнейшем вопросе: он говорит, что воскресение не отличалось от вознесения, но фактически подразумевает, что *изначально христиане вообще не верили в воскресение*, поскольку, как мы могли видеть, слово «воскресение» и родственные ему не употреблялись для указания на нетелесное продолжение жизни на небесах, хотя бы и в славе. Для небесного прославления существовало множество слов, но никогда тут не использовалось «воскресение». (Тут нельзя противопоставлять Дан 12 и 2 Макк 7: в I веке, как о том свидетельствует раввинистическая традиция, Дан 12 понимали как указание на телесное воскресение.) Бультману следовало бы постулировать, – хотя он скрыл от глаз читателя этот важнейший ход, – что где-то примерно в середине I века некто, первоначально веривший, что Иисус просто «отошел на небеса после смерти», начал употреблять для утверждения этой веры язык, который доселе или в его время не использовался ни в язычестве, ни в иудаизме, ни в христианстве, а именно – язык воскресения, и что вскоре другие люди, которые должны были знать, что воскресение связано с телом, а воскресение тела – это пустой гроб, начали придумывать и затем распространять апологетические повествования о пустом гробе, чему примером служит и Марк. Более того, Бультману пришлось бы признать, что хотя теория о воскресшем теле была новшеством для уже широко распространившейся христианской Церкви, она быстро захватила всех, так что никаких следов первоначальной веры – что Иисус не восставал из мертвых, но просто «восшел на небеса», хотя бы и в славе, – в истории не сохранилось²⁰⁰⁸. Разумеется, чтобы, в свою очередь, объяснить это молчание, можно выдумать теорию конспирации («Злонамеренная ортодоксальная церковь подавила эти представления, но они снова вышли на свет в поразительных и радикальных текстах Наг-Хаммади»²⁰⁰⁹). Но тут историк должен протестовать. Такая теория не соответствует данным, не ведет к

²⁰⁰⁷ Например, A. Y. Collins 1993, 129–131.

²⁰⁰⁸ Этот материал можно выстроить и другим способом. Согласно Perkins 1995, 730, параллель между повествованиями о преображении и воскресении позволяет сделать вывод, что пустой гроб означает, что Иисус восшел на небеса подобно Илии и Моисею. На мой взгляд, такая трактовка неверна на многих уровнях.

²⁰⁰⁹ См. Robinson 1982.

какому–либо подобию простоты и не проливает свет на другие области. Зачем тогда за нее держаться? Как и со многими другими бультмановскими конструкциями, получается, что поддержание гипотезы требует куда более сильной работы исторической фантазии, чем те явления, которые Бультман пытается отвергнуть.

Но тут есть и еще одна важная вещь. Бультман и его последователи ошибаются, утверждая, что Павел ничего не знает о пустом гробе²⁰¹⁰. Они ошибаются и в том, что это второстепенный сюжет. Как мы увидим ниже, он всегда был существенно важным. Без пустого гроба, сколько бы ни было засвидетельствовано явлений и сколько бы ангелов ни говорило потрясающие слова, даже самые верные ученики Иисуса не могли бы сказать, что он восстал из мертвых, и не появилось бы наиболее удивительного развития представлений о воскресении среди первых христиан, и никто бы не мог думать о том, что Иисус есть Мессия. И не имеет значения молчание Павла о женщинах²⁰¹¹. Что касается Q, то поскольку наиболее опытные и искушенные исследователи считают, что там не содержалось повествования ни о страстях, ни о воскресении, потому отсутствие там «пустого гроба» должно нас удивлять не более, чем отсутствие партии тромбона в струнном квартете. Но, как мы говорили раньше, если Q существовал, он говорил о параллели между Иисусом и Ионой. И если я правильно понимаю смысл этой параллели, она указывает (более ясно у Матфея, чем у Луки), что «воскресение» Ионы из чрева чудовища задает пример, которому последует и Иисус при своем воскресении из «сердца земли»²⁰¹². Что же касается Деяний Апостолов, то проповедь о воскресении имеет тут такой отчетливо телесный характер, где упоминаются псалмы, говорящие о святом Божьем, «не увидавшем нетления», и где Иисус противопоставляется Давиду, который умер и погребен, и могила его видна, что в этом случае трудно думать, что пустой гроб не был принят как нечто само собой разумеющееся. И, говоря о Деяниях Апостолов, если Мк 16 есть позднее апологетическое изобретение, почему этот текст не отражается в самих Деяниях Апостолов, которые столь часто считают отражением более развитых представлений?²⁰¹³

В частности, эта теория требует от нас верить в нечто более или менее невозможное, когда мы читаем Мк 16 и другие повествования, развитые, как принято думать, на его основе (Бультман говорит: «На самом деле, это всего лишь одна история»)²⁰¹⁴. Она заставляет нас без критики проглотить идею, что главная история была придумана где–то в 40–х, 50–х или 60–х годах с апологетической целью, чтобы объяснить новоявленные представления о телесном воскресении Иисуса, и что ее создатели решили из всех возможных вариантов взять в качестве основных свидетелей двух–трех женщин, которых ведет Мария Магдалина. Об этом я уже писал в прошлой главе. Джеральд О'Коллинс указал, что эта теория на самом деле изгоняет женщин на периферию повествования, поскольку, если бы оно привлекало к ним внимание, это бы открыло серьезный недостаток самого рассказа²⁰¹⁵.

Таким образом, господствующая теория наполнена неправдоподобными элементами. Какую бы странную историю ни рассказывал Марк, ее невозможно объяснить легендой

²⁰¹⁰ См. выше, с. 348–349.

²⁰¹¹ См. снова выше, с. 354.

²⁰¹² См. выше, гл. 9. Это, конечно, неоднозначно, но от этого ничего важного не зависит, разве что для тех, кто идет на струнный концерт и недоволен, что не слышит тут духовых инструментов.

²⁰¹³ Именно так в A. Y. Collins 1993, 114.

²⁰¹⁴ Bultmann 1972 [1921], 290, n. 2.

²⁰¹⁵ O'Collins 1973, 16.

середины I века. Это не означает, что каждое ее слово автоматически доказано; это значит лишь то, что доводы об ее автоматической неосновательности оказываются ложными на каждом шагу. Этот вывод сильно подкрепляет изучение главных акцентов, которые расставил Марк в своем повествовании.

4. Пасхальный день с точки зрения Марка

Можно сделать множество мелких замечаний относительно того, как Марк рассказывает о первом дне Пасхи. Наша же цель – проследить за общим ходом повествования и выделить некоторые черты, которые указывают на то, что сам Марк думает о жанре своей истории.

Во-первых, мы видим, что вся история рассказана с точки зрения женщин. Это происходит во всех повествованиях синоптиков, и, учитывая содержание, – где женщины являются единственными или, как у Матфея, главными действующими лицами, – это вряд ли могло быть иначе. Но это означает, что, если история придумана, кто-то позаботился о введении в сюжет двух или трех женщин и попытался описать происходящее, – в частности, заботы о том, кто отвалит камень, – с их точки зрения (будь они тремя мужчинами, они обладали бы достаточной силой, чтобы откатить камень: согласно 15:46, Иосиф Аримафейский привалил его сам, – даже если кто-то и помогал ему, непохоже, чтобы камень был слишком тяжел для двух, максимум – трех человек). Таким образом, движущая причина (помазать тело), беспокойство о тяжелом камне, тревога, когда они увидели мужчину на гробе, и их испуг, паника и тихое бегство – все это изображено с точки зрения женщин. Мы видим всю эту сцену их глазами. Это довольно необычно для евангельской традиции, а потому заслуживает внимания.

Во-вторых, повествование подчеркивает неожиданность и самого события в целом, и его отдельных элементов. Если принять за истину какую-либо из версий теории «апологетической легенды», можно удивиться, что в повествовании нет никаких намеков на то, чтобы кто-то сказал: «О да, этого и надлежало ожидать». Все наоборот. Неспособность узнать событие, вписывающееся в привычную картину, соответствует тому, чего *мы* должны ожидать, помня об уповании иудеев того времени (воскресение, если оно вообще произойдет, произойдет со всеми праведниками одновременно). Повествование не похоже на историю, которую придумали ради подробного объяснения идеи, которая только что начала распространяться по общинам первых христиан.

В-третьих, когда женщины находят пустой гроб, это не подается как архаизированное «объяснение» веры в воскресение Иисуса, но само задает загадку, требующую разрешения. Дело не обстоит так, что кто-то верит в воскресение Иисуса, а теперь находит пустой гроб, который эту веру подтверждает; скорее напротив: они находят пустой гроб и получают поразительное и совершенно неожиданное объяснение, что Иисус воскрес. Пустой гроб объясняется воскресением, а не наоборот. И в восьми дошедших до нас стихах (а по мнению большинства тех, кто развивали оспариваемый мной довод, это все, что у нас есть) Марк не приводит никаких других свидетельств, подтверждающих воскресение. Если бы автор писал историю, дабы убедить скептиков (как думают многие исследователи), он должен был бы не только заменить «обезумевших женщин» (как их охарактеризовал Цельс) на мужчин с надежной репутацией, но устранил бы и загадочного юношу при гробе или бы дал к этому расширенное пояснение.

В-четвертых, роль юноши сама по себе странна. Марк не называет его ангелом (так его называет Матфей), и роль, которую он играет у Марка, соответствует роли ангелов в апокалиптических видениях. Как мы видели, Марк писал книгу «апокалиптического» типа; но тут он описывает не видение, но потрясающую реальность²⁰¹⁶. Ангел вышел из области

²⁰¹⁶ См., например, Деян 12:9. Что касается Мк как «апокалиптической» книги, см. *NTGP* 390–396.

сновидения в на сцену реальности, точнее – вошел в гробницу. На человека, знакомого с апокалиптическими видениями (по книгам, не обязательно по своему опыту), эта сцена оказывает особое действие: это как человек, регулярно смотревший какую-то телепередачу, вдруг увидел бы, что актер, постоянный участник программы, сидит рядом с ним на кушетке. Ангел истолковывает апокалиптическое событие. Но это толкование, в дошедших до нас стихах, не называет Иисуса «Сыном Божиим» и «Мессией», как это было раньше в моменты интерпретации: при крещении, в Кесарии Филипповой, на горе преображения, на суде и у креста. Но объяснение ангела, что он воскрес, возможно, должно связаться с этими предшествующими моментами. Если Иисус был воздвигнут из мертвых, как он говорил, это доказывает истинность и всех других произнесенных ранее слов.

В-пятых, история предполагает реабилитацию учеников (16:7). Отдельное упоминание о Петре, очевидно, перекликается с трагедией его отречения от Иисуса в 14:66–72, если, по крайней мере – в данный момент, и не намекает на его первенство в том движении, которое теперь получит новое начало. Это упоминание Петра, отсылающее к его отречению, тесно связано с 14:26–31, где, как и тут, Иисус упоминает, что предварит его в Галилее. В конце стиха 7 ангел провозглашает, что «вы его увидите, как он сказал вам», но нигде в предсказаниях о воскресении у Марка Иисус не говорил прямо «вы меня увидите». Это косвенно следует из 14:28 и других отрывков; хотя Марк не описал, как ученики увидели Иисуса, он приводит обещание, что это произойдет. Даже такое краткое и, быть может, усеченное описание позволяет выделить два элемента (пустой гроб и встреча с Иисусом), которые стоит считать ключевым неоспоримым историческим основанием, что позволяет объяснить, почему первые христиане представляли себе именно таким образом то, что произошло с Иисусом (глава 18 ниже).

В-шестых, повествовательная грамматика 16:1–8 показывает, что этот текст не мог просто появиться как отдельная единица внутри традиции²⁰¹⁷. С поверхностной точки зрения он кажется независимой единицей, поскольку имена женщин, перечисленные в 15:47, повторяются в 16:1, – если дело не в том, что Марию Магдалину в пятницу вечером сопровождала одна Мария, а в воскресенье утром – другая, плюс Саломея. Но в любом случае, при том что женщины являются его основными «субъектами», дошедшее до нас повествование не укладывается в стереотипы обычного рассказа. Нам говорится, что женщины идут помазать тело. Это как будто главная цель, «объект», их действий. Они думают о проблеме (на языке анализа повествования это «оппонент»): как отвалить камень от гроба. Это, оказывается, вовсе теряет значение проблемы, но перед ними встает другая: тело исчезло. Тут мы понимаем, что их первичное намерение (помазать тело) было само «проблемой», на техническом языке – «оппонентом», в контексте более широкого косвенно подразумеваемого повествования. В конце концов, тело Иисуса уже было помазано для погребения (14:8), не было необходимости делать это снова²⁰¹⁸. История, которую содержат эти стихи, действует только в контексте другой, более пространной: женщины оказались в роли «помощниц» в чужой драме. Если проанализировать Мк 16:1–8 с точки зрения грамматики повествования, можно увидеть, что это не изолированная единица, но часть более широкой истории. Если мы задумаемся, что же это за более широкая история, ответ очевиден: это история, «субъектом» которой, на одном уровне, является Иисус, а на другом – Бог Израилев. И женщины – только «помощницы» в этой драме. Очень важно, чтобы ученики-мужчины скоро узнали, что Иисус был воздвигнут из мертвых и что они его увидят в Галилее, а ученики этого не узнают, если им о том никто не сообщит. Это подтверждает

²⁰¹⁷ Относительно «грамматики» повествований см. *NTGP* 69–80.

²⁰¹⁸ Матфей упростил повествование, не упоминая о помазании и ароматах. У Иоанна (19:39сл.) помазание осуществляют Иосиф с Никодимом, так что эта проблема просто не встает.

наше утверждение, о котором столько говорилось, что эта история не могла возникнуть просто как апологетическая легенда, которая создана поддерживать недавно изобретенные представления о воскресении Иисуса. Она также дает весомые основания думать, что ее автор, кто бы он ни был, не хотел оставить у читателя впечатление, что женщины *никогда* потом никому ничего не сказали. Это открывает нам последнее вероятное объяснение.

Косвенно подразумеваемая история, в контексте которой 16:1–8 обретает свой смысл, не могла, учитывая грамматику повествования, по замыслу автора окончиться неудачей – молчанием, где никто никому не говорит ни слова. В конце концов, даже с позиции здравого смысла читатель неизбежно задается вопросом: если женщины сохранили молчание, откуда же тогда можно было узнать, что произошло тем утром? Отсюда напрашиваются два вывода, которые не обязательно должны один исключать другой. Либо, как мы говорили в первой главной части настоящей главы, история продолжается: женщины приходят в себя, сообщают о случившемся ученикам и направляют их в Галилею, где они встречаются с воскресшим Иисусом. Либо же заключительное предложение 16:8 полностью неправильно понималось. Предположим, тут содержится апологетический стержень повествования. Предположим, Марк задается не вопросом: «Откуда вы знаете, что Иисус воскрес?» (ответ: пустой гроб), – но: «Если женщины нашли пустой гроб, почему же об этом сразу не услышал весь Иерусалим? Ведь, без сомнения, группа истеричных женщин, мечущихся ранним утром по городу, должна была бы распространить эту новость повсюду за несколько минут». Такой апологетический сценарий по своему правдоподобию ничем не уступает гипотетическому сценарию Бультмана и его последователей, – фактически, он даже правдоподобнее. Если никто не провозглашал воскресение Иисуса один–два месяца, как предполагает Лука, это могло породить вопрос: почему же люди не услышали о том раньше? И Марк отвечает: они никому ничего не сказали (косвенно предполагая – «когда шли назад по городу»), потому что боялись. Разумеется, боялись, потому что пустой гроб и истолковывающий его смысл ангел – это уже достаточно страшно для любого человека. Боялись и потому, что тайно пришли помазать тело осужденного на смерть лжемессии и, естественно, не хотели, чтобы все об этом знали.

В конце концов, Евангелие от Марка – это скорее книга откровения, чем сокрытия, или, по меньшей мере, такого сокрытия, которое ведет к открытию. Но это не делает его повествование легким, прямолинейным или упрощенным. И критикам–интеллектуалам нечего бояться, что изучение этого самого короткого евангелия рискует стать скучным. Именно из–за сокрытого, которое потом открывается, оно остается опасной книгой, даже революционной, для философии и политики XXI века, как и I.

Глава пятнадцатая. Землетрясение и ангелы: Евангелие от Матфея

1. Введение

Матфей следует своим путем и ставит перед нами свои особые проблемы. У него две истории, каждая – в двух частях, отличающие его от других евангелий: два землетрясения и стражники, которых подкупают, чтобы они говорили неправду. Посередине этого расположен рассказ о пустом гробе, очень похожий на рассказ Марка, но со значимыми отличиями. Затем его повествование завершается на горе в Галилее, откуда ученики посылаются на миссию.

Мы начнем именно с проблем, поскольку они структурируют и окрашивают основное повествование, создают его контекст. Это поможет нам понять уникальный вклад Матфея в представления первых христиан о Пасхе и ее значении.

2. Трещины в земле и восставшие мертвецы

Только Матфей в рассказе о распятии Иисуса приводит удивительную историю о землетрясении и о местном, но довольно масштабном воскресении умерших. Как только Иисус испустил последний вздох:

И вот, завеса Храма разорвалась (*eschisthe*) сверху донизу надвое; и земля потряслась; и камни расселись (*eschisthesan*); и гробницы открылись; и многие тела усопших святых восстали; и выйдя из гробниц по восстании Его, вошли они в святой город и явились многим. Сотник же и вместе с ним стерегущие Иисуса, увидев землетрясение и всё происходящее, устремились сильно, говоря: воистину был Он Божий Сын²⁰¹⁹.

Этот рассказ ставит перед нами целый ряд разных загадок, в частности, что же, с точки зрения Матфея, происходит и что все это значит²⁰²⁰. Должно ли землетрясение объяснить, как разорвалась завеса в Храме? Предполагается ли, что сотник и другие увидели открытые могилы, из которых готовы выйти умершие? Почему он говорит, что они явились только по воскресении Иисуса, два дня спустя? Что они делали в эти два дня? И что с ними случилось потом? Неужели Матфей предполагает, что они остались живыми и вернулись к обычной жизни? Или он думает, что мертвые, «явившись многим», вернулись в свои гробницы, как призраки из *Руддигора* ²⁰²¹, и снова там улеглись²⁰²²?

Я не думаю, что можно найти твердый ответ на каждый из этих вопросов, – что, разумеется, не может означать, что это неправильные вопросы. Но чтобы попытаться понять Матфея, отправной точкой нам, прежде всего, послужат библейские отголоски, которые, подобно самим усопшим, возникают в этом повествовании (хотя, как мы заметили в главе 13, не касаются самого Пасхального повествования).

Естественной отправной точкой послужит Иез 37:12–13, где ГОСПОДЬ провозглашает Израилю в изгнании, что «Я открою гробы ваши и выведу вас из гробов ваших» (слова в Септуагинте близки к Мф 27:52–53) и верну Израиль в его собственную землю. Как мы видели, то, что было метафорой для Иезекииля, к I веку уже понималось как буквальное предсказание, хотя все еще в контексте ожиданий национального восстановления. Матфей (или его источник, хотя использование Библии у Матфея в других местах заставляет думать, что это его собственная мысль), по-видимому, отражает всю эту традицию.

Два других ярких библейских отрывка, касающихся «воскресения», тут также отражены. Ис 26:19 предсказывает, что восстанут мертвые «и поднимутся те, кто во гробах», и тут опять перевод Септуагинты перекликается с греческим текстом Мф 27:52–53. Дан 12:2 говорит о «многих из спящих», которые пробудятся и восстанут, и хотя Матфей употребляет другое слово для «спящих», чем в Септуагинте или переводе Феодотиона, его «многие тела усопших святых», возможно, являются сознательной аллюзией на тот отрывок, который он, в

²⁰¹⁹ Мф 27:51–54.

²⁰²⁰ По этому вопросу, кроме комментариев, см. Senior 1976, Wenham 1981, Denaux 2002.

²⁰²¹ Одна из популярных оперетт XIX века, написанная англичанином писателем–юмористом Уильямом Гилбертом и композитором Артуром Салливаном.

²⁰²² См. Davies and Allison 1988–1997, 3.634, которые указывают, что в Вознесении Исаии 9:17сл. они возносятся с Иисусом; в Деяниях Пилата 17:1 они возвращаются к земной жизни и затем снова умирают; у Феофилакта, писавшего через тысячу лет, приводится мнение, что некоторые из них ко времени написания Мф еще были живы.

конце концов, мог лучше знать на иврите²⁰²³.

Что эти аллюзии говорят нам о намерениях Матфея? В принципе, тут есть четыре возможности.

1. Он мог знать о традиции повествования об этих странных событиях и пересказывает их таким образом, чтобы знакомый с Библией читатель мог уловить их смысл: происходит подлинное возвращение из плена, зардела заря новой эры, а может быть, происходит даже и упразднение ада.

2. Возможно, что в таких образах Матфей говорит о распятии Иисуса как об апокалиптическом деянии Бога Израилева. Может быть, он придумал эту историю не с тем, чтобы ее восприняли как реальные события, но как яркую метафору того, что произошло у креста²⁰²⁴.

3. Возможно, Матфей был знаком с традицией, которую можно найти в Евангелии от Петра, где из гробницы выходят трое, а за ними следует крест, который отвечает «Да» на вопрос: «Проповедовал ли ты усопшим?». Его рассказ может быть вариацией на данную тему: в этот момент «воскресение» свершилось, хотя бы на принципиальном уровне²⁰²⁵.

4. Матфей (или стоящая за ним традиция) просто придумал историю, соответствующую Иез 37, Ис 26, Зах 14, Дан 12 или каким-то последующим иудейским текстам и показывающую их «исполнение»²⁰²⁶.

Можно расположить все это в обратном порядке. Четвертая возможность наименее правдоподобна. Тут обязательно должны быть библейские отголоски, как мы видели. Но для иудея I века было бы странно думать, что, как предполагают эти библейские ссылки, свершилось окончательное национальное восстановление Израиля или наступило всеобщее воскресение, поскольку ни того, ни другого не произошло. Хотя Дан 12:2 говорит о пробуждении «многих» усопших, что позволяет думать об ограниченном числе, а не о всех праведных, было бы натяжкой предполагать, что Матфей или его источник выдумали историю о «многих», — здесь, видимо, предполагается, несколько дюжин максимум, — восставших из мертвых как об «исполнении» пророчеств Даниила или Иезекииля, что каким-то образом дополняло бы то, что сам евангелист вместе со всей Церковью своего времени видели в воскресении Иисуса. Нет причин думать, что где-либо в иудаизме периода Второго Храма кто-то увидел бы исполнение пророчеств Иезекииля, Исаяи и Даниила в событии такого рода²⁰²⁷.

Вероятность того, что Матфей знал Евангелие от Петра, по моему мнению, невелика. Несмотря на то, что эту версию энергично защищает Дж. Д. Кроссан, немногие исследователи разделяют эту точку зрения²⁰²⁸. В частности, Кроссан понимает «крест»,

²⁰²³ См. анализ Troxel 2002, который утверждает, что Мф создал эту сцену на основании 1 Ен 93:6 не чтобы отметить начало новой эры, но чтобы перейти к исповеданию сотника; Depaue 2002, 133–135, с этим не согласен.

²⁰²⁴ McDonald 1989, 91: землетрясение — это «у Матфея код апокалиптического деяния Бога».

²⁰²⁵ Crossan 1998, 571сл.

²⁰²⁶ Касательно Иез 37, например, Grassi 1965; Cavallin 1974, 110. Относительно Соф см., например, Allison 1985, 42–45; Aus 1994, 118–130.

²⁰²⁷ О различных возможностях см. Troxel 2002.

²⁰²⁸ См. выше, с. 644–648.

который следует за тремя вышедшими из могилы, как крестообразную процессию искупленных, что кажется мне слишком большой натяжкой интерпретации; его мнение, что поэтому описанный феномен относится к той же линии традиции или богословия, что и воскресение многих святых у Матфея, слишком «притянута за уши». С исторической точки зрения гораздо легче думать, что Евангелие от Петра – позднейший текст, основанный на Евангелии от Матфея и Первом Послании Петра, а также на других текстах, чем видеть в первом источник для этих или других канонических текстов²⁰²⁹.

Вторая версия маловероятна. У дохристианского иудаизма не было причин рассматривать смерть сомнительного Мессии как начало всеобщего воскресения или хотя бы малого предвосхищения этого события, как это, по-видимому, показывает Матфей²⁰³⁰. Даже в более разработанной христианской традиции можно ожидать, что если такое событие и случится, оно произойдет вследствие Пасхи, а не распятия, – хотя, конечно, Матфей говорит о трудной для понимания паузе между восстанием тел и их явлением в Иерусалиме, в чем можно видеть попытку согласовать эту странную традицию с распространенными богословскими представлениями.

Но это уже подталкивает нас к первому варианту: Матфей знает о странных событиях, произошедших во время распятия, и пытается сообщить нам, что (1) они перекликаются с нужными библейскими текстами, (2) они имеют хотя бы какой-то минимальный исторический смысл (землетрясение объясняет разрыв завесы в Храме, открытые могилы и особенно слова сотника) и (3) указывают, хотя его и не объясняют точно, на богословский смысл, вложенный туда Матфеем: что со смерти и воскресения Иисуса начинается новый век, которого так ждал Израиль²⁰³¹. Тут, как и в 28:2, может содержаться аллюзия на предсказания Иисуса в 24:7, но возможно, это просто совпадение.

Матфей, без сомнения, прекрасно понимает, что умершие, о которых он говорил, уже не бродят по улицам, и не делает попытки объяснить, что с ними случилось дальше. Он не менее ясно понимает, что Церковь все еще ожидает последнего полного, всеобщего воскресения, когда, – и тут тоже есть отблеск Дан 12, – праведные просияют как солнце в Царстве Отца их (Мф 13:43).

Другими словами, он не утверждает, что это было великое всеобщее воскресение, – это всего лишь странное, половинчатое его предвосхищение.

Можно быть уверенным в одном. Эта история не была написана с целью воплотить или выразить богословие Павла или других новозаветных авторов. Хотя Послание к Евреям говорит о женщинах, «получивших своих мертвых через воскресение», и о других, претерпевших пытки и смерть, потому что они «искали лучшего воскресения», ни этот автор, ни кто-либо другой не указывали на связь этого события со смертью Иисуса. И Павел выражается достаточно ясно: «те, кто принадлежат Мессии», восстанут все сразу при его *парусии* ²⁰³².

Маловероятно, что Матфей, рассказывая эту историю, хотел предвосхитить свое повествование о воскресении Иисуса, и, конечно, описание последнего события в главе 28

²⁰²⁹ См. Troxel 2002, 41. Иисус, воскрешающий иных, возможно, всех дохристианских праведников к новой жизни, – эта тема разрабатывалась в некоторых текстах со II века и далее: например, Оды Соломона 42:11; Игнатий Антиохийский, *Послание к Магнезийцам* 9:2; Иринея, *Фрагм.* 26, где эта тема связана с рассматриваемым нами отрывком. Далее см. Bauckham 1998, 244.

²⁰³⁰ Senior 1976, 326сл., говорит о «косвенной сотериологии».

²⁰³¹ В Troxel 2002 дается правильное пояснение, что это не является непосредственным смыслом в контексте. Да, для Матфея исповедание сотника, в котором Троксел справедливо видит главный пункт, само по себе связано с наступлением нового века.

²⁰³² Евр 11:35, 1 Кор 15:23.

содержит характерные черты, которые резко отличают воскресшего Иисуса от восставших умерших главы 27. Но у двух повествований есть кое-что общее: и утром воскресенья, и в пятницу вечером было великое землетрясение, в результате чего открылись гробницы. Но на самом деле рассказ Матфея о втором событии оставляет впечатление, что явление ангелов и отваленный камень были *причиной* второго землетрясения, а не, как в 27:51–52, следствием²⁰³³. Некоторые, конечно, предполагают, что на самом деле подразумевалось одно землетрясение, а не два, но то, как Матфей про это рассказывает, говорит скорее в пользу двух отдельных событий²⁰³⁴.

Невозможно, а для наших целей и не нужно, тут обращаться к вопросу об историчности. Когда о чем-то сообщает лишь один источник, в других отношениях параллельный прочим, это вызывает подозрение, особенно если учесть, что события вроде землетрясения (как ясно говорится в 24:7) входят в набор апокалиптических ожиданий. С другой же стороны, события, описанные Матфеем в 27:51–53, не только не имеют параллелей в других раннехристианских источниках, но и беспрецедентны для ожиданий иудаизма периода Второго Храма, что ставит под сомнение гипотезу о том, что истории о них были созданы ради «исполнения» пророчеств, которые никто доселе не понимал таким образом. Вряд ли наше объяснение удовлетворительно, но лучше остаться перед загадкой, чем выбирать одну из сторон: либо согласиться со сложными доводами в пользу гипотетической историчности описываемых событий, либо с легким и оптимистичным рационализмом отбросить такую возможность. Некоторые истории настолько странны, что они просто могли случиться на самом деле. Быть может, это одна из них, но ее историчность невозможно исследовать.

3. Священники, стража и подкуп

Другая история, которая в Евангелии от Матфея тянется от рассказа о распятии к повествованию о Пасхе, касается первосвященников, идущих вместе с фарисеями к Пилату, чтобы потребовать поставить стражников на гробнице Иисуса. Она очень интересна, больше не сама по себе (хотя и с этой точки зрения тоже), но тем, что она открывает о мотивах первых христиан, рассказывающих истории.

История начинается в субботу. В пятницу вечером тело Иисуса похоронил Иосиф Аримафейский, за ним наблюдала Мария Магдалина «и другая Мария» (27:61). Затем, в день субботний:

собрались первосвященники и фарисеи к Пилату и сказали: господин, мы вспомнили, что обманщик тот сказал, еще будучи в живых: «через три дня восстану». Повели поэтому охранять гробницу до третьего дня, чтобы ученики, придя, не украли Его, и не сказали бы народу: «восстал из мертвых»; и будет последний обман хуже первого. Сказал им Пилат: имеете стражу; идите, охраняйте, как знаете. И они пошли и охраняли гробницу, запечатав камень и приставив стражу²⁰³⁵.

²⁰³³ Мф 28:2: «И вот, произошло великое землетрясение, *ибо* ангел Господень, сойдя с неба и подойдя, отвалил камень и сидел на нем».

²⁰³⁴ Некоторые (например, Troxel 2002, 36, 47, с цитатами из других авторов) предполагают, что «по восстании его» в Мф 27:53 есть позднейшая вставка, но это едва ли дает удовлетворительное разрешение трудностям данного отрывка.

²⁰³⁵ Мф 27:62–66.

Если думать об историческом аспекте, мы можем несколько удивиться столь гармоничному сотрудничеству фарисеев с первосвященниками, а этих двух групп – с Пилатом, но в этом аспекте истории нет ничего совершенно невероятного. Больше поражает то, что все это происходит в субботу, но и тут нет ничего невозможного, особенно учитывая неотложность дел. Интересно тут описание Иисуса в 27:63: «обманщик тот» (*ekeinos ho rianos*). Оно связано с обычными обвинениями иудеев в адрес Иисуса и отражает библейские предостережения против лжепророков и лжеучителей, которые могут «обманывать народ». И потому понятно, что первые христиане, создавшие это повествование, вложили данные слова в уста иудейских вождей, поскольку всем было известно, что такое наименование составляло самую сущность выдвинутого против него обвинения. Но правдоподобнее думать, что оно восходит к какому-то прочно укоренившемуся воспоминанию²⁰³⁶.

История стражи продолжается, она снова всплывает между явлением Иисуса женщинам в Иерусалиме и его явлением Одиннадцати в Галилее:

Когда же они [женщины] шли, некоторые из стражи пришли в город и возвестили первосвященникам о всём происшедшем. И они, собравшись со старейшинами и приняв решение, дали воинам достаточно денег, говоря: скажите: «ученики Его, придя ночью, украли Его, пока мы спали». И если это станет известно управителю, мы уладим дело и избавим вас от неприятностей. Они же, взяв деньги, поступили, как были научены. И слово это было разглашено среди Иудеев до сего дня²⁰³⁷.

В этой истории нет ничего невероятного; в самом деле, она в целом вполне логична. Но когда мы складываем две ее половинки вместе: план поставить стражу, чтобы ученики не выкрали тела, и легенду о том, что, несмотря на стражу, ученикам удалось это сделать, – возникает интересный вопрос об использовании всей этой истории первохристианской общиной.

Очевидно, что эта история входит в апологию телесного воскресения Иисуса. Это попытка отвести любые соображения о том, что ученики на самом деле украли тело Иисуса, что представлялось самым естественным объяснением пустого гроба. Но, хотя историк всегда подозрительно относится к чисто апологетическому повествованию, есть и другие соображения, которые позволяют думать, что она не была выдумана из ничего христианской общиной.

Прежде всего, трудно представить, что вся история была выдумана сразу, сначала как устный рассказ, а потом записана, если не предположить, что уже ходили слухи о том, что на самом деле ученики выкрали тело. Если бы это никому в голову не приходило, маловероятно, что христиане подали бы такую мысль людям, придумав данную историю.

Кроме того, само подобное обвинение никогда бы не упоминалось, если бы оно не было широко известно или если бы многие хотя бы не думали, что факт пустого гроба и исчезновения тела требовал разъяснения. Если бы сам пустой гроб был поздней легендой, маловероятно, что ходили бы слухи о краже тела и что христиане выбрали бы опасную тактику говорить об этих слухах, чтобы затем их опровергать.

²⁰³⁶ Об этом обвинении см. Ин 7:12, 47; ср. Мф 9:34; Лк 23:5, 14; более развернуто, включая дискуссию, см. *JVG* 439сл.

²⁰³⁷ Мф 28:11–15.

В-третьих, история предполагает, что для первосвященников, фарисеев и других возможных участников события предсказание Иисуса о том, что он «в третий день воскреснет», указывало на то, что нечто должно случиться с его телом. Если бы кто-то понимал «восстание из мертвых» как уход души Иисуса на небо, в то время как его тело остается в могиле, или что-то вроде этого, не было бы нужды охранять камень, а также распространять подобные слухи и их опровержения²⁰³⁸.

Наконец, использование этой истории достаточно четко указывает на то, что первые христиане всегда ожидали встретить обвинение в краже тела – и предпочитали рассказать историю о возникновении этого обвинения, хотя бы и рискуя посеять в сознании людей подобную мысль, лишь бы не оставить это обвинение без ответа²⁰³⁹.

Но сейчас для наших целей неважно спорить об историчности обеих частей рассказа во всех отношениях, хотя, как мы видели, маловероятно, что он был придуман как позднейшая легенда. Для нас важно, что такая история имела какой-либо смысл только для общины, которая совершенно не сомневалась в реальности пустого гроба. Если бы были варианты христианства, ничего не знавшие об этом, – другими словами, если прав Бультман, утверждавший, что пустой гроб есть поздняя апологетическая выдумка, – возникновение историй о краже тела и историй, опровергающих это обвинение, было бы просто чем-то невероятным. Схема Бультмана, наоборот, требует, чтобы мы приняли сложную теорию, которая только на первый взгляд делает повествование Матфея простым и очевидным: (1) изначально христианство не верило в телесное воскресение Иисуса; (2) первые христиане начали (кажется, по неразумию) использовать язык «воскресения», чтобы выразить духовное или небесное возвышение Иисуса; (3) другие первые христиане ошибочно увидели тут указание на телесное воскресение и начали рассказывать задним числом придуманные истории о пустом гробе (где основными свидетелями были чокнутые женщины); (4) иудейские наблюдатели, встревоженные распространением христианства, поверили в эти (вымышленные) рассказы о пустом гробе и начали распространять версию о краже тела учениками; (5) но иные из первых христиан, узнав о существовании этой версии, придумали удобный рассказ, который возводил эту версию к священникам, страже и подкупу; (6) последний рассказ вошел в повествование Матфея, который заботливо разделил его на две части и вплел его в ткань заключительных сцен своего евангелия. И все это должно было произойти максимум за шестьдесят лет, учитывая самую позднюю, по мнению большинства ученых, дату создания Евангелия от Матфея – около 90 года, и этот срок сокращается, если евангелие, что очень вероятно, было создано раньше.

Конечно, мы можем объединить пункты (4) и (5), сказав, что у иудеев не было такой версии, кроме созданной христианами, чтобы оспорить их и отстранить потенциальные обвинения. Или же мы можем слить пункты (4), (5) и (6) в один, если скажем, что сам Матфей выдумал как иудейскую версию, так и опровергающий ее «подлинный» рассказ.

Если какой-либо историк найдет, что такая гипотеза правдоподобнее самой истории Матфея, я только могу выразить восхищение его способностью верить в такие странные вещи. Но я подозреваю, что если бы самого Рудольфа Бультмана пригласили в члены жюри, он бы скорее проголосовал за вариант Матфея, чем за пяти-или шестиступенчатую версию развития предания, которую необходимо принять, если мы собираемся признать объяснение Матфея неправдоподобным.

И еще два последних замечания об истории стражников. Во-первых, достойно

²⁰³⁸ Это не означает (Evans 1970, 85), что вся эта история повествует только о могиле и теле, а не о воскресении. Как видно из повествования, могила и тело важны именно для того, чтобы привести повторное предсказание о том, что Иисус восстанет на третий день.

²⁰³⁹ Юстин (*Диалог с Трифоном иудеем* 108) отмечает, что эту историю все еще распространяли антихристианские апологеты из иудеев в середине II века. Несколько запутанный рассказ о появлении этой истории содержится в Weren 2002.

внимания то, что священники у Матфея каким-то образом знают о предсказаниях Иисуса относительно своего воскресения через три дня. Эти предсказания всегда делались приватно для учеников (16:21; 17:23; 20:19); если отбросить мысль, что этот секрет выдал Иуда (что было частью предательства), то единственный намек на это дает обвинение в том, что он говорил о разрушении Храма и его трехдневном восстановлении (26:16). Нет особых причин думать, что священников наделил этим знанием поздний апологетический рассказ; в любом случае, все стороны понимали, что за эти дни тело начнет разлагаться²⁰⁴⁰. Кажется, что и это также восходит к первоначальной традиции.

Во-вторых, описание камня и печати у Матфея пробуждает другую библейскую аллюзию, опять из книги Даниила. В Дан 6:17 (6:18 в LXX) царь Дарий закрывает камнем отверстие рва со львами, где находится Даниил, и запечатывает его своим перстнем и перстнями своих вельмож, оставляя на ночь Даниила, которого явно ждет трагедия. Утром, естественно, царь возвращается и находит Даниила здоровым и невредимым. Тут не упоминается отваленный камень, не говоря уже об ангелах и землетрясении. Но читатель, столь же чуткий к библейским отголоскам, как сам Матфей, не упустил бы этой аллюзии. Иисус вошел в гробницу, подобно Даниилу, как человек, верный Богу Израилеву, несмотря на все противоборствующие силы; и его, как и Даниила, оправдывает Бог. В конечном итоге, он есть истинный «Сын Человеческий», который, как это показано в следующей главе Даниила, будет возвышен после явного превосходства над ним чудовищ²⁰⁴¹.

4. Гроб, ангелы, первое явление (28:1–10)

Повествование Матфея о начале Пасхи, возможно, как мы видели, зависит от Марка²⁰⁴². Но оно несет все характерные черты своеобразного пересказа. Одно из его характерных слов, *idou*²⁰⁴³, появляется в рассказе не менее шести раз, и четыре случая приходится на первую часть (стихи 2, 7, 7, 9; два прочих – стихи 11 и 20)²⁰⁴⁴. Матфей вносит формальное обозначение времени события, и это занимает у него больше места, чем в трех других рассказах. У него женщины идут не принести ароматы, но просто «посмотреть могилу» (28:1); может быть, по мнению автора, они выполняют рекомендации некоторых раввинистических текстов: приходят осмотреть могилу через три дня, чтобы убедиться, что лежащее там тело действительно мертво²⁰⁴⁵. Они не заходят в гробницу, как у Марка;

²⁰⁴⁰ Ин 11:39; см. М. Йевамот 16:3, В. Т. Семахот 8:1.

²⁰⁴¹ Дан 7:13сл., 17сл., 21сл., 27. Ср. /VG 360–365. Kellerman 1991, 184сл., размышляя над политическим значением истории Мф, обращает внимание на параллель с Дан (хотя не совсем в том смысле, как предлагаю я), а затем говорит, что когда стражники были подкуплены, «печать легла на их уста. По контрасту с отправлением апостолов на великую миссию, стражникам хорошо заплатили, чтобы они разносили ложь... дабы заново похоронить истину».

²⁰⁴² Хотя это отнюдь не «рабская» зависимость, как полагает Evans 1970, 85; см. выше, с. 641–643.

²⁰⁴³ Соответствующее еврейскому *hinneh*, «и вот».

²⁰⁴⁴ В Мф *idou* встречается 62 раза, в отличие от 8 в Мк; в Лк, который немного пространнее, чем Мф, но также основан на библейском языке, оно встречается 56 раз, но ни один случай не параллелен Мф 28. Это слово часто переводят как «внезапно», по-видимому, по той причине, что выражение «и вот» архаично и не имеет прямого аналога в современном языке. Но строго говоря, оно не передает временного смысла, но скорее вводит важное или поразительное событие. Современным эквивалентом могло бы быть «и что же!».

²⁰⁴⁵ В. Т. Семахот 8:1.

возможно, Матфей помнит о законах ритуальной чистоты, согласно которым зайти в гробницу, где лежит мертвое тело, делает вошедшего нечистым²⁰⁴⁶. У Матфея женщины встречают не просто «юношу», как у Марка, и не «двух мужей в одеянии блистающем», как у Луки, но, без сомнения, ангела, выглядящего, как молния, и одежда его бела, как снег²⁰⁴⁷. Происходит второе землетрясение (стих 2, следующий за 27:51), возможно, вызванное ангелом (см. выше). Приводится длинная речь ангела, во многом параллельная таковой у Марка и Луки, но полнее. Женщины идут возвестить о том ученикам; никакого намека на то, что они никому ничего не сказали (Марк) или что слова их показались бредом, (Лука) нет, – хотя, честно говоря, Матфей не упоминает, как они на самом деле вообще выполнили это поручение. Встретив Иисуса, женщины кланяются ему (стих 9, перекликающийся с другой излюбленной темой Матфея)²⁰⁴⁸. Хотя ангел поручает женщинам сказать ученикам, что они увидят Иисуса в Галилее, сами женщины (как и Мария Магдалина у Иоанна) встречают его тут, в Иерусалиме. Даже в столь краткой истории Матфей почти по каждому пункту непреклонно остается независимым. Какими бы ни были его источники, он создает из них свое собственное повествование.

И на фоне этого еще удивительнее становится то, что Матфей не совершил большего. Как мы указывали в главе 13, он не ввел того, чего можно было бы ожидать, того, что касается библейских и богословских аллюзий и смыслов. Отголоски Ветхого Завета звучат до самого последнего стиха главы 27, но в главе 28 они почти полностью отсутствуют²⁰⁴⁹. Вместо этого здесь, как и у Марка, две Марии у гроба; странный небесный посланник объясняет, почему гроб пуст, и дает женщинам поручение, и женщины уходят поспешно и в страхе. И мы должны спросить, и это касается как Матфея, так и рассказов других евангелистов: если Матфей был свободен создать свою историю и, конечно, мог усилить апокалиптический акцент и приукрасить историю об ангеле, почему он не мог сделать историю убедительней, скажем, добавив хотя бы одного свидетеля–мужчину, который встречает Иисуса (как это мы видим в другой ветви традиции)?²⁰⁵⁰

Другими словами, Мф 28:1–10 содержит историю, которая, по стилю рассказа, тесно связана со всем Евангелием от Матфея. В ней много характерных признаков его стиля. Но она явно остается все той же самой историей, историей *неправдоподобной*, настолько неправдоподобной и невероятной, что заставляет снова изумляться, когда она пересказана не как самое раннее предание, но как завершение длинного, сложного и искусного литературного труда. Наиболее очевидное напрашивающееся заключение таково: Матфей был свободен пересказать историю по–своему, но не был свободен изобрести новую историю. И именно потому, что его редакторская работа так заметна, мы можем видеть, что

²⁰⁴⁶ См. М. Охолот *passim*. Как объясняет Данди (Dandy 1933, 649, п. 3), это основано на толковании Числ 19:14, согласно которому человек или посуда становится нечистым на семь дней из–за контакта с мертвым, если побудет под одной крышей (или «шатром»: *ohobth* означает «шатер») с телом.

²⁰⁴⁷ См. вариант Мф 17:2, для которого большинство рукописей предлагают «белые, как свет».

²⁰⁴⁸ «Поклонение» Иисусу у Мф 2:2, 8, 11; 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 20:20; 28:17. В Мк подобное встречается дважды (5:6; 15:19, – второе представляет собой насмешки солдат), в Лк один раз (24:52); ни в каком случае это не является параллелями к Мф.

²⁰⁴⁹ Если не считать отголосков Дан 7:9 (Ветхий днями, с одеждой белой, как снег) и менее ясных 10:6 (ангел с лицом подобным молнии) в описании ангела; но они не слишком очевидны (снег и молния – обычные образы белизны и блистания), и в любом случае один отменяет другой (вряд ли автор Мф намеревался сказать, что ангел играл две эти роли одновременно).

²⁰⁵⁰ Лк 24:34.

он не осмеливался редактировать. Это история, знакомая всем первым христианам²⁰⁵¹. Если бы они были свободны придумать свою собственную историю, они бы сделали это гораздо лучше. Но они этого сделать не могли.

5. На горе в Галилее (28:16–20)

У Марка ангел напоминает женщинам, что Иисус велел ученикам идти в Галилею (16:7, со ссылкой на 14:28). Мф 26:32 содержит параллель Мк 14:28, но тут ангел не напоминает женщинам об этом; вместо этого он просто предлагает им передать ученикам повеление пойти в Галилею, чтобы там увидеть Иисуса (28:7). (Ни ангел, ни Иисус не упоминают о встрече на горе, так что замечание в стихе 16 о соответствующем повелении Иисуса остается еще одной необъяснимой загадкой Матфея.) Это подводит нас к насыщенной заключительной сцене у Матфея.

Как предыдущий отрывок, и этот также носит на себе отпечатки работы Матфея²⁰⁵². Но поскольку то же самое можно было сказать и о 28:1–10, хотя в этом отрывке пересказывается та же самая история, что и в Мк 16:1–8 или Лк 24:1–12, нам не следует делать поспешный вывод, что эта история изобретена Матфеем и не имеет корней в ранней традиции. Некоторые предполагают, что то же самое описано в 1 Кор 15:6, когда пятьсот человек видели Иисуса одновременно, хотя стоит заметить, что Матфей говорит об «Одиннадцати» (28:16). Если же это самостоятельное событие, то оно упоминается только тут, так что мы не можем посмотреть на него историческим бинокулярным зрением. Тем не менее, как это часто бывает в древней истории, стоит оценить единственный источник сам по себе, не отбрасывая его (как это часто делается в критических исследованиях евангелий) из-за отсутствия подтверждающих его параллелей.

Как и сцены последнего поручения апостолам у Луки и Иоанна, последняя сцена у Матфея сосредоточена на повелении, которое воскресший Иисус дает ученикам относительно их всемирной миссии, – повелении, которое подразумевалось изначально, хотя евангельская стратегия во время земной жизни Иисуса требовала ограничить служение «погибшими овцами дома Израилева»²⁰⁵³. Тут, тем не менее, не упоминается прощения грехов, как у Луки и Иоанна, если только этого косвенно не предполагает повеление крестить. Скорее Одиннадцать должны стать учителями и приобретать учеников.

Но главное в завершающем отрывке – это то, кем теперь стал Иисус согласно откровению, и этот момент тесно связан с доводами главы 12 этой моей книги. Иисусу дана «всякая власть на небе и на земле», что по фразеологии идентично утверждению о Царстве в Молитве Владыки у Матфея²⁰⁵⁴. И мы видим, что это как бы ответ на молитву; другими

²⁰⁵¹ Perkins 1984, 135, 137, говорит, что ранние традиции, повествующие о воскресении, были слуховыми, а не включали в себя зрительные видения, и что поэтому такие истории, как в Мф, появились позднее. На мой взгляд, эти суждения лишены оснований.

²⁰⁵² Упомянутые в последний раз темы Матфея следующие: ученичество, откровение в Галилее, гора, поклонение, власть, учение, «конец века» и обетование «Я с вами», которое перекликается с обетованием ангела вначале, что Иисус будет Еммануилом, «Бог с нами» (1:23). См., например, McDonald 1989, 93, п. 18. Тут может содержаться намек на тему «нового Моисея», где Иисус с горы смотрит на Землю обетованную, которой теперь, разумеется, стал весь мир.

²⁰⁵³ См. Мф 10:5сл.; 15:24; Эванс (Evans 1970, 88, 90) удивлен таким расширением задачи, что изменяет старые правила. Но см. также 2:11; 8:11–13, а также *J/G* 308–310. По вопросу «все народы» или «все язычники» см. Perkins 1984, 134, 147, п. 83.

²⁰⁵⁴ Мф 6:10, ср. также Дидахе 8:2.

словами, то, каким образом приходит Царство, как исполняется воля «Отца». Если говорить о Евангелии от Матфея, то смысл воскресения связан с ролью Мессии в Пс 2; 71 и 88, что потом сконцентрировалось в таком богатом образами персонаже, как «Сын Человеческий» у Дан 7 и в текстах, развивавших это направление мысли. Другими словами, эта сцена не есть сцена «прославления», которая становится сценой «воскресения» просто из-за своего места в повествовании²⁰⁵⁵. Поручение, касающееся всего мира, которое Иисус дает ученикам, прямо зависит от того, что он обладает всякой властью на небе и на земле, в Царстве, которое теперь воистину и в полноте установилось. Единственное объяснение, с одной стороны, такой мессианской власти, с другой, – наступления Царства, есть то, что Иисус был воздвигнут из мертвых²⁰⁵⁶.

Самый сильный признак аутентичности этого отрывка представляет собой резкое замечание: «другие же усомнились» (стих 17). У Матфея тут присутствуют только Одиннадцать: сколько же этих «других»? Двое–трое? И кто из них? Исцелились ли они от сомнений? Какого характера эти сомнения? Мы хотели бы получить ответы, но Матфей снова оставляет нас во мраке. Тем не менее можно с уверенностью сказать, что это замечание не появилось бы, если бы кто-то рассказывал чисто придуманную историю, пытаясь где-то в конце I века усилить веру и укрепить миссию. Если даже иные из ближайших учеников Иисуса сомневались, то на что надеяться остальным, подумает читатель. И не стоит думать, что Матфей намекает на разделения между группами учеников или лидерами, вышедшими из Одиннадцати. Если бы дело обстояло так, следовало бы ждать, что он назовет имена: как еще история может их выделить и предостеречь против них? Но ничего такого нет. Это заставляет нас искать другое объяснение. Одно очевидное объяснение таково: воскресший Иисус, как и в других канонических повествованиях, был одновременно и «тем же», и иным, чем раньше. В нем было что-то другое, чего не могли понять даже ближайшие друзья и последователи, что позволяло ему совершать иные деяния. Иисус у Матфея не устраняет страхи и сомнения учеников, как это происходит у Иоанна и еще ярче у Луки. Он оставляет висящее в воздухе напряжение. Это был, конечно, Иисус, но в нем оставалась тайна, в которую не могли проникнуть даже те, кто знали его очень близко.

Среди прочих загадок этого отрывка мы находим троичное наименование Бога Израилева в стихе 19. Конечно, это не самая ранняя формулировка подобного рода в Новом Завете (можно вспомнить о таких отрывках, как 2 Кор 13:13 и Гал 4:4–7), так что не стоит только на этом основании думать, что текст был создан поздно²⁰⁵⁷. Тринитарная формулировка настолько закрепились в церковной традиции, в частности, в литургии, во

²⁰⁵⁵ Против этого, например, Evans 1970, 83. Camley 1987, 18, занимает подобную позицию: финальная сцена в Мф, когда Иисус наслаждается «небесным статусом и властью», показывает, что они просто предполагают «манифестацию воздвигнутого и прославленного Христа "с небес", так сказать». Слова «так сказать» (что Карнли повторяет в подобном контексте на стр. 25, 143, 199 и 242!) указывают на неопределенность, которую можно заметить, если понимаешь неправдоподобие этого аргумента в качестве выражения намерения автора Мф. Карнли не замечает, что в Мф Иисус обладает властью *на земле*, как и на небе. Его теория небесных манифестаций играет важную роль в его собственной реконструкции (234–242) гипотетической ранней традиции, которую (так сказать) поглотили дошедшие до нас повествования о воскресении.

²⁰⁵⁶ Против этого Evans 1970, 83. О власти «Сына Человеческого» в Мф см., например, 9:6, 8; ср. 11:27; 21:23–27. Связь между господством Иисуса над вселенной и миссией среди язычников, где и то, и другое глубоко укоренены в мессианских ожиданиях иудеев, совершенно упускает из виду Борнкам (см. Evans 1970, 89).

²⁰⁵⁷ Очевидно, Отец, Сын и Дух тут не в точности повторяют Павла; в двух приведенных цитатах это Владыка–Бог–Дух и Бог–Сын–Дух. Тем не менее, если вспомнить, что Павел понимал Бога Израилева как Того, Кому Иисус приходился Сыном, эта разница не столь велика, как может казаться. См. также, например, 1 Кор 12:4–6 (Дух–Владыка–Бог).

многим благодаря этому отрывку, что это выражение кажется «разработанным», как будто оно представляет собой большой шаг вперед или было создано в контексте разработки христологических и триадологических догматов IV–V веков, так что параллельные места у Павла и где-то еще кажутся поддельными. И снова, как мы говорили об этом в 12-й главе, мы видим в раннем христианском богословии дальнейшие измерения откровения, через воскресение, Иисуса как Мессии Израиля: как Мессия, он, без сомнения, есть истинный Владыка мира, разделяющий власть с Богом Израилевым, Который сказал, что не разделит ее ни с кем иным. И эта власть дается посредством Духа.

Повеление крестить с упоминанием Духа возвращает нас к крещению Иоанна, где было обещано, что Грядущий будет крестить Духом. Из этого следует, что повеление воскресшего Иисуса распространяет на весь мир то самое обновление Завета, которое начал Иоанн, что ныне продолжается властью воскресшего Иисуса и силою Духа, – как, фактически, это происходит в Деяниях Апостолов²⁰⁵⁸. В Деяниях крещение обычно совершается «во имя» Иисуса²⁰⁵⁹; у Павла – «во Христа» (*eis Christon*)²⁰⁶⁰. Поскольку это являлось не чем-то взаимоисключающим, но разными аспектами одного и того же сложного феномена, нам не следует думать, что тринитарную формулировку Матфея, касающуюся истинного Бога, и повеление крестить в Его имя он сам или первые христиане понимали как противопоставление тому, что отображают Деяния Апостолов или Послания Павла. Суть состоит в том, что теперь воскресший Иисус стоит в центре раннехристианских представлений о Боге живом. Крещение, со всей символикой Исхода, восходящей ко крещению Иоаннову, есть способ войти в семью этого Бога, семью обновленного Завета. И, как это яснее выражено у Павла (Рим 6, Кол 2), крещение связано, в частности, с тем, что Бог живой совершил в воскресении Иисуса.

Последнее обетование, что Иисус пребудет со своими людьми «до скончания века» (*heos tes synteleyias tou ainos*), прямо относится к хронологической структуре «сей/грядущий век», которая, как мы видели, была характерна для основного течения фарисейского/раввинистического иудаизма, а также для первых христиан, в частности, – Павла²⁰⁶¹. Суть тут в том, что «грядущий век» уже наступил с воскресением Иисуса, сам воскресший Иисус представляет собой и воплощает этот новый век, таким образом став для людей мостом между этим веком и грядущим. Его обетование «быть с вами всегда» является, таким образом, обетованием Еммануила, родственным обетованию самого ГОСПОДА пребывать хотя бы и с малой группой поклоняющихся, как если бы те находились в Храме²⁰⁶². Это также знак, что в нем рожден эсхатон, так что людям дан безопасный переход от века сего к долгожданному веку грядущему.

6. Матфей и воскресение: заключение

Таким образом, факт воскресения Иисуса, описанный Матфеем, как он это себе

²⁰⁵⁸ Мф 3:11, Деян 1:5; 11:16.

²⁰⁵⁹ См. Деян 2:38; 8:16; 10:48; 19:3–5.

²⁰⁶⁰ Например, Рим 6:3, Гал 3:27.

²⁰⁶¹ О «скончании века» в Мф см. 13:19сл., 49; 24:3 (где оно связано с разрушением Иерусалима и *парусией* Иисуса). См. также Евр 9:26, 1 Ен 16:1, 4 Езд 7:113.

²⁰⁶² Ср. Мф 1:23; 18:20 с М. Авот 3:2 (см. JVG 297). Обетование ГОСПОДА быть «вместе со» своими людьми имеет глубокие библейские корни, см., например, Втор 31:3–6, Авв 1:21–15.

представлял, во многом пересекается с различными традициями первых христиан, которые мы изучали в части III. И можно бы было удивляться, если бы все оказалось не так. Тем не менее Матфей остается самим собой. Его язык и образный строй принадлежат всему его евангелию. Нельзя сказать, что он впитал в себя богословие воскресения Павла и Откровения Иоанна. Он не выдумал повествование о воскресении «на пустом месте», – это доказано нами в 13-й главе. Он их пересказал, оформил и расставил свои акценты, так что они соответствуют богословской логике его книги; но нельзя думать, что они были целиком изобретены где-то в конце I века. Через пересказанные истории Матфей показывает нам, как Иисус исполняет обетования, данные Аврааму и Давиду, обетования возвращения из изгнания, всего того, что Моисей говорил и что он делал²⁰⁶³. И все это не есть продолжение Павла или других, но творческие достижения Матфея, долго размышлявшего над ранними историями и пересказавшего их по-своему, но так, что они по сути остались ранними историями.

Матфей написал основательное сочинение по иудейской истории и богословию. Он хотел сказать, что Бог Израилев действовал в Иисусе, и это было решительное и окончательное действие. Как я говорил в первой книге, невозможно думать об этих деяниях Бога в иудейском контексте, не соотнося их с историческими событиями²⁰⁶⁴. Матфей верил, в целом подобно апостолу Павлу, что Иисус действительно восстал из мертвых, оставив пустой гроб. Истории, рассказанные им в главе 28, хотя они столь же удивительны, как и у других евангелистов, не были созданы им самим или его источниками, чтобы сообщить: «это метафорический рассказ о победе креста» или «прочитайте эти рассказы, и вы почувствуете духовное присутствие Иисуса». Эти повествования, хотя и чреватые смыслом на многих уровнях, не есть идеи, написанные в форме исторических событий. Это не дым без огня. Если бы Матфей не верил в существование огня, не было бы смысла напускать дым.

В то же время Матфей, как и другие евангелисты, описывает Иисуса, который приходит и уходит, является и исчезает, который, в конце концов, вызывает сомнения у самых близких и верных учеников. Матфей не оставил описания момента расставания, но это должно было произойти; как мы отметили в главе 13, у Матфея Иисус будет «с вами всегда». Но Матфей не думал, что его читатели встретят Иисуса на горе в Галилее, как Одиннадцать. Воскресший Иисус у этого автора был достаточно «телесным»: он не только оставил гроб пустым, но и породил сложные споры между христианами и их оппонентами о том, как это могло произойти, и это можно объяснить, только предполагая, что обе стороны понимали это как спор о телесном воскресении. (Другими словами, стихи 11–15 невозможно понять, если не думать, что они отражают подлинные споры; но и сами эти споры непонятны, если в их основе не лежит представление о телесном воскресении, а не о какой-то невоплощенной «жизни после смерти», какой бы славной та ни была.) Но Иисус у Матфея достаточно иной (не хватает слов, как и у первых христиан; опять-таки мы вспоминаем о слове «трансфизический», что не объясняет тайну, но по крайней мере дает ей имя); он появляется и исчезает непредсказуемым образом, он вызывает сомнения. Но на самом деле, как и у Иоанна, сам факт сомнений становится мощным аргументом, утверждающим веру.

Тут бы надо обратиться к Иоанну, где мы находим и больше объяснений, и больше тайны. Но сначала мы рассмотрим Луку, где мы найдем самый пространственный из синоптических и написанный с наибольшим искусством рассказ о воскресении.

²⁰⁶³ Об этих и других темах Мф см. *NTPG* 384–390.

²⁰⁶⁴ Ср. *NTPG* 396–403.

Глава шестнадцатая. Горение сердец и преломление хлеба: Евангелие от Луки

1. Введение

Глава 24 Евангелия от Луки – это маленький шедевр, созданный как завершающая сцена для масштабного произведения искусства. Неважно, был ли на самом деле автор третьего евангелия живописцем, согласно причудливому свидетельству предания, – его мастерство создавать словесные картинки беспрецедентно в Новом Завете, а глава о воскресении у Луки отражает это мастерство в полной мере²⁰⁶⁵. Мы говорим, конечно, об одном из двух описаний воскресшего Иисуса у Луки, второе находится в Деян 1; в данной главе мы поговорим о них обоих.

В Лк 24 есть три раздела и заключение. Центральная сцена, вдохновляющая художников, почему она и запечатлена на полотнах и витражах, – это путешествие в Эммаус и трапеза по прибытии туда. Во многих местах Евангелия от Луки, как и в Деяниях Апостолов, косвенным мотивом является путешествие: так, дорога в Эммаус становится выразительным средством для передачи главной вести Луки о Пасхе и ее значении. Эта длинная центральная история (24:13–35) находится в обрамлении: ей предшествует краткое вступление (24:1–12, более–менее параллельное вступительным пасхальным сценам у Матфея и Марка), а за ней следует завершение, сцена в горнице, где собрались ученики (24:36–49). Последние четыре стиха (50–53) завершают все евангелие в целом и одновременно пересекаются со сценой, с которой начинаются Деяния Апостолов. Читатель остается на какое–то время там, откуда Деяния Апостолов начинаются, на сцене молитвы в Храме; но повествование об Иисусе кончается тем, что он стал прославленным Владыкой мира, готовым приступить ко второй фазе своей деятельности. (Деяния Апостолов начинаются словами о том, что *«делал и чему учил Иисус»* (1:1); тут описывается его непрекращающаяся миссия в действиях и словах.)

Как и другие евангелисты, Лука рассказывает о пасхальных событиях в своем собственном стиле. Он свободно их формирует и подчеркивает определенные аспекты, что достаточно очевидно, поскольку он повторяет их в каждом разделе этой главы. Но, как мы это видели в главе 13, он не свободен существенно менять то, что следует считать самой ранней традицией. Его истории содержат те же странные черты, что и другие канонические повествования, черты, уникальные для античной литературы, иудейской или языческой, поскольку они отражают представления первых христиан о том, что в действительности произошло на Пасху, но в то же время не содержат богословской или экзегетической разработки этих представлений, которая так рано переплелась с верой в воскресение Иисуса и его последователей.

Тут нет попытки упорядочить подробности. Лука в своем евангелии во многом следует за Марком, но тут он добровольно отклоняется от последнего: Лука не упоминает о повелении ученикам идти в Галилею или о каких–либо явлениях Воскресшего где–либо за пределами Иерусалима и его окрестностей. Лука называет имена трех женщин, пришедших первыми ко гробу: это Мария Магдалина, Иоанна и Мария, мать Иакова, – но он говорит и «о других с ними» (24:10). Вместо юноши в белой одежде, как у Марка, или сияющего ангела, как у Матфея, у Луки описаны «два мужа в одеянии блистающем» (24:4). Тут нет упоминаний о встрече женщин с воскресшим Иисусом, как у Матфея, или о встрече с ним Марии Магдалины, как у Иоанна. Лука, в согласии с Марком, пишет о том, что женщины принесли ароматы, дабы завершить помазание тела, чего не упоминает Матфей и что у Иоанна делают Иосиф с Никодимом. Женщины исполняют поручение сказать ученикам, но

²⁰⁶⁵ J. Gillman 2002, 179–185, предлагает нам свежее исследование такого повествовательного мастерства Луки.

«показались им слова эти бредом, и они не верили женщинам» (24:11). Как у Иоанна, Петр бежит ко гробу и видит погребальные пелены. Стих об этом (24:12) отсутствует в некоторых рукописях, но есть причина считать его подлинным – это ссылка на данное событие задним числом в стихе 24, где Клеопа говорит, что на могилу пришли «некоторые из тех, что с нами»²⁰⁶⁶. Будь стих 12 позднейшей вставкой ради объяснения этого упоминания, можно было бы ожидать там перечисления большего количества персонажей, а не одного только Петра. И что, быть может, резче всего бросается в глаза из особенностей данной главы, вся последовательность явлений Воскресшего, достигающая кульминации в вознесении, совершается как будто в течение одного дня. При структурной простоте данной главы там остается так же много нерешенных проблем, как персонажей на картине Брейгеля.

Две последние особенности, явление Петру и временные рамки длиной в один день, напоминают нам о том, что писатель I века считал чем-то само собой разумеющимся, но что иногда забывают критики после эпохи Просвещения. В Древнем мире, когда автор намеревался рассказать людям о каком-то подлинном событии, он не чувствовал себя обязанным (не больше, чем хороший журналист или даже историк-практик сегодня) перечислять все детали каждого события. Петр пошел ко гробу; «некоторые из тех, что с нами», пошли ко гробу. Если я скажу «епископ пошел на вечеринку», а кто-то еще скажет «епископ со своими двумя дочерьми пошел на вечеринку», мы не противоречим друг другу. Когда Иосиф рассказывает о событиях, в которых он сам принимал участие и которые привели к иудейско-римской войне в 66 г. н. э., история, рассказанная им в «Иудейской войне», и параллельная история, рассказанная в «Жизни», не всегда соответствуют одна другой в деталях. Так и Лука в главе 24 собирает все явления Воскресшего в один день, а в Деян 1 распространяет их на сорок дней, и нам не следует думать, что поймали его за руку на исторической оплошности²⁰⁶⁷. Подобным образом не стоит придавать слишком большого значения мелким несоответствиям в четырех канонических повествованиях, как если бы это доказывало, что ничего из описанного на самом деле не происходило. Этот довод может работать и в обратном направлении. Если ничего не произошло, а годы спустя кто-то решил придумать историю о том, как женщины нашли пустую гробницу, следовало бы ожидать, что появятся не четыре истории с разными деталями, но одна история. Возьмем другой пример: мы не можем согласовать разные рассказы об отречении Петра (сколько раз пропел петух и когда?) не потому, что Петр не отрекался от Иисуса, но именно потому, что это произошло²⁰⁶⁸.

В работе Луки, как и в других канонических повествованиях, нет (как мы видели) и намек на то, что главный смысл воскресения Иисуса имеет какое-либо отношение к чьей-либо еще посмертной судьбе. Там нет вывода: «и ты тоже получишь жизнь после смерти», – или чего-то хотя бы отдаленно напоминающего это утверждение. Вывод там другой: «это показывает, что божественный план касательно Израиля и всего мира пришел к неожиданному завершению, и теперь вы призваны осуществить его во всем мире». Оба эти элемента – наивысшая точка долгой истории, которую направлял Бог, и новая миссия для всего мира – вплетены в рассказ Лк 24 и Деян 1 в нескольких местах, и они создают контекст для еще одной характерной черты, которую стоит выделить, а именно – для образа жизни, к которой теперь призваны последователи Иисуса²⁰⁶⁹. Пасха для Луки говорит, с одной

²⁰⁶⁶ О текстуальных проблемах с этим стихом см. выше, с. 667. Параллельные места в Ин – 20:3, 5, 6 и 10.

²⁰⁶⁷ См. Evans 1970, 98–101.

²⁰⁶⁸ См. Мф 26:69–75/Мк 14:66–72/Лк 22:56–71/Ин 18:25–27.

²⁰⁶⁹ Morgan 1994, 13, на мой взгляд, упускает главное из вида, когда говорит, что Лк/Деян представляют Пасху скорее как отмену распятия, чем как «воцарение новой эры благодаря событию, которое предвосхищает окончательную победу Бога». Последняя фраза верно подводит итоги и Лк 24, и более широкому диапазону тем

стороны, о смысле истории (особенно истории Израиля, но последняя всегда, по его представлениям, была направлена на благо всего мира), с другой стороны, о задачах и структуре Церкви, прямо вытекающих из этой истории.

Таким образом, сначала мы рассмотрим Лк 24 в контексте всего евангелия как единого целого, а также Деян 1 в контексте всей книги Деяний Апостолов в целом. Оба повествования играют структурообразующую роль в целостном замысле Луки. Выяснив, чему они служат в этом отношении, мы создадим основу для плодотворного исследования деталей рассказа Луки о поворотном пункте в истории и о жизни и задачах Церкви.

2. Лк 24 и Деян 1 в контексте двухтомного труда Луки как единого целого

Лк 24 – это картина с четкой структурой, то же самое можно сказать и об его евангелии в целом. Повествование о воскресении оживляет темы, которые занимали важное место во всем евангелии, но, кажется, по замыслу автора оно особенно ярко перекликается с прологом (главы 1–2), и это не прямолинейный параллелизм, но некоторые характерные черты, которые, если поставить их рядом, проливают свет одна на другую.

После формального вступления (1:1–4) Лука описывает Захарию и Елисавету, будущих родителей Иоанна Крестителя. Захария, совершая священническое служение в Храме, видит ангела, который сообщает ему о предстоящем рождении сына (1:5–23). Про него можно сказать то же, что и про Одиннадцать в 24:11: эти слова показались ему бредом, и он не поверил. Но сила Бога Израилева действует, и престарелая чета изумлена, когда предсказание сбывается (1:24–25, 57–80), – разумеется, как и герои Лк 24.

В центре первых глав Евангелия от Луки стоит история о зачатии и рождении Иисуса, и можно думать, что Лука хочет, чтобы читатель увидел тут параллель с событиями Пасхи. У первой истории своя собственная внутренняя логика, и ни она, ни Лк 24 не поглощают одна другую; но невозможно не заметить, как ангел возвещает и объясняет предстоящие события и, в частности, акцент на том, что Иисус – Мессия Израиля (1:32; 2:11, 26; 24:26, 46). В свою очередь, та история приготовила слова Симеона о том, что Иисус принесет спасение не только Израилю, но и язычникам (2:32), что повторяется как один из важнейших пунктов в рамках пасхальной истории (24:47). В частности, Симеон говорит Марии пророческие слова, благословляя Иисуса и предсказывая его будущее: «Вот, он лежит на падение и *восстание* многих во Израиле» (*eis ptosin kai anastasin pollon en to Israel*, 2:34). Израилю в целом предстоит «падение» и новое «восстание» в нем и через него: он разделит судьбу Израиля как народа Исхода, людей поработенных, а затем искупленных, изгнанных и возвратившихся. Он, как провозглашает Анна пророчица, осуществит надежды людей, «ожидающих искупления (*lutrosis*) Иерусалима». «А мы надеялись, – говорит Клеопа на пути в Эммаус, – что он есть тот, который должен избавить Израиля» (*ho mellon lutrousthai ton Israel*, 24:21). Эти перекликающиеся слова вряд ли случайны. Рассказывая пасхальную историю именно таким образом, Лука утверждает: все, обещанное в прологе, теперь совершилось, хотя не так, как можно было себе вообразить.

Самая яркая параллель между главами 1–2 и 24 связывает историю о двенадцатилетнем отроке Иисусе в Храме (2:41–51) с неузнанным Иисусом на дороге в Эммаус²⁰⁷⁰. Другая Пасха, иное посещение Иерусалима: чета идет домой из Иерусалима, и тут они открывают (глава 2), что Иисус не идет с ними, – или (глава 24) он идет, но не узнаваемый. Мария и Иосиф поспешно возвращаются в город, подобно Клеопе и его спутнику, но в совершенно ином настроении. Они безуспешно ищут три дня (2:46), и эта параллель очевидна. А затем

из Деян.

²⁰⁷⁰ Подробнее я это объяснил в *Challenge*, гл. 8. По поводу истории о пути в Эммаус см. Schwemer 2001.

они находят отрока Иисуса, и его загадочный ответ перекликается в евангелии с ответом неузнанного Иисуса двоим ученикам на пути в Эммаус. «Что же вы искали меня? Не знали вы, что мне надлежит быть во владениях Отца моего?» (*hoti en tois tou patros mou dei einai me*, 2:49); а во втором случае: «О бессмысленные и медлительные сердцем, чтобы верить во всё, что сказали пророки! Не это ли надлежало претерпеть Мессии (*ouchi tauta edeipathein ton Christon*) и войти в славу Свою?» (24:25–6). Утомленной, погруженной в заботы чете в Храме соответствует печальная, расстроенная пара учеников на пути. Мария и Иосиф находят Иисуса и слышат от него слова о совершающемся по божественному замыслу; Клеопа и его спутник, услышав странные слова об осуществлении божественных замыслов, садятся за трапезу и открывают, что с ними был Иисус.

«Надлежащее» в обоих отрывках – маленький греческий глагол *dei*, «надлежало» – тема, повторяющаяся по всему Евангелию от Луки, и два этих упоминания (вместе с двумя другими в последней главе [24:7, 44], тесно связанные с 24:26) служат рамкой другим, каждое из которых вносит свой вклад в ход повествования и, в частности, в конечный смысл Пасхи:

Сказав, что *надлежит (dei)* Сыну Человеческому много пострадать и быть отвергнутым старейшинами и первосвященниками и книжниками, и быть убитым, и в третий день восстать.

И Он сказал им: пойдите, скажите этой лисице [т. е. Ироду Антипе] : вот Я изгоняю бесов и исцеления совершаю сегодня и завтра, и в третий день – свершение Мое. Но Мне *надлежит (dei)* быть в пути сегодня и завтра и в следующий день, ибо не может быть, чтобы пророк погиб вне Иерусалима.

Дитя мое, ты всегда со мною, и все мое – твое, но *надо было (edei)* возвеселиться и возрадоваться тому, что брат твой этот мертв был и ожил, пропал и нашелся.

Но прежде *надлежит (dei)* Ему [Сыну Человеческому] много претерпеть и быть отвергнутым родом этим.

Ибо говорю вам: *нужно (dei)*, чтобы совершилось на Мне это слово Писания: «И к беззаконным причтен»²⁰⁷¹.

Значение Пасхи у Луки не в последнюю очередь касается исполнения того, чему «надлежит» свершиться с Иисусом. И это откроет людям, которые еще не поняли главного, ту историю, которую все время рассказывали Писания Израиля.

Лука говорит нам, что этому «надлежит» свершиться во исполнение еще неоконченного библейского повествования, истории Творца и Бога Завета с миром и, особенно, с Израилем; но он говорит не только это. Он показывает, как это происходит, присоединяя свой рассказ к библейской истории, для чего он использует (особенно в главах 1–2) цитаты из Септуагинты, постоянно ссылаясь на Писание, часто косвенно. И хотя, как мы уже отмечали, его повествование, как и другие, удивительным образом лишено библейских аллюзий, одна из них, в самом центре истории Эммауса, определенно показывает нам, как Лука понимал смысл Пасхи.

Первая трапеза, упомянутая в Библии, это момент, когда Адам и Ева едят запретный плод. Прямым последствием этого является новое и неприятное знание: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги» (*deinoichthesan hoi ophthalmoi ton duo kai egnosan hoty gymnoi esan*, Быт 3:7)²⁰⁷². А теперь другая пара, Клеопа и его спутник или спутница

²⁰⁷¹ Лк 9:22; 13:33; 15:23 (конечно, это завершение притчи о блудном сыне); 17:25; 22:37. Только еще один раз это слово появляется в Лк 21:9 («войны и смуты *должны* произойти»).

²⁰⁷² См. также 4 Цар 6:17, но, по всей видимости, это случайная параллель.

(вероятнее всего – жена, одна из многочисленных Марий евангельских повествований), сидят за столом и получают новое и принятое с радостью знание: «И у них открылись глаза, и они узнали Его» (*de deinoichthesan hoi ophthalmoi kai epegnosan auton*, 24:31). И это, говорит Лука, есть последнее искупление; эта трапеза означает, что продолжительное изгнание всего человеческого рода, не только Израиля, ныне окончено. Это начало нового творения. Вот почему «покаяние для отпущения грехов» должно быть проповедано во всех народах (24:47). Если прав Эрле Эллис, который рассматривает Эммаус как восьмую трапезу в Евангелии от Луки, нумерологическая схема поддерживает ту же самую идею (которая, как мы увидим, особенно ярко выражена Иоанном). Это первый день новой недели²⁰⁷³.

При всем этом Лука не забывает, что воскресение было революционной доктриной в иудаизме. Это весть об истинном Царстве истинного Бога, которое побеждает царства мира сего. В двух первых главах своего евангелия он ссылается на царя иудеев и (затем) царя мира сего. Глава 1 начинается с Ирода, глава 2 с кесаря Августа; затем глава 3 вводит сына Августа, кесаря Тиберия, и сына Ирода Антипу в хронологическую канву, чем не просто провозглашает, когда все это свершилось, но объясняет, каким стали царства мира сего, когда, незаметно, Царство истинного Бога в лице истинного Сына этого Бога должно было наступить²⁰⁷⁴. Многие читатели евангелия упускают из поля зрения этот исподволь предложенный контекст, но этого нельзя сказать о Луке: загадка, поставленная Иродом в 9:7–9, его угроза и ответ Иисуса в 13:31, в сочетании с угрозой римских властей (13:1–3), а также с моментом, когда Ирод и Пилат становятся друзьями (23:12), должны сказать читателю о том, что Царство, провозглашенное Иисусом, теперь столкнулось с властями мира сего. Лк 24 как будто ничего не добавляет к этой картине, но автор помнит о своем замысле. Когда заходит речь о «всех народах», это не просто касается новой религии. Как ясно показывают Деяния Апостолов, тут содержится сообщение, что Иисус есть истинный Владыка мира. Бог Творец идет обходными путями, минуя имперскую власть и ее средства коммуникации. Одно из важнейших значений Пасхи, коль скоро мы говорим о Луке, есть то, что Иисус и его последователи должны теперь противостоять царствам мира сего.

Сами Деяния Апостолов, которые начинаются с краткой истории о том, как Воскресший дает поручения ученикам и возносится, вписаны в контекст царства Ирода и царства кесаря, в которые властно вторгается Добрая весть об Иисусе. Первая часть Деяний Апостолов (главы 1–12) рассказывает о том, как иудейские власти, и особенно Ирод, из всех сил стараются помешать последователям Иисуса, но перенапрягаются, так что Ирод Агриппа в конце концов приписывает себе «божественность», как типичный эллинистический князек, и тут же он поражен (и тотчас Лука замечает, что «слово Божье росло и распространялось»)²⁰⁷⁵. Вторая половина Деяний Апостолов (главы 13–28) говорит о распространении Доброй вести об Иисусе, во многом благодаря Павлу, на просторах Римской империи, где Павел провозглашает в Фессалонике, что существует «иной царь, а именно – Иисус», и, в конце концов, прибывает в Рим, чтобы возвестить Царство единого истинного Бога и учить о Владыке Иисусе, Мессии, со всяким дерзновением беспрепятственно²⁰⁷⁶. Разумеется, Деяния богаче, чем это краткое резюме, но тут показаны

²⁰⁷³ Ellis 1966, 277, ср. с 192; другие трапезы в Лк: 5:29; 7:36; 10:39; 11:37; 14:1 и, конечно, 22:14. Эта схема упускает историю Закхея (19:8), где трапеза предполагается, но не описана.

²⁰⁷⁴ Лк 1:5; 2:1; 3:1.

²⁰⁷⁵ Деян 12:20–23 (ср. с подобной историей у Иосифа Флавия, *Иуд. древности* 19.343–361); 12:24.

²⁰⁷⁶ Деян 17:7; 28:31.

прямые последствия провозглашения Иисуса воскресшим Мессией и Господом²⁰⁷⁷.

Суть Деян 1, где повествование Луки о воскресшем Иисусе завершается рассказом о его вознесении, можно понять, если соотнести с остальным трудом Луки в целом. Это, без сомнения, уникальное повествование; ни одно из прочих евангелий не пытается этого сделать (хотя на это ссылается пространное окончание Евангелия от Марка)²⁰⁷⁸. Как и в своем евангелии, Лука подчеркивает, что Иисус воистину живой: «Он и показал себя живым, по страданию своему, со многими доказательствами, сорок дней являясь им (*optanomenos autois*) и говоря о Царстве Божьем» (1:3). И конечно, это не указывает на что-либо иное, кроме как на новую жизнь Иисуса в теле; Лука знает разницу между видениями и тем, что происходит в «реальной жизни», и воскресение определенно относится ко второй категории²⁰⁷⁹. В частности, Иисус дает повеление ученикам ожидать сошествия на них Святого Духа (1:4–5), а также говорит об их миссии для всего мира (1:6–8).

Последний пункт требует правильного понимания. На вопрос учеников: «Владыка, не в это ли время ты восстановишь царство Израилю?» – Иисус дает ответ, который многим кажется отрицательным, хотя для Луки он положительный. Они не знают о конкретных временах и сроках, но так придет Царство: через их свидетельство, вдохновленное Духом, в Иерусалиме, Иудее, Самарии и до пределов земли. Как часто говорилось, это предложение содержит в себе программу всей книги, движение христианской Доброй вести от Иерусалима и окрестностей через миссию в Самарии (глава 8) ко всей вселенной, что начинается с проповеди Петра Корнилию в главе 10, но особенно раскрывается в миссионерских путешествиях Павла в главах 13–28. Хотя христиане были в Риме и до того, как туда приехал Павел, последний стих Луки в Деяниях Апостолов, уже цитированный, без сомнения, перекликается с 1:6. Так приходит Царство: не через национальное восстановление Израиля, как надеялись люди (см. 24:12), но с помощью представителей Мессии Израиля, которые идут по миру, провозглашая, что он есть истинный Владыка. Как мы видели в главе 12, это естественный плод древних мессианских ожиданий. Он соответствует описанным Иосифом Флавием пылким упованиям I века, хотя и отличается от своеобразных ожиданий этого автора²⁰⁸⁰.

Богословский и политический контекст помогают понять, что хотел сказать Лука, описывая «вознесение» Иисуса в Деян 19:9–11, что предвосхищает 24:51 в его евангелии²⁰⁸¹. Хотя принято думать, что это событие, при его четком отличии от воскресения, является характерной особенностью Луки, мы уже отмечали, что такое же разграничение мог проводить и Павел, и, как мы увидим, то же свойственно Иоанну²⁰⁸². Если Иисус действительно снова вернулся к жизни в (как мы это назовем) того или иного рода физическом теле, что, как мы видели, Павел утверждает не в меньшей степени, чем

²⁰⁷⁷ Деян 2:36 и т. д.; см. выше, главу 10. Разумеется, многие места Лк 24 отсылают читателя к Деян: см., например, Деян 3:18; 17:3; 24:14сл.; 26:22сл.; 28:23.

²⁰⁷⁸ Мк 16:19.

²⁰⁷⁹ См. главу 10: Деян явно подчеркивают телесную природу воскресения Иисуса. О том, что в Деян автором осознается различие между видением и реальностью, см. выше, с. 659.

²⁰⁸⁰ Иосиф Флавий, *Иуд. война* 3.399–408; 6.312–315; см. *NTPG* 304, 312сл.

²⁰⁸¹ Слова «и стал возноситься на небо» в этом стихе отсутствуют в двух важнейших рукописях. О вознесении и его смысле см. особенно Fagow 1999.

²⁰⁸² Ин 20:17; см. ниже, с. 722. Я не могу понять, как Perkins 1984, 86, может утверждать, что Лк 24:51 и Ин 20:17 «предполагают, что Пасха сама есть вознесение Иисуса на небеса». По моему мнению, оба автора настаивают, что это совершенно не так.

Лука, и если через какое-то время тело исчезает (и уже не похоронено в могиле), появляется необходимость как-то это новое состояние объяснить. Настоящая проблема, – фактически, и для слушателя этой истории в I веке, и для их последователей в веке XXI, – касается не столько самого вознесения, сколько идеи о теле одновременно физическом (в том смысле, что могила осталась пустой, когда оно оттуда исчезло) и «трансфизическом» (в том смысле, что оно может появляться и исчезать, что его не сразу узнают и т. д.). Такое воплощение, при котором старое тело не остается в могиле, но и не представляющее собой просто оживление трупа, – вот в чем трудность. Вознесение – это решение, найденное, в каждом случае по-своему, Лукой и Иоанном, которое предполагает и Павел.

Тут нам стоит вспомнить про два главных правила для современного читателя, изучающего древние иудейские тексты. Во-первых, «двухэтажный» язык, касающийся «небес» высоко над землей, явно не означает «двухэтажной», не говоря уже о «трехэтажной», космологии. Как мы говорим, что солнце «встает», хотя знаем, что земля вращается относительно солнца, так и древние иудеи легко говорили о восхождении на небо, не предполагая, что их Бог и те, кто разделяют с Ним Его обиталище, физически помещались в нескольких тысячах метров над поверхностью земли. Во-вторых, что связано с предыдущим, хотя слова «небеса» и «земля» можно было использовать, чтобы просто отличить небо от твердой земной поверхности, они регулярно применялись в утонченном богословском смысле, чтобы различить две параллельных и пересекающихся вселенных, в одной из которых обитает Бог Творец, а в другой – люди. Сказать, что некто «восшел на небеса», никоим образом не означает, что этот человек (а) стал примитивным космонавтом и (б) очутился благодаря этому в иной точке нашей вселенной с ее временем и пространством. Нам может мешать живой, а на самом деле даже и жуткий язык Средних веков или многих гимнов и молитв, где слово «небеса», по-видимому, обозначает удаленное место в той вселенной, в которой мы живем, – как будто иудей I века думал буквально также. Иные, возможно, думали так; бывает трудно понять, во что верили люди; но не следует приписывать подобные мысли раннехристианским авторам.

Нельзя также сказать, что Лука воспользовался загадочной ветхозаветной историей о вознесении Илии²⁰⁸³. Илия не умирает, он прямо «взят на небо».

Более интересную библейскую параллель, которая почти наверняка повлияла на манеру Луки, рассказывавшего про вознесение, мы находим в Дан 7, где «подобный Сыну человеческого» (который, в мифологических рамках видения, представляет «народ святых Всевышнего») возносится, чтобы сесть около «ветхого днями» после, по-видимому, страдания от «зверей», особенно четвертого²⁰⁸⁴. Вознесение – это не только решение проблемы о том, что происходит с телом такого нового качества. Для Луки, как во многом и для Павла, оно есть оправдание Иисуса как представителя Израиля, а также, хотя бы косвенно, божественный суд в пользу Мессии против языческих народов, угнетавших Израиль, и нынешних правителей, которые его сбивают с истинного пути. Другими словами, это прямой ответ на вопрос учеников в 1:6. Вот как восстанавливается царство Израиля: его представитель Мессия возведен на трон как истинный Владыка мира. Таким образом, Лука, совершенно иным, почти во всем, путем, приходит к тому же, что утверждает Павел в 1 Кор 15:20–28, хотя, конечно, у евангелиста не встретишь той разработанной экзегезы, которой Павел подкрепляет свое утверждение.

Фактически для любого читателя–римлянина того времени, как и для многих других в тогдашнем языческом мире, история о вознесении Иисуса немедленно вызывала антиимперские ассоциации, родственные тем, которые благочестивый иудей находил в отголосках Дан 7. Как мы видели во второй главе нашей книги, ко времени Павла уже

²⁰⁸³ 4 Цар 2:11сл.; см выше, с. 109сл.

²⁰⁸⁴ Дан 7:9–27, ср. *NTPG* 291–297.

установился обычай провозглашать божественность императора после его смерти, при этом находили одного–двух свидетелей, которые утверждали, что видели, как душа покойного императора возносится на небо. Август объявил подходящую ему комету душой своего приемного отца Юлия Цезаря; на похоронах Тита из погребального костра был выпущен орел, который улетел ввысь. Параллель с христианским повествованием тут неточна, поскольку нового императора провозглашали «сыном бога» на основании обожествления его предшественника, в то время как первые христиане этот титул оставили для Иисуса, ныне воскресшего и вознесенного. Христианские рассказы о вознесении невозможно вывести из языческих, но несомненно, что во второй половине I века они звучали как антиимперские истории. Иисус был правителем, а кесарь – нет. Не только воскресение, но и вознесение Иисуса неизбежно несло в себе политический смысл, и этот смысл тесно связан с тем, что мы видели, изучая Павла. Но опять–таки, развивая эту мысль, Лука идет иным путем, чем Павел. Он просто использует эту историю, с минимумом украшений, в качестве основы для книги, где рассказывается о том, как «подрывная» Добрая весть, вопреки яростному сопротивлению врагов, продолжает действовать и возвещает Бога Израилева и Его царствование над всем миром и, в частности, провозглашает, что Иисус есть Владыка и Мессия.

3. Неповторимое событие

«Эммаус – такого события не было: оно происходит всегда». Так сказал Доминик Кроссан, создав типичную комбинацию провокационного отрицания и привлекательного призыва²⁰⁸⁵. Он кратко выражает точку зрения, которая настолько широко распространена, что во многих кругах ее принимают как нечто само собой разумеющееся, притом не только исследователи, но и просто члены многих церквей: что истории о воскресении в евангелии, и не в последнюю очередь у Луки, не имеют ничего общего с тем, что происходило в реальном пространственно–временном мире, и что они прямо относятся к реальности невидимой, в которой Иисус «жив», и, следовательно, ему не нужен пустой гроб, а сердце и ум верующих укрепляется переживаниями, связанными с ним²⁰⁸⁶.

Что бы мы сегодня ни думали об этом вопросе, который нам еще предстоит рассмотреть в последней части книги, можно не сомневаться, что сам бы Лука не согласился с мнением Кроссана. Вся суть рассказа евангелиста в том, что это событие, как он понимает, – не «пример» какого–то «духовного переживания», которое бывает у людей, думающих о странных событиях, размышляющих над Писанием и преломляющих вместе хлеб, но шок, единственный неповторимый миг. Лука показывает, что воскресение Иисуса изумляет женщин (24:1–8), поражает Одиннадцать (24:9–11), Петра (24:12), двоих на пути (24:13–14), а затем снова учеников в горнице (24:37, 41). И тут снова и снова дается объяснение, что это не просто модель, которая будет повторяться в жизни и литургии Церкви (хотя и это правда, как мы увидим в следующем разделе главы), но что это было уникальное событие, навсегда изменившее и мир, и Израиль. На этом Лука настаивает и в своем евангелии, в главе 24, и в Деян 1. Мы не можем взять эти истории и просто без остатка превратить их в образы всегдашнего христианского опыта, не совершив насилия над очевидным намерением Луки, над каждой его строчкой. И опять–таки, это не означает, что Луке неизвестно, как эти истории многосторонне перекликаются с христианским опытом; только, по его мнению, все это есть

²⁰⁸⁵ Crossan 1994, 197. См. также Crossan 1995, 216: истории про пустой гроб и явления Воскресшего – это «просто ценные притчи, выражающие [христианскую] веру, по–своему родственные притче о добром самаритянине». В данном разделе я хочу показать скорее не то, что я не согласен с подобной интерпретацией, но то, что с ней очевидно был бы не согласен сам Лука.

²⁰⁸⁶ Например, Borg and Wright 1999, гл. 8, мнение первого из соавторов.

это реального первоначального события.

В частности, Лука настаивает на телесной природе воскресения Иисуса и описывает этот аспект столь дотошно, что те, кто думают, якобы Павел представлял себе не целиком телесного воскресшего Иисуса, противопоставляют последнего евангелисту. По мнению Луки, гробница, без сомнения, была пуста (стихи 1–8); Петр видел погребальные одежды (стих 12); когда Незнакомец, сидевший за столом, неожиданно исчез, он оставил преломленный хлеб (стихи 30–31, 35). Он явил себя живым «со многими доказательствами» (Деян 1:3), куда, вероятно, Лука относил сцену в горнице, где он прямо отмечает любые предположения, что то было видение, призрак или галлюцинация (все это, как мы видели, было бы естественной мыслью для человека той культуры):

^{24:36} А когда они говорили об этом, Он Сам стал посреди них, и говорит им: мир вам. ³⁷ Они же, в ужасе и страхе, думали, что видят духа. ³⁸ И Он сказал им: почему вы смущены, и отчего сомнения возникают в сердце вашем? ³⁹ Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и посмотрите: дух плоти и костей не имеет, как вы видите у Меня. ⁴⁰ И сказав это, Он показал им руки и ноги. ⁴¹ Когда же они от радости еще не верили и удивлялись, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? ⁴² И они подали Ему кусок печеной рыбы. ⁴³ И взяв, Он перед ними съел.

Каждая строчка, почти каждое слово в этой сцене указывают на одно и то же. Для Луки воскресший Иисус в прямом смысле однозначно телесен, он осязаем, он может есть. Что имеет в виду автор, показывают отголоски этого текста в других книгах²⁰⁸⁷. Его руки и ноги, – Лука не упоминает оставшихся там ран, хотя, кажется, в этом – то все и дело, как в Ин 20:20, 25, 27, – это те же руки и ноги, что и раньше²⁰⁸⁸. Но не *pneuma*, «дух», и не «призрак»; иначе бы он не обладал теми физическими свойствами, которые у него есть. «Плоть и кости» тут не следует противопоставлять словам Павла о «плоти и крови» в 1 Кор 15:50; Лука не пользуется особой Павловой терминологией, где «плоть» (*sarx*) всегда обозначает нечто подверженное тлению, а часто и нечто бунтующее. Для евангелиста, как, похоже, для Тертуллиана и других, это просто означало то же самое, что мы сегодня понимаем под словом «физический»²⁰⁸⁹. Свидетельство Деяний Апостолов, о котором мы уже говорили, весомо подтверждает это положение, подчеркивая, что тело Иисуса не познало тления²⁰⁹⁰.

Луке все это нужно, чтобы подчеркнуть не только телесный характер воскресшего тела Иисуса, но и смысл этого события для всего мира и Израиля согласно божественному плану:

²⁰⁸⁷ В Tob 12:19 ангел Рафаил, раскрыв свое имя Товиту и Товии, добавляет, что все это время не ел и не пил; они только видели видение (*horasis*). В Деян 10:41 Петр заявляет, что ученики ели и пили с Иисусом после его воскресения; странный глагол в Деян 1:4 можно перевести «вкушая пищу с ними» вместо «пребывая с ними» (об этой проблеме см. Metzger 1971, 278сл.; Barret 1994, 71сл.). Segal 1997, 110сл., движимый интересом к обрисованной Лукой телесности Иисуса, говорит, что он «совершал Вечерю Владыки, вкушая хлеб и пия вино» – это хотели бы найти в тексте Луки энтузиасты богословия таинств, но не могут найти, по той простой причине, что этого у Луки нет.

²⁰⁸⁸ В Ин упоминаются руки и *бок*, не ноги. Несмотря на популярные рассказы о крестной смерти, ни одно из канонических евангелий, описывая распятие, не говорит, что руки и ноги Иисуса пробили гвоздями.

²⁰⁸⁹ См. Peters 1993, 67, который (полемизируя, в частности, с Кульманом) указывает на опасность слишком привязываться к словоупотреблению.

²⁰⁹⁰ Деян 2:27–29, 31; 13:35, 37; см. выше, с. 492–498.

с Пасхой родился новый мир, искупление Израиля, новое творение. Суть этих историй лежит не в том, что теперь у каких-то людей появился новый религиозный опыт, который может иметь продолжение для них и их последователей. Все наоборот: нигде в Деяниях Апостолов, после вознесения в главе 1, никто не переживает чего-либо хотя бы отдаленно напоминающего то, что, согласно Луке, происходило в течение сорока дней после Пасхи. Конечно, есть такие аспекты этого опыта, которые он описывает так, чтобы указать на происхождение христианской общинной жизни. Вскоре мы их рассмотрим. Но они вырастают из того, что Лука постоянно из всех сил старается изобразить как нечто отличное от всей последующей жизни христиан. Событие в Эммаусе, как он утверждает, *произошло*, и хотя подобное может происходить всякий раз, когда сердца горят при толковании Библии или подлинная вера воодушевляется и усиливается при преломлении хлеба, существует другой и еще более важный смысл, в котором Эммаус *не повторится снова никогда*.

В то же самое время, вопреки распространенным мнениям, неверно думать, что Лука подчеркивал телесность воскресшего Иисуса ради борьбы с докетическими тенденциями в тогдашней Церкви. Тут параллель между двумя текстами: евангелист настаивает, что воскресший Иисус не *рнеита*, а Игнатий – что он не *daimon*, – может сбить нас с толку²⁰⁹¹. Игнатий действительно сталкивался с докетическими воззрениями, и последние касались не только тела воскресшего Иисуса, но и его человеческой природы до распятия. Но если бы Лука писал только ради полемики с этими взглядами, вряд ли бы в ту же главу вошел эпизод на пути в Эммаус, с неузнаваемым и затем исчезающим Иисусом, а также рассказ о его внезапном появлении в горнице, и наконец – само вознесение.

Если говорить о позиции самого Луки, тут нет никаких сомнений: он верил в произошедшее однажды неповторимое событие телесного воскресения Иисуса, а также верил, что вся история взаимоотношений Творца с этим миром и Израилем получила в результате новый смысл. Все истории Писания указывали на это, хотя раньше того никто не замечал. История Израиля достигает кульминации в его Мессии; с него начинается новая глава всемирной истории, новая эпоха, характерная черта которой – божественное прощение²⁰⁹². Повествование Луки о воскресении не есть производное от богословия Павла или других новозаветных богословов. По-видимому, это его собственная работа над изначальными преданиями. Но в конечном итоге он приходит к тому же, к чему пришли и все другие.

4. Пасха и жизнь Церкви

После всего сказанного важно отметить, что Лука рассказывает свою историю таким образом, что она поддерживает ту совместную жизнь, к которой он сам привлекает внимание позже. Очевидную отправную точку мы найдем опять же в истории о пути в Эммаус, где Лука подчеркивает две вещи: новое понимание Писания и преломление хлеба. Сердца у путников загораются в ответ на первое; в ответ на второе открываются их глаза²⁰⁹³.

Затем, в горнице, Иисус «открыл им ум для разумения Писаний»²⁰⁹⁴. Если перейти к Деяниям Апостолов, указанные действия – это два из четырех элементов жизни первых

²⁰⁹¹ Лк 24:37, 39; Игнатий Антиохийский, *Послание к Смирнякам* 3:1–3. См. выше, главы 10, 12, 13.

²⁰⁹² Лк 24:47, Деян 13:38сл.

²⁰⁹³ Лк 24:27, 32, 35.

²⁰⁹⁴ Лк 24:45.

христиан: апостольское учение, братство, преломление хлеба и молитва²⁰⁹⁵. (Можно думать, что «учение апостолов» во многом состояло в толковании Библии, хотя, без сомнения, содержало и истории о самом Иисусе и его поучения.) По большому счету, весь шедевр Луки должен был показать, что история Иисуса и начальной Церкви есть наивысшая точка истории Израиля, запечатленной в Писании, и только так священную историю можно понять и усвоить. Иисус у Луки позволяет ученикам написать ее завершение. Они понимают Библию совершенно по-новому, в свете событий, произошедших с ним. И это свежее прочтение Писания становится для них источником внутренней жизни горящего сердца (24:32) и основой для понимания того, кем был и является Иисус, кто они сами в отношении к нему и что им надлежит вследствие этого совершить (24:45–48).

Также нельзя упустить из внимания одной особенности трапезы в Эммаусе. Лука таким образом описывает четыре действия Иисуса, который берет хлеб, его благословляет, его преломляет и раздает, что тут явно слышится отголосок евхаристии, описанной не только в повествовании о Тайной вечере, но и у Иоанна (насыщение в пустыне), а также у Павла в Первом Послании к Коринфянам²⁰⁹⁶. Это не отрицает всего сказанного выше; просто Лука пересказал случившееся однажды событие так, что в нем можно видеть парадигму для последующей литургической жизни.

Поручение апостолам, естественно, предвосхищает дальнейшую жизнь Церкви, как описывает ее Лука в Деяниях Апостолов, а Павел – в своих Посланиях. «Чтобы было проповедано во имя его покаяние для отпущения грехов во всех народах» (24:47); кроме многих эпизодов Деяний Апостолов, которые воплощают это повеление, можно вспомнить о 1 Фес 1:9–10, Рим 1:5 и подобных отрывках. Нужно заметить, что это поручение отнюдь не случайно. Событие воскресения Иисуса и затем его подробные наставления ученикам имеют тесную связь. Воскресение Иисуса показывает, что он есть Мессия Израиля; поскольку он Мессия Израиля, он есть истинный Владыка мира и должен привести мир к присяге на верность; ради этого он посылает своих последователей действовать – силою Духа, который сам является и знамением, и посредником обновления Завета и новой жизни. И главные последователи, через которых осуществляется этот замысел, – это «свидетели», своими глазами видевшие, что Иисус воистину ожил после того, как был распят²⁰⁹⁷.

5. Лука и воскресение: завершение

Обзор пасхальных повествований Луки подтверждает то, что мы уже видели, рассматривая Марка и Матфея. Каждый евангелист свободен так или иначе формировать свой рассказ об этих событиях, чтобы по-своему расставить акценты и воплотить свои богословские замыслы. Даже когда Лука пересекается с Марком и Матфеем, его версия несет в себе существенное своеобразие. Но образ Иисуса тут тот же самый, и эта картина, сама по себе достаточно таинственная, соответствует тому же разработанному анализу воскресения, что и в богословской традиции, самым ранним представителем которой был Павел. Воскресший Иисус тут описан как абсолютно телесный человек, тело которого обладает новыми, неожиданными и необъяснимыми качествами. Это состояние мы раньше называли «трансфизическим», или преображенной телесностью. Лука не пытается объяснить или обосновать это необычное новшество, как и прочие евангелисты. Он просто передает, добавляя свои собственные интерпретации, но ничего существенно не меняя, – то, что было,

²⁰⁹⁵ Деян 2:42.

²⁰⁹⁶ Мф 26:26/Мк 14:22/Лк 22:19, Ин 6:11, 1 Кор 11:23сл., ср. Юстин, *Первая Апология* 1.66.3.

²⁰⁹⁷ Лк 24:48, ср. Деян 1:22; 2:32; 3:15; 10:39, 41; 13:31.

как нам следует думать, основой ранней традиции, тем, во что верили все первые христиане касательно воскресения. И он ведет нас еще на один шаг дальше по этой дороге: он не только показывает, во что верили первые христиане, но заставляет задать вопрос, как они пришли к такой вере.

Глава семнадцатая. Новый день, новые задачи: Евангелие от Иоанна

1. Введение

Две пасхальных главы Евангелия от Иоанна можно поставить в один ряд с Рим 8, не говоря уже о ключевых местах Посланий к Коринфянам, – это самые великолепные отрывки из всего написанного о воскресении. Конечно, Евангелие от Иоанна и Послание к Римлянам совершенно различаются по жанру и стилю. Вместо жестких аргументов и сжатых слов Павла у Иоанна мы видим обманчиво простой рассказ о пасхальных событиях, пропитанный глубокими и драматическими человеческими чертами, богатый новыми возможностями. Вместо мощных «что и требовалось доказать» или скрепляющих «посему» в конце пространных и смелых рассуждений Павла, у Иоанна мы видим неуютную завершающую сцену с открытым концом: «Что тебе? Ты следуй за мной». Евангелие заканчивается, – тут все в порядке, – установлением новой веры, но эта вера теперь должна продолжаться в новом мире, посреди нового дня, так что она требует браться за новые задачи, не зная, к чему это все приведет²⁰⁹⁸.

Хорошо известно, какие проблемы представляют собой две последние главы четвертого Евангелия. Иоанн (я буду называть его так, неважно, к какому из возможных «Иоаннов» или к кому–то еще это относится; также я не делаю выводов о том, кто был возлюбленным учеником или в каких отношениях тот стоит к автору евангелия), по всей видимости, намеревался завершить свой труд концом главы 20. Стихи 30–31 представляют собой подходящее завершение не только к любому повествованию об Иисусе, но и к самому четвертому Евангелию, в частности:

Много и других знамений сотворил Иисус перед учениками Своими, о которых не написано в книге этой. Об этих же написано, чтобы вы веровали, что Иисус есть Мессия, Сын Божий, и чтобы, веруя, имели жизнь во имя Его²⁰⁹⁹.

Но потом мы открываем главу 21; ни один манускрипт не дает никакого намека на то, что существовал список Евангелия от Иоанна без нее. Похоже, что до последних двух завершающих стихов главы автор текста тот же самый, что и автор всего евангелия. В самом деле, стих 23 выглядит как своего рода личная подпись, возможно, написанная (если автор евангелия и возлюбленный ученик – одно и то же лицо) на пороге смерти, или, если возлюбленный ученик не был автором, последний написал эти стихи при приближении смерти первого. Очевидно, стих опровергал мнение, что Иисус намерен возвратиться прежде смерти возлюбленного ученика (такая идея распространилась в Церкви). А затем, похоже, к этому «завещанию» дописал дополнение редактор, так что книга заканчивается своего рода подтверждением авторских прав:

²⁰⁹⁸ Я выразил свою благодарность по этому поводу композитору Полу Спайсеру в Предисловии, с. 7. О противопоставлении Ин Павлу в начале XX века см. мое «Coming Home to St. Paul».

²⁰⁹⁹ О переводе стиха 31 см. выше, с. 606.

Он и есть тот ученик, который свидетельствует об этом и написал это, и мы знаем, что истинно его свидетельство²¹⁰⁰.

А затем появилась еще одна торжественная фраза, напоминающая 20:30, которую мог добавить тот же редактор, что добавил и стих 24, или же она могла быть заключительными словами настоящего автора, которые редактор сохранил после своей вставки:

Есть же и многое другое, что сотворил Иисус: если бы о всём том писалось, думаю, что и самому миру не вместить тех книг, которые стали бы писать²¹⁰¹.

Тем самым вопрос авторства, и без того непростой, если говорить о евангельской традиции, тут становится еще более мучительным: сноска говорит нам о том, кто есть автор, но мы не способны ее расшифровать! Тем не менее сноска содержит ясное указание не только на то, что автор заслуживает доверия, но и на то, что он был очевидцем всего описанного. Исследователи Библии привычно оставляют без внимания подобные заявления; более того, само такое заявление усиливает их подозрения как признак того, что некто пытался пронести «контрабанду» через таможеню. Как обстоит дело в данном случае, нам сейчас неважно. Это заявление, как и свежее прочтение отрывка, должно войти в нашу общую картину, показывающую намерения автора.

Основные характерные черты пасхальной истории у Иоанна выделить легко. Первый рассказ о пустом гробе (20:1–18) по содержанию пересекается с синоптиками, но с важными отличиями: из женщин упомянута лишь Мария Магдалина, которая встречается с Иисусом (как женщины у Матфея). Как и в Лк 24:12, Петр, услышав эту новость, бежит ко гробу; но в четвертом Евангелии его сопровождает возлюбленный ученик, и в яркой сцене они бегут вместе, а затем спутник Петра первым входит в гробницу²¹⁰². Все повествование содержит гораздо больше подробностей по сравнению с соответствующими местами у синоптиков, таких как, например, описание погребальных одежд или диалог Иисуса с Марией²¹⁰³.

Далее следуют две истории о происшедшем в сионской горнице, первая в тот же день, что и события в саду, вторая – неделю спустя. Первая (20:19–23), по-видимому, соответствует – по содержанию, хотя не слишком по своему языку, – Лк 24:36–49: Иисус посылает своих учеников в мир и дарует им Духа, который поможет выполнить их миссию. Вторая сцена крайне популярна у художников, древних и нынешних. Фома, который не был с учениками в первый вечер, приобретает свое ставшее постоянным прозвище, когда выражает сомнение в том, что Владыка воистину воскрес. И к нему обращается воскресший Иисус, предлагая Фоме прикоснуться к нему и удостовериться самостоятельно. Фома отказывается от предложения, а вместо этого произносит исповедание веры – самое полное во всем евангелии: «Владыка мой и Бог мой» (20:28). Иисус произносит по этому поводу

²¹⁰⁰ Ин 21:24.

²¹⁰¹ Ин 21:25. Этот стих отсутствует в таком первоисточнике, как Синайский кодекс.

²¹⁰² Как мы видели, Лк 24 показывает, что Лука знал о нескольких учениках–мужчинах у гроба.

²¹⁰³ Ничем не оправдана мысль, что рассказ о Петре и Иоанне был вставлен в текст на поздней стадии развития традиции в первоначальную самостоятельную историю о Марии (например, Carnley 1987, 19, 45).

ироническое замечание, и сцена завершается, как и (по-видимому) вся книга в ее первоначальной форме.

Действие главы 21 разворачивается в Галилее; у Иоанна, как и у Матфея, явления Воскресшего происходят и в Иерусалиме, и в Галилее, хотя явления в четвертом Евангелии полнее, а галилейское явление происходит на берегу озера, а не на горе. Петр и шесть других учеников (надо думать, из числа Двенадцати) идут ловить рыбу, но без успеха; неузнанный, Иисус руководит их действиями с берега, как это уже было в Евангелии от Луки, что приводит к неслыханному улову. Выбравшись на берег, они видят, что Иисус уже приготовил завтрак и приглашает их к трапезе. «Никто из учеников, – комментирует автор в запоминающейся реплике, – не смел спросить его: ты кто? – зная, что это Владыка» (21:12). Затем Иисус отходит с Петром, чтобы пройти вдоль берега (что мы поймем позже, когда они заметят, что за ними следует возлюбленный ученик) и трижды спрашивает его: «Любишь ли ты меня?», что соответствует тройному отречению Петра в главе 18. Получив троекратный утвердительный ответ, он повелевает ему стать как бы младшим пастухом, что потребует от него, кроме всего прочего, пострадать²¹⁰⁴. Затем, увидев, что за ними следует возлюбленный ученик, они обмениваются краткими репликами о нем, что и порождает открытый конец, похожий на вызов: «Что тебе? Ты следуй за мной!» Сразу за этим идет уже упоминавшееся нами завершение.

Как это происходит и со многими другими местами четвертого Евангелия, читатель, который знаком только с синоптической традицией, будет удивлен одной характерной чертой – развернутыми диалогами и подробными характеристиками. Так, из последних двух глав Иоанна мы узнаем о Марии Магдалине, Фоме и возлюбленном ученике (кем бы он ни был) не меньше, чем из трех остальных евангелий вместе взятых. Портрет Петра, данный в других местах, тут становится еще отчетливее. Этому дается три основных группы объяснений: детальные описания тут свидетельствуют об исторических сведениях реальных людей; они говорят о мастерски написанной прозе, а в некоторых случаях тут видят политическое намерение оправдать лидерство одного из апостолов вопреки одному или нескольким другим. Тут нам не нужно разрешать вопрос, благодаря чему – свидетельства очевидцев или высокому мастерству писателя – автор, в чем нет сомнений, пытается представить полные и достоверные портреты участников. Они тут не более чем побочный продукт, порождающий готовые ответы и вопросы. Автор хочет, чтобы мы отнеслись к его повествованию серьезно – как к реальному событию, а не как к аллегории позднейшего опыта Церкви.

Даже столь краткий обзор позволяет заметить одну важную вещь: этот рассказ ставит под сомнение одно из распространенных мнений относительно Евангелия от Иоанна. Некоторые исследователи придают огромную важность учению Иоанна о «вечной жизни», доступной людям уже теперь, при том что, как они справедливо замечают, для Иоанна распятие Иисуса есть ключевой момент славы, «возвышения». Из этого следует, что они не видят в богословии Иоанна места для воскресения вообще – как Иисуса, так и его последователей. Это порождает тенденцию преуменьшать значение пасхальных повествований, а также ключевого отрывка 5:25–29, о котором мы говорили выше в 9-й главе. Отсюда также вытекают представления о том, что, по сути, для Иоанна распятие, воскресение и вознесение – это одно и то же: Иисус «уходит», и в этом все дело. Имеет значение лишь его «восхождение в славу на небеса, но не его краткие посмертные явления на земле»²¹⁰⁵.

²¹⁰⁴ Ин 21:15–19, что перекликается с отрывком о «Пастыре» в 10:1–30.

²¹⁰⁵ Harvey 1994, 74, где автор описывает, как он понимает представления первых христиан, которые автор называет «хорошим Иоанновым богословием», подкрепляя свое мнение тем, что в Ин явления Воскресшего не используются «в помощь вере». См. также, например, Masciaffie 1990, 413: хотя Иоанн и приводит пасхальные повествования, их значение невелико. Станный комментарий о самых полных пасхальных повествованиях в Новом Завете. О теме «ухода» Иисуса см., например, Ин 13:33; 16:28 и многие другие отрывки из Прощальной

Но сами по себе эти тексты тоньше, чем их описывают с точки зрения уже осуществленной эсхатологии. Конечно, Иоанн мог видеть в распятии, воскресении и вознесении одно событие: на каком-то уровне это здоровое богословское суждение. Но он может и четко их различать. И тот факт, что он описал воскресение столь полно, говорит сам за себя, коль скоро встает вопрос об отличии распятия от воскресения; кроме того, как мы увидим, тематическая структура всего евангелия в целом свидетельствует против того, чтобы все сводить просто к смерти, которая является и моментом прославления. (Как это относится к воскрешению Лазаря? Его тоже надо отнести к категории ошибок? Но разве это не один из важнейших моментов всего повествования?) Наконец, ключевой отрывок, когда Иисус разговаривает с Марией, показывает, что Иоанн хорошо понимает отличие воскресения от вознесения, хотя в других местах не имел нужды это подчеркивать:

Говорит ей Иисус: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу; но иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему²¹⁰⁶.

Этот знаменитый отрывок сам по себе нуждается в комментарии. Тереза Окьюр не без оснований полагает, что повеление не прикасаться объясняется тем, что Иисус посылает Марию пойти и рассказать все ученикам, а не стоять на месте, держась за него. Кроме того, если повеление Иисуса можно перевести как «Не держись за Меня» или, что тоже вероятно, «Не удерживай меня», Иоанн мог противопоставлять телесность воскресшего Иисуса привидению или духу вроде того, что мы встречаем у Гомера, который как раз и есть такое существо, которое человек пытается удержать, но тщетно²¹⁰⁷. Совместив эти два предположения, можно представить, что Иоанн хотел показать две вещи: во-первых, за Иисуса можно было держаться (в буквальном смысле слова); во-вторых, Марии надлежало пойти и выполнить свою задачу. Таким образом, хотя очевидно, что Иоанн не хотел ставить жесткие границы между этими различными событиями, не менее верно и то, что он их не смешивал. И несправедливо приписывать Иоанну такое представление об Иисусе и воскресении, где пасхальные повествования просто передают, ярко и в зашифрованном виде, ту мысль, что его смерть оказалась победой, что он теперь обитает на небесах и что его последователи теперь имеют опыт вечной жизни через него. Если Иоанн хотел сказать именно это, то он справился со своей задачей самым неудачным способом из всех возможных²¹⁰⁸.

Фактически можно показать, что пасхальная история главы 20 не дополнение, которое

беседы (гл. 13–17).

²¹⁰⁶ Ин 20:17. См. дискуссию в Evans 1970, 122сл. Brown 1973, 89, предполагает, что этот рассказ есть «драматизация богословской истины о том, что Иисус уже не вернется к обычной жизни, но перейдет к прославленному существованию в единении с Отцом»; если бы это было так, евангельский эпизод был бы не драматизацией, а фальсификацией. Дейвис (Davies 199, 15) предполагает, что «не прикасайся ко Мне» следует объяснять по аналогии с языческими представлениями, где, пока не прошли три полных дня после смерти, умерший не считался вполне мертвым и потому казался опасен. На мой взгляд, это невообразимо странное непонимание Ин.

²¹⁰⁷ Okure 1992, 181сл., выделяет этот эпизод как апостольское поручение Марии. О призраках у Гомера см. выше, с. 49–53. См. ниже, с. 747.

²¹⁰⁸ Ср. Evans 1970, 116, где учёный говорит о напряженных отношениях между пасхальными повествованиями и всеми остальными частями евангелия, полагая, что, строго говоря, богословие четвертого Евангелия не оставляет места воскресению (см. выше, глава 9).

искажает богословие остальных частей Евангелия от Иоанна, но подлинное завершение всего, что сказал нам автор, той истории, наивысшей точкой которой было распятие. Это станет понятным, если увидеть, что глава 20 образует вместе с прологом (1:1–18) «рамку», являясь ее частью в конце евангелия. Эта глава в нескольких аспектах согласуется с прологом, а темы четвертого Евангелия достигают своего окончательного завершения в ней.

2. Ин 20 в контексте всего евангелия в целом

Я уже писал о том, как пролог у Иоанна предвосхищает темы главы 20²¹⁰⁹. Кратко перечислю свои соображения.

Иоанн провозглашает с самого начала, с очевидной ссылкой на Быт 1:1, что его книга говорит о новом творении в Иисусе. В главе 20 он повторяет это утверждение, подчеркивая, что Пасха свершилась «в первый день недели» (20:1, 19; когда Иоанн выделяет подобные вещи, можно не сомневаться: он хочет, чтобы это уловил читатель). На шестой день творения был создан человек по образу Божьему; на шестой день последней недели жизни Иисуса по Иоанну Пилат провозглашает: «Се человек!» Седьмой день – это день покоя Творца; у Иоанна в этот день Иисус покоем в могиле. Пасха – это начало нового творения.

Это усиливают темы света и жизни. «В нем была жизнь, и жизнь была свет людям», светящий во тьме (1:4–5). А в 20-й главе Мария приходит на гроб, пока еще темно, и открывает новый свет и новую жизнь, победившие мрак. Пролог продолжает описывать места, все еще погруженные во мрак: Слово приходит «к своим, и свои его не приняли», но тем, кто принял его, дается власть стать детьми Бога Творца. А в главе 20 мы находим двери, запертые из страха перед враждебными иудеями, но маленькой кучке тех, кто «принял его», впервые говорят, что Бог Творец есть *их* Отец, *их* Бог (20:17; до сего момента Иисус говорил просто об «Отце» или о «Моем Отце»). Теперь они сами по себе стали детьми Отца. Читая главу 20 в свете пролога, мы можем увидеть, что смерть и воскресение Иисуса вместе осуществляют для учеников то новое рождение, о котором говорилось в 1:13 и 3:1–13. И нас не удивит, что Иисус затем дышит на учеников, передавая им своего Духа, как ГОСПОДЬ вдохнул свой Дух в ноздри человека в Быт 2:7. Происходящее с людьми Иисуса указывает на то, кто такой Иисус: Слово, ставшее плотью (1:14). Этот стих, наивысшая точка пролога, имеет огромное значение для Иоанна: Слово, бывшее с единым Богом, само идентичное Богу, теперь и навеки стало также и плотью. Тут не имеется в виду, что плоть потом снова превратилась просто в Слово и дух. Воскресение имеет смысл для Иоанна именно потому, что он, по самой сути своей, богослов творения. Слово, всегда бывшее той точкой, где сходятся Творец и творение, теперь, в воскресении, стало той точкой, где подобным образом сходятся воедино Творец и *новое* творение.

Это позволяет понять, как исповедание Фомы перекликается с 1:18. Открыто выраженная в прологе высокая христология тут достигает своей кульминации: никто никогда не видел единого истинного Бога, кроме «единородного Бога», который Его явил и показал миру, кто Он есть²¹¹⁰. В остальных частях евангелия мы напрасно будем искать персонажа повествования, который бы это осознал. Иисус по-разному «открывает свою славу» ученикам, но ни одна из их реакций не отражает того, что сказано в 1:18.

Это длится до пасхальных событий. Роуэн Уилльямс, следуя Уэсткотту, предположил, что ангелы по обеим сторонам гробницы выполняют функцию, подобную той, что и херувимы на крышке ковчега Завета: Иоанн как бы предполагает, что истинный Бог

²¹⁰⁹ NTGP 410–417; см. также гл. 8 выше.

²¹¹⁰ О текстологических проблемах этого стиха см. Metzger 1971, 198.

находится между ними²¹¹¹. Неважно, насколько это объяснение правдоподобно, в любом случае к концу главы не возникает вопросов о том, что тут открылось. Так называемый «неверующий Фома» делает маленький словесный ход – и гигантский скачок веры и богословия: «Владыка мой и Бог мой» (20:28). Вот, наконец–то настоящая вера. Ученики с Фомой (который говорит от их лица и от лица всех людей!) исповедуют, что плоть, которую они знали и которую встретили снова и в новом качестве, одновременно была воистину «Словом», единым с Отцом.

Все это показывает, насколько *для Иоанна была важна Пасха как реальное событие*. Именно потому, что он – богослов воплощения, стремящийся увидеть – и помочь увидеть другим – живого Бога в человеческой плоти Иисуса, для него жизненно важно и необходимо, чтобы Фома, произносящий свое исповедание, смотрел на живого Бога в образе человека не просто глазами веры (отныне прочие люди пойдут этим путем, как вскоре ясно говорится у Иоанна), но обычными человеческими глазами, при возможности, в буквальном человеческом смысле, к этой плоти прикоснуться, – хотя, по–видимому, Фома удовольствовался зрением. Другими словами, Ин 20, если рассматривать ее в контексте всего евангелия в целом и особенно пролога, который так ее уравнивает, не дает никаких оснований думать, что описанные тут истории были созданы или воспринимались их первыми слушателями как аллегории или метафоры духовного опыта. Конечно, как и буквально все прочие элементы Евангелия от Иоанна, они работают на многих смысловых уровнях одновременно, но смысл, на который опирается все, – это Слово, ставшее плотью. Отрицать это, говоря об Ин 20, – это все равно что оставить симфонию без заключительной части, без ее последних сокрушительных аккордов²¹¹².

На самом деле есть и еще несколько разных нитей, которые тесно связывают пасхальное повествование с остальными частями евангелия, так что рассказ о воскресении совершенно невозможно начисто отделить от оставшихся 19 глав, так чтобы последние составили нечто связное и цельное. Я упомяну семь (что занятно) таких вещей, каждая из которых заслуживает более полного рассмотрения.

Во–первых, через все Евангелие от Иоанна проходит последовательность «знамений». Иоанн говорит, что можно было бы упомянуть и многие другие знамения, но он выбрал эти, чтобы привести людей к вере в Иисуса как Мессию и чтобы через это они получили жизнь во имя его²¹¹³. Поскольку он только что описывал исповедание веры Фомы, встретившего осязаемого воскресшего Иисуса, мы явно должны подумать, что воскресение само есть последнее «знамение» из этой последовательности. О том, сколько знамений в этом евангелии, идут бесконечные споры, как и о гипотетическом «источнике знамений», откуда они взяты²¹¹⁴. Но на мой взгляд, лучше всего представить себе эту последовательность, согласную замыслу Иоанна, таким образом:

1. Претворение воды в вино (2:1–11)
2. Сын царского слуги (4:46–54)
3. Паралитик у купальни (5:2–9)
4. Умножение хлебов (6:1–14)

²¹¹¹ Williams 2000, 186сл. Его идея плодотворнее на уровне методологии и богословия: см. главу 19 ниже.

²¹¹² Снова, например, Evans 1970, 120, где он признается, что его «удивляет» «грандиозный реализм» этих историй.

²¹¹³ Ин 20:30сл.

²¹¹⁴ Об «источнике знамений» см., прежде всего, Fortna 1970, 1988, 1992. Среди недавних исследований: Kostenberger 1995, Koester 1996.

5. Слепорожденный (9:1–7)
6. Воскрешение Лазаря (11:1–44)
7. Распятие (19:1–37)
8. Воскресение (20:1–29)

Распятие – это наивысшая точка «знамений» Иисуса, если следовать седмичной последовательности первого творения. (С какой–то точки зрения, конечно, само распятие, а затем воскресение – те истины, на которые указывают все другие знамения; но, с другой стороны, они и сами действуют как знамения для мира, указывая на божественную жизнь и любовь, воплощенные в Иисусе²¹¹⁵.) И теперь, на восьмой день, явлено восьмое знамение; эта последовательность всегда говорит о новом творении, вторгающемся в старое. «Знамения», совершенные во время служения, подвели учеников к началу веры (2:1–11), но в основном не произвели впечатления на внешних наблюдателей (12:37). И теперь, с воскресением – последним «знамением», которое объясняет, что делал Иисус (2:18–22, о чем см. выше), – наступил новый день. Теперь к вере призваны все люди (20:30–31).

Вера – это вторая тема, связывающая главу 20 с остальными частями евангелия. Хотя само существительное «вера» (*pistis*) ни разу не появляется у Иоанна, однокоренной глагол «верить» (*pisteuein*) употребляется тут чаще, чем у Матфея, Марка и Луки вместе взятых и, что еще удивительнее, чаще, чем в посланиях Павла, также вместе взятых. Указатель библейской симфонии насчитывает 99 случаев, рассеянных по всем главам, за исключением 15, 18 и (что странно) 21. Эта тема завершается главным образом не распятием²¹¹⁶, но в главе 20. Возлюбленный ученик входит в гробницу – и видит, и *верует* (стих 8). Фома говорит, что, не увидев и не прикоснувшись, – не поверит (стих 25); Иисус призывает его быть «не неверующим, но верующим» (стих 27)²¹¹⁷; Фома провозглашает, что Иисус – его Владыка и Бог, а Иисус отвечает: «Ты потому уверовал, что увидел меня. Блаженны не видевшие и поверившие» (стих 29)²¹¹⁸. Далее автор переходит непосредственно к заключению: все это написано, дабы вы уверовали, а уверовавши, имели жизнь (стих 31). Без сомнения, эта тема, пронизывающая всю книгу, должна была достичь завершения в главе 20.

Третья тема, проходящая красной нитью через евангелие, мощная, хотя и не столь очевидная, и также завершающаяся в главе 20, – это тема Духа. Иоанн Креститель видел Духа, сходящего подобно голубю на Иисуса; было обещано знамение, что Иисус будет крестить Духом Святым, – другими словами, что он есть истинный Сын истинного Бога (1:32–34). Дух необходим, чтобы совершилось обещанное новое рождение (1:13; 3:5–8). Иисус готов говорить слова, которые дает ему Отец, благодаря щедрому дару Духа (3:34). В последний великий день праздника Кущей, используя присущую этому празднику символику воды, Иисус призывает каждого жаждущего прийти к нему и пить, чтобы «реки

²¹¹⁵ См. наводящие на размышления комментарии Barrett 1978 [1955], 78.

²¹¹⁶ В главе 19 *pisteuein* встречается всего однажды, в ст. 35, где автор претендует на то, что своими глазами видел кровь и воду, излившуюся из ребер Иисуса, видел, что он воистину умер, подчеркивая, что говорит это, «дабы и вы уверовали», предвосхищая 20:31.

²¹¹⁷ Единственное появление слов *apistos* и *pistos* во всей книге.

²¹¹⁸ Предположение Робинсона (Robinson 1982), что ст. 29 сдвигает мысль «в сторону гностиков», откровенно абсурдно в свете богословия нового творения, которое пронизывает всю главу. Возможная связь между блаженством ст. 29 и обретением веры возлюбленным учеником в 20:8 исследуется, например, Берном (Byrne 1985).

воды живой» текли из него (7:37–38)²¹¹⁹. Иоанн комментирует это сильными словами, которые многое открывают:

Это сказал Он о Духе, Которого должны были получить верующие в Него. Ибо еще не было Духа, потому что Иисус еще не был прославлен²¹²⁰.

Это, разумеется, готовит нас к дальнейшему и, подобно тесно связанной с этим теме «веры», ведет нас не к распятию непосредственно, но к вечеру пасхального дня (20:21–23). Другими словами, Иисус теперь уже «прославлен» – *и крестом, и воскресением вместе*. Прощальная беседа также существенно дополняет эту тему: Иисус уходит (оглядываясь из 20-й главы, мы видим, что это относится к общему событию смерти/воскресения/вознесения), и он пошлет Духа своим ученикам, чтобы те свидетельствовали о нем и тем принесли божественное исцеление и суд миру²¹²¹. И когда мы видим Иисуса в горнице с учениками, мы снова слышим ту же тему, которая тут достигает своей полноты и завершения:

Сказал им Иисус снова: мир вам! Как послал Меня Отец, и Я посылаю вас. И сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого. Если кому отпустите грехи, отпушены им; если на ком удержите, удержаны²¹²².

Как и вода, текущая из чрева в Ин 7, это переключается с новым творением и новым Храмом. Иисус дует на учеников, как дул Творец в ноздри человека вначале: так они станут теми людьми, через которых прощение грехов превратится в реальность для всего мира²¹²³. Так, подобно Иисусу, посланному Отцом к Израилю, ученики посланы в мир, чтобы осуществить тут, через свое свидетельство о нем, уникальные и важнейшие события его служения, смерти и воскресения.

Четвертая тема, опять-таки тесно связанная с остальными, – это восстановление Храма. В Евангелии от Иоанна Иисус не раз посещает Иерусалим и Храм в различные праздники, которые обрамляют две Пасхи, первая и последняя, в главах 2 и 12. У Иоанна на первый из этих праздников происходит столкновение в Храме, в других евангелиях оно отнесено ко времени за несколько дней до ареста, осуждения и смерти Иисуса²¹²⁴. Неудивительно, что когда Иисус опрокидывает столы и гонит торгующих и животных из Храма, у него требуют дать объяснение этому поступку: может ли он дать «знамение», что властен так поступать?

²¹¹⁹ Кажется, тут есть библейская аллюзия на реку, текущую от восстановленного Храма в Иез 47:1–12, а кроме того, на реку, текущую на четыре стороны из сада Эдемского (Быт 2:10–14); ср. также Сир 24:25–27, 30сл., Откр 22:1сл.

²¹²⁰ Ин 7:39. Фраза «еще Духа не было» в греческом (*oupo gar en pneuma*) столь же жесткая, как и в нашем переводе. Варианты древних рукописей и современных переводов лишь это подчеркивают.

²¹²¹ Ин 14:16сл., 26; 15:26; 16:7–15.

²¹²² Ин 20:21–23.

²¹²³ См. Быт 2:7. О «прощении» и Храме см./VG 434–437.

²¹²⁴ Ин 2:13–22, ср. Мф 21:12сл./Мк 11:15–17/Лк 19:45сл.

Его ответ помогает понять, почему Иоанн разместил данную сцену именно тут: автор евангелия хотел, чтобы мы воспринимали другие сцены в Храме в рамках, с одной стороны, этого деяния, с другой, – воскресения:

Ответил Иисус и сказал им: разрушьте храм этот, и Я в три дня воздвигну его. Сказали Ему Иудеи: в сорок шесть лет был построен Храм этот, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего. Когда же Он воздвигнут был из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он это говорил, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус²¹²⁵.

Знамение, вера, воскресение, Храм. Стоит убрать 20-ю главу, и весь этот инцидент, как и его объяснение, теряет смысл. А если принимать ее во внимание, читатель видит, что с воскресением Иисуса на Храм падает осуждение и что сам Иисус становится тем местом, тем средством, через которое познается присутствие и прощающая любовь Отца. Этот же смысл имеют слова Иисуса, обращенные к самарянке, что придет час, когда истинно поклоняющимся не нужно будет место, привязанное к географии, потому что они поклоняются Отцу в духе и истине (4:20–24).

И тут мы подходим к пятой теме, которая проходит через евангелие и достигает кульминации в главе 20: самопонимание Иисуса у Иоанна. «Я знаю, что придет Мессия», – говорит самарянка, а Иисус отвечает: «Это Я»²¹²⁶. Эта тема, и даже в большей мере, чем прочие, заслуживает монографии, тогда как тут ей можно посвятить лишь один–два абзаца.

Категория «мессианства» занимает у Иоанна центральное место, как и у Павла, о котором в связи с этим я говорил раньше; в первом случае сильнее, чем у Павла, выражена текучесть категорий: между иудейской, все еще сохраняющей «царские» и национальные тона, – и титулом «Сын Божий» в полностью «божественном» смысле. Это ясно показывает сочетание однозначно «высокой» христологии пролога (1:1–2, 14, 18) со словами Иоанна Крестителя («И я увидел и засвидетельствовал, что это Сын Божий», 1:34) и темой «нахождения Мессии» в 1:41, 45, а также с необычным местом 1:49 («Равви, – восклицает Нафанаил, – Ты Сын Божий! Ты Царь Израилев!»). Кажется, говорящие употребляют титул «Сын Божий» в чисто «мессианском» смысле, но Иоанн хочет, чтобы читатели услышали тут начальное исповедание сокрытой истины, которую открыл пролог.

Затем эта тема появляется в одной истории или речи за другой. Иисус – Жених, он сошел с небес, он послан Отцом, и вечная судьба человека зависит от отношения к нему (3:29, 31, 35–36). Он – Мессия, спаситель мира (4:25, 29, 42). Он находится в уникальных взаимоотношениях с Отцом, который дал ему право быть судьей для всех, а это, без сомнения, роль Мессии (5:18, 19–47). Толпа признает в нем пророка, которому надлежало прийти, и люди хотят совершить еще один шаг – сделать его царем (6:14–15). Ученики признают в нем «святого Божья» (6:69). Толпа и власти Иерусалима разделились во мнениях: можно ли его считать Мессией или хотя бы пророком (7:25–31, 40–52; 9:22; 12:34). Он есть тот, кому надлежало прийти от Бога Израилева, от Отца (8:42–59). Он Пастырь овцам – образ, употреблявшийся в Ветхом Завете в основном применительно к царям, но иногда – к самому ГОСПОДУ (10:11–30). Марфа, отвечая на вопрос, верит ли она, что Иисус есть «воскресение и жизнь», провозглашает, что он есть «Мессия, Сын Божий, грядущий в мир» (11:27). Видевшие Иисуса видели Отца (14:7–11). Он есть истинная виноградная лоза (15:1–11). Ученики верят, что он исшел от Бога Израилева (16:30). Суд над Иисусом у Пилата состоит в решении вопроса, называет ли он себя царем Израиля, и если да, что он под

²¹²⁵ Ин 2:19–22.

²¹²⁶ Ин 4:25сл.

этим подразумевает (18:33–39; 19:12–16, 19–22). Во всех этих эпизодах (перечисленных тут крайне сжато) царский, отсылающий к Давиду, смысл слова «Мессия», а также словосочетания «Сын Божий», сохраняется, в то время как более глубокий смысл (как в 1:18) обычно не выходит на поверхность.

Но именно в пасхальном повествовании, причем снова в исповедании Фомы, все эти нити сходятся. Исповедание учеников в 6:69 и Марфы в 11:27 указывают в том же направлении, но слова Фомы передают этот смысл наиболее открыто после 1:18: «Владыка мой и Бог мой!» И комментарий Иоанна о вере, которую он надеется пробудить и поддержать своим евангелием, показывает, что он уже давно видел то, что оставалось сокрытым от многих героев его книги: что слова «Мессия, Сын Божий» несут в себе *оба* смысла – и «истинный помазанный царь Израиля», и «воплощенное Слово, *kyrios*, человек, которого верный иудей–монотеист может назвать словом *theos*, Бог». И опять же, без рассказа о воскресении эта вера не достигла бы своего полного выражения, и во многом потому, что до воскресения у нее не было столь надежного основания.

Последние две темы прямо относятся к христологии. Шестая – это лейтмотив, звучащий во многих частях евангелия, о том, что Иисус будет «прославлен» или «вознесен» и через это событие «вернется ко Отцу». По–видимому, в различных частях текста эти два выражения взаимозаменяемы²¹²⁷. Прощальная беседа, происходящая за трапезой в горнице, начинается с пространного и детального утверждения этой темы:

зная, что пришел Его час перейти от мира сего к Отцу, Иисус...

Он, зная, что Отец всё дал Ему в руку, и что Он от Бога исшел и к Богу идет...²¹²⁸

Молитва в конце беседы указывает на ту же тему:

Отче, пришел час. Прославь Сына Твоего, чтобы Сын прославил Тебя... И теперь, прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого, славою, которую Я имел, когда мира еще не было, у Тебя... И Я уже не в мире, а они в мире, и Я к Тебе иду... Теперь же к Тебе иду, и говорю это в мире, чтобы радость Моя в них была полна²¹²⁹.

Это иногда озадачивает, в том числе и комментаторов, и не даром. Если «прославление» совершится в тот момент, когда Иисус будет «вознесен», это ясно указывает на крест. И столь же ясно, что смерть Иисуса равнозначна его «уходу». Может быть, подумает читатель, именно распятие и есть тот пункт, где основная тема достигает своей цели.

Но в самом повествовании о распятии ничто не поддерживает такую точку зрения. Скорее именно рассказ о воскресении возвращается к теме ухода Иисуса, восходящего ко Отцу (20:17). Только в свете Пасхи становится виден полный смысл этого. Как Иисус

²¹²⁷ Например, Ин 3:13–15; 6:62; 12:23, 32–34; 14:12, 28; 16:28.

²¹²⁸ Ин 13:1, 3.

²¹²⁹ Ин 17:1, 5, 11, 13.

говорил Марфе, что если она верует, то увидит «славу Божию» (11:40), так и сейчас тот, кто верит, подобно возлюбленному ученику в 20:8 и Фоме в 20:28, увидит «славу Божию», не просто глядя на крест, но глядя (верою, как в первом случае, или глазами, как во втором) на *воскресение Распятого*. Как и в повествованиях других евангелий, Иисус в четвертом Евангелии не сияет лучами видимой «славы»; достаточно самого факта восстания из мертвых. Так что тема «славы» также находит свое место именно в Пасхе. И отсюда видно, что события распятия, воскресения и вознесения у Иоанна все открывают истинную космологию, в которой «этот мир» и «дом Отца» (14:2) не разделены великой пропастью, но представляют две сферы сотворенного мира, между которыми может перемещаться Иисус, что он ныне и совершает.

Именно последняя тема, как все знают, характерна для Иоанна, это – *agape*, любовь²¹³⁰. «Так возлюбил Бог мир, что дал Сына своего...» (3:16) – один из самых знаменитых и часто цитируемых стихов из всей Библии. Но эта тема в подаче Иоанна сфокусирована не столько на божественной любви к миру в целом, сколько на любви Иисуса к его последователям и на любви Отца к Сыну, которая поддерживает последнего в его служении любви²¹³¹.

Появление ключевых слов в тексте – это лишь вершина айсберга. В Евангелии от Иоанна мы видим, как в одном эпизоде за другим Иисус эту любовь *проявляет*, как и в пространственных разговорах с одним героем за другим, а наконец – в своих действиях в горнице и на кресте. В частности, в отрывке о Добром Пастыре (глава 10) это слово упомянуто лишь однажды («потому любит меня Отец», 10:17), но весь этот текст говорит о «любви», о самопожертвовании Пастыря, который душу свою отдает за овец. И хотя, конечно, эта самоотдача любви достигает своей полноты на кресте, чему дается несравненный символический прообраз в сцене умовения ног в 13:1–20, именно обновление взаимоотношений между Иисусом и Марией Магдалиной, Иисусом и учениками в целом («мои братья», 20:17), Иисусом и Фомой и, наконец, между Иисусом и Петром дает этой теме окончательное завершение. Любовь, пошедшая на смерть, теперь обновляется в новой жизни воскресения.

Из этого краткого обзора можно сделать два вывода. Во-первых, глава 20 не только образует согласное замыслу автора «обрамление» евангелия, но и тесно интегрирована со всей книгой, несколько важнейших тем которой можно понять только тогда, когда видишь их нацеленность не только на распятие Иисуса, но и на воскресение. Иоанн никогда не выпускает воскресение из мыслей. Эта часть была добавлена не просто ради уважения к традиции или как запоздалые мысли, богословски необоснованные.

Во-вторых, стоящее за всей книгой богословие «нового творения» и входящих в него тем свидетельствует, что Иоанн хотел показать реалистичный и буквальный характер описанных событий. Конечно, он также желал, чтобы там прозвучали все возможные отголоски и резонансы; но они звучат, пробужденные к жизни *буквальным описанием конкретных событий*. Из этого, конечно, не следует, что мы как историки уже можем судить о достоверности этого описания. Но мы можем утверждать – именно как историки, в данном случае как читатели древнего текста, – что вывод тут только один: сам Иоанн желал, чтобы мы их так воспринимали. Таким образом, как и в случае синоптических евангелий, господствующая гипотеза среди исследователей Нового Завета, согласно которой повествования о воскресении были созданы и разработаны как аллегории христианского опыта, а затем последующие поколения по ошибке стали воспринимать их как реальное

²¹³⁰ Иоанн употребляет глагол *agapeo* 37 раз, у Павла – 34; зато евангелист использует существительное *agape* только семь раз, тогда как Павел – 76. За такой статистикой, конечно, стоит немало релевантных вопросов.

²¹³¹ См., например, Ин 3:36; 13:1, 34; 14:21, 31; 15:9; 17:23, 24, 26.

описание конкретных событий, – эта гипотеза несостоятельна на уровне литературы, истории и богословия. Множественные смыслы пасхального повествования лишь умножают это положение, а, как известно, никакое умножение не начнешь с нуля. Автор верит, что это действительно произошло. Все указывает на то, что любой источник, который мог находиться в его распоряжении, также свидетельствовал о такой вере.

3. Смысл 21-й главы Евангелия от Иоанна

Как показывает материал, рассмотренный в предыдущем разделе, глава 20 была задумана как наивысшая точка всей книги в целом. Она составляет часть внешней «рамки», сочетающейся с прологом, и мы проследили, как там достигают кульминации все основные темы. К нашему изумлению, ни одна из этих тем, за исключением последней, не появляется снова в главе 21. Она представляет собой, очевидно, добавление.

Но добавление важное. Она не была написана, просто чтобы дать читателю еще одну сцену, хотя бы и завораживающую. Подлинный автор уже засвидетельствовал свой отказ помещать добавочный материал (20:30), и если бы он захотел его включить сюда, можно не сомневаться, он мог бы добавить и множество иных вещей. Появление этой добавки около времени, когда «возлюбленный ученик» стоял на пороге смерти или уже умер, могло быть вызвано двумя вопросами, вставшими перед общиной: во-первых, о роли Петра и возлюбленного ученика; во-вторых, о том, будет ли возлюбленный ученик жив, когда Владыка вернется. Можно думать, что история об улове в 21:1–14 рассказывалась вначале главным образом, чтобы создать фон для решения этих насущных забот, хотя это не означает, что она не имеет значения и сама по себе²¹³².

Эта глава подчеркивает две вещи, первая из них есть восстановление Петра, которому поручается миссия. Это коренится в предыдущих главах евангелия, хотя неистовое заявление Петра о верности в 13:38 и затем его отречение сами по себе не нуждаются в еще одном подробном рассказе. (Часто замечают, что горящие уголья в 21:9 напоминают нам об углях костра в доме первосвященника в 18:18.) Троекратный вопрос и ответы отражают троекратное отречение – это утверждение любви, любви ученика к учителю, которая была столь важной темой в главе 14²¹³³. Петр возвращен в среду истинных учеников. А за этим следует новое поручение, соответствующее образу пастуха, который занимает центральное место в главе 10. Миссия Иисуса для Израиля в принципе уже благодаря Духу превратилась в миссию Церкви для всего мира (20:21); сегодня, как четко показывает этот отрывок, служение Иисуса как Доброго Пастыря должен выполнять Петр как помощник Пастыря, сознавая и свою ответственность за овец, и свою подотчетность перед самим Пастырем²¹³⁴. Во всем этом Петр не уклоняется от первоначального призыва следовать за Иисусом (21:19), и этот призыв снова звучит с указанием смотреть на Владыку, за которым он следует, а не на тех, кому даны (может быть, да, а может быть, и нет) другие роли и другие сферы ответственности (21:22).

Вторая вещь – это приближающаяся или уже наступившая смерть возлюбленного ученика. Это интересно нам по совсем иной причине. Автор молчаливо предполагает, что каждый, включая читателя евангелия, знает, что Иисус «вернется» когда-то в будущем, хотя

²¹³² Предположение, что изумление увидевших Иисуса учеников свидетельствует о том, что это первое явление, очевидцами которого они стали (Carnley 1987, 17), это чистая выдумка. Современный обзор данной главы см. Soding 2002.

²¹³³ Ин 21:15, 16, 17; 14:15, 21, 23, 28.

²¹³⁴ Ср. 1 Пет 5:1–4.

об этом ни разу не упоминалось в книге. Не только воскресение и вознесение в понимании Иоанна подлежат исследованию, но также и второе пришествие. Проблема, которую ставит смерть, приближающаяся или уже произошедшая, возлюбленного ученика, состоит в том, что христиане верили в предсказание Иисуса, что ученик тот не умрет, но будет жить ко времени второго пришествия. Как показывает автор, это не повод для беспокойства. Иисус просто говорит Петру: «Что я замыслил о нем (даже если это значит, что тот должен бы был дожидаться пришествия), тебя не должно волновать». Это послание к Церкви говорит две вещи. Во–первых, смерть возлюбленного ученика не должна вас тревожить; это не значит, что ключевые обетования Иисуса оказались неверными. Автор не отрицает «второго пришествия» и не преуменьшает его значения; он просто утверждает, что смерть возлюбленного ученика не означает, что провиденциальные планы в чем–то нарушены. Во–вторых, христиане, подобно Петру, должны учиться не придавать слишком большого значения судьбе других людей. Им следует думать о своей ответственности как учеников.

И снова, как это было с главой 20, суть этих историй, по замыслу автора, в том, что они указывают на реальные события. Если бы в Церкви изначально не существовало такой традиции, проблема непонимания никогда бы не была поставлена. Что опять–таки не решает исторического вопроса, но создает литературный контекст, внутри которого этот вопрос можно исследовать.

Но, в частности, эти отрывки поднимают вопрос, касающийся обеих глав 20 и 21, были ли они написаны, чтобы решить вопрос об авторитете в Церкви: кто важнее. Действительно ли эти истории утверждают «примат Петра», как была названа ревностными францисканцами маленькая церковь в Табхе (где предположительно разворачивалось действие Ин 21)? Или же эти две главы пытаются противопоставить Петра и возлюбленного ученика (а также их последователей)? Нет ли тут попытки сделать нечто подобное с Марией Магдалиной (20:1–18) или Фомой (20:24–29)?

Подобные аргументы часто выдвигались, но, по моему мнению, они неубедительны²¹³⁵. Если бы кто–то хотел использовать истории о воскресении, чтобы доказать превосходство одного из последователей Иисуса относительно других, он мог бы сделать это куда лучше. Очевидно, что Мария Магдалина первая приходит ко гробу и видит воскресшего Иисуса, но можем ли мы вообразить, что кто–то хотел доказать ее первенство и что, если это так, текст был написан в подтверждение этого? Петр и возлюбленный ученик вместе бегут ко гробу; возлюбленный ученик прибегает быстрее, но Петр входит первым вовнутрь и все осматривает, а затем возлюбленный ученик «увидел и уверовал», – все еще не понимая Писаний, которые говорят, что Иисусу надлежало воскреснуть вновь. Если в этом быстром рассказе и есть скрытая мысль, попытка изобразить возлюбленного ученика и Петра как представителей разных направлений христианства, ее не заметили большинство читателей с тех дней до наших, и я думаю, это не случайно²¹³⁶.

Что же можно сказать о Фоме? Может быть, его упрямство и сомнения отображают христиан – «фомистов» с точки зрения последователей Иоанна, Петра или еще кого–то, – чтобы отобразить стремление сторонников этих церковных группировок высмеять или дискредитировать его²¹³⁷. Но если бы автор намеревался это сделать, зачем бы вкладывать в уста Фомы величайшее во всем евангелии исповедание христианской веры (20:28), которое явно должно бы было дать читателю образец любых исповеданий веры? Вряд ли уместно

²¹³⁵ Например, Soding 2002, 231: Ин 21 есть «ein kirchenpolitisch brisanter text» («взрывоопасный текст для сферы церковной политики»).

²¹³⁶ См. разумные комментарии в Evans 1970, 121, по поводу теорий Бульмана, Грасса и Марксена.

²¹³⁷ См. Riley 1995, 78–126: автор Ин или соответствующая община ставят «христиан–фомистов» (т. е. группу, основывающуюся на Евангелии от Фомы) на место.

думать, что в *Евангелии от Фомы* все христиане равны самому Иисусу, так что, вложив в уста Фомы исповедание, что Иисус есть «Владыка и Бог», Иоанн хотел показать его ортодоксальность²¹³⁸. Это – торжественное исповедание веры, и когда мы видим, что это одновременно и структурное завершение книги (см. выше), и прямой вызов возникающему культу императоров (по крайней мере, Домициан называл себя «владыкой и богом»), трудно себе представить, что христиане из общины Иоанна вычитывали бы тут смысл вроде: «Все в порядке: Фома во всем был согласен с нами, а эти странные христиане, считающие себя его последователями, заблуждаются»²¹³⁹. Мягкий упрек Иисуса в стихе 29, предполагающий, что Фоме надо было уверовать, не видя, вряд ли снижает силу исповедания апостола. Можно думать, что этот упрек направлен не на гипотетическую группу «христиан Фомы», которые хотели, чтобы их вера опиралась на свидетельство чувств, но на будущего читателя, который мог бы сказать: «С Фомой – то все прекрасно, но как я могу ощущать ту же веру, если не был свидетелем того же, что и он?»²¹⁴⁰

Подобное можно сказать и о главе 21. Удивительно забавную сцену с ловом рыбы толковали самыми разными способами, может быть, даже – слишком много, но все попытки увидеть тут поддержку партии Петра определенно неудачны. Разговор Иисуса с Петром есть главным образом разговор о покаянии, не о превосходстве; его цель не в том, чтобы придать Петру какой-то статус или его тут поддержать, но достичь примирения. Петру дается новое поручение, – это значит, что вслед за исповеданием любви Петра доверие восстановлено. Петра не должны беспокоить планы Иисуса относительно возлюбленного ученика; но ни последнему, ни кому-либо еще не говорится, что отныне Петр занимает особо почетное положение. Подобным образом, если вообразить, что история должна была подчеркнуть важную роль Иоанна перед лицом Петра, это также остается непонятным для большинства читателей, и это не случайно.

Возможно, сейчас самое интересное для нас в главе 21 – это созданный там портрет воскресшего Иисуса. Как и в других евангельских рассказах, Иисус тут реальный телесный человек, к которому можно прикоснуться, который способен выполнять физические действия, например, приготовить завтрак. Ничего не сказано о его исчезновении в конце сцены явления, но тут есть указание на то, что автор осознает странность, нечто иное в нем, что трудно передать словами, разве только в виде намека:

Говорит им Иисус: идите, ешьте. Никто из учеников не смел спросить Его:
Ты Кто? зная, что это Владыка²¹⁴¹.

Глагол «спросить», который я бы мог перевести: «потребовать у него ответить на вопрос», – в оригинале передает одно редкое слово – *exetazo* ²¹⁴². Оно означает более,

²¹³⁸ Riley 1995, 123сл., ср. Фома 13, 108.

²¹³⁹ Я помню, как на одной из своих лекций Доминик Кроссан говорил, что повествования о воскресении «делают христианство тривиальным» (он имел в виду: превращают его в игру во власть). На самом деле, это теории, подобные теории Райли, делают тривиальными пасхальные повествования.

²¹⁴⁰ Было бы еще одним слишком смелым скачком связать гипотетическую группу «христиан Фомы» с Евангелием от Фомы. В любом случае, повторное желание Фомы (в данном отрывке) получить подтверждение своей вере посредством органов чувств мало соответствует богословию указанного апокрифического евангелия.

²¹⁴¹ Ин 21:12.

²¹⁴² Во всем Новом Завете оно употребляется еще только в Мф 2:8; 10:11.

чем «спросить», скорее в нем слышится: «критически исследовать, проверить, выяснить»²¹⁴³. Ученики понимали, что это действительно он, говорит Иоанн, но в то же время им хотелось в этом удостовериться. И это заставляет нас «потребовать» ответа на такой вопрос: почему они этого хотели? А Иоанн продолжает, что они боялись. Снова спросим: почему? Единственный возможный ответ на оба вопроса состоит в том, что Иисус стал иным, но в то же время – тем же самым. Это короткое описание показывает странность нового творения. Текст опять же не говорит о том, что они видели тело Иисуса как то, что не может снова умереть или подвергнуться тлению, что подчеркивал Павел, описывая отличие нынешнего тела от тела воскресшего. Другими словами, эта история, кажется, не была создана из стремления облачить сформировавшееся богословие в одежду «реалистического» повествования. Скорее, она отражает первый момент узнавания и удивления относительно того, что им трудно облечь в слова, разве только в вопрос – в вопрос, который они не осмеливаются задать.

Иными словами, тут есть ощущение взаимосвязи и разрыва одновременно. Но это выражено не языком богословия Павла и других авторов. Это соответствует той картине, которую мы видели в повествованиях других евангелий: некоторые элементы всех этих повествований можно превратить в развернутое богословие и экзегезу, что мы находим у Павла и позднейших авторов, но нет никаких оснований думать, что это богословие проецируется назад и воплощается в искусной, но на вид наивной фикции. Если посмотреть на это с точки зрения основного образа Евангелия от Иоанна, рассказы о воскресении тут скорее подобны корням виноградной лозы, чем свежим ее плодам.

4. Евангельские пасхальные повествования: заключение

Основные общие черты повествований всех четырех евангелий мы уже отметили в главе 13. Так что тут нам остается лишь подвести итоги тому, что мы увидели при их более детальном изучении.

Несомненно, каждый евангелист рассказал об этих событиях по-своему. Даже когда есть основания думать, что один пользовался другим в качестве источника, – я думаю, что, по меньшей мере, Лука пользовался Марком, возможно также, что Марком пользовался и Матфей, использование же Матфея Марком крайне маловероятно, – достойно внимания, что выражения у них совпадают редко. Вместо этого мы находим в каждом рассказе не столько признаки постоянной разработки, перехода от примитивной традиции к иной форме, которую просто записал евангелист в данный исторический момент, но скорее пересказ евангелистом первых историй, такой пересказ, который делает пасхальные повествования кульминацией каждой книги. Невозможно взять окончание Луки и присоединить его к Иоанну, или Иоанна – к Матфею: получится лишь нечто абсурдное, вроде детской книжки с картинками, где герои обменялись головами, туловищами, конечностями, и получилась нелепость. Евангелисты пользовались определенной свободой при пересказе и оформлении этих повествований, чтобы выделить темы и акценты, которые были важны для них на протяжении всей книги.

И на фоне всего этого еще примечательнее то, что в главном ход событий сохраняет постоянство и, как мы это объясняли в главе 13, повествование остается явно неразработанным. В частности, хотя каждый евангелист рассказывает свою историю таким образом, чтобы она послужила основой для особого понимания христианской жизни, а особенно – христианской миссии для всего мира (за исключением Марка, хотя и у него предполагаемое путешествие в Галилею, возможно, указывает в том же направлении),

²¹⁴³ BDAG 349.

основные черты повествований – пустой гроб и явления Иисуса – не несут в себе признаков того, что они были созданы на позднейших стадиях. Нет никаких оснований думать, что они были созданы ради недавно появившейся апологетики, защищающей тот факт, что люди стали говорить о «воскресении» Иисуса, либо из желания доказать законный статус кого-то из лидеров или правомочность каких-то практик. Конечно, исследователи всегда могут придумывать хитроумные теории, где доказывается, что эти повествования представляют собой позднейшую апологетическую прозу, но препятствия для такой реконструкции слишком сильны и велики. Если бы вы были последователем умершего Иисуса в середине I века и хотели объяснить, почему он для вас остается важен и почему некоторые из ваших единомышленников начали (необъяснимым образом) говорить, что он восстал из мертвых, вы бы не рассказывали подобные истории. Вы бы придумали что-нибудь получше.

Остается лишь сделать вывод, что и сами евангелисты, и доступные им устные или письменные источники, которым авторы придали форму в соответствии со своими целями, но не искажая их содержания, намеренно указывали на реальное событие, произошедшее на третий день после казни Иисуса. Главный вывод, который можно сделать, изучив повествования четырех канонических евангелий, таков: каждый автор – и каждый по-своему – верил, что описывает реально произошедшие события. В их повествованиях можно найти метафоры и аллегории всякого рода, и, возможно (это очевидно в случае Луки и Иоанна), это соответствует намерению авторов. Но рассказанные ими истории и их обработка (у каждого своя, но в отношении утверждения реальности событий, описанных в рассказах, они совпадают), благодаря чему Пасха завершает все их повествования и является наивысшей точкой в каждом из них, – все это указывает на то, что, с точки зрения повествовательной грамматики и с учетом богословия самих евангелистов, авторы евангелий хотели сказать читателю: пасхальные события были реальностью, а не фантазией; что это подлинная история, включенная в историю людей. Они, без сомнения, верили, что эти события заложили основу самого существования Церкви и, естественно, рассказывали истории так, чтобы это показать. Но в мировоззрении, которое они все разделяли и которое было свежей модификацией «изнутри» мировоззрения иудеев, которое все еще окрашивает раннее христианство, главным для них было следующее: обновленный народ Бога Израилева, Творца, был призван именно через события, которые произошли в тварном мире, в мире пространства, времени и материи. Евангелисты – и любые источники, на которые гипотетически они могли опираться, – рассказывают историю, которая сама объясняет все развитие веры в «воскресение», а также другие аспекты жизни первых христиан, которые мы изучали в части II и III этой книги. Но эта история упорно сопротивляется попыткам объяснить ее саму на основе позднейшего развития веры в воскресение и этих аспектов жизни Церкви. Те, кто рассказывали эту историю, и те, кто ее записали, с большим интересом относились ко всем возможным обертонам, которые тут можно услышать. Но обертоны звучат лишь тогда, когда есть мелодическая основа.

Мы уже рассмотрели всю совокупность текстов двух первых веков об Иисусе и его воскресении в контексте представлений о жизни после смерти в Древнем мире, как языческом, так и иудейском. Мы получили полномасштабную карту, от Павла до Тертуллина и Оригена, христианских текстов о воскресении как самого Иисуса, так и его последователей (а в некоторых случаях – и всего человечества). Мы могли видеть, что христианская вера в воскресение в огромной мере преемственна, несмотря на многообразие ее выражений, и что эта преемственность помещает христианство в определенную точку на схеме иудейских представлений (телесное воскресение), но содержит четыре ключевых модификации по сравнению с иудаизмом: (1) воскресение перемещается с периферии веры к ее центру; (2) «воскресение» – это уже не единовременное событие, хронологически оно распадается на два этапа, первый из которых уже совершился; (3) воскресение включает в себя преображение, а не просто оживление, и (4) когда «язык воскресения» используется метафорически, он уже не указывает на национальное восстановление Израиля, но на крещение и святость. Исключения подтверждают правила: позиция, приписываемая Иминою

и Филиту во 2 Тим 2, а также Послание к Регину и подобные ему тексты были просто новшеством, а не ростом или развитием. Они используют «язык воскресения» своеобразно для обозначения таких вещей, которые никогда не назывались этими словами. Единственное объяснение, почему они так делали, состоит в том, что эти авторы пытались использовать христианский язык своего времени, чтобы описать, а возможно, и узаконить альтернативные богословские системы и представления. Парадоксальным образом, этим они подчеркивают силу позиции, от которой они отошли, но языком которой были вынуждены пользоваться.

Во всем этом можно увидеть очевидную и важную вещь: те, кто придерживались непростого, но удивительно устойчивого взгляда первых христиан, опирались на то, что Иисус из Назарета был воскрешен из мертвых. И теперь нам ясно, что они под этим понимали: что на третий день после казни от рук римлян его могила оказалась пуста, а его обрели живым, он *являлся* несколько раз в различных местах своим последователям и тем, кто до того момента последователем еще не был или не верил, убеждая их, что он не дух и не галлюцинация, но что он воистину воскрес из мертвых телесно. Такая вера в Иисуса дает исторически полное, подробное и удовлетворительное объяснение возникновению и развитию представления о том, что он есть Мессия Израиля и истинный Владыка мира. Она объясняет убеждение первых христиан, что долгожданная новая эпоха наступила, и это открывает новые возможности и ставит новые задачи. И, прежде всего, она объясняет представление о том, что упование всего мира и, в частности, последователей Иисуса лежит не в вечном движении вперед, не в бесконечном цикле смертей и новых рождений, как у стоиков, не в блаженном бестелесном существовании после смерти, но в новой жизни преображенной телесной природы. И мы могли видеть, что основные истории, на которых основана эта вера, хотя они искусно оформлены и отредактированы четырьмя евангелистами, содержат простые и самые первоначальные черты. И эти черты делают неубедительным представление о том, что пасхальные истории были созданы десятилетиями позже, зато они прекрасно объясняют развитие этой веры, начиная от Павла и далее. И тут перед нами встает вопрос: каковы исторические основания развития этой веры?