Серия «Современная библеистика»

В этой серии издаются книги
крупнейших мировых и отечественных библеистов.
Серия включает фундаментальные труды
по текстологии Ветхого и Нового Заветов,
истории создания библейского канона,
перевода Библии, а также исследования
исторического контекста библейского повествования.
Эти издания могут быть использованы студентами,
преподавателями, священнослужителями
и мирянами для изучения текстологии,
исагогики и экзегетики
Священного Писания
в свете современной науки.

Другие книги Н.Т. Райта в издательстве ББИ:

Иисус и победа Бога

Что на самом деле сказал апостол Павел

Серия популярных комментариев на Новый Завет:

Матфей. Евангелие

Марк. Евангелие

Лука. Евангелие

Иоанн. Евангелие

Деяния апостолов

Павел. Послание к Римлянам

Павел. Послание к Коринфянам

Павел. Послание к Галатам и Фессалоникийцам

Павел. Послания из тюрьмы

Павел. Пастырские послания

Павел. Послание к Евреям

THE RESURRECTION OF THE SON OF GOD

N. T. Wright

SPCK

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Н.Т. Райт

ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО

издательство ББИ

МОСКВА

УДК 86.37
ББК 225
Р 18

Серия «Современная библеистика»

Райт Н.Т.
ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО

Перевод Михаила Завалова

Редактор: Павел Лебедев
Верстка: Николай Оськин
Обложка: Дмитрий Купреев

Издание осуществлено при поддержке
организации *SPCK* (Великобритания)

Данный перевод английского издания книги Н.Т. Райта
The Resurrection of the Son of God публикуется с согласия издательства *SPCK*

This translation of *The Resurrection of the Son of God* by N.T. Wright
originally published in English in 2003 is published by arrangement with *SPCK*

Райт Н.Т.
Воскресение Сына Божьего / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»).
М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011 – xii + 911 с.

ISBN 978-5-89647-245-2

Книга Н.Т. Райта, крупнейшего современного библеиста, позволяет разносторонне представить, как раннехристианская Церковь мыслила воскресение как таковое, и что значило для нее воскресение Христово. В Евангелиях, в посланиях апостола Павла и сочинениях раннехристианских апологетов автор ищет ответ на ключевой, с его точки зрения, вопрос: почему христиане усвоили принятую в иудаизме трактовку воскресения и что́ они в нее привнесли. Скрупулезное прочтение парадоксальных, будоражащих душу «пасхальных» глав Евангелия подводит исследователя еще к одному, не менее трудному вопросу: не потому ли первые христиане исповедали Христа Сыном Божьим, что увидели пустой гроб и узнали о Его телесном воскресении? О «вызове воскресения», перевернувшем в свое время все представления о мире и Боге, христианство продолжает свидетельствовать и по сей день.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Nicholas Thomas Wright, 2003

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@ standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 1

Часть первая. Исторический фон 9

Глава первая. Цель и стрелы 11

1. Введение: цель 11
2. Стрелы 19
   (i) Мишень – солнце 19
   (ii) Воскресение и история 20
      (а) Смыслы «Истории» 20
      (б) Недоступно? 23
      (в) Никаких аналогов? 25
      (в) Нет настоящих свидетельств? 26
   (iii) Воскресение в истории и богословии 29
      (а) Нет другого исходного пункта? 29
      (б) Воскресение и христология 31
      (в) Воскресение и эсхатология 34
3. Историческая отправная точка 36

Глава вторая. Тени, души и их участь: жизнь за гранью смерти в античном язычестве 41

1. Введение 41
2. Тени, души или потенциальные боги? 49
   (i) Введение 49
   (ii) Неразумные тени в сумрачном мире? 49
   (ii) Бесплотные, но в остальном вполне обычные? 56
   (iv) Души, освобожденные из тюрьмы? 59
   (v) Стать богом (или хотя бы звездой)? 67
3. Переход к жизни из царства умерших? 73
   (i) Введение 73
   (ii) Трапеза с умершими 73
   (iii) Духи, души и призраки 75
   (iv) Возвращение из подземного мира 77
   (v) Перехитрить смерть: мотив *Scheintod* в романах 82
   (vi) Перенесенные к богам 90
   (vii) Переселение душ 92
   (viii) Умирающие и воскресающие божества 94
4. Заключение: улица с односторонним движением 97

Глава третья. Время пробуждения (1): смерть и загробная жизнь в Ветхом Завете **100**

1. Введение 100
2. Усопшие вместе с предками 102
   (i) Почти небытие 102
   (ii) Нарушение покоя мертвых 108
   (iii) Необъясненные исключения 110
   (iv) Место, откуда не возвращаются 112
   (v) Природа и основание надежды 115
3. А что будет затем? 119
   (i) Введение 119
   (ii) Освобожденные из Шеола? 120
   (iii) Слава после страдания? 122
   (iv) Основание будущей надежды 125
4. Пробуждение спящих 125
   (i) Введение 125
   (ii) Дан 12: Спящие пробудятся, разумные воссияют 126
   (iii) Служитель и обитающие во прахе: Исайя 133
   (iv) В день третий: Осия 136
   (v) Сухие кости и дыхание Бога: Иезекииль 137
   (vi) Воскресение и надежда Израиля 140
5. Заключение 146

Глава четвертая. Время пробуждения (2): надежда за гранью смерти в постбиблейском иудаизме **148**

1. Введение: спектр представлений 148
2. Никакой будущей жизни: саддукеи 150
3. Блаженное (и бесплотное) бессмертие 159
4. Воскресение в иудаизме Второго Храма 165
   (i) Введение 165
   (ii) Воскресение в Библии: чем больше греческого, тем лучше 166
   (iii) Новая жизнь для мучеников: Вторая книга Маккавейская 170
   (iv) Суд и жизнь в новом мире Бога: воскресение и апокалипсис 173
   (v) Воскресение как оправдание страдающего мудреца: Книга Премудрости Соломона 183
   (vi) Воскресение на ином языке: Иосиф Флавий 197
   (vii) Воскресение в Кумране? 204
   (viii) Псевдо-Филон, «Библейские древности» 212
   (ix) Фарисеи, раввины и таргумы 214
5. Воскресение в древнем иудаизме: заключение 224

Часть вторая. Воскресение у апостола Павла **231**

Глава пятая. Воскресение у апостола Павла (кроме Первого и Второго Посланий к Коринфянам) **233**

1. Введение: надежда первых христиан 233
2. Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам 238
3. Послание к Галатам 244
4. Послание к Филиппийцам 250
5. Послания к Ефесянам и Колоссянам 261
6. Послание к Филимону 266
7. Послание к Римлянам 267
   (i) Введение 267
   (ii) Рим 1–4 267
   (iii) Рим 5–8 274
   (iv) Рим 9–11 285
   (v) Рим 12–16 289
8. Интерлюдия: Пастырские Послания 293
9. Павел о воскресении (кроме Первого и Второго Посланий к Коринфянам): заключение 297

Глава шестая. Воскресение в Коринфе (1): введение **304**

1. Введение: проблема 304
2. Воскресение в Первом Посланиик Коринфянам (кроме 15-й главы) 305
   (i) Введение 305
   (ii) 1 Кор 1–4: Божья Премудрость, Божья сила, будущее, обещанное Богом 307
   (iii) 1 Кор 5–6: секс, судьи и суд 313
   (iv) 1 Кор 7: брак 317
   (v) 1 Кор 8–10: идолы, пища, монотеизм и апостольская свобода 318
   (vi) 1 Кор 11–14: поклонение и любовь 321
3. Воскресение во Втором Послании к Коринфянам (кроме 4:7–5:11) 324
   (i) Введение 324
   (ii) 2 Кор 1–2: страдание и утешение 327
   (iii) 2 Кор 3:1–6:13: апология апостола 329
   (iv) 2 Кор 6:14–9:15: фрагменты? 333
   (v) 2 Кор 10–13: слабость и сила 334
4. Заключение: воскресение в Коринфе 336

Глава седьмая. Воскресение в Коринфе (2): ключевые отрывки **339**

1. 1 Кор 15 339
   (i) Введение 339
   (ii) 1 Кор 15:1–11 344

(iii) 1 Кор 15:12–28 358
(а) Введение 358
(б) 1 Кор 15:12–19 360
(в) 1 Кор 15:20–28 361
(iv) 1 Кор 15:29–34 367
(v) 1 Кор 15:35–49 370
(а) Введение 370
(б) 1 Кор 15:35–41 372
(в) 1 Кор 15:42–49 377
(vi) 1 Кор 15:50–58 387
(vii) 1 Кор 15: заключение 391

2. 2 Кор 4:7–5:10 392
(i) Введение 392
(ii) 2 Кор 4:7–15 393
(iii) 2 Кор 4:16–5:5 396
(iv) 2 Кор 5:6–10 401
(v) Заключение 403

3. Заключение: воскресение у Павла 404

Глава восьмая. Когда Павел видел Иисуса 408

1. Введение 408

2. Собственные свидетельства Павла 412
(i) Гал 1:11–17 412
(ii) 1 Кор 9:1 415
(iii) 1 Кор 15:8–11 416
(iv) 2 Кор 4:6 418
(v) 2 Кор 12:1–4 421

3. Обращение/призвание Павла в Деяниях Апостолов 423

4. Обращение и христология 429

5. Заключение 434

Часть третья. Воскресение у первых христиан (помимо Павла) 435

Глава девятая. Новое средоточие надежды (1): Евангельская традиция (за исключением пасхальных повествований) 437

1. Введение 437

2. Воскресение в Евангелии от Марка и в параллельных текстах 440
(i) Исцеление 440
(ii) Призыв 442
(iii) Грядущее оправдание Иисуса 445
(iv) Загадки 448
(а) Ирод 448
(б) Растерянность учеников 451
(v) Вопрос саддукеев 453
(а) Введение 453
(б) При воскресении не женятся и не выходят замуж 458

(в) Бог живых 461
(г) Патриархи, Исход и Царство 464
3. Воскресение по материалу Евангелия от Матфея / от Луки (так называемого источника Q) 467
4. Воскресение в Евангелии от Матфея 473
5. Воскресение у Луки 474
6. Воскресение в Евангелии от Иоанна 479
7. Воскресение в евангелиях: заключение 488

Глава десятая. Новое средоточие надежды (2): другие тексты Нового Завета 490

1. Введение 490
2. Деяния Апостолов 491
3. Послание к Евреям 498
4. Соборные Послания 502
5. Откровение Иоанна 511
6. Заключение: воскресение в Новом Завете 519

Глава одиннадцатая. Новое средоточие надежды (3): неканонические раннехристианские тексты 522

1. Введение 522
2. Мужи апостольские 523
(i) Первое послание Климента 523
(ii) Второе послание Климента 526
(iii) Игнатий Антиохийский 526
(iv) Поликарп: Послание к Филиппийцам и «Мученичество» 528
(v) Дидахе 531
(vi) Послание Варнавы 532
(vii) Пастырь Ерма 534
(viii) Папий 535
(ix) Послание к Диогнету 537
3. Раннехристианские апокрифы 538
(i) Введение 538
(ii) Вознесение Исайи 538
(iii) Апокалипсис Петра 540
(iv) Пятая книга Ездры 542
(v) Послание апостолов (Epistula Apostolorum) 543
4. Апологеты 544
(i) Юстин Мученик 544
(ii) Афинагор 548
(iii) Феофил 551
(iv) Минуций Феликс 553

5. Выдающиеся раннехристианские богословы 555
(i) Тертуллиан 555
(ii) Ириней 558
(iii) Ипполит 563
(iv) Ориген 564
6. Раннее сирийское христианство 574
(i) Введение 574
(ii) Оды Соломона 575
(iii) Татиан 579
(iv) Деяния Фомы 580
7. «Воскресение» как духовность? Тексты из Наг-Хаммади и некоторые другие 581
(i) Введение 581
(ii) Евангелие от Фомы 582
(iii) Еще один текст, приписываемый Фоме 585
(iv) Послание к Регину 587
(v) Евангелие от Филиппа 590
(vi) Другие трактаты Наг-Хаммади 593
(vii) Евангелие Спасителя 595
(viii) Наг-Хаммади: заключение 596
8. Второй век: заключение 600

Глава двенадцатая. Надежда, связываемая с личностью: Иисус как мессия и владыка 603

1. Введение 603
2. Иисус как Мессия 604
(i) Мессианство в раннем христианстве 604
(ii) Мессианство в иудаизме 607
(iii) Почему же тогда Иисуса считали Мессией? 610
3. Иисус, Мессия, есть Владыка 614
(i) Введение 614
(ii) Иисус и Царство 617
(iii) Иисус и кесарь 620
(iv) Иисус и ГОСПОДЬ 622
4. Заключение: воскресение в мировоззрении первых христиан 631

Часть четвертая. Пасхальное событие 637

Глава тринадцатая. Общие темы пасхальных повествований 639

1. Введение 639
2. Возникновение повествований о воскресении 641
(i) Источники и традиции? 641
(ii) Евангелие от Петра 644

(iii) Форма повествования 648
(iv) Редактирование и составление? 650
3. Странные особенности повествований о воскресении 653
(i) Поразительное молчание Библии в рассказах 653
(ii) Поразительное отсутствие надежды, касающейся индивидуальной судьбы верующих, в рассказах 656
(iii) Поразительный портрет Иисуса 658
(iv) Поразительное присутствие женщин 661
4. Исторические версии 663

Глава четырнадцатая. Страх и трепет: Евангелие от Марка 670

1. Введение 670
2. Окончание 672
3. От повествования к истории 679
4. Пасхальный день с точки зрения Марка 683

Глава пятнадцатая. Землетрясение и ангелы: Евангелие от Матфея 687

1. Введение 687
2. Трещины в земле и восставшие мертвецы 687
3. Священники, стража и подкуп 692
4. Гроб, ангелы, первое явление (28:1–10) 695
5. На горе в Галилее (28:16–20) 697
6. Матфей и воскресение: заключение 701

Глава шестнадцатая. Горение сердец и преломление хлеба: Евангелие от Луки 703

1. Введение 703
2. Лк 24 и Деян 1 в контексте двухтомного труда Луки как единого целого 706
3. Неповторимое событие 713
4. Пасха и жизнь Церкви 716
5. Лука и воскресение: завершение 717

Глава семнадцатая. Новый день, новые задачи: Евангелие от Иоанна 718

1. Введение 718
2. Ин 20 в контексте всего евангелия в целом 723
3. Смысл 21-й главы Евангелия от Иоанна 731
4. Евангельские пасхальные повествования: заключение 736

Часть пятая. Вера, событие, смысл **739**

Глава восемнадцатая. Пасха и история **741**

1. Введение 741
2. Гробница и встречи 742
3. Две конкурирующие теории 754
   (i) «Когнитивный диссонанс» 754
   (ii) Новый опыт благодати 758
4. Необходимое условие 764
5. Воскресение Иисуса — вызов историкам 769

Глава девятнадцатая. Воскресший Иисус как Сын Божий **779**

1. Мировоззрение, смысл и богословие 779
2. Смыслы наименования «Сын Божий» 784
   (i) Введение 784
   (ii) Воскресение и мессианство 786
   (iii) Воскресение и владычество над миром 789
   (iv) Воскресение и вопрос о Боге 792
3. Стреляем в солнце? 798

Библиография **800**

Указатель древних источников **842**

Указатель современных авторов **890**

Тематический указатель **900**

ПРЕДИСЛОВИЕ

I

Эта книга изначально задумывалась как заключительная часть монографии «Jesus and the Victory of God» (1996)[1], представляющая собой второй том из серии *Христианские истоки и вопрос о Боге*, первом томом которой стала книга «The New Testament and the People of God» (Новый Завет и народ Божий, 1992; далее – *NTPG*). Ныне предлагаемое вниманию читателя исследование, таким образом, является третьим томом указанной серии. То есть мне пришлось скорректировать изначальный план серии, в связи с чем меня часто спрашивают, что послужило причиной этих изменений. Поэтому, думаю, будет уместным кое-что об этом сказать.

За несколько месяцев до окончания работы над книгой «Иисус и победа Бога» (далее — *ИПБ*) Саймон Кингстон из издательства SPCK пришел ко мне сказать, что обложка для книги уже готова и нужно пускать срочно в печать тот объем текста, который имеется в наличии, и поинтересовался, как дальше нам действовать при таком раскладе. Если материал, ставший частью предлагаемой теперь вниманию читателя книги, пришлось бы сжать примерно до семидесяти страниц (я самонадеянно думал тогда, что такого рода сокращение возможно), то *ИПБ* должна была бы иметь объем по меньшей мере в восемьсот страниц и, таким образом, уже превзойти определенные для нее рамки, что не всегда бывает приятно для уже немолодого ученого.

Так сложилось, что в тот момент я размышлял над выбором тематики для Шафферских лекций, которые мне предстояло прочесть в Йельской богословской семинарии осенью 1996 года, сразу после окончания *ИПБ*. Предполагалось, что тематика так или иначе будет связана с Иисусом. Я озадачился, как мне лучше поступить: или дать сжатый материал относящийся к воскресению Иисуса в публикуемой книге, или попробовать вместить в рамки лекций аргументацию, касающуюся указанного вопроса, которую я недостаточно осветил в книге и которую я надеялся исчерпывающе изложить в лекциях (естественно, я не надеялся втиснуть туда все многообразие текстов источников по этому вопросу). В конце концов проблема решилась таким образом: я опустил раздел о воскресении в *ИПБ*, заплани-

---

[1] Пер. на рус.: Иисус и победа Бога. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

ровал прочитать лекции о воскресении в Йельском университете и опубликовать эти последние в виде небольшой книжицы, которая послужила бы своего рода связующим звеном между *ИПБ* и книгой о Павле, которая теперь (после выхода нынешней книги) стала уже IV томом серии. (В результате некоторые рецензенты *ИПБ* обвинили меня, что я пренебрегаю или даже не верю в воскресение Иисуса. Я уверен, что после выхода данного тома подобные обвинения можно считать лишь легким недоразумением.)

Шафферские лекции прошли замечательно, по крайней мере для меня. Те, кто меня с женой принимал в Йельском университете, оказали нам чрезвычайно теплый прием. Моя признательность им за оказанную мне честь больше каких-либо слов. Итогом чтения этих лекций стало понимание, что тематику, затрагиваемую в них, необходимо разрабатывать и далее. Для этого я, когда меня приглашали в последующие три года читать лекции, всякий раз стал предлагать именно эти темы, которые должны были в конце концов, как я тогда рассчитывал, оформиться в небольшую книгу. Таким образом, наработки по проблеме воскресения я смог озвучить в рамках Друмрайтовских лекций в Юго-Западной Теологической семинарии в г. Форт-Уэрте (штат Техас), Епископских лекций в г. Уинчестере, Хун-Буллокских лекций в Университете Святой Троицы в г. Сан-Антонио (штат Техас), Дьюбоских лекций в Университете Юга в г. Сьюани (штат Теннесси), Лекций имени Кеннет У. Кларка в Дьюкской семинарии в г. Дареме (штат Северная Каролина), Спрунтовских лекций в Объединенной семинарии в г. Ричмонде (штат Вирджиния). (Вариант лекций, прочитанный в Сьюани, был опубликован в Богословском обозрении Сьюани 41.2, 1998, 107–156; я время от времени опубликовывал и другие варианты тех же лекций, а также несколько эссе по той же тематике; подробный список см. ниже в Библиографии.) Сходные по содержанию лекции мне представилась возможность прочитать, кроме всего прочего, в Летней школе Принстонской богословской семинарии, которая проводилась в Университете апостола Андрея; мне даже удалось прочитать одиночную лекцию, включавшую в себя сжатую аргументацию по проблеме, в ряде учебных заведений, в частности, в Семинарии святого Михаила в г. Балтимор, в Папском Григорианском университете в Риме, а также в Труэтской семинарии, в Университете Бэйлора в г. Уэйко (штат Техас). От посещения перечисленных замечательных и гостеприимных учебных заведений у меня сохранились самые теплые воспоминания.

Но все самое основное, что произошло со мной, когда я заканчивал разработку материала этих лекций, многое уточняя и восполняя множество пробелов, — это назначение меня в качестве приглашенного лектора на кафедру Макдональда в Гарвардской богословской семинарии на период осеннего семестра в 1999 году. Нежданно-негаданно я получил возможность посвятить волнующей меня теме не две-три лекции, а целых двадцать, при этом слушателями моими были в высшей степени эрудированные и умные и в лучшем смысле этого выражения критически настроенные студенты. Естественно, что с каждой лекцией я все больше и больше утверждался в мысли о необходимости еще более тщательной и масштабной разработки освещаемых в учебном курсе проблем. Мой прежний план написать по материалам этих лекций *небольшую*, как я рассчитывал, книгу провалился. Но

зато я получил благоприятную возможность заложить основание для работы над книгой, которую держит теперь в руках уважаемый читатель. В этой связи я хочу выразить глубочайшую признательность моим коллегам и друзьям в Гарварде, и в особенности Элу Макдональду, основателю кафедры, чья личная поддержка и постоянный интерес к моей работе вдохновили меня на великие свершения. Таким образом, хотя книга в конечном своем виде стала совершенно не похожа на то, что было задумано в Йельском университете, семена, посеянные тогда, дали свои всходы и обильный урожай в Гарварде. Я уверен, что мои друзья из обоих этих прославленнейших учебных заведений не будут сильно возражать по поводу выявленной здесь неразрывной связи, которая теперь, в частности, из-за моей книги, образовалась между ними.

II

Эта книга достигла своих нынешних размеров отчасти благодаря тому, что когда я работал над материалом и прорабатывал гигантские количества вторичной литературы, мне постоянно казалось, что всякого рода несимпатичные мне концепции, касающиеся ключевых идей и ключевых текстов, получили незаслуженно широкое распространение. И для их искоренения, как это бывает в случае с различными сорняками, заполонившими чудный сад, очень часто единственным средством остается — выкапывать их с корнем. В частности, в новозаветных исследованиях стало почти общим местом утверждение, что первые христиане не мыслили об Иисусе как о воскресшем из мертвых самым что ни на есть телесным образом; при этом Павел, постоянно цитируемый, выставляется в качестве главного свидетеля того, что модно нынче называть «духовным» взглядом на данную проблему. Мне кажется это чрезвычайным заблуждением (хотя среди исследователей не любят говорить, что некоторые их коллеги откровенно неправы, я все же осмелюсь в виду жизненной важности и серьезности проблемы использовать термин «заблуждение» в качестве обозначения именно неверных, на мой взгляд, мнений), получившим слишком широкое признание, чтобы можно было оставаться спокойным, а не взяться за лопату и с рвением начать выкапывать под корень это множество сорняков, а затем приступить к посеву благородной и полезной культуры; таким адекватным средством против сорняков, по-моему, является укорененный в исторической почве альтернативный подход. Читатель, возможно, будет удовлетворен тем, что я привожу в разных местах не так много примеров различных «заблуждений» относительно иудаизма и Нового Завета. Я предпочел для себя более уместным обратиться к первоисточникам и позволить им формировать структуру книги, нежели допустить бесконечное празднословие на предмет «четкой постановки вопроса», которое чаще всего не способствует конструктивному поиску ответа. (Первая часть *ИПБ* обеспечивает нужный фон для дальнейшей дискуссии вокруг основных проблем и методов.)

Книга приобрела бы невероятные размеры, если бы я ввел все подробности дискуссий или поставил для себя задачу процитировать хотя бы по разу каждого исследователя, с которым я выражаю согласие или несогласие. Подобным же образом ее объем мог бы увеличиться вдвое, если бы я взялся анализировать всевозможные интересные и оригинальные, но уводящие в сторону, решения того или иного вопроса.

Множество второстепенных моментов, связанных с основной проблематикой книги, упоминаются лишь вскользь, если упоминаются вообще. Те, кто сейчас занимается, к примеру, исследованием Туринской плащаницы, могут раздосадовать на меня за то, что она ни разу здесь не упоминается[2]. Я отчетливо осознаю, что разбираю одни дискуссии подробнее, чем другие, и что в некоторых случаях мои собственные, быть может, недостаточно аргументированные суждения было бы полезно более тщательно обсудить с коллегами и друзьями. Особенно часто такие суждения встречаются в Части II, посвященной Павлу, что я попытаюсь восполнить по мере сил в следующем томе серии. Самой главной своей задачей я видел в данной книге выпукло прописать наиболее ценные, на мой взгляд, аргументы, которые казались мне жизненно важными для прояснения основной проблемы исследования. Настоящую работу я рассматриваю, по контрасту с предыдущими из той же серии, как монографию крайне общего характера, содержащую в себе одну-единственную линию рассуждения, схему которой я набрасываю в первой части. И хотя форма этой книги едва ли может быть названа оригинальной, однако основная цель ее — исследование пути и способа, при помощи которых представление о «воскресении», отвергаемое язычниками, но признаваемое немалым количеством иудеев, было заново провозглашено и переосмыслено христианами; решение такой задачи пока, насколько мне известно, никем не ставилось ни до меня, ни после. Благодаря такому подходу и структуре работы значительная часть материала, ранее малодоступного широкой аудитории, стала достоянием публики. Поэтому я очень надеюсь, что книга станет не только определенным вкладом в дальнейшую дискуссию по проблеме, но также будет способствовать историческому осмыслению и обоснованию христианской веры.

Ряд вопросов, которые могут возникнуть в связи со стилем и содержанием книги, разбираются мною в предисловиях к *NTPG* и *ИПБ*. Однако на один свежий и часто задаваемый вопрос я хотел бы здесь ответить. Людей периода античности, которые не были ни иудеями, ни христианами, я называю, вслед за многими древними историками, «язычниками»; при этом я не имел намерения кого-то оскорбить или выразить свое пренебрежение; я просто считаю вполне приемлемым и удобным использовать это понятие в приложении ко множеству различных народов. Естественно, термин этот имеет здесь этический (*etic*), а не эмический (*emic*) смысл[3]

---

[2] См., напр., Whanger and Whanger 1998.

[3] *Etic, emic* — термины, которые используются, в частности, в социологических дисциплинах и антропологии, где в основном обозначают два способа описания и оценки поведения и мировоззрения представителей тех или иных культур и сообществ: «этический» подход — это характеристика поведения и мировоззрения с точки зрения стороннего по отношению к объекту наблюдателя; «эмический» под-

(т. е. термин этот никогда, по крайней мере сегодня точно, — не использовался никем в качестве *самоназвания*, но содержит в себе указание на чуждых по духу людей, — в данном случае чуждых по отношению к иудеям и христианам). При таком понимании этот термин имеет чисто эвристический смысл.

Несмотря на беспокойство некоторой части моих читателей, я продолжаю и в этой книге в большинстве случаев писать слово «бог» со строчной буквы «б». Делаю я так совсем не из-за отсутствия благоговения перед Богом. Такое написание должно напоминать как мне самому, так и читателям, что в I веке (впрочем, как и в XXI) вопрос не ставился, верите ли в «Бога» (как будто бы все люди имеют четкое представление о предмете вопроса), но скорее — о каком боге из огромного числа богов мы говорим и что о нем вообще можно сказать? Когда иудеи или христиане I века говорили о «боге, воскрешающем мертвых», они подразумевали, что этот бог, бог-творец, бог, заключивший Завет с Израилем, — это и есть собственно Бог, единый и единственный, к которому такое наименование только и приложимо. Однако большинство их современников так не считали, так что неспроста первых христиан называли не иначе, как «атеистами»[4]. Даже некоторые исследователи Нового Завета, завидев слово «Бог», могут легко обмануться, делая ложные предположения относительно того, к кому это наименование относится, — как раз такого рода недопонимания эта книга и стремится рассеять. Когда я излагаю взгляды первых христиан, привожу цитаты из раннехристианских сочинений, я часто пишу слово «Бог» с заглавной буквы, чтобы подчеркнуть, что для авторов бог, о котором они говорят, которому они поклоняются и имя которого призывают, был с их точки зрения единственным истинным Богом. В заключительных главах книги я начинаю использовать заглавную букву для выражения своей собственной позиции относительно вопроса о Боге (как я делал это в соответствующих главах *ИПБ*); мотивы этого, я уверен, станут понятны по ходу чтения. Я очень надеюсь, что такого рода буквенная эквилибристика никого не смутит. Альтернативный этому путь — как-то пытаться адаптировать стандартное обозначение божественного имени к нашему сегодняшнему сознанию, что, я уверен, является отказом провоцировать интерес у большинства читателей к самым важным вопросам, разрешению которых и посвящены книги данной серии.

Кроме того, нужно упомянуть еще одну важную вещь из той же области, так как подробнее об этом я говорил в специальном очерке. В книге я неизменно стремлюсь избегать противопоставления «буквального» понимания воскресения «метафорическому». Я понимаю, что люди хотят сказать, когда употребляют эти выражения, однако такое словоупотребление никак не содействует прояснению сути дела. Понятия «буквальный» и «метафорический» указывают собственно на то, *как соотносятся слова и вещи, обозначаемые словами*, но не указывают на вещи сами по себе. Для решения последней задачи более подходящими терминами могли бы быть «конкретный» и «абстрактный». Фраза «учение Платона об идеях»

ход — это описание с точки зрения человека, принадлежащего к рассматриваемой культуре или сообществу, т. е. в каком-то смысле взгляд «изнутри» объекта рассмотрения и изучения. — *Прим. пер.*

[4] См., например., Мученичество Поликарпа 9.2.

буквально относится к *абстрактной* реальности (фактически получается двойная абстрактная реальность). Фраза «жирная ложка» относится *метафорически*, или даже метонимически, к *конкретной* реальности, а именно указывает на дешевое придорожное кафе. Слова, используемые будь то метафорически или буквально, почти ничего не могут сказать нам сами по себе о той реальности, на которую они так или иначе указывают.

Когда древние иудеи, язычники и христиане употребляли слово «спать» для обозначения смерти, это было метафора, которая относилась ко вполне конкретному положению дел. Мы часто используем сходный язык, правда, наоборот: так, о том, кто очень крепко спит, мы говорим, что он «спит как убитый». Время от времени, как, например, в Иез 37, автор-иудей пользуется языком «воскресения», чтобы метафорически описать конкретную политическую ситуацию — возвращение иудеев из Вавилонского плена. Данная пророческая метафорика, одновременно *обозначая* конкретное событие, содержит в себе *коннотацию* на идею нового творения, нового Бытия. Как мы вскоре увидим, христиане разрабатывали свой собственный метафорический язык, который также соотносился с вполне конкретной реальностью. В большинстве случаев иудеи и язычники, которые рассуждали о воскресении — независимо от того, обосновывая ли его (как это делали фарисеи), отрицая ли его (как это делали саддукеи вместе со всем остальным греко-римским языческим миром), — использовали понятие, которое указывало, конечно, на конкретное событие, но лишь как гипотетическое или ожидаемое в будущем, когда должно было произойти, по мнению некоторых иудеев, всеобщее телесное воскресение всех умерших людей. И хотя слова, которые использовались для этого (например, греч. *anastasis*), могли иметь еще ряд значений (*anastasis* изначально обозначало действие восстановления, поднятия или установки [на постамент] какой-либо вещи или человека), в приложении к теме, обсуждаемой в книге, они употреблялись в определенном значении — обозначают акт «воскрешения» из мертвых. Получается, что обычное значение языка, связанного с «воскресением», соотносилось с вполне конкретным положением дел в действительности. Один из основных вопросов, который обсуждается в данной книге, — использовали ли первые христиане, будучи новаторами в столь многих отношениях, язык и образы воскресения так же, как это делали до них, или как-то иначе.

III

Я необычайно признателен всем тем людям, — а это и члены моей семьи, и друзья, и коллеги, и слушатели, — кто обсуждал со мной тематику этой книги на протяжении многих лет. Я узнал и научился многому у многих и собираюсь продолжать это делать и дальше. Моя особая благодарность адресована, конечно, моей любимой супруге и детям за их поддержку и ободрение; и не в последнюю очередь это

относится к моему сыну, д-ру Юлиану Райту, уделившему мне немало времени, чтобы прочесть весь текст книги, и давшему добрую дюжину рекомендаций по ней. Одним из самых экстраординарных источников вдохновения стало для меня предложение написать либретто для «Easter Oratoria» (Пасхальная оратория) Пола Спайсера, созданной на основе текста Ин 20—21. Это музыкальное произведение, впервые исполненное на Личфилдском фестивале в июле 2000 года, в дальнейшем прозвучало по разные стороны Атлантики, в том числе частично и на радиоканале BBC. И Пол, и я уже писали об этом интереснейшем проекте в «Sounding the Depths» (Музыка глубин) , вышедшей под редакцией Джереми Бегби. Работа с Полом заставила меня взглянуть на воскресение под несколько иным углом зрения, и я теперь не в состоянии читать повествование евангелиста Иоанна о пасхальных событиях без мысли о музыке Пола и без благодарного сознания своей причастности к этому прекрасному творению.

Когда-то я оправдывался за отсрочку публикации *ИПБ* ссылкой на смену места жительства и работы, теперь мне приходится делать то же самое и в отношении этой книги: наш переезд в Вестминстер в 1999–2000 годах потребовал много времени и сил, что естественно замедлило работу над книгой. Возвращение к прежнему ритму работы произошло благодаря во многом поддержке моих коллег, в особенности настоятеля Вестминстерского аббатства д-ра Уэсли Карр, и моих собратьев-каноников; также для меня была важна своевременная помощь в больших и мелких делах секретаря аббатства мисс Аврил Боттомс. О технической части позаботились Стив Сиберт и сотрудники из фирмы *Nota Bene*, занимающиеся изготовлением программного обеспечения; их профессиональная работа и помощь, оказанная и до меня огромному количеству исследователей, в подготовке оригинала-макета книги выше всяких похвал. Я выражаю благодарность многим своим друзьям и коллегам, прочитавшим частично или целиком рукопись книги и указавшим на ряд ошибок; естественно, они совершенно не ответственны за те погрешности, которые остались в тексте. В частности, я благодарен профессорам Джоелу Маркусу, Полу Хаусу, Гордону Макконвилю и Скотту Хейфману, д-рам Джону Дею, Джейсону Кёнигу и Эндрю Годдарду, сотрудникам и студентам ряда факультетов Бейлорского университета в г. Уэйко (штат Техас), особенно профессорам Стефану Эвансу, Дейвиду Гарланду, Кейри Ньюману, Роджеру Олсону, Микелю Парсонсу и Чарльзу Талберту, каждый из которых стимулировал мою исследовательскую работы критическими замечаниями и подробными консультациями, когда книга подходила к завершению. Профессор Морна Хукер любезно предоставила мне свой личный экземпляр своей недавно опубликованной работы, так что я смог учесть ее в самый последний момент перед сдачей рукописи в печать. За множество неточностей и недочетов, которые остались в книге, ответственен, конечно, только я сам.

Снова и снова должен признать огромные заслуги в создании этой книги собственно ее издателей, сотрудников SPCK. Предложив мне, надо сказать, довольно жесткий график работы над книгой, они обеспечили меня превосходной поддержкой не только по технической части, но прежде всего в плане научном. Д-р Николас Перрин, будучи сам публикующимся исследователем, взял эту функцию на

себя и выполнял ее с завидными упорством и неутомимостью в течение двух лет. Опираясь на свой огромный опыт в этой области, он находил необходимые для полноты библиографии источники (древние и новые), являя в своем лице прямо-таки профессорскую комнату университета, в которой я имел возможность получать ценные советы и нетривиальные свежие идеи. Он был для меня одновременно и помощником, и наставником, и беспристрастным критиком, и искренним другом. Плотное сотрудничество с ним доставили мне незабываемые часы интеллектуального и эмоционального наслаждения.

Посвящение в начале книги отражает двойную признательность, которую я испытываю к двум людям — к одному, прежде всего, как к другу, к другому — как к коллеге по научному поиску. С Оливером О'Донованом я познакомился уже в первые дни моей учебы в Оксфорде (на курсе гебраистики); его искренняя дружба, образцовая научная деятельность и глубокое постижение ряда богословских и философских вопросов непрестанно вдохновляют меня с тех пор и до сегодняшнего дня. С Роуэном Уильямсом судьба нас свела в 1986 году, когда мы оба вернулись в Оксфорд. Наше совместное преподавание и различные общие интересы, которыми мы жили, составляют предмет самых теплых воспоминаний о том времени. Оливер и Роуэн и сами, как известно, написали замечательные книги, посвященные теме воскресения, и это одно было бы уже достаточно, чтобы выразить им мое почтение и признательность. Но в тот период, когда я дописывал последний раздел этой книги, пришло сообщение о том, что Роуэн стал новым Кентерберийским Архиепископом, что делает мое посвящение тем более обязательным. Мои поздравления — ему, и признательность сердца — им обоим.

Н. Т. Райт
Вестминстерское аббатство

Оливеру О'Доновану
и Роуэну Уильямсу
посвящается

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН

ἄνσχεο, μηδ᾽ ἀλίαστον ὀδύρεο σὸν κατὰ Θυμόν
οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἷος ἐοῖο,
οὐδὲ μιν ἀνστήσεις, πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο πάθσθα.

Будь терпелив и печалью себя не круши беспрерывной:
Ты ничего не успеешь, о сыне печаляся; плачем
Мертвого ты не подымешь, но горе свое лишь умножишь!

Гомер, *Илиада*, 24.549-551

אִם יָמוּת גֶּבֶר הֲיִחְיֶה

Когда умрет человек,
то будет ли он опять жить?

Иов 14:14

Глава первая

ЦЕЛЬ И СТРЕЛЫ

1. Введение: цель

Паломник, посетивший Храм Гроба Господня в Иерусалиме, сталкивается сразу с несколькими загадками. Действительно ли на этом месте распяли и погребли Иисуса из Назарета? Почему же внутри городских стен, а не снаружи, как предполагалось? Как соотнести нынешнее здание с прежним ландшафтом? Почему эта местность выглядит совсем не так, как описано в Новом Завете (сад с усыпальницей, а рядом — гора Голгофа)? И даже если местность указана более-менее правильно, точно ли обозначено *место*? Камень, вделанный в верхнюю часовню, — действительно ли вершина Голгофы? Мраморная плита в самом ли деле лежит именно там, где лежал мертвый Иисус? И богато украшенное святилище подлинно ли возведено там, где была гробница? Кстати, — это уже другой вопрос, но мучительный для многих паломников, — почему христиане различных конфессий все еще ссорятся за права на эту святыню? Разумеется, все эти недоумения не лишают храм обаяния. Вопреки всем археологическим, историческим и церковным разногласиям этот храм сохраняет духовную мощь и привлекательность для сотен тысяч пилигримов[1].

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

---

[1] Подробности см. Murphy-O'Connor 1998 [1980]; Walker 1999.

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

Так что же произошло тем пасхальным утром? Этот исторический вопрос, главная тема данной книги, тесно связан с вопросом о том, откуда взялось христианство и почему оно приобрело именно такую форму[2]. Этот вопрос я поставил четвертым в ряду из пяти вопросов в книге «Иисус и победа Бога», где предлагались ответы на первые три вопроса (каково место Иисуса в иудаизме? Каковы были цели Иисуса? Почему Иисуса казнили?). Пятым вопросом, — почему евангелия таковы, каковы они есть? — я собираюсь заняться в следующем томе. Вопрос о происхождении христианства — это, конечно, вопрос не только о ранней Церкви, но и о самом Иисусе. Что бы ни говорили ранние христиане о себе, они обычно объясняли свое существование и характерные действия ссылками на Иисуса.

Поразительно, но факт: дабы выяснить, что произошло в один конкретный день почти две тысячи лет назад, мы вынуждены вызывать и подвергать перекрестному допросу множество свидетелей, часть которых одновременно допрашивают сторонники других ответов на вопрос. Слишком часто дискуссия грешила упрощениями, и во избежание этого мы должны проделать подробный анализ. Однако здесь недостаточно места для полномасштабной истории вопроса. Я выбрал себе нескольких собеседников, хотя сожалею, что не могу пригласить большее их число. После чтения научной литературы у меня сложилось впечатление, что первоисточники до сих пор недостаточно хорошо известны и недостаточно внимательно изучены. В этой книге я постараюсь исправить положение, но не всегда буду отмечать, кто из ученых поддерживает или опровергает ту или иную точку зрения[3].

---

[2] См. *JVG* 109–112.

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

Как указывает название проекта в целом и как разъясняется в первой части первого тома, я поставил себе задачу написать не только об исторических истоках христианства, но и о Боге. Я прекрасно понимаю, что историки вот уже свыше двухсот лет изо всех сил пытаются разделить историю и богословие или историю и веру. Ими движут добрые намерения: к аждая из этих дисциплин обладает собственными законами и логикой и вполне самостоятельна. Тем не менее как раз в этих вопросах — происхождение христианства в целом и воскресение, в частности, — их сферы компетенции пересекаются. Тот, кто закрывает глаза на этот факт, обычно по умолчанию делает выбор в пользу конкретной формы богословия, например, в пользу деизма: Бог — сдавший в аренду имение и отлучившийся хозяин — не вмешивается в историю. Отстаивать эту позицию ссылками на «трансцендентность» божества значит переформулировать проблему, а не решить ее[4]. Противоположная крайность — безудержная вера в сверхъестественное: Бог-чудотворец повседневно нарушает причинно-следственную связь между историческими событиями. Есть в запасе и всевозможные формы пантеизма, панентеизма и богословия процесса, где «Бог» становится частью пространственно-временно́й вселенной (или тесно связан с ней) и исторического процесса. Если мы признаем наличие связи между историей и богословием, мы тем самым не решаем заранее вопросы истории и богословия, но указываем на многогранность темы.

И здесь таится источник многочисленных разногласий между мной и одним из наиболее крупных за последние двадцать лет исследователей этой области, архиепископом Питером Карнли[5]. В его работах (и в работах некоторых других ученых) подразумевается следующая позиция: а) историческая критика выявила в рассказах о первой Пасхе ряд несообразностей, но б) ориентироваться на эти научные выводы значит умалять воскресение, низводить его на мирской уровень. Получается, что историческое исследование — вещь хорошая и даже необходимая, даже если даст скептический результат, но становится опасным и вредоносным (для подлинной веры!), как только пытается претендовать на что-то большее[6]. Орел — я выиграл, решка — ты проиграл. Однако, при всем осторожном отношении к старым методам исторической критики, следует признать: история имеет значение, и историческое исследование можно вести, не предрешая заранее богословских позиций. Невоз-

---

4 См. Via 2002, 83, 87, 91.

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

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

можно удовлетвориться ни «апологетической колонизацией исторического исследования», ни «богословски продиктованным равнодушием к истории»[7]. Я согласен с Карнли (345, 365), что не следует односторонне увлекаться установлением фактов из жизни Иисуса, но архиепископ отсюда делает вывод, что можно не опровергать явно неверные исторические реконструкции. Моул был прав: серьезное отношение к истории не обязательно означает переход в либеральное протестантство[8]. И не Джон Локк первым понял важность вопроса «что же случилось на самом деле»[9].

В нынешнем исследовании «вопрос о Боге» формулируется главным образом так: как представляли себе первые христиане Бога, о котором они столько говорили? Что на первом этапе становления Церкви они рассказывали о природе и поступках этого Бога? Как эти представления выражали и укрепляли их решимость существовать в качестве особого движения даже после смерти их вождя? Иными словами, в частях II, III и IV мы займемся исторической реконструкцией веры ранних христиан: что они думали о себе, об Иисусе и о Боге. Мы убедимся, что эти люди верили в Бога израильских патриархов и пророков, который в прошлом давал определенные обещания, а ныне, дивно и мощно, осуществил все обещанное в Иисусе. Только в заключительной части мы перейдем к гораздо более сложной проблеме: добравшись до исторических выводов относительно событий Пасхи, мы не сможем уйти от вопроса о мировоззрении и богословии историка. Те, кто этого не делает, все равно исходит из какого-то конкретного мировоззрения, чаще всего — постпросвещенческого скептицизма.

Изначальный вопрос делится надвое, определяя тем самым форму данной книги: что, по мнению первых христиан, произошло с Иисусом? И насколько это мнение было оправданным? Первый вопрос я рассматриваю в частях II, III и IV, а второй — в части V. Эти вопросы отчасти пересекаются: к выводам части V отчасти подводят те поразительные верования, о которых идет речь в частях II-IV, и невозможность объяснить эти верования иначе как с помощью гипотезы, что они истинны. Однако теоретически это разные вопросы. Ученый вполне может придти к заключению, что а) ранние

---

7 Williams 2000, 194.

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

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

христиане верили в телесное воскресение Иисуса, но б) заблуждались[10]. Это мнение многие разделяют. Однако его сторонники обязаны объяснить (а), – и любопытно, что они далеки от единодушия на сей счет. Чем больше я работал над темой этой книги, тем больше убеждался в существовании парадигмы, часто оспаривающейся, но все же широко принятой и в научной среде, и во многих «традиционных» церквях. Хотя далее я буду не столько спорить, сколько аргументировать собственную позицию, сразу предупрежу: моя аргументация показывает ошибочность каждого из элементов господствующей схемы. Эти элементы таковы:

1) в иудаизме «воскресение» могло иметь самые разные смыслы;
2) самый ранний из христианских авторов, Павел, не верил в телесное воскресение, но придерживался более «духовного» воззрения;
3) первохристиане верили не в телесное воскресение Иисуса, а в вознесение/прославление, в то, что он так или иначе «попал на небеса», причем поначалу именно это имелось в виду под «воскресением», а представление о пустой гробнице и «видениях» Воскресшего возникло позже;
4) рассказы о воскресении в евангелиях – позднейшая выдумка, призванная подкрепить это позднее верование;
5) «видения» Иисуса были сродни тому опыту, который привел Павла к обращению, то есть внутренним «религиозным» переживанием, а не созерцанием некоей внешней реальности; у ранних христиан случались фантазии и галлюцинации;
6) что бы ни случилось с телом Иисуса (мнения расходятся даже в вопросе, было ли оно вообще погребено), оно не было «возвращено к жизни» или «воскрешено из мертвых» в том смысле, который предполагают евангельские повествования[11].

Разумеется, различные элементы этой концепции по-разному выделяются каждым ученым, но в целом картина знакома всем, кто когда-либо углублялся в данную проблему или слушал в последние десятилетия общепринятые пасхальные проповеди или даже надгробные речи. Одна из задач данной

---

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

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

книги — показать, что существуют надежные, основательные и убедительные доводы против каждого из вышеприведенных элементов.

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

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

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

Во-вторых, как современники Иисуса, язычники и иудеи, понимали смерть и рассуждали о своей посмертной участи? В частности, что в этом контексте верований означало слово «воскресение» (*anastasis* и производные, глагол *egeiro* и производные в греческом, *qum* и его производные в иврите)?[12] Этот вопрос мы разбираем в главах 2 и 3, проясняя, в частно-

---

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

сти, — как мы убедимся, это принципиально важно, — что подразумевали ранние христиане и как воспринималась их Весть, когда они говорили и писали о воскресении Иисуса. Как отметил Джордж Кейрд, полезно знать, кто произносит фразу «I'm mad about my flat» — американец (тогда это означает «я зол из-за спущенной шины») или британец («я в восторге от своей квартиры»)[13]. Как воспринимались слова первых христиан: «Мессия воскрес из мертвых на третий день»? Кому-то из читателей смысл может показаться очевидным. Однако, согласно евангелиям, он ни в малейшей степени не был очевиден для слушателей Иисуса, и даже беглого взгляда на современную литературу достаточно, чтобы понять: не считают этот смысл очевидным и многие ученые[14]. Помимо вопроса о *смысле* (какой смысл имела эта лексика?) мы должны учесть и проблему *деривации:* в какой мере на формирование христианского представления о Пасхе повлиял широкий, иудейский и неиудейский контекст? В главе 2 с точки зрения этих двух проблем рассматривается неиудейский мир I века, а в главах 3 и 4 продолжается намеченное в первом томе нашей серии рассмотрение иудейского мира[15].

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

Для исследования этих проблем я избрал нетрадиционный путь. Большинство дискуссий начинается с рассмотрения повествований о воскресении в заключительных главах четырех евангелий и отсюда движется дальше. Однако поскольку эти главы — самые трудные из имеющихся у нас материалов, и поскольку, согласно научному консенсусу, эти тексты были написаны позже посланий Павла (нашего основного источника), я оставляю евангельские повествования напоследок, а для начала рассматриваю Павла (часть II) и других раннехристианских авторов, канонических и

---

13 Caird 1997 (1980), 50.

14 Ср. Мк 9:9сл., Лк 18:34.

15 Ср. *NTPG* 320–334.

неканонических (часть III). Вопреки расхожему мнению, мы обнаружим существенное единство этих текстов в основном пункте: практически все ранние христиане верили в телесное воскресение Иисуса. Говоря: «Он воскрес на третий день», — они придают этому буквальный смысл. Только осознав силу этих свидетельств, мы сможем воздать евангельским повествованиям должное, что и сделаем в главе IV.

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

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

Вера в физическое воскресение Иисуса из Назарета вызывает те же возражения, что и девятнадцать веков назад. Отнюдь не философы Просвещения первыми заметили, что покойники остаются покойниками. Историк, утверждающий факт воскресения, бросает вызов одной из базовых и фундаментальных предпосылок, а не только скептицизму XVIII века или «научному мировоззрению», противоположному «донаучному мировоззрению», — но почти всем античным и современным народам за пределами иудейской и христианской традиции[16]. Я приведу в пользу столь решительного поступка как исторические, так и богословские аргументы, опираясь при этом на богословские выводы раннего христианства из веры в воскресение Иисуса. Эти выводы последовали весьма рано и подвели к следующему заключению: воскресение свидетельствует, что Иисус был Сыном Божьим, а также, — и это не менее важно, — что отныне единственный истинный Бог открывается нам наиболее истинно как Отец Иисуса. Таким образом круг замкнется, и задачи книги будут выполнены.

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

---

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

2. Стрелы

(i) Мишень — солнце

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

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

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

> Ибо заповедь сия... не на небе, чтобы можно было говорить: «кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» и не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоем, чтобы исполнять его[17].

И то, что Моисей сказал о Торе, Павел сказал об Иисусе, в первую очередь имея в виду воскресение[18].

---

[17] Втор 30:11–14.

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

Эти рассуждения задают контекст, в котором мы обсудим, в какой мере история может и в какой не может рассматривать события Пасхи. Некоторые апологеты думают, что своими историческими «доказательствами» пасхального события они доказывают в современном, квазинаучном смысле не только существование христианского Бога, но даже истинность христианской вести[19]. Превращая свои ракеты в космические корабли и забыв об Икаре, они дерзко устремляются к солнцу. Другие, памятуя силу тяготения, объявляют все предприятие безнадежным и даже хуже, чем безнадежным. Если мы хотим попасть в цель, то не превращаем ли Бога в идола? Таким образом, как и в первом томе, мы попадаем на стык богословия и истории, а это означает, что и в начале XXI века нам приходится сражаться с призраками Просвещения. Эти вопросы, достаточно настойчивые и сложные, когда речь идет об Иисусе, становятся еще актуальнее, когда мы пытаемся говорить о воскресении. Чего же мы хотим добиться в этой книге?

(ii) Воскресение и история

(a) Смыслы «Истории»

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

Но что называть «историей»[20]? В дебатах об Иисусе и воскресении это слово и его производные употребляются как минимум в пяти разных смыслах.

Во-первых, история как *событие.* В этом смысле «история» — то, что произошло, независимо от того, известно ли нам об этом и можем ли мы это доказать. Смерть последнего птеродактиля — *историческое* событие, хотя ни один человек не был свидетелем этого события и не мог описать его как очевидец и маловероятно, чтобы мы когда-либо узнали, где и как это произошло. Подобным образом мы называем людей и вещи «историческими», подразумевая всего лишь, что они действительно существовали[21].

---

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

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

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

Во-вторых, история — это *значимое событие.* Не все события одинаково важны, но, как часто предполагается, история состоит из наиболее важных. Английское прилагательное здесь — *historic*; например, «historic event» — это не просто «реальное событие», но «событие, имеющее историческое значение». Аналогичным образом, применительно к человеку, зданию или предмету, «historic» — не просто «реально существующий», но «исторической значимости». Рудольф Бультман, сам вполне «historic» для новозаветной науки, использовал для передачи этого смысла немецкое прилагательное *geschichtlich* вместо *historisch* (значение 1).

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

В-четвертых, — и здесь уже совсем иной смысл, — история понимается как *письменное повествование о событиях прошлого* (значение 3). Называя что-то «историческим» в этом смысле, мы предполагаем, что об этом событии было или по крайней мере может быть написано (в таком случае под этот разряд подпадают и исторические романы). Интересный вариант представляет собой *устная история.* Поскольку речь идет об эпохе, когда устному слову часто придавался больший авторитет, нежели письменному, ни в коем случае нельзя пренебрегать историей как *устным рассказом о событиях прошлого*[22].

В-пятых, в дискуссиях об Иисусе мы часто находим комбинацию значений (2) и (3): история — *то, что могут сказать по этому поводу современные историки* (значение 4). «Современные» — то есть после эпохи Просвещения, когда стали усматривать сходство и даже корреляцию между историей и точными науками. В этом смысле «история» — не просто то, что может быть доказано и описано, но лишь то, что может быть доказано и описано *в рамках пост-просвещенческого мировоззрения.* Именно это зачастую подразумевают люди, отвергая «исторического Иисуса» (в сущности, «Иисуса, укладывающегося в прокрустово ложе упрощенного мировоззрения») и предпочитая ему «Христа веры»[23].

---

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

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

Путаница в терминологии мешает дискуссии об «историческом Иисусе», поскольку само это выражение понимается по-разному: «Иисус, каким он реально был» (смысл 1, в параграфе «во-первых»), «Иисус в его историческом значении» (смысл 2, в параграфе «во-вторых»), «то, что мы можем знать об Иисусе наверняка, не принимая лишь на веру» (смысл 3, в параграфе «в-третьих»), «то, что написано об Иисусе» (смысл 4, в параграфе «в-четвертых»). Те же, кто, как я уже отмечал, предпочитают смысл 5 (в параграфе «в-пятых»), отвергает «исторического Иисуса» не только в этом смысле, но и, по-видимому, также и в четырех остальных[24]. В книге «Иисус и победа Бога» я полемизировал с этой позицией. Но сейчас нам нужно разобраться с одним, конкретным и несколько своеобразным аспектом проблемы. В каком смысле можно говорить о воскресении Иисуса как об историческом событии и можно ли так говорить вообще?

Со времен Павла люди пытались что-то написать о воскресении Иисуса (как бы они это ни понимали). Возникает естественный вопрос: тем самым они писали о «событии прошлого»? Они писали «историю»? Или это была лишь проекция их собственного опыта веры? Говоря: «Иисус воскрес из мертвых на третий день», — они претендовали на некую историческую достоверность данного высказывания об Иисусе или сами сознавали, что это лишь образ, метафора, передающая их новый религиозный опыт, возникновение веры и так далее? Это возвращает нас к смыслу 1, то есть к одному из главных вопросов книги: произошло ли воскресение в реальности, и если да, то что именно произошло? Относительно «исторического воскресения» пока еще не развернулась полемика, аналогичная гневному отвержению «исторического Иисуса»[25].

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

Итак, возможно ли говорить о воскресении Иисуса как о событии внутри истории? В своей заслуженно знаменитой книге «Исторический Иисус» Доминик Кроссан пишет о поисках исторического Иисуса: всегда были такие, кто считал эти поиски невозможными; всегда были такие, кто

---

[24] См., например, Johnson 1995; 1999.

[25] Ср. *JVG* 109–112 и, например, Johnson (прим. выше).

объявлял их нежелательными, и такие, кто говорил первое, подразумевая второе[26]. Еще больше это относится к воскресению. Поскольку я уверен в возможности и необходимости обсуждать воскресение как историческую проблему, важно сначала разобраться с этими вопросами. Всего есть шесть контрдоводов. Я объединю их в две группы и начну с тех их приверженцев, кто утверждает, будто историческое исследование воскресения *невозможно*, а затем перейду к тем, кто считает это исследование *нежелательным*. Притча о лучниках и солнце относится более ко вторым, нежели к первым. Небольшое изменение притчи представит нам двойную картину. Те, кто считает историческое исследование воскресения *невозможным*, либо отрицают существование мишени, либо считают, что лучники не смогут ее разглядеть. Те, кто говорит, что мы *не должны* заниматься этим исследованием, утверждают, будто стрелы в принципе не способны добраться до мишени, преодолев гравитацию. Первые считают мишень вполне обычной и земной, но полагают, что лучники не могут прицелиться в то, чего не видят; вторые утверждают, что стрела не может достичь солнца, все попытки заведомо обречены на неудачу и обусловлены опасной гордыней.

(б) Недоступно?

Первое возражение против исторического подхода к воскресению звучит достаточно часто и в прошлом поколении ученых ассоциируется прежде всего с Вилли Марксеном[27]. По мнению Марксена, исследование вопроса о воскресении недоступно для историка. Где-то есть цель, но мы ее не видим и потому не можем стрелять. Все, чем мы располагаем, — верования ранних учеников. Никакие источники, кроме позднего и ненадежного *Евангелия от Петра*, не пытаются описать выход Иисуса из гробницы, и даже этот странный текст не описывает момент, когда Иисус пробуждается и сбрасывает с себя саван[28]. Вот почему, говорит Марксен, воскресение — не «история». И заметное число ученых следует его мнению[29].

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

---

[26] Crossan 1991, xxvii. Представления Кроссана о воскресении см. ниже.

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

[28] Кроссан полагает, что *Евангелие от Петра*, или, по крайней мере, эта его часть, является ранним, но, конечно, не считает его исторически достоверным (см. ниже 644–648).

[29] См. различные обсуждения, например, Moule 1968; Evans 1970, 170–183.

Слишком мало: рассуждая позитивистски, «история» — то, к чему мы имеем непосредственный доступ (например, через свидетельства очевидца). Но, как известно любому историку, историческая наука вовсе не такова. В историографии позитивизм еще менее уместен, чем в других областях. Если историк не желает вовсе молчать, ему приходится снова и снова признавать реальность определенных событий, к которым он не имеет прямого доступа, поскольку эти события являются необходимым условием других, к которым он имеет доступ. Такой переход ученые, — естественники (в частности, физики), — осуществляют постоянно, и именно так происходит прогресс в науке[30]. Если историк не будет заниматься тем, к чему он имеет прямого доступа, он вообще лишится возможности вести историческое исследование.

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

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

---

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

(в) Никаких аналогов?

Второе возражение связано с именем Эрнста Трёльча. Широкую известность получил следующий его аргумент: как историки мы вправе рассуждать и писать только о том, что имеет аналог в нашем личном опыте; воскресение в нашем опыте отсутствует, а потому мы как историки не можем рассуждать о воскресении[31]. Мы никогда не стреляли по подобным мишеням, а потому нет смысла метить в эту цель. Это необязательно означает, что данное событие не имело места («история» в смысле 1) или люди о нем не пытались написать (смысл 4), однако неверно пытаться написать об этом событии с позиций современной истории (смысл 5), а тем более доказать его реальность (смысл 3). Иногда это рассуждение воспринимается как уточненный перефраз знаменитого аргумента Юма против чудес как таковых[32]. Но мне кажется, оно лишено тонкости.

Панненберг выдвинул не менее знаменитый контрдовод. По его словам, окончательная верификация воскресения Иисуса Христа (смысл 3) произойдет через воскресение тех, кто во Христе, что и станет требуемой аналогией. Иными словами, придет время, когда все мы выстрелим в цель и не промахнемся. Панненберг фактически признает правоту Трёльча, но просит отложить окончательный вердикт до эсхатологической верификации[33]. Но я спрашиваю себя, не слишком ли легко он сдал позиции?

Возьмем самый бытовой уровень: нам легко представить событие, связанное с чем-то принципиально новым. Мы вполне могли рассуждать как историки о первом полете в космос, не дожидаясь второго. Правда, космические корабли имеют частичные аналоги (самолеты, не говоря уже о птицах или даже стрелах). Но ведь и воскресение в мире иудаизма (как нам предстоит убедиться) в значительной степени воспринималось как продолжение прошлых великих деяний Бога по освобождению Израиля, — хотя и выходило далеко за эти рамки, — не говоря уж о частичных аналогиях с воскрешением людей в Ветхом Завете или с необычными исцелениями[34]. Так что, несмотря на принципиальную новизну события, имелись также предвестия и аналогии.

---

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

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

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

[34] См. Wedderburn 1999, 19.

Важно понять, что получится, если всерьез исходить из позиции Трёльча: мы не сможем ничего сказать о становлении ранней Церкви[35]. Никогда прежде не существовало движения, которое началось бы в качестве квази-мессианской секты внутри иудаизма и превратилось в такое движение, каким вскоре стало христианство. И впоследствии не происходило подобных явлений (расхожее постпросвещенческое представление о христианстве как об «одной из религий» упускает из виду, что христианство возникало совершенно иначе, чем, скажем, ислам или буддизм). Язычники и иудеи, наблюдавшие со стороны за этим новым движением, находили его аномальным: оно не было похоже ни на философский клуб, ни на религию (отсутствовали жертвоприношения, изображения, прорицатели и жрецы в церемониальном облачении), ни на национальный культ. Каким образом в рамках схемы Трёльча мы могли бы обсуждать подобные вещи, которых не было никогда ни раньше, ни позже? В лучшем случае, с помощью частичных аналогий (можно сказать, на что они похожи или не похожи). Но втискивать раннехристианское движение в уже существующие категории или отрицать его существование в связи с отсутствием прецедента достойно не историка, а философа-Прокруста.

Возникновение ранней Церкви само по себе говорит против идеи Трёльча. Ранняя Церковь — нечто такое, что не имело ни прецедентов, ни дальнейших аналогов. Кроме того, как мы увидим, она самим фактом своего существования ставит перед нами вопрос, от которого историки уклониться не вправе: какое событие, происшедшее после распятия Иисуса, породило христианство? Сколь ни парадоксально, именно уникальный характер возникновения христианства вынуждает нас сказать: оставьте аналогии в покое, ведь все-таки нечто произошло?![36]

(в) Нет настоящих свидетельств?

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

Под этой рубрикой мы находим два разных, хотя и взаимосвязанных, знака «Дорога закрыта». Первый, характерный для пост-Бультмановских

---

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

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

исследований Нового Завета, представляет собой попытку анализировать материал в соответствии с гипотетической историей традиции. То, что наивный читатель принимает за мишень, в которую следует метить стрелой историка, на самом деле — лишь игра света и теней в воздухе между наблюдателем и псевдомишенью, порождающая мираж в форме мишени.

Хотя применить метод анализа форм к рассказам о воскресении оказалось нелегко, это не отпугнуло некоторые отважные души[37]. Но в последнее время число версий относительно того, какая группировка в ранней Церкви какой именно камень положила в растущую груду камней, составляющих традицию, и что хотели донести до читателя евангелисты и/или их источники, сделалось немыслимым, судя по огромному объему литературы, представленной у Герда Людемана[38]. Беда с этими теориями в том, что в них слишком много домыслов. Мы мало знаем о ранней Церкви, совершенно недостаточно для подобных предположений. Когда *Traditionsgeschichte* (реконструкция гипотетической истории традиции до ее фиксации в евангелиях) выстраивает воздушные замки, обычный историк не должен чувствовать себя гражданином второго сорта, отказываясь снимать в этих замках апартаменты[39].

Второй способ сбросить со счета свидетельства мы находим в первую очередь в трудах Кроссана, который подвергает тексты беспощадной герменевтике подозрения[40]. В результате получается одна из форм *Traditionsgeschichte.* Только Кроссан ищет не богословские и пастырские интенции преданий, а политические соображения: (фиктивные) повествования о воскресении обосновывали авторитет тех или иных апостолов. Кроссан утверждает, что повествования о воскресении опошляют христианство: из афористического и контркультурного движения оно превращается в набор сражающихся за власть фракций. То, что казалось мишенью, — лишь уловка политиков, отклоняющих стрелы в ложном направлении.

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

Было бы соблазнительно ответить Людеману, Кроссану и десяткам ученых, разделяющих эти взгляды, аргументом *ad hominem.* Людеман и сам предполагает разработанную *Traditionsgeschichte*, где постбультманианский

---

37 См. ниже 596сл.

38 См. особенно Lüdemann 1994.

39 Важно разграничивать различные типы *Traditionsgeschichte*: ср. Wright, «Doing Justice to Jesus», 360–365.

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

мир продолжает громоздить домысел на домысел. Кроссан же использует свои исторические гипотезы в качестве политического оружия против тех церковных и общественных движений (часто состоящих отнюдь не из «книжников»!), которые считает опасными[41].

Разумеется, подобные возражения не способствуют конструктивной полемике. Но они заставляют нас заметить феномен, на который прежде не обращали достаточного внимания. Герменевтика подозрения в одной сфере, как правило, уравновешивается герменевтикой легковерия в другой[42]. Ни предложенный Людеманом альтернативный сценарий Пасхи, в котором Петр и Павел переживают галлюцинации, вызванные, соответственно, скорбью и чувством вины, ни сценарий Кроссана, в котором спустя годы после распятия группа христиан-книжников начинает изучать Писания и умозрительно рассуждать о судьбе Иисуса, не основаны вообще ни на каких фактах. Те, кто признает небезосновательность сомнений Марксена по поводу свидетельств о воскресении Иисуса, с еще большей осторожностью должны отнестись к подобным реконструкциям. В частности, расхожие сценарии *Traditionsgeschichte* во многом основаны на теориях XIX и XX века о том, как ранние христиане «должны» были проповедовать и жить, а не на серьезных реконструкциях взглядов и представлений реальных общин I века[43]. Гипотезы относительно того, что хотели сообщить своей аудитории евангелисты, их источники, первые редакторы и передатчики традиции, как правило, на удивление банальны и имеют отношение больше к благочестию постреформаторской (или даже постпросвещенческой) Европы, чем к раннему иудаизму или христианству. Как бы то ни было, историк все равно обязан вникнуть в проблему: с чего началось христианство, как и почему оно приобрело такие формы? Несмотря на всю изобретательность Людемана и Кроссана, их весьма различные версии не способны, как мы убедимся, ответить на этот вопрос в неанахронистических категориях. Стало быть, третье возражение против изучения Пасхи как исторического феномена также несостоятельно. Те, кто утверждает, будто мишень нельзя рассмотреть, просто смотрят в другую сторону.

---

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

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

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

(iii) Воскресение в истории и богословии

(a) Нет другого исходного пункта?

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

Начнем с аргумента, который я нахожу у разных авторов и который восходит, в том числе, к Хансу Фраю[44]. Если я правильно понимаю, Фрай утверждает, что воскресение нельзя исследовать с исторической точки зрения, потому что оно само составляет основу христианской эпистемологии. Все знания христиан проистекают только и исключительно из воскресения. Значит, нет другого исходного пункта, нет нейтральной территории, на которой можно было встать и оттуда рассматривать воскресение. Сама попытка найти такую территорию — своего рода эпистемологическое кощунство. Нельзя стрелять *в* эту цель, поскольку единственное место, *из* которого мы могли бы стрелять, это и есть то самое место, где находится мишень.

По-моему, Фрай уходит от проблемы. В принципе нет причин, почему вопрос о том, что случилось на Пасху, не может быть понят любым историком любого мировоззрения. И даже если некоторые христиане хотели бы вывести эту проблему за пределы рассмотрения, они (по-видимому) не обладают очевидным правом диктовать другим историкам, мусульманам, иудеям, индусам, буддистам, приверженцам Нью-Эйджа, гностикам, агностикам и прочим, что им исследовать, а чего не касаться. Конечно, окончательный результат может открыть нам, что воскресение Иисуса, как оно известно христианам, представляет собой столь крупный и всеохватывающий факт (или концепцию), что, будучи принято как таковое, окрашивает все области мысли и деятельности[45]. Но мы не можем решать этот вопрос *a priori*. И уж конечно, нельзя считать недоступным для исторического исследования то, что, по мнению большинства новозаветников XX века, «произошло в Пасху». Бультман усматривал в пасхальных событиях истоки христианской веры, а потому написал о них довольно много в историческом плане (в смысле 4). Людеман думает, что Петр и Павел пережили некий внутренний, весьма существенный и психологически объяснимый опыт, и также посвящает им немало места в своих исследованиях из области истории (в смысле 4). И так далее.

---

[44] Ср., например, — Frei 1993, гл. 2, 8 и 9, а в более широком контексте — Frei 1975.

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

Положение Фрая при ближайшем рассмотрении оказывается на грани порочного эпистемологического круга, фидеизма, изнутри которого все можно рассмотреть, но который сам остается непроницаемым для внешних наблюдателей. Эта концепция вполне согласуется с тем направлением современной литературной теории, которое заведомо отказывается от обнаружения внетекстовой реальности; она утверждалась на волне сближения некоторых йельских школ с теми, кто желал бы сделать библейский канон эпистемологической отправной точкой для христианской рефлексии (и выражал недовольство по поводу нынешнего состояния исторической критики). Однако она ведет к измене раннехристианскому мировоззрению. Даже если бы чисто христианская эпистемология предпочла отсчитывать всякое знание от Иисуса, исповедуемого как распятый и воскресший Мессия, это не предполагает отсутствие общественного доступа к знаниям об Иисусе, его смерти и воскресении. Петру не было нужды ссылаться на христианские писания, когда он напоминал толпе слушателей то, что они уже знали об Иисусе[46].

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

Или возьмем другую аналогию. Эд Сандерс в своих известных работах о Павле говорит: не надо думать, будто Павел бился над какой-то проблемой, пока не выяснил, что ключ ко всему — Иисус; нет, Павел обрел Иисуса, признал в нем Божье решение, а отсюда сделал вывод о существовании проблемы[47]. Это не совсем так. На самом деле Павел начинал с иудейского представления о положении человека, увидел решение во Христе, а *потом заново переосмыслил проблему*[48]. «Проблема», как ее формулирует в итоге Павел, — пересмотренный вариант той «проблемы», которая была у него изначально. Он перешел от эпистемологической отправной точки к тому, что считал новым знанием, а затем, оглядываясь на произошедшее, пришел к выводу: существует и лучшая отправная точка, с которой все ясно видно.

Аналогичным образом историческое знание о воскресении, допускающее дискуссию и без презумпции христианской веры, не может быть исключено *a priori*, даже если воскресение, когда мы признаем его, радикально изменит основания эпистемологии. Подобная перемена происходит с Фомой в Ин 20. Фома начинает с требований безусловного доказательства, каковым он счи-

---

[46] Деян 2:22, ср. Лк 24:18–20, Деян 10:36–39.

[47] Sanders 1977; 1983; 1991.

[48] Wright, *Climax*; Thielman 1989.

тает осязание. Он стоит перед воскресшим Иисусом, и обнаруживает, что достаточно и свидетельства зрения (от первоначального желания ощупать раны он уже отказался), и слышит вдобавок: «Блаженны не видевшие, но уверовавшие». Изначальная эпистемология вела Фому в верном направлении, но перед лицом воскресшего Иисуса он отказался от нее ради новой и лучшей, и тут же ему была указана третья, превосходнейшая[49].

Подозреваю, что здесь мы отчасти упираемся в полемику вокруг отрицания Бартом естественного богословия[50]. (Кроме того, некоторые не хотят заниматься историческими исследованиями Иисуса, опасаясь, что вера сделает их пристрастными)[51]. Новозаветники давно уже стараются не браться за эти проблемы, и на данном этапе я тоже не хочу в них углубляться. Хочу только сказать, что хотя с аргументом Фрая следует считаться, он не должен мешать нам исследовать воскресение с исторической точки зрения. Как говорит Моул в заключении своей небольшой, но важной монографии:

> Благовестие, которое ревнует лишь об апостольском провозвестии и отрицает возможность или необходимость проверки его исторических корней, есть лишь завуалированный гностицизм или докетизм. И, сколько бы оно не продолжало существовать по инерции, в конечном счете окажется, что оно себе изменило[52].

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

(б) Воскресение и христология

Мы подходим ко второму, уже специфически богословскому возражению. Одна из причин, по которым Фрай и другие авторы заняли такую позицию, какую заняли, состоит в том, что многие христианские богословы видят в

---

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

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

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

[52] Moule 1967, 80сл.

воскресении проявление божественности Иисуса. В этом смысле некоторые могли бы понять также и заголовок данной книге. Вот где вполне оправдывается притча о царских лучниках.

Воскресение часто смешивается с воплощением. Богословы нередко рассуждают о воскресении так, словно оно напрямую и с необходимостью подразумевает божественность Иисуса, более того, как будто почти ничего другого оно и не подразумевает. В таком случае понятны возражения против исторического исследования воскресения: стрелы не могут долететь до солнца. Невозможно начать историческое исследование и доказать в результате, что «Бог» существует или что Иисус есть воплощение Единого Истинного Бога[53]. Историк не должен даже пытаться высказывать свое суждение по проблеме, из которой напрямую вытекает вопрос, присутствовал ли этот бог во Христе. Даже Панненберг, который не отрицает исторического подхода к воскресению, заходит чересчур далеко, напрямую увязывая воскресение и христологию воплощения[54].

Часть проблемы (и к этому мы еще вернемся) заключается в путанице с понятиями мессианства[55]. В I веке назвать Иисуса «Христом» значило объявить его Мессией Израиля, а не воплощенным Логосом, вторым Лицом Троицы, единородным Сыном Отца. Даже выражение «Сын Божий» в пору служения Иисуса и на первом этапе христианства не имело такого значения, как в более позднем богословии, хотя уже во времена Павла отмечается расширение этого значения[56]. Но и с этими оговорками воскресение не подразумевает непременно, что Иисус есть Мессия. Если бы через три дня один из распятых вместе с Иисусом разбойников оказался живым, если бы кто-то из Маккавейских мучеников (которые, согласно сообщениям, перед смертью выражали надежду на воскресение) через несколько дней после смерти был поднят из могилы, это осчастливило бы родных и изумило бы друзей; это сильно поколебало бы иудейские представления эпохи Второго Храма, не говоря уж о не-иудейских мировоззрениях, но никто бы не счел воскресшего Мессией, не говоря уж о том, чтобы признать его (или ее, поскольку среди известных Маккавеевских мучеников была как минимум одна женщина) воплощением божества — в каком бы то ни было смысле[57].

---

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

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

[55] Ср. *NTPG* 307–320; *JVG*, гл. 11, и ниже, гл. 11, 18.

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

[57] Этот момент хорошо отражен в знаменитой работе Lapide 1983 [1977]: Иисус телесно воскрес из мертвых, но это доказывает не то, что он был Мессией, а лишь что он был важным

То же самое мы можем отметить и в связи с аргументацией Павла в 1 Кор 15: все христиане воскреснут, как воскрес Иисус. Это не превратит всех христиан в Мессий и не означает, что тем самым они разделят уникальное сыновство, которое Павел в том же послании (15:28, ср. 8:6) приписывает исключительно Иисусу. У Павла мы уже застаем четкое разграничение между воскресением (новой жизнью в теле после смерти) и прославлением/интронизацией, — вопреки мнению некоторых ученых, что подобное разграничение начинается только с Луки[58]. Воскресение само по себе не означает божественности или космического Господства. Так мы подходим к существенному пункту: богословские выводы, которые ранние христиане извлекли из воскресения Иисуса, в гораздо большей степени связаны с тем, что они знали об Иисусе до распятия, и тем, что они знали о самом распятии, а также с их верой в Бога Израиля и Его замысле об Израиле и мире, чем с самим фактом (если можно называть это фактом) воскресения. Пока что достаточно отметить, что смысл воскресения не мог в I веке сводиться к божественности Иисуса (опять же, что бы мы о ней ни думали), хотя, как мы убедимся, ход мыслей, начавшийся с веры в воскресение Иисуса, в итоге привел ранних христиан к такому убеждению.

Важно и обратное. Предположим на минуту, что ученики, исходя из других предпосылок, пришли к мысли, что Иисус из Назарета был Мессией (напрашивается современная аналогия: любавичские хасиды верили в миссианство своего Ребе, и его смерть в 1994 не убедила их в обратном)[59]. Такая вера не побудила бы первых учеников Иисуса провозгласить его воскресение. Изменение в понимании самого слова «Мессия» — да, (поскольку в I веке никто не ожидал, что Мессия умрет от рук язычников), но не весть о его воскресении. Нигде в текстах эпохи Второго Храма не говорится о воскресающем Мессии. Никто бы и не подумал утверждать: «Полагаю, что такой-то был подлинным Мессией и потому он должен был воскреснуть».

Все сказанное относится не только к мессианству, но тем более к любым представлениям о «божественности» Иисуса. Если бы ученики по каким-то иным причинам уверились в божественности Иисуса, само по себе это отнюдь не побуждало их к заключению, что он воскрес из мертвых. Ничто в иудейских представлениях об иудейском Боге (и уж тем более в неиудейских представлениях о неиудейских богах) не намекало верующим, что объекту их поклонения непременно до́лжно воскреснуть. Какая-то новая жизнь после смерти — весьма вероятно, но воскресение — безусловно нет[60].

элементом Божьего замысла по приуготовлению прихода Мессии.

58 См. ниже часть II.

59 См. недавнюю дискуссию Marcus 2001.

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

Итак, богословская застенчивость не должна отпугнуть нас от исторического исследования[61]. Будем отважнее. Историки вполне вправе исследовать сообщения и верования о воскресении Иисуса, точно так же, как мы могли бы исследовать сколь угодно поразительные отчеты о новом воплощении любого иудея эпохи Второго Храма, не предполагая, будто таким образом мы непременно обязаны внедряться в ту область, в какую прежде не проникал ни один историк[62]. И совсем другой вопрос — как мы распорядимся своими находками. Мы не можем, ссылаясь на богословские проблемы, уйти от исторических вопросов. Лучникам можно напомнить о силе земного притяжения, но это не должно мешать им осуществлять поставленную задачу.

(в) Воскресение и эсхатология

Последняя проблема сводится к расширенной версии вопроса о воскресении и христологии. Часто говорят, что воскресение — *эсхатологическое* событие, а поскольку историк не имеет возможности изучать эсхатологию, лучше соблюдать безопасную дистанцию[63]. Если из-за густых облаков порой прорываются солнечное тепло и солнечный свет, это не значит, что мы можем выстрелить прямо в солнце. Иногда это возражение сливается с предыдущим, поскольку нередко высказывается предположение (в духе путанного постбультманианства), что все разговоры об «эсхатологии» сводятся к разговору о прорыве Бога в историю, а разговор о прорыве Бога в историю

---

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

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

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

означает разговор о христологии. Но нужно быть гораздо точнее, если мы намерены сохранить терминам их исторический смысл.

В настоящее время в новозаветной науке термин «эсхатология» применяется как минимум в десяти различных смыслах[64]. Если историк будет придерживаться тех значений, которые соотносятся с конкретными феноменами в иудаизме эпохи Второго Храма, то воскресение как эсхатологическое событие означает следующее: это событие того сорта, которое евреи эпохи Второго Храма рассматривали бы в качестве апокалиптической кульминации своей истории. Конечно, это ничуть не мешает современным историкам исследовать данное событие. В конце концов, успешное Маккавейское восстание понималось (по крайней мере автором 1 Макк) эсхатологически, но из этого никто еще не делал вывода, будто историки не могут им заниматься[65]. Падение Иерусалима в VI веке до н. э. и аналогичные, не менее катастрофические события I века н. э. понимались «эсхатологически» многими людьми и тогда, и потом (в конце концов, это был «день ГОСПОДЕНЬ»), но опять же никто не делал вывод, будто мы не можем исследовать или понимать эти события исторически. Трагическая поэзия Иеремии не мешает нам изучать события 597 и 587 гг. до н. э. Апокалиптический характер видений в 4 Ездр и убеждение, что речь идет об апокалиптическом событии, не препятствуют нам писать историю 70 года н. э.

На это можно возразить, что, признав воскресение Иисуса, мы уже вынуждены понимать это событие эсхатологически, то есть разделить веру, согласно которой Бог Израиля в определенные моменты, в том числе и в этот, судьбоносно вмешивается в историю. Однако это возражение неточно. Оно возникает из обратной перспективы. Люди, писавшие об Иисусе и его воскресении в последние два века, по большей части исходили из христианских, полухристианских или околохристианских убеждений, внутри которых подобная взаимосвязь кажется вполне естественной. (Разумеется, можно зайти в деиудаизации понятия «эсхатологический» так далеко, что оно будет приравнено к «чудесному»; тогда получается новая версия выкладок Трёльча и даже Юма). Но в древнеязыческом мире и в современном нехристианском мире подобный вывод отнюдь не напрашивается. Римляне, полагавшие, что «Nero redivivus» снова жив-здоров, отнюдь не истолковывали этот феномен в терминах эсхатологии иудаизма Второго Храма[66]. И те наши современники (например, из движения Нью-Эйдж), которые считают, что всем людям рано или поздно предстоят новые циклы, зачастую решительно выступают против иудейских или христианских представлений, в том числе и против христианского утверждения об уникальном воскресении Иисуса. Еще раз:

---

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

65 Ср. особенно язык 1 Макк 14:4–15.

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

даже если мы признаем телесное воскресение Иисуса, истолкование этого события как означающего нечто большее, чем чрезвычайно странную и небывалую загадку, *зависит по крайней мере в начале от мировоззрения, с позиций которого мы подходим к этому событию.* Почему «по крайней мере в начале»? Потому что некоторые события способны опрокинуть устоявшееся мировоззрение и породить в нем новые мутации или потребовать полной трансформации, и, согласно ранним христианам, к числу таких событий со всей очевидностью относится воскресение Иисуса. Это событие ранние христиане истолковывали эсхатологически, поскольку они сами были иудеями эпохи Второго Храма и приверженцами или, по крайней мере, свидетелями эсхатологического движения, начавшего было зарождаться вокруг Иисуса. Потом они переформировали свое мировоззрение так, чтобы его средоточием стало воскресение. Но мы слишком забегаем вперед.

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

3. Историческая отправная точка

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

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

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

Среди наиболее поразительных аспектов этой мутации следует отметить тот факт, что нигде в иудаизме, не говоря уж о язычестве, мы не обнаружим утверждения о реальном воскресении какого-то конкретного человека[67]. Поскольку это утверждение имело огромные последствия также и для других областей христианского мировоззрения, эти области также придется исследовать. Как мы объясним утверждение ранних христиан, будто распятый Иисус и есть Мессия Израиля? Как мы объясним веру, что «Царство Божие», хотя оно в каком-то смысле еще относится к будущему, уже сделалось неким новым способом реальностью настоящего? Как и мутации в значении «воскресения», эти проблемы также направляют наше внимание к ключевому вопросу: что произошло в Пасху? Этому вопросу посвящена часть V.

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

---

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

В частности, мы можем попытаться очертить мировоззрение общины, изучая не просто ее идеи (которые зачастую бывают доступны только через посредство текстов, написанных интеллектуальной элитой), но ее характерные рассказы, фундаментальные символы и привычную деятельность[68]. Вообще-то возможно структурировать дальнейшее исследование по этим принципам, изучая последовательно каждый элемент (как я поступил в книге «Иисус и победа Бога», часть II), но это привело бы к ненужным повторам. Я выбрал другой путь — обращаться к каждой из этих областей по мере необходимости, но внутри другой структуры. Центральные части книги главным образом посвящены одному конкретному вопросу: представлениям о жизни после смерти в целом и о том, что случилось после смерти с Иисусом, в частности. Но эти верования окружены (по крайней мере, имплицитно)привычной деятельностью, рассказами и символами, к которым мы будем периодически обращаться: погребальными ритуалами, типичными рассказами о жизни после смерти, символами, которые ассоциируются со смертью и дальнейшим существованием. Так, вместо того, чтобы попытаться впрямую объяснить формирование ранней Церкви в категориях одних лишь идей и верований («люди, которые верили/думали X, должны были при определенных обстоятельствах, изменить эту веру/идеи в таком-то и таком-то отношении), мы поищем более широких объяснений («люди, которые жили со следующим определяющим рассказом, столкнувшись с определенными событиями, стали пересказывать этот рассказ так-то и так-то», или «когда люди, чья жизнь организуется вокруг следующих символов, сталкиваются с определенными событиями, они реорганизуют свою жизнь и символы следующим образом», или «если люди, которые обычно ведут себя следующим образом, сталкиваются с определенными событиями, они меняют свое поведение следующим образом»). Жаль, что мы не знаем больше о деятельности, рассказах и символах ранних христиан, но все же мы знаем достаточно, чтобы понять, где искать помощь в нашем исследовании. Нужно расширить исследование и включить в него общины, которые реально существовали в I веке, а не те общины, которые, будучи придуманы современными учеными, являются лишь проекцией догмы и веры (скорее, неверия) нашего времени. Эти общины — многообразное язычество I века, иудаизм и христианство — обеспечивают нам наилучший доступ к решению главной проблемы: что подразумевало утверждение первых христиан и как нам следует оценивать его сегодня.

Разумеется, здесь есть много нюансов. Недаром сейчас вошло в привычку говорить о иудаизм*ах* и христианств*ах* I века (и, конечно, язычеств*ах*). Реже отмечается, что в каждом случае должно быть нечто единое, вариациями чего являются все эти множества[69]. Равным образом, вопреки

---

68 Ср. *NTPG* 122–126.

69 Ср. *NTPG* 147, прим. 1.

тем, кто хотел бы раз навсегда развести эти мировоззрения, самое раннее христианство правильнее рассматривать как одно из направлений иудаизма I века[70]. Исходным пунктом как раз и может стать исследование этих двух близко взаимосвязанных движений. Это — первые цели, в которые надо метить стрелами истории.

У этого очевидного положения есть важное следствие. Историки часто начинают с сообщений о пасхальном опыте у Павла и евангелистов и исследуют их на предмет *Traditionsgeschichte*. Действовать так значит ставить телегу впереди лошади. Подобный анализ всегда достаточно умозрителен: пока мы не узнаем, что означало в том мире воскресение, мы не сможем понять тексты. И беда не в том, что за лесом пропадают деревья, хотя и это плохо, — беда в том, что мы начинаем говорить, не определив предмет разговора[71].

Нам требуются некоторые рабочие дефиниции. «Смерть» и родственные понятия постоянно означают: (а) индивидуальное событие — смерть человека, животного, растения и так далее, (б) состояние смерти, которое возникает из этого события, и (в) феномен смерти в целом, абстрактно или персонифицировано («смерти больше не будет»[72]). Общая фраза «жизнь после смерти» может, таким образом, означать: (а) состояние (каково бы оно ни было), непосредственно следующее за *фактом телесной смерти*, или (б) состояние (если такое имеется), которое следует *после более или менее длительного периода телесной смерти*, или, гипотетически, — хотя сталкиваться с таким пониманием почти не приходится, — (в) состояние мира, когда смерть как абстрактное понятие будет уничтожена[73]. Говоря о «жизни после смерти», люди обычно имеют в виду (а) жизнь, которая наступает сразу после телесной смерти. Зачастую люди полагают, что это входит в число основных верований христиан, отрицаемых атеистами.

Смысл (а) не сопутствовал слову «воскресение» в I веке. Здесь мы не наблюдаем особых отличий между язычниками, иудеями и христианами. Все они понимали греческое слово *anastasis* и родственные ему слова, а также другие близкие термины, с которыми мы еще встретимся, в смысле (б) — новой жизни после определенного периода пребывания в смерти. Язычники отрицали возможность такой жизни, некоторые иудеи утверждали ее как упование на отдаленное будущее, практически все христиане верили, что

---

[70] Ср. Neusner 1991, обсуждение в *NTPG* 471–473.

[71] Припоминаются слова британского премьер-министра Джона Мейджора о его сопернике Ниле Кинноке. По словам Мейджора, когда мистер Киннок открывает рот, он не знает, о чем станет говорить, а потому, естественно, не может предугадать, когда он закончит.

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

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

именно это произошло с Иисусом, а в будущем случится с ними. Все они говорили о новой «жизни *после* "жизни после смерти"» в самом популярном смысле, о новом живом воплощении *после* периода состояния смерти (во время которого человек может существовать, а может и нет, в какой-то другой, нетелесной форме). Никто (за исключением христиан в их представлениях об Иисусе) не думал, что такая жизнь уже наступила хотя бы даже для отдельного человека.

Итак, если люди I века рассуждали о воскресении, отрицая его или доказывая такую возможность, то они предусматривали две стадии этого процесса. Воскресению должен предшествовать (и это соблюдалось даже в случае с Иисусом) промежуточный период состояния смерти. Когда мы читаем истории, сводящиеся к одной стадии: за событием смерти сразу наступает окончательное состояние бытия, например, бестелесное блаженство, — то речь не идет о воскресении. Воскресение предполагает определенное *содержание* (какого-то рода новое воплощение) и определенную *повествовательную форму* (рассказ из двух стадий, а не из одной). Это значение сохраняется в Древнем мире постоянно, пока во II веке мы не наталкиваемся на новые производные[74].

Значение «воскресения» как «жизни *после* "жизни после смерти"» необходимо всячески выделить, тем более что многие современные писатели упорствуют в понимании «воскресения» как синонима «жизни после смерти» в популярном смысле[75]. Иногда высказываются предположения, что это значение присутствовало уже в I веке, но свидетельства этого не подтверждают[76]. Если мы намерены заниматься историческим исследованием, а не проецировать в отдаленное прошлое случайности некоторых современных словоупотреблений, необходимо помнить об этих дистинкциях.

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

---

[74] О последнем см. ниже, с. 581–600.

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

[76] См., например, поразительно неточные, голословные замечания в Goulder 2000, 95.

Глава вторая

ТЕНИ, ДУШИ И ИХ УЧАСТЬ: ЖИЗНЬ ЗА ГРАНЬЮ СМЕРТИ В АНТИЧНОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ

1. Введение

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

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

> Будь терпелив и печалью себя не круши беспрерывной:
> Ты ничего не успеешь, о сыне печаляся; плачем
> Мертвого ты не поднимешь, но горе свое лишь умножишь![1]

По словам матери Гектора, и Ахим не смог воскресить своего мертвого товарища Патрокла, хотя и проволок по земле ее сына около тела друга[2].

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

> Когда ж напьется крови человеческой
> Земная персть, нет мертвым воскресения[3].

---

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

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

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

Аналогичным образом, когда Электра оплакивает своего отца Агамемнона, хор напоминает ей, что никто не вернет (буквально *anstaseis* — не «воскресит») его из Аида, «ни мольбою, ни стонами»[4]. Геродот излагает сказание о Камбисе, сыне Кира, который, предупрежденный сновидением, убил своего брата Смердиса по подозрению в заговоре. Вскоре он услышал о новом заговоре со Смердисом во главе. Камбис решил, что его слуга Прексасп, посланный убить Смердиса, предал его. Однако Прексасп в ответ на упрек сказал следующее:

> Владыка! Неправда это, что брат твой Смердис восстал против тебя... Ведь я сам лично исполнил твое повеление и своими руками предал тело его погребению. Если теперь и мертвые воскресают [*ei men nun hoi tethneotes anesteasi*], тогда можно ожидать, что и мидийский царь Астиаг восстанет против тебя. Если же на свете все осталось, как прежде, то, конечно, от Смердиса уж больше не угрожает тебе никакой беды[5].

«Если теперь и мертвые воскресают», — однако Прексасп и Камбис, как и любой другой человек, знают, что это не так[6]. Это основополагающее представление о человеческом существовании и опыте принимают как аксиому во всем Древнем мире: если человек ушел дорогой смерти, он не вернется назад. Когда древний классический мир говорил о «воскресении» (отрицая его), было ясно, что имеется в виду возвращение к более или менее обычной человеческой жизни. «Воскресение» было не единственным понятием для описания феномена смерти. Это слово говорило о том, чего, как все знали, не бывает: о том, что смерть можно обратить вспять, сделать небывшей, что она может как бы обратиться вспять.

Это не допускали даже мифы. Когда Аполлон пытается забрать ребенка из царства мертвых, Зевс наказывает обоих, поражая их ударом молнии[7]. Вергилий допускает, что некоторые «сыны богов», особенно любимые Юпитером, вознесены до небес (*ad aethera*), но для остальных это не так: дверь в преисподнюю открыта для всех, но вернуться той же дорогой наверх невозможно[8]. Что за безумная мысль, спрашивает Плиний, будто

---

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

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

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

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

[8] Вергилий, *Энеида* 6.127–131.

жизнь обновляется смертью? Каждому ясно, что такое рассуждение — вздор[9].

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

> – Что там, скажи, под землей? — спрашивает человек своего умершего друга.
> – Очень темно тут.
> – А есть ли пути, выводящие к небу?
> – Нет, это ложь...[10]

Всем было известно, что мертвые не возвращаются[11]. «Воскресение во плоти казалось странной и непривлекательной идеей, которая была не в ладах со всем, что почиталось мудрым среди просвещенных»[12].

Многие пошли еще дальше (на всех уровнях культуры) и начали отрицать, что после смерти люди вообще продолжают существовать. «Меня не было, я был, меня нет, мне все равно» — эта эпитафия была столь известна, что часто на надгробиях писали лишь ее начальные буквы — и по-латыни, и по-гречески[13]. Единственно истинным бессмертием, по мнению многих, была слава[14]. «Имя и прекрасное изваяние» — все, на что можно было надеяться[15]. Некоторые философы и писатели классического периода по сути отрицали существование после смерти[16]. Такова была, в

---

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

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

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

12 MacMullen 1984, 12.

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

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

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

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

частности, позиция эпикурейцев: для них душа состояла из наитончайших материальных частиц, а потому распадалась вместе с другими составными элементами человека после физической смерти[17]. Хотя в остальном Эпикур и Лукреций не избежали влияния Демокрита, они дистанцируются от его представлений об этом вопросе (по Демокриту, поскольку атомы души и тела соединились в одно целое по воле случая, всегда остается возможность, что, после того как они рассеялись в момент смерти, они могут вновь собраться воедино)[18]. Даже Сократ, в чьи уста в других местах Платон вкладывает столь богатые рассуждения о состоянии души после смерти, признает, что по одной правдоподобной теории умершего ждет «сон без сновидений»[19]. Итак, хотя большинство людей, как мы увидим, занимали не столь резкую позицию, для многих в Древнем мире не существовало вообще никакой жизни за гробом.

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

Недавно Стенли Портер подверг это сомнению[20]. По его мнению, в иудейском мире мы почти не находим веры в физическое/телесное воскресение, но совсем иначе обстоит дело с греческой и римской религией, где «присутствует потрясающей силы традиция созерцания посмертной участи души, а также примеры телесного воскресения»[21]. Однако ему удалось показать лишь следующее: (а) многие древние греки

---

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

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

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

20 Porter 1999a.

21 Porter 1999a, 69.

верили в загробную жизнь; (б) это вылилось в различные теории бессмертия души; (в) мистериальные культы представляют особые вариации на эту тему («даже если, — как рискованно замечает Портер, — телесное воскресение они не предполагали»)[22], и (г) «Алкестида» Еврипида содержит достойный внимания рассказ о Геракле, спасающем героиню и возвращающем ее к жизни (историю, на которую ссылается один раз Платон и один раз — Эсхил). Пункты (а), (б) и (в) хорошо известны, отнюдь не «потрясающие» и не имеют никакого отношения к воскресению, — а на самом деле, это именно *отказ* от воскресения. Об «Алкестиде» мы поговорим чуть ниже; никакой «традиции воскресения» в ней нет, — лишь единая и универсальная традиция, в рамках которой воскресение — это то, чего, как известно, *не* происходит, разве что в какой-то миг поэтического озарения, подобного сну. Напротив, как мы увидим в двух следующих главах, иудейские свидетельства, хотя там вовсе нет единодушия, — надежны и ярки.

Казалось бы, для наших целей этих сведений вполне достаточно. Однако простота часто бывает обманчива. Нет необходимости делать полный обзор отношения древних людей к смерти и их представлений о загробном бытии, да у нас и не хватило бы для этого места. По каждому отдельному вопросу этих сложных и захватывающих тем написаны целые книги, и во многом далее я следую точке зрения большинства[23]. Но все же необходимо кратко повторить основные положения по этим вопросам, и тому есть две причины.

Во-первых, самый ранний свидетель христианской веры в воскресение Иисуса и христианских воззрений на воскресение всего народа Божьего — это апостол Павел, а Павел, хотя и оставался в этом вопросе (как и в других вопросах) иудеем до мозга костей, видел себя прежде всего апостолом язычников[24]. Поэтому важно понять контекст, в котором звучал один из главных элементов его проповеди. Кроме того, весь иудаизм I века, колыбель христианства, находился в окружении языческого мира и не был (несмотря на некоторые попытки) герметично изолирован от него.

Во-вторых, некоторые современные труды по происхождению христианской веры в воскресение Иисуса предлагают нам искать парал-

---

[22] Porter 1999a, 77.

[23] Четкие и краткие работы, освещающие всю эту тему, из недавних включают: Klauck 2000 [1995/6], 68–80; Baslez 2001; также (в одном определенном ракурсе) Zeller 2002. Из классических трудов по этой теме, созданных раньше: Rohde 1925 [1897], Cumont 1923, 1949.

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

лели, а может быть, даже источники этой веры в отдельных аспектах языческих представлений. Ученики Иисуса, как говорят Евангелия, ели и пили с ним после его смерти; так же, дескать, многие древние люди ели и пили со своими покойными друзьями[25]. Иисус явился ученикам вновь живым; так же, дескать, видели своих недавно умерших и многие люди в античности[26]. Ученики Иисуса после его смерти использовали понятие воскресения, чтобы выразить свои представления о том, где он пребывает теперь; так же, говорят некоторые ученики, делали другие народы по отношению к почитаемым умершим[27]. Евангельские повествования о пасхальных событиях упоминают замешательство друзей, обнаруживших пустую гробницу; именно это, по мнению некоторых авторов, мы находим во многих античных текстах, в частности, эллинистических романах[28]. Христиане верили, что каждый получит новое тело в какой-то момент после смерти; у некоторых это вызывает ассоциации с распространенным древним верованием в переселение душ. Ученики Иисуса верили, что он был вознесен и воцарился на небе; так же, по мнению некоторых ученых, люди античности думали о своих героях[29]. Ранняя Церковь поклонялась Иисусу, который умер и был воскрешен; так же, говорят некоторые ученые, многие язычники относились ко своим умирающим и воскресающим божествам[30]. Может показаться, что отвечать на все эти вопросы на данном этапе книги преждевременно, и действительно, к этой главе нам предстоит возвращаться впоследствии; но поскольку убедительные исторические аргументы показывают, что вышеуказанные параллели и источники — плод воображения (современного), можно поговорить о них и в этой главе, дабы расчистить место для нашей ключевой темы. В любом случае, основная проблема не в том, составляют ли эти представления параллели раннехристианским представлениям об Иисусе или о христианской надежде воскресения, а являются ли они исключениями из правила, которому следовали Гомер, Эсхил и Софокл[31]?

---

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

[26] Например, Crossan 2000, 103, и особенно Lüdemann 1994, 1995.

[27] Davies 1999; см. ниже.

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

[29] A. Y. Collins 1993; ему следует, например, Patterson 1998; см. ниже.

[30] Так, удивительным образом, в Frei 1993, 47; см. ниже, 94сл.

[31] Едва ли нужно говорить, что, хотя подобно всем добросовестным историкам, я пишу *sine ira et studio* (Тацит, *Анналы* 1.1, — я говорю с той же иронией), мои нынешние аргументы надо рассматривать в контексте более широкой герменевтической спирали, где настоящая книга представляет собою всего лишь часть целого. Я не такой уж нейтральный обозреватель фактов

Исследуя подобные темы, историк, конечно же, должен уделить внимание ряду явлений, далеко выходящих за рамки прямого изложения представлений в литературных источниках или даже в надписях, отражающих народные представления. Как я уже говорил в первой главе и обосновывал в другой работе, нам нужно рассматривать не только прямые ответы на прямые *вопросы*, но и *характерную деятельность* (то, что люди делают повседневно, регулярно, обычно не задумываясь), *символы* (культурные феномены, включающие в себя предметы и институты, где мировоззрение, отчасти по ассоциации с деятельностью и рассказами, находит видимое и осязаемое выражение) и *повествования* (нарративы, обширные и малые, описывающие факты или вымышленные истории, в которых закодировано мировоззрение)[32]. Мы будем использовать все четыре элемента: практику, символ, повествование и вопросы, — рассматривая мировоззрение по этому вопросу, в том числе цели, намерения и представления неиудейских современников первых христиан, касающиеся феномена смерти.

Несколько слов о каждом из них, чтобы стало яснее, о чем мы будем говорить ниже. Характерная *деятельность*, которая нас будет интересовать, это, конечно, погребальные обряды и обычаи и менее очевидные, но не менее важные, ритуалы и обычаи, касающиеся умерших, которые выполняют после похорон, часто на протяжении многих лет. К сожалению, ученые не в состоянии установить взаимосвязь между резкими изменениями погребальных обычаев, — например, перехода от погребения в земле к кремации или наоборот, — и явными переменами представлений или мировоззрения[33]. К не меньшему сожалению, многие вещи, будучи само собой разумеющимися, не отражены в литературе, надписях и произведениях искусства, таких как вазовая живопись (одним из основных источников для изучения древних обычаев). Погребение умерших не было специфически «религиозным» событием в том смысле, что оно не вовлекало богов непосредственно[34]; богослужебные обряды нередко имели место, но нам о них мало чего известно[35]. Дошедшие до

и событий, — как и те, с кем я несогласен; однако в принципе это не влияет на статус или ценность исторических аргументов (см. *NTPG*,, часть II, и выше, часть 1).

32 См. *NTPG* 122–126.

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

34 Price 1999, 100.

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

нас описания таких обрядов часто касаются похорон членов царских семей и аристократов, и следовательно, хотя тут и можно найти какое-то сходство, их не стоит рассматривать как типичные[36]. Так, глядя на похороны членов королевской семьи, трудно составить себе представление о повседневной практике похорон в Британии.

Ценные для нас *символы* — это надгробия, часто с надписаниями и резьбой, которые показывают, как люди представляли загробную жизнь. Нередко вместе с умершими клали предметы, такие как вложенная в рот монета, которую покойный должен был заплатить Харону, перевозчику на переправе через подземную реку Стикс[37].

Рассказы об умерших — это и яркие сцены у Гомера, и мифы о загробной жизни у Платона, и захватывающие фантазии эллинистических романов. Особенности жанра в каждом случае заставляют историка быть осмотрительным и не делать скоропалительного заключения, что все читатели принимали их за изложение подлинных представлений автора, а тем более — за буквальную истину или даже за убеждения, которые подобает принять. Многие из текстов, которые мы рассмотрим, прямо говорят, что их содержание — выдумка. Тем не менее они все-таки представляют собою жизненно важную часть в сплетении свидетельств, которые надлежит изучать[38].

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

3.62–68; 6.212–235.

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

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

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

2. Тени, души или потенциальные боги?

(i) Введение

В этом разделе я опишу спектр представлений о загробной жизни, существовавших в классический период поздней античности; это время охватывает приблизительно два-три столетия до и столько же после земной жизни Иисуса[39]. Опять же тут нет ни необходимости, ни места для того, чтобы рассмотреть во всей полноте соответствующие верования Древнего Египта, Ханаана, Месопотамии и Персии; время от времени мы о них будем вспоминать, но специфические особенности каждого из них, — например, практику мумифицирования в Египте, — можно оставить в стороне, поскольку они не оставили глубокого отпечатка на тех представлениях, которые мы рассматриваем[40]. Мы начнем наш обзор с сумрачного мира, отображенного Гомером, перейдем к образам и сценам, где мертвые, хотя они и бесплотны, ведут иное, достаточно нормальное существование, а затем рассмотрим более привлекательные (по виду) возможности.

(ii) Неразумные тени в сумрачном мире?

Оба гомеровских повествования, оставившие глубокий отпечаток на греко-римском образе мысли всего того периода, достойны пристального рассмотрения. В них мы найдем не только обилие подробностей, которые позднее были подхвачены другими авторами и на обыденном уровне воплотились в эпитафиях и погребальных церемониях; они передают настроение, которое вполне можно рассматривать как основу, отправную точку, откуда начали развиваться разнообразные другие воззрения[41].

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

---

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

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

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

Патрокл, которого Ахилл послал в сражение, был убит Эвфорбом и Гектором. Над умершим идет схватка, наконец, его тело отбито и возвращено в греческий лагерь[42]. Ахилл и его товарищи омывают тело Патрокла, но пока не погребают его. Вместо этого на протяжении нескольких песней поэмы Ахилл бросается в сражения, движимый неистовым горем (18.22–125), и наконец убивает самого Гектора (22.247–366). Лишь после этого он возвращается к делу оплакивания Патрокла, за которого уже отомстил.

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

> ...Ахиллесу явилась душа несчастливца Патрокла,
> Призрак, величием с ним и очами прекрасными сходный;
> Та ж и одежда, и голос тот самый, сердцу знакомый.
> Стала душа над главой и такие слова говорила:
> «Спишь, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал?
> Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мертвому ль будешь?
> О! погреби ты меня, да войду я в обитель Аида!
> Души, тени умерших, меня от ворот его гонят
> И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;
> Тщетно скитаюся я пред широковоротным Аидом.
> Дай мне, печальному, руку: вовеки уже пред живущих
> Я не приду из Аида, тобою огню приобщенный![43]

В ответ Ахилл пытается обнять старого друга:

> ...Жадные руки любимца обнять распростер он;
> Тщетно: душа Менетида, как облако дыма, сквозь землю
> С воем ушла. И вскочил Ахиллес, пораженный виденьем,
> И руками всплеснул, и печальный так говорил он:
> «Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном
> Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный!
> Целую ночь, я видел, душа несчастливца Патрокла
> Все надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак;
> Все мне заветы твердила, ему совершенно подобясь![44]

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

Помимо своего важного значения в композиции «Илиады» и его влияния на Вергилия, величайшего поэта эпохи Августа, этот отрывок пред-

---

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

43 Илиада 23.65–76.

44 Илиада 23.99–107.

ставляет большой интерес для наших целей[45]. Похоже, Ахилл сомневается, существует ли вообще загробная жизнь; призрачное видение разрешает этот вопрос, хотя и не слишком приятным образом. Кто теперь Патрокл? Призрак, или дух (*psyche*), фантом или оболочка (*eidolon*). Где он? На пути в Аид (бродит, неспокойный, в "Аидовом доме" с широкими вратами), не будучи в состоянии перейти реку Стикс и обрести себе место покоя до той поры, покуда не совершится достойное погребение?[46] (Контрапункт этой драмы состоит в том, что Ахилл в то же самое время силой удерживает непогребенный труп Гектора, окончательное погребение которого завершает эпическую поэму.)[47] Что не так с Патроклом? Патрокл уже, строго говоря, больше не человек, а скорее заговаривающийся неразумный призрак. Где тут решение? Его нет. Патроклу можно помочь найти путь в Аид, однако там он не обретет полного и лучшего бытия и, конечно же, не вернется назад. Драма разворачивается дальше, но Патрокл ушел навсегда, и сам Ахилл вскоре присоединится к нему и в их общей могиле (23.82–92), и в сумрачном Аиде.

Второе описание преисподней у Гомера вложено в уста Одиссея, повествующего о том, как он и его товарищи убежали с острова Цирцеи. Цирцея отпускает его домой, однако прежде того он должен предпринять другое путешествие — к дому Аида и Персефоны (Аид — не только название места, но и имя его царя; Персефона — его жена)[48]. Там он должен вызвать душу слепого фивского прорицателя Тиресия; только он один, по ее словам, сохранил ясность мышления, тогда как другие призраки «безумными тенями веют»[49]. Мысль об этом путешествии наводит уныние даже на отважного Одиссея, однако Цирцея объясняет ему, куда держать путь и как себя вести, когда он доберется до цели: он должен вырыть яму, совершить возлияния и вызвать тени, обещав им принести жертву. Итак, компания отправляется в путь[50]. Прибыв на землю нескончаемой ночи, — оказывается, попасть туда при попутном ветре на удивление легко, — Одиссей делает то, что ему сказано. Привлеченные кровью жертв души (*psyche*), хотя им и запрещено приближаться к нему до появления Тиресия, появляются одна за другой и беседуют с героем, начиная с совсем

---

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

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

47 Илиада 24.777–804.

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

49 Одиссея 10.487–495.

50 Одиссея 10.496–574.

недавно скончавшегося его друга Ельпенора, который, подобно Патроклу при встрече с Ахиллом, просит о должном погребении[51]. Затем приходит мать Одиссея Антиклея, а потом и сам Тиресий. Зачем, спрашивает прорицатель, герой пришел в это место?

> Что, злополучный, тебя побудило, покинув пределы
> Светлого дня, подойти к безотрадной обители мертвых?[52]

Одиссей позволяет ему напиться жертвенной крови, после чего провидец пророчествует о том, что произойдет с Одиссеем и его товарищами. Затем Тиресий удаляется, рассказав страннику, как другие призраки могут узнать его и с ним говорить: они также должны выпить жертвенной крови (11.146–148). Итак, Одиссей говорит с тенями, начиная со своей матери[53].

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

> Три раза руки свои к ней, любовью стремимый, простер я,
> Три раза между руками моими она проскользнула
> Тенью иль сонной мечтой[54].

Одисей сетует: отчего им нельзя обняться, ведь он уже пришел в дом Аида? Это вправду она или лишь «призрак пустой» (*ti eidolon*)?[55] Такова, отвечает она, «судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью»:

> Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;
> Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный
> Все, лишь горячая жизнь [*thymos*] охладелые кости покинет:
> Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа [*psyche*] исчезает[56].

---

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

52 Одиссея 11.93сл.

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

54 Одиссея 11.206–208.

55 Одиссея 11.210–214.

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

Тут напряжение ослабевает: к Одиссею подходят тени других женщин, жен и дочерей вождей, и, выпив крови, рассказывают свои истории[57]. Затем Одисей встречается со своими старыми товарищами: Агамемноном, Ахиллом и остальными. Лишь Аякс отказывается с ним говорить, все еще чувствуя гнев из-за того, что проиграл борьбу за доспехи Ахилла[58]. Сам Ахилл рассказывает о загробной жизни следующими словами: «Аид, где мертвые только тени [*eidola*] отшедших, лишенные чувства, безжизненно веют»[59]. Живой герой пытается утешить умершего: не следует роптать, поскольку, если Ахилла «как бога бессмертного чтили еще при жизни, то наверняка он и после смерти царствует над мертвыми». Но Ахилл тяжко вздыхает:

> О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
> Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
> Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
> Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый[60].

Ясно, что Аид не приспособлен для жизни людей[61]. Однако Одиссей приносит Ахиллу некоторое утешение: имя его воинственного сына Неоптолема прославлено на земле (Ахилл, заметим, доселе об этом ничего не слышал). Утешение это невелико; призраки, приходящие к Одиссею, печальны или озлоблены или вместе то и другое. Похоже, только так в Аиде и бывает[62].

Потом появляются другие фигуры. Поэт не может устоять перед возможностью включить краткие повествования, которые, хотя и усиливают ощущение чуда и тайны, ослабляют напряжение всей фабулы. Здесь Минос, который вершит суд над умершими (так что, похоже, там есть свое судопроизводство), и Орион со стадом диких зверей; кажется, они в прекрасной форме[63]. Но затем являются трое совершенно иных героев: Титий, некогда попытавшийся изнасиловать возлюбленную Зевсом Латону, его тело терзают два коршуна; Тантал, который не может дотянуться до воды под ногами

---

57 Одиссея 11.225–332.

58 Одиссея 11.385–567.

59 Одиссея 11.475сл.

60 Одиссея 11.488–491.

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

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

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

или до плода над головой; и Сизиф, извечно толкающий свой камень в гору[64]. Похоже, это классические персонажи, которые мало чего добавляют к нашему знанию об участи или обители обычных людей после смерти. Но наконец, — и это создает некоторое противоречие, — Одиссей встречает призрак (*eidolon*) Геракла. Настоящий Геракл, объясняет тот, пирует вместе с бессмертными богами и со своей супругой Гебой, дочерью Зевса и Геры; однако это не мешает его тени обитать в доме Аида[65].

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

> ...Толпою бесчисленной души, слетевшись,
> Подняли крик несказанный; был схвачен я ужасом бледным,
> В мыслях, что хочет чудовище, голову страшной Горгоны,
> Выслать из мрака Аидова против меня Персефона[66].

Для него этого довольно. Он вместе с товарищами уходит.

Кто же тогда умершие для Гомера и людей последующих поколений, которые его читали с таким почтением? Тени (*skiai*), души (*psychai*), фантом (*eidola*). Они не являются в полном смысле людьми, хотя они и могут на них походить. Их внешность обманчива, ибо до них невозможно дотронуться[67]. Латинское слово *Manes* описывает очень похожий мир[68].

Где они? Они в Аиде, в полной власти владыки подземного мира и его грозной жены. Что с ними не так? Они скорбят и о том, что оказались здесь, и о том, что произошло в их предшествующей жизни. В настоящем

---

64 Одиссея 11.576–600. Нам нет нужды рассматривать вопрос о том, является ли этот отрывок, как полагают некоторые, позднейшей интерполяцией. Об этом и о наказании лишь для некоторых в царстве мертвых см. Burkert 1985, 197, со ссылками на другие труды; Garland 1985, 60–66, который прослеживает тему суда над нечестивыми в гимнах Гомера, мистериях (см. ниже) и в насмешках Аристофана (*Лягушки* 139–164, где Геракл инструктирует Диониса, как достичь Аида, и говорит, что он там увидит), вплоть до величественной сцены суда в конце Платоновского «Горгия» (523a–527a). См. на эту тему ниже.

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

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

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

68 Например, Вергилий, *Энеида* 4.427; Ювенал, *Сатиры* 2.154.

своем нечеловеческом состоянии они печальны. Иногда они претерпевают мучения, в качестве наказания за особенно гнусные преступления (интересно, впрочем, что нам не рассказывают о преступлениях Тантала и Сизифа). Могут среди них быть и те, кто наделены неким *alter ego* в лучшем месте (о Геракле см. ниже). Однако для большинства из них, в том числе тех, кто в прежней жизни был великим и добрым, Аид не содержит ни утешения, ни перспектив, одно только глубокое чувство утраты[69]. За исключением (придуманным ради драматизма?) Тиресия, все они утратили разум и многое другое. Их существование — ниже человеческого и абсолютно безнадежно. Снова и снова античные тексты, а также верования простых и неграмотных людей (как они известны нам по надписям, артефактам и обычаям) говорят о безысходности подземного мира (в лучшем члучае — печальной и монотонной, в худшем случае — мучительной)[70]. Хотя умерших называли «благословенными», «блаженными» (поскольку там уже нет страданий и боли здешней жизни) и «великолепными», эти эпитеты, по-видимому, скорее показывают долг уважения к умершему со стороны живущего, но не представления об их нынешнем положении[71].

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

> ...Многие души могучие славных героев низринул
> В мрачный Аид и самих (*autous de*) распростер их в корысть плотоядным
> Птицам окрестным и псам[72].

Платоническая революция (о ней речь впереди) лишь предложила альтернативную точку зрения. Гомеровская традиция, как и многие другие тексты и народные верования, расцветшие под ее влиянием, имела

---

69 См. Price 1999, 101.

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

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

72 Илиада 1.3–5.

огромную власть над умами до раннехристианского периода[73]. Если даже Агамемнон, Ахилл, Аякс и остальные пребывают в жалком Аиде, на что же могли надеяться прочие люди?

(iii) Бесплотные, но в остальном вполне обычные?

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

Во многих древних культурах, да и в гораздо более поздние времена, принято было хоронить вместе с покойником что-то из домашней утвари, которая, как предполагалось, ему могла пригодиться. Это украшения, амулеты, парфюмерия и тому подобное. Богатых людей могли окружить забитым скотом и рабами, а иногда даже и женами, которые должны составить им компанию и служить в будущем мире[74]. В древности вместе с трупом хоронили все что угодно; в Мальтоне (Йоркшир) найдена детская могила, в которой оказался миниатюрный медведь из черного янтаря; вероятнее всего, это игрушка[75]. В Древнем Египте, где существовало более высокое искусство физического сохранения тела в виде мумии, умершего окружала гробница, которая на самом деле представляла собой аналог дома, где содержалось все, что могло понадобиться человеку в течение жизни[76].

Истории, которые рассказывали об умерших, часто содержали в себе описание жизни, подобной настоящей, — хотя и не изобиловавшей занятиями,

---

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

[74] См., например, Burkert 1985, 192; Garland 1985, 25–28.

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

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

без охоты или собирательства и тому подобных вещей, что оставляет больше времени для сплетен и хандры. Многие полагали, что вновь увидят старых друзей[77]. Уже у Пиндара в гомеровский сумрак попадают полоски света: верховая езда, игры, гимнастика и особенно дружеские пирушки находят себе место в текстах, живописи и украшениях, иллюстрирующих жизнь умерших в более поздний классический период. Нам не следует делать попытки примирить эту картину совершенно обычной жизни с картиной Гомера; никто не искал согласованности в этих вещах, хотя возможно, что данные изображения создавались на самом деле для того, чтобы пробудить воспоминания о более счастливых часах жизни умершего, но вполне возможно и так, что, как и в нашем собственном мире, различные виды противоречивых представлений мирно сосуществовали в одной культуре[78]. И все же Сократ ожидал, что за гробом он сможет побеседовать со славными мужами прошлого. Некоторые люди допускали возможность брака и секса в загробной жизни[79]. Однако следует помнить о том, что большинство письменных свидетельств такого рода дают нам поэзия и другие источники, авторы которых, без сомнения, не претендовали на буквальное описание. Судя по всему, лишь философы могли надеяться на то, что после смерти их ждет нечто приятное, и воспринимали ее с истинным спокойствием. Даже те, кто кажутся спокойными и довольными последней возможностью побыть в центре внимания, произнести остроумную политическую речь, вероятно, попросту доигрывают последние движения в сложной игре чести (самоубийства Катона, Сципиона и других)[80].

Одно возможное исключение представлял собой мир Египта. Хотя это, строго говоря, и не относится к нашей теме: погребальные обычаи Древнего Египта не соблюдались в Палестине или местах, где найдены следы самых первых христиан, а культ Осириса в первой половине I века уже находился в упадке, — одно современное исследование по египетским обычаям убедительно доказывает, что мертвым приписывалась вполне полноценная жизнь[81]. Как показывает Джон Дейвис, Августин ошибался: практика мумификации не означала веры в воскресение; смерть в

---

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

78 См. Garland 1985, 69–72.

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

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

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

Древнем Египте давала «скорее возможность достичь совершенства, но не была отрицательной фазой, за которой должно последовать новое рождение, воскресение»[82]. Древний Египет не ожидал какой-то грядущей катастрофы или конца света; после смерти люди продолжали свою жизнь во многих проявлениях, они боялись только одного — второй смерти. Египетские *Книги Мертвых* говорили о «выходе в день», новый день, где умершие надеялись слиться с Осирисом, богом мертвых, мужем и братом Исиды[83].

Далее Дейвис делает странное заявление, что египтяне:

> ...были в сущности ритуальными оптимистами, горячо верившими в физическое «воскресение» мертвых, как индивидуализированных и воплощенных «я»; целью и смыслом погребального обряда было воссоединение «ба» (души) с телом. Кремация казалась отвратительной, ее оставляли для злодеев, которые таким образом совершенно лишались своего бытия. Погребение помогало «уйти в жизнь», обрести новую жизнь с Осирисом и радости вечности в качестве Осириса[84].

Подобное заявление чревато одной проблемой, крайне важной для нашего исследования. Дейвис прав, когда говорит в более раннем отрывке, что «воскресение» — неподходящее слово для описания представлений египтян. Само это слово говорит, как он понимает, о дальнейшем новом воплощении, возвращении к посюсторонней жизни, после периода, в котором умерший *не* является живым в том смысле. Мумификация и другие сопутствующие ей обычаи, однако же, предполагают, что человек еще «живет» в каком-то телесном смысле, невзирая на видимость[85]. Однако именно здесь у Дейвиса путаница: он называет «воскресением» не возвращение к телесной жизни, а продолжающееся существование в мумифицированном (и в этом смысле, «телесном») состоянии. Как позднее заявляет Дейвис, не предполагалось «грани между мирами [живых и умерших]»:

---

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

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

[84] Davies 34сл.

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

> Не было эсхатологии, апокалипсиса, всемирной катастрофы, потому что не было кризиса. Смерть была жизнью[86].

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

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

(iv) Души, освобожденные из тюрьмы?

Если Гомер был своего рода Ветхим Заветом эллинистического мира, который к I веку включал в себя весь Ближний Восток, его Новым Заветом был Платон[87]. Взаимоотношения между древним поэтом и новым философом очень интересны и многогранны, они заслуживают внимания и сами по себе, и потому, что они в каком-то смысле подобны взаимоотношениям между древними иудейскими Писаниями и раннехристианскими текстами. И новизна Платона особенно проявляется в том, что он говорит о смерти и загробной жизни.

Его воззрение тут настолько радикально, что, — подобно Маркиону из Афин! — он предлагает вырезать из Гомера те самые сцены, которые выражают представления поэта о жизни после смерти. Он берет ножницы цензора, чтобы расправиться с «Илиадой» (глава 23) и «Одиссеей» (глава 11), с рассказами об Ахилле и Патрокле и о путешествиях Одиссея в царство мертвых, которые, как он полагает, вредны для молодежи[88]. Как мы вообще сможем побудить людей быть хорошими гражданами, вопрошает он, служить в армии, выполнять свой долг по отношению к друзьям, если их представления о будущей жизни строятся на эпических образах бормочущих привидений в мрачном подземном мире? Вместо того молодых следует обучать истинному философскому воззрению: смерть — это не

---

86 Davies 39.

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

88 *Государство* 3.386–387.

что-то, о чем приходится сожалеть, но нечто, что до́лжно приветствовать. Это миг, когда бессмертная душа освобождается от темницы физического тела, а также средство для этого освобождения[89].

Платон (а перед ним Сократ, — мы здесь не можем обсуждать исторического Сократа и его же как философа платоновского направления) трудился в то время, когда во всей культуре уже заметно было определенное движение в том же направлении. Изображения на вазах около 500 до н. э. показывают нам душу в виде маленького человечка («гомункулуса», как его часто называют), парящего над телом умершего воина[90]. Пиндар, в начале VI века до н. э., уже полагал, что душа бессмертна[91]. Иногда считают, что эту идею разработал Пифагор[92]. Но именно Платон выразил эти представления в классической форме.

В этом основное различие между Гомером и Платоном. Вместо «я», тождественного физическому телу, которое лежит мертвым на земле, тогда как «душа» отлетает, чтобы в лучшем случае влачить ущербную жизнь, теперь «я» — истинная личность: это именно душа, тогда как призраком является труп[93]. Несколько упрощая, можно сказать, что Платон полностью видоизменил три ключевых и взаимосвязанных понятия: души, Аида и участи умерших. Рассмотрим вкратце эти понятия.

Для Платона душа есть нематериальный аспект человека, и только она имеет значение. Телесная жизнь полна заблуждений и опасностей; душу нужно взращивать в настоящем и ради нее самой, и потому, что ее будущее счастье будет зависеть от этого роста. Душа, являясь бессмертной, существовала до бытия тела и будет продолжать существовать после того, как тело умрет[94]. Поскольку для многих греков «бессмертные» считались богами, это всегда подразумевает, хотя бы косвенно, что душа человека в какой-то мере божественна.

И благодаря этим свойствам душа не только переживает смерть тела, но и радуется этому событию. Если бы она только заранее знала, в чем ее под-

---

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

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

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

92 См. Bremmer 2002, гл. 2.

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

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

линное благо, она бы страстно желала именно этого момента. Отныне она раскроется по-новому, освобожденная из темницы, где доныне содержалась в рабстве. Ее новое окружение будет именно таким, как она бы желала[95]. Многие думают, что умершего лучше было бы вернуть к жизни, если бы только это было возможно, но это ошибка[96]. Смерть часто определяют именно как разделение души и тела, и это разделение желанно[97].

Иначе говоря, Аид — это не место тьмы, но (хотя бы в принципе) место блаженства. Он не ужасен, как полагают многие обычные люди, но предоставляет ряд наслаждений — среди которых философская беседа, возможно, одно из главных, что не удивительно, ибо внимание к подобным вещам есть наилучший способ в настоящем приготовить душу к ее будущему. Люди не возвращаются из Аида потому, что жизнь там очень хороша; они больше хотят остаться там, нежели вернуться в мир пространства, времени и материи[98]. Платон полагает, что само слово «Аид» происходит — и по этимологии, и по основному своему смыслу — либо от слова для обозначения «невидимого», либо от слова «познание»[99].

Происходящее с душами в Аиде — куда интереснее любых описаний Гомера. Человека судят по его поведению в прошлом: здесь мы видим философские корни сцен суда, столь известных по средневековому платонизированному христианству (или христианизированному платонизму?). Назначены трое судий: один из Европы, второй из Азии и третий (Минос, как полагал, происходивший с Крита, который расположен как бы на стыке двух континентов) в качестве судьи по разбору жалоб. Наконец после всех неумелых земных поисков справедливости торжествует правда и справедливый суд; добродетельные отправляются на Острова Блаженных, а нечестивцы — в Тартар[100]. Отсюда всего шаг до воззрения

---

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

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

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

98 *Кратил* 403d.

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

100 Классические отрывки: *Федон* 63b; 69d–e; 113d–114c; *Горгий* 522d–526d. (Острова Блаженных впервые упомянуты в «Трудах и днях» Гесиода [166–173]). Ср. *Законы* 10.904d–905d; *Государство* 2.363c–e. Согласно *Пир* 179d–e, Ахилл попал на Острова Блаженных, потому что он был готов умереть, а Орфей потерял Эвридику, потому что пытался обмануть смерть и не захотел ради любви умереть. Гомер, конечно же, знает об Островах Блаженных, но у него почти никто не

Цицерона и других авторов, согласно которому праведные души пополняют число звезд[101]. Тут Платону приходится соблюдать осторожность, поскольку он одновременно отвергает распространенное представление о мрачном подземном царстве (отсюда стремление отредактировать Гомера) и создает богословие посмертного наказания для нечестивых. Из этой дилеммы он выходит, подчеркивая блаженства, ожидающие добродетельных — не только философов, но и тех, кто проявил храбрость в бою и другие гражданские добродетели[102]. И еще одна важная вещь: суд, даже строгий, — благо, ибо несет людям истину и справедливость[103].

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

По меньшей мере три фактора повлияли на взгляды Платона относительно души и жизни после смерти. (1) Они органично следуют из его онтологии: согласно теории форм, мир пространства, времени и материи вторичен по своему онтологическому значению, тогда как невидимый мир форм, или идей, — первичен. Соответственно, человек должен ставить душу выше тела, воспитание души — выше удовольствий и страданий телесного бытия. (2) Надежды Платона на лучшее общество в этом мире выразились в различных политических проектах. Некоторые из них были, возможно, не вполне серьезными; однако в центре всего этого стояло убеждение, что, когда люди живут лишь потребностями тела, не уделяя внимания душе, дела в обществе идут скверно; поэтому важно учить людей

отправляется туда (кажется, за исключением Менелая, Одиссея 4.561–569; чуть иначе см. Гесиод, *Труды и дни* 168–173). По-видимому, впервые идея о настоящем посмертном наказании появилась в *Гимне Деметре* 480сл., см. об этом дискуссию в Garland 1985, 61, 156. О посмертном суде у Пиндара и Еврипида см. Garland 157, со ссылками. Минос продолжает играть прежнюю роль в Вергилий, *Энеида* 6.432; Эней приходит к месту, где пути в царстве мертвых расходятся, один ведет к Элизию, а другой — в Тартар (6.540–543, где есть устрашающее описание последнего и затем рассказ о блаженстве первого). Острова Блаженных описаны в причудливой повести Лукиана «Правдивая история» (название подчеркнуто ироническое, как Лукиан сам указывает в начале, 1.4). Даже у Лукиана мертвые неосязаемы и бесплотны; у них есть лишь вид и обличие, — хотя автор описывает в деталях их очень «человеческий» образ жизни. Это обнаженные души, которые двигаются, подобно теням, хотя стоят прямо и не черны (2.12). Райли (Riley 1995, 56–58) выдвигает неправдоподобную гипотезу, что неосязаемость этих душ — пережиток предшествующих представлений, а на самом деле Лукиан считает, что они наделены более вещественной телесной жизнью. Мне кажется, Райли упускает тот момент, что сам Лукиан смеется над «Правдивой историей», совершенно противоречивой и неправдоподобной.

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

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

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

ценить душу — и ради лучшей земной жизни, и ради славного бессмертия в будущей жизни (хотя бы для тех, кто здесь вел праведную жизнь). (3) На Платона глубоко повлияли учение и личный пример Сократа (см. диалоги, которые подводят к его смерти, — «Апология», «Критон» и «Федон»). Нужно быть твердолобым материалистом, чтобы остаться равнодушным к словам Сократа о душе и о грядущей жизни, сказанным перед смертью, в тот момент, когда он принужден был выпить яд. Не только учение, но и смерть самого знаменитого философа всех времен во многом сформировала и поддержала новые представления Платона о душе и жизни после смерти.

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

Уже при жизни Сократа расцвели мистериальные культы, которые (казалось) отдают должное философской мудрости, не требуя при этом больших умственных усилий. Начиная с орфического культа, эти религии (если их можно так назвать) предлагали посвященным личный духовный опыт в настоящем, который затем должен был продлиться в мире загробном[104]. Они известны Сократу; Аристофан их высмеивает; они были популярны в Риме[105]. Они содержали то, что постпросвещенческий язык назвал бы более *религиозным* подходом к человеческим возможностям в этом мире и к блаженству в мире будущем: вместо сухого и утонченного мира философских рассуждений — радость чувствам (возрожденная душа испытывала блаженство здесь и в загробном мире). Хотя сам Платон не был сторонником такого пути, его положительные представления о душе, несомненно, помогли создать климат, благоприятный для процветания подобных воззрений и практик.

Философия Платона послужила также одним из источников гностицизма (происхождение которого, впрочем, неясно)[106]. Многие линии платоновской мысли вели в этом направлении. Бессмертная (а возможно, даже божественная) душа заключена в темнице негодного тела и не помнит о своем происхождении[107]. Те, кто осознает наличие в себе этой искры, обретают «знание» (*gnosis*), которое отделяет их от прочих смертных и дает уверенность в посмертном блаженстве (причем смерть становится

---

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

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

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

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

относительно несущественным событием). Хотя сам Платон не пошел в этом направлении, — он, например, не ограничивал божественную искру узким кругом избранных, — его идеи подготовили дорогу гностицизму.

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

Платону не удалось переубедить ни большинство народа, ни большинство последующих интеллектуалов. Даже ученики Сократа были неспособны разделить радость своего учителя по поводу его ухода в иной мир, и если даже они, имея перед глазами его собственный пример, его учение и его призывы, не могли удержаться от безутешного горя, неблагоразумно думать, что кто-то иной может вести себя лучше[108]. Кроме того, античный мир знал и другие философские системы. Мы уже говорили о Демокрите и эпикурейцах; философы-стоики продолжали обсуждать эти вопросы[109]. Идеи Платона о душе (как и множество других) были также глубоко модифицированы в трудах его столь же влиятельного ученика Аристотеля. Последний придерживался мнения, что душа есть субстанция, или некая форма, живого. Это был отказ от представления Платона о душе как о более-менее независимой от тела и более важной, чем тело. Аристотель допускал, однако, что «высшая часть разума может быть бессмертной и божественной»[110]. Эти исключения, однако, не отменяют общее правило последующих веков: в греческой философии забота о лечении души стала главной заботой, эта тема развивалась с бесчисленными вариациями[111]. И наконец, что прямо касается нашей главной темы, — ни у Платона, ни среди каких-то еще важнейших альтернатив мы никогда не находим представления, согласно которому воскресение, возвращение умершего к физической жизни, было бы желательно либо возможно.

---

[108] *Федон* 116d; 117c–e.

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

[110] C. J. Rowe в *OCD* 1428 s. v. «soul».

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

Трудно переоценить значение Гомера и Платона для более позднего античного мира, в который неожиданно ворвалось христианство. Эпиктет, один из лучших свидетелей (относительно) популярных верований конца I века н. э. свободно черпает из обоих источников, переходя от Платона к оплакиванию Патрокла Ахиллом. По его мнению, Гомер хотел показать потомкам, что даже величайшие герои могут ошибаться[112]. Пример и учение Сократа, особенно его смерть и отношение к ней, всегда стоят за неустанным стремлением Эпиктета умалить значение смерти: «А теперь, когда Сократ умер, память о нем не менее нам полезна, но даже более, чем то, что он делал и говорил в течение своей жизни»[113]. Действительно, это одна из главных тем Эпиктета: смерть неизбежна и, следовательно, не имеет значения; нужно научиться не волноваться по поводу смерти как своей собственной, так и близкого и дорогого человека. Неужели мы считали себя бессмертными[114]?

Но Эпиктет не просто занимается философией ради самой философии. Он желает освободить людей от страха перед тиранами с их острыми мечами и другими угрозами. Ужасы смерти — не более чем обман, подобный страху детей, смотрящих на гримасу пустой маски[115]. Смерть есть просто отделение души от тела, когда материальное возвращается туда, откуда пришло[116]. Смерть — это превращение из того, что мы есть сейчас, во что-то иное, отличное от того, что нужно в этом мире[117]. Как подчеркнул Сократ перед смертью, истинное «я» — не труп, который похоронят (или даже не похоронят: Эпиктет пренебрежительно говорит о погребении), истинное «я» в настоящий момент пользуется конечностями и органами[118]. Человек — это «маленькая душа, влачащая за собой труп». Природа научила тебя любить прежде всего тело, а когда Природа говорит тебе, что настало время отпустить его, нечего жаловаться[119]. Эпиктет все время стремится показать, что человек должен научиться быть счастливым — или хотя бы не несчастным — в этом мире. Он приспособил всю греческую традицию к общедоступному уровню стоицизма; он делает это смело, упрямо, тут недостает досужей неторопливости платоновского Сократа. Однако, если

---

[112] Эпиктет, *Беседы* 1.11.31; 4.10.31,36. Ссылки ниже относятся к этому труду.

[113] 4.1.169; ср. 4.1.123, 159–169. См. также 2.1.26. О том, что Сократ в последние свои дни писал гимн хвалы Аполлону и Артемиде, см. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 2.42.

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

[115] 2.1.13–20.

[116] 3.10.13–16; 4.7.15.

[117] 3.24.92–94; отрывок, к сожалению, неясен.

[118] 4.7.31сл.

[119] *Фрагм.* 26 (у Марка Аврелия — 4.41); *фрагм.* 23.

исключить некоторые особенности стоицизма, можно предположить, что Платон, а возможно, и сам Сократ были бы довольны, если бы могли видеть такое распространение своих идей через столетия.

Аналогичное свидетельство Сенеки, происходившего из другой социальной и культурной среды, также дает основание полагать, что такие взгляды в культуре не ограничивались одним направлением, но широко распространились по всему греко-римскому миру. По мнению Сенеки бессмертная человеческая душа пришла в наш мир извне — из среды звезд — и отправится назад. Хотя не исключено, что она просто исчезает, — вероятнее всего, она уходит к богам[120]. Смерть — либо конец всего (и тогда не о чем беспокоиться), либо переселение (и тогда надо радоваться перемене к лучшему)[121]. Сейчас душа, подобно заключенному, содержится в теле, которое для души и тягота, и наказание[122]. Не стоит бояться смерти: это — начало вечности[123]. Если перестанешь надеяться, перестанешь и бояться[124]. Здесь мы видим уже некоторые новые мотивы, но в целом находимся в широком потоке платонизма, который несет в себе и Цицерона, и других[125]. И если смерть нужно охотно принимать, значит, ранняя смерть — это хорошее событие, вопреки общепринятому мнению. «Те, кого любят боги, умирают молодыми», — немногие из тех, кто вспоминали эти слова по случаю смерти принцессы Дианы, знали, что восходят они к Менандру (IV век до н. э.), отзвуки чего есть и в других античных драмах[126].

Коль скоро такие философы, как Сенека или Эпиктет, постоянно говорили о преодолении страха смерти, это уже само по себе указывает на то, что большинство их читателей еще не обрели столь ясной философской уверенности. Стало быть, существовало два подхода: с одной стороны, большинство людей считало смерть катастрофой; с другой стороны, философы обычно видели в ней освобождение души

---

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

121 65.24.

122 65.16–22, лат.: *pondus ac poena.*

123 102.25–28. Сенека согласен с Эпиктетом в том, что если тело осталось непогребенным, волноваться не стоит: 92.30.

124 5.7–9.

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

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

из темной темницы. Более 500 лет греко-римский мир колебался между скорбью Ахилла и спокойствием Сократа. И как скоро станет очевидным, ни та, ни другая позиция не несет в себе никакого сходства с верой и провозвестием ранней церкви.

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

Говорят, император Веспасиан на смертном одре сказал: «Увы, кажется, я становлюсь богом»[127]. Он был не первым и не последним человеком, которого посещали подобные мысли, хотя, быть может, и единственным, кто высказал их столь запоминающимся образом. Начиная с ранних греческих текстов, мы находим намеки на то, что некоторые из смертных не просто уйдут на Острова Блаженных, но присоединятся к бессмертным, к греко-римскому пантеону. Римские императоры получили возможность (а затем это вошло в моду) видеть в своих предшественниках божественных существ, — а не столь скромные императоры могли требовать такого же почитания при жизни. Но вряд ли эта идея была нова, скорее это был новый побег на древе мышления, уходящем корнями в прошлое[128].

Поначалу в греческом мире существовала жесткая грань между богами и героями, равно как и между богами и предками[129]. Умершие герои в каком-то смысле считались ближе, чем боги, чем отчасти можно объяснить, почему, как мы вскоре увидим, на их могилах устраивали пиры[130]. Однако в мире мифологии существовали и некоторые исключения из правила. Главное из них — Геракл, который после своих общеизвестных подвигов обрел не просто блаженство праведной платоновской души, но был принят в сонм богов[131]. Иногда подобный статус обретали и другие, менее известные герои. Среди них отметили Диониса (бога, который чаще всего представлен в античном искусстве), небесных близнецов Кастора и Поллукса, а также Асклепия, бога здоровья[132]. В римском мире подобные

---

[127] Светония, *Веспасиан* 23 (цитируется по переводу М. Л. Гаспарова. – *Прим. пер.*).

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

[129] См. Burkert 1985, 203–205.

[130] Так в Burkert 207.

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

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

мифологические герои (Эней, Ромул и, возможно, Латин, мифический царь латинян), вероятно, преодолели табу и обрели божественность, хотя даже и в этих случаях все не столь просто. Не исключено, что их просто отождествили с ранее существовавшими богами[133].

Такая мифология получила дальнейшее развитие: от возможности для человека стать богом (многие почитатели Диониса, не задумывались над тем, что он начал как смертный) к обожествлению эллинистических правителей, что особенно заметно в случае Александра Македонского (356–323 до н. э.). Уже в 331 году (в 25 лет!) он начал называть себя сыном Зевса и равнять себя с Гераклом, ожидая апофеоза (обожествления) после смерти[134]. Вдохновленный квазирелигиозным поклонением своих персидских и египетских подданных (которые таким образом попросту выражали свои хорошие манеры), он потребовал настоящего поклонения от греков и македонян. Те были не в восторге, но вскоре после его ранней смерти возник соответствующий культ. Александру в этом подражали его менее известные преемники, но его культ пережил их всех, оставив образец и вдохновение для римского имперского культа, возникшего четырьмя веками позже[135].

К раннехристианскому периоду подобные представления получили широкое распространение по всему римскому миру[136]. Тиберий, ставший императором по смерти Августа в 14 году н. э., не тратя времени зря, объявил своего приемного отца божественным, как это сделал Август по отношению к Юлию Цезарю. Хотя в первое столетие существования империи (примерно с 31 г. до н. э. по 70 н. э.) живым императорам в самом Риме не воздавали божеских почестей, иконография первых монет Августа показывает, куда дул ветер. Еще до 31 г. до н. э., то есть во время гражданской войны с Антонием, Октавиан (кем он тогда был) называл себя «сыном божественного Цезаря»; его изображали в виде Нептуна, держащего символы вселенской власти, с одной ногой на земном шаре[137]. В новозаветные времена живым императорам уже широко поклонялись как божественным существам, по крайней мере в восточной части империи[138].

---

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

134 См., например, Арриан, *Поход Александра* 3.3.2; 4.10.6сл.; 7.29.3; Элиан, *Пестрые рассказы* 2.19; ср. 5.12. Отец Александра, Филипп Македонский, уже начал двигаться в этом направлении (Диодор Сицилийский 16.92.5; 19.95.1; смотри примечание Welles, vol. 8, 101 Loeb edn.).

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

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

137 Beard, North and Price 1998, 2.224сл.

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

В эпоху ранней Империи ожидание обожествления и соответствующая процедура уже прочно установились. Свидетели должны были поклясться, что видели, как душа покойного императора восходит на небо — тема, получившая известность благодаря интерпретации Августином кометы во дни смерти Юлия Цезаря[139]. Эта система была уже достаточно хорошо разработана ко временам Сенеки, так что философ мог над ней насмехаться в момент смерти Клавдия и восхождения на престол собственного ученика Сенеки Нерона в 54 году н. э[140]. Признание божественности императора оказалось столь полезным для Римской империи и ее стабильности, что этот обычай сохранялся и на протяжении последующих столетий. Подробное описание апофеоза дано Дионом Кассием, непосредственным свидетелем ритуалов погребения императора Пертинакса в 193 н. э[141]. Мы косо усмехнемся, когда Евсевий, с благочестивой слезой, описывает монету, которая была отчеканена после смерти его любимого императора Константина, где тот представлен как возница, которого четверка лошадей уносит в небеса[142].

В нескольких случаях, когда смертный причислялся к бессмертным (во всяком случае в мифологии), полагали, что вместе с его душой было взято и его тело[143]. Однако обычно считалось, что разрушение (часто сожжение) тела не мешает апофеозу, не мешает душе попасть в край бессмертных богов. Так, в рассказе Аполлодора о восхождении Геракла на небо герой восходит на свой погребальный костер и, пока тот горит, уносится в небо под раскаты грома[144]. Могилы героев играли значимую роль в их посмертном культе; никто не предполагал, что эти могилы пусты[145].

---

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

140 Сенека, *Отыквление божественного Клавдия.*

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

142 Евсевий, *Жизнь Константина* 4.73.

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

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

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

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

Эта последняя тема (часто именуемая «астральным бессмертием») важна для изучения не только языческих, но и древнееврейских верований. Поэтому рассмотрим кратко ее особенности. Мысль о том, что после смерти люди (по крайней мере, некоторые, — скажем, в награду за добродетель) действительно *становятся* звездами, восходит к досократовскому периоду — к пифагорейцам и орфикам; она представлена также в вавилонских и египетских источниках[146]. Ее можно найти уже у Аристофана (V в. до н. э.), а свое первое классическое выражение она находит в «Тимее» Платона[147].

Объяснив Сократу, как творец вселенной создал все из четырех стихий (земли, огня, воды и воздуха), Тимей описывает, как этот творец говорит с богами, — тварными самими по себе, — и раздает им указания касательно создания человеческого рода и его дальнейшей судьбы[148]. У этих людей должны быть бессмертная часть, душа, а также смертные тела. И далее:

> ...а затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешивал их снова примерно таким же образом... всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное число звезд, и распределил их по одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно, что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же...[149]

Души должны поселиться в человеческих телах — мужских и женских, причем первые лучше вторых[150]. Главная их задача — управлять чувствами и желаниями, которые исходят от тела, — удовольствием, болью, страхом, гневом и так далее. От их успеха или неуспеха в этом будет зависеть их судьба:

> Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звездой и будет вести блаженную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу...[151]

---

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

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

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

149 41d–e (здесь и далее «Тимей» цитируется по переводу С. Аверинцева. — *Прим. пер.*).

150 41e–42a.

151 42b–c.

Даже здесь, заметим, Платон не говорит, что добродетельные души *становятся* звездами, но лишь о том, что отдельные звезды — их жилища, куда они вернутся, если выдержат испытание на нравственность; в противном случае их ждет переселение в иное тело[152]. Но мысль о душе, уходящей туда, где пребывают звезды, и почти отождествляющейся со звездами, распространилась по всему эллинистическому миру[153].

Затем это представление в классической форме отражено в трактате Цицерона «О государстве» (ок. 54–51 до н. э.). Его эпилог содержит рассказ о сновидении Сципиона Эмилиана, который во сне встречает своего знаменитого отца и деда[154]. Сначала к нему обращается дед, который говорит, что все, кто были хорошими государственными мужами, пойдут на небо, откуда они и пришли изначально:

> Все те, кто защищал отчизну или ей содействовал, или примножил ее величие, обретают особое место, которое для них сохраняется на небесах, когда они смогут возрадоваться вечным счастьем... С небес приходят правители и спасители городов, и на небеса они в конце концов возвращаются[155].

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

> «Да, — отвечал он, — и свободны от своих цепей, от этой темницы — тела; ибо то, что ты именуешь жизнью, на самом деле смерть»[156].

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

> Род людской порожден для того, чтобы населять шар, называемый землей, который ты можешь видеть в середине этого «храма», и они были наделены

---

[152] См. ниже, раздел 3.vii.

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

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

[155] 6.13.

[156] 6.14.

душами от вечных огней, называемых звездами и созвездиями... Итак, ты и все праведные должны позволить своей душе оставаться на попечении тела... иначе ты уклонишься от долга, возложенного богом на людей... Взращивай справедливость и благочестие, качества, которыми мы обязаны родителям и родственникам, но более того отчизне. Это жизнь, ведущая в небо и сонм тех, кто прожил свою жизнь, был освобожден от тела и теперь обитает в области, которую ты можешь видеть: вы, римляне, (следуя грекам) называете ее Млечным Путем; ибо там был величественный круг света, который сияет среди всех других огней[157].

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

Основа этой теории, от Платона до Цицерона, лежит в том, что звезды и души сотворены из одного и того же материала. Веками длился философский спор о том, какого рода этот материал (какие содержит элементы, в каких пропорциях и т. д.), однако ни у кого не возникало мысли о том, что души и звезды — совершенно разные вещи[158]. Они, так сказать, созданы друг для друга. Так, стоики, например, полагали, что душа — особый вид «тела», сотворенный из огненного вещества, именно потому она ощущает себя как дома на звезде, внутри звезды или сама став звездой[159].

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

Тем не менее их не воскрешали из мертвых. Цицерон совершенно четко следует основному направлению греко-римской мысли: тело есть темница. Оно сейчас необходимо, но никому в здравом уме не придет в голову желание, освободившись от него, вернуть его или что-то в том же роде назад. Нигде в широком диапазоне мнений касательно жизни после смерти древний языческий мир не предугадывал, что границы, постав-

---

157 6.15сл.

158 См. Martin 1995, 118.

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

ленные Гомером, Эсхилом и другими, будут нарушены. Воскресение не рассматривалось как одна из возможностей. Последователи Платона и Цицерона не желали вновь получить тело; последователи Гомера знали, что они его не получат. Наложенный запрет оставался в силе.

3. Переход к жизни из царства умерших?

(i) Введение

Только что сформулированное нами утверждение нужно теперь проверить, сопоставив его с семью противоположными утверждениями, которые звучат в свежих дискуссиях о смерти и воскресении и не в последнюю очередь — о смерти и воскресении Иисуса из Назарета. В некоторых типичных действиях, символах, рассказах и теориях древнего неиудейского мира различные ученые находят свидетельства о том, что на умерших в каком-то смысле смотрели как на «живых». По мнению этих ученых, здесь мы находим параллель и предвосхищение первохристианской вере в Иисуса. Конечно, мы не вправе выносить окончательное суждение об этих гипотезах до той поры, покуда мы не рассмотрим сами тексты первых христиан; однако предварительный обзор этих вариантов важно сделать уже на данном этапе[160]. Как я говорил ранее, сейчас их стоит сравнить не с верой первых христиан, но с утверждениями, которые мы высказали в основной части данной главы. Вопрос должен стоять так: признали бы Гомер, Эсхил, Софокл и те, кто их читали и использовали тот же язык в последующие века, что тут они сталкиваются с исключениями из правила — из своего яркого и характерного отрицания «воскресения»?

(ii) Трапеза с умершими

Перечень возможных исключений из правила, согласно которому воскресения нет, можно начать с широко распространенного и хорошо засвидетельствованного обычая есть и пить с умершими. Широкий диапазон таких практик, позволявших почтить и, возможно, ублажить умершего,

---

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

ведет свое начало с глубокой древности[161]. Начиная с самого погребения, а также через определенные промежутки времени после него, включая дни особых праздников, родные и друзья покойного собирались на могиле для трапезы[162]. Иногда накрывали прибор и для умершего. Бывало, что по трубочке в могилу изливали какой-то напиток. Иногда тут же и готовили еду в специально для того сделанных печах[163].

Похоже, отчасти все это делалось для того, чтобы укрепить племенную и семейную преемственность и солидарность[164]. Такие обычаи, как и захоронение вещей с покойным или мумификация и сопутствующие ритуалы в Египте, подразумевают, что умершим по-прежнему нужны материальные вещи, которыми их могут снабдить живые:

> Культ мертвых, по-видимому, предполагает, что умерший находится и действует на месте погребения, в могиле под землей. Умершие пьют предложенные напитки и кровь: они приглашены на пир, чтобы насытиться кровью. Подобно тому как возлияния просачиваются в землю, так же и умершие передадут наверх что-нибудь благое[165].

Недавно, опираясь на эти практики, некоторые ученые заявили, что эти обычаи дают нам контекст, в свете которого надлежит понимать раннехристианские повествования об Иисусе, который ел и пил вместе со своими учениками некоторое время спустя после своей смерти[166].

Что бы мы об этом ни думали, — а мы коснемся этих вопросов значительно позже, — сразу же становится ясно, что ничто из таких практик или рассказов о них ни в малейшей мере не опровергает Гомера и трагиков. Такие обычаи не указывают на что-либо такое, к чему можно отнести слово *anastasis* и родственные ему слова, а именно, что человек после смерти, побыв некоторое время мертвым, снова стал живым в этом мире. Более того, согласно одной из гипотез, эти обычаи как раз призваны были прояснить положение умершего. Смысл был в том, чтобы умирающие не

---

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

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

163 Beard, North and Price 1998, 2.105.

164 Burkert 1985, 191.

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

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

возвращались в этот мир, а благополучно перешли в мир иной[167]. Часть еды оставляли на могиле специально для умерших, причем живым запрещено было к ней прикасаться, чтобы тем самым подтвердить новый статус за умершим человеком. Вот почему участникам таких практик подобало чувствовать горе[168]. Если бы хоть на мгновение они представили себе что-то подобное воскресению, они бы наверняка сначала изумились, а потом обрадовались (кроме, конечно, упрямых философов-платоников). Ничего подобного мы не находим. Такие обычаи были широко распространены и известны всему Древнему миру, тому самому миру, который отрицал всякую возможность воскресения.

(iii) Духи, души и призраки

Некромантия — общение с умершими — имеет столь же долгую и богатую историю. Большинство культур и большинство периодов истории оставили нам рассказы о живых людях, которые устанавливают связь с умершими, иногда же умершие берут инициативу в свои руки и открыто являются живущим. Начиная с явления Патрокла Ахиллу и далее древняя литература наполнена такими происшествиями. Иногда классические встречи между живыми и умершими происходят в сновидениях: такова встреча Ахилла с Патроклом или упомянутая выше знаменитая сцена встречи Сципиона с его дедом[169]. Иногда мертвых к таким посещениям побуждает скорбь родных, особенно женщин[170]. Или плакальщиков самих забирают к умершим, причем не в подземный мир, а в небеса[171]. Порой мертвые в подобных сценах достаточно мудры, чтобы передать живым какое-то знание о том, что им теперь открыто; иногда они приходят, чтобы дать указание или о чем-то предупредить в момент кризиса. Памятная сцена у Геродота касается царя Спарты Демарата (515–481 до н.э.), происхождение которого было неясно (предполагалось, что он сын бывшего царя Аристона). Его мать поясняет, что «призрак, похожий на Аристона», пришел к ней в начале замужества и она зачала ребенка от него; прорицатели подтверждали, что приходивший дух был героем Астрабаком[172].

---

167 Так в Garland 1985, 19сл.

168 Garland 38–41; 110–115; 104–110.

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

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

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

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

Даже Ветхий Завет, где такие контакты были под запретом, дает один классический пример контакта с умершими[173].

Иногда связь осуществлялась через живого человека (условно говоря, медиума). В таких случаях трудно было сказать с уверенностью, с чем же происходил контакт. Что это: бог, ангел, демон, душа или нечто иное? Обычно в древних рассказах такого рода видение объявлялось божественным; лишь изредка оно себя отождествляло с душой человека[174].

Считалось, что особенно полезны для живых умершие герои. Они сохраняли часть своей былой силы. Их можно было призвать дать совет или оказать помощь в сражении[175]. В «Персах» Эсхила появляется тень Дария, у Аристофана — целый хор героев, чтобы сообщить живым о том, чтó они, герои, все еще в состоянии совершить[176].

Могут возразить, что все это литературный вымысел, который, возможно, отражает какое-то популярное представление или суеверие, но не указывает на то, с чем обычные люди греко-римского мира ожидали столкнуться в повседневной жизни. Ведь не стоит искать в пьесах Шекспира прямого отражения тех вещей, которые ожидали от повседневной жизни обычные обитатели Стратфорда-он-Эйвон. Тем не менее эллинистические романы дают множество свидетельств о том, что люди знали о призраках, явлениях и тому подобных феноменах, что они имели достаточно развитое представление об этих вещах и богатый запас слов для их описания. В романе Харитона «Повесть о любви Херея и Каллирои» главная героиня, погребенная заживо, слышит, как кто-то вламывается в гробницу, и думает, не пришло ли за ней «какое-то божество» (*tis daimon*). Пришедшим оказывается грабитель, который принимает за божество ее саму[177]. Затем Каллирое снится ее возлюбленный Херей. Этот эпизод чем-то напоминает явление Патрокла Ахиллу (свидетельство популярности Гомера!): она пытается обнять любимого, но безуспешно. Он, однако, еще жив, несмотря на второй сон, где он в цепях, что, как предполагает Каллироя, должно означать, что он мертв[178]. Через весь роман различные герои задаются вопросом: что они видели — призрак (*eidolon*) или живого человека?[179]

---

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

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

[175] Burkert 1985, 207.

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

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

[178] 2.9.6; 3.6.4; на самом деле, он взят в плен и продан в рабство.

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

Обычные греки и римляне думали, что время от времени можно увидеть призрака, духа или умершего. И можно было даже самим создавать благоприятные условия для таких встреч[180]. Но воскресение тут ни при чем[181]. Подобные встречи не убедили бы никого, что полное отрицание воскресения у Гомера и трагиков ниспровергнуто. Они не означали, что умершие вернулись от смерти к подобию обычной жизни. Наоборот, умершие остаются умершими; они пришли как гости из загробного мира и не возобновляют свои прежние земные действия. Об этой чрезвычайно важной особенности нужно помнить, если мы не хотим проецировать на древних язычников собственные представления.

(iv) Возвращение из подземного мира

Как известно, некоторые мифы (а древние понимали, что это именно мифы) рассказывают о попытках покинуть подземный мир[182]. Сизиф пускается на хитрость: запрещает жене совершать по нему нужные погребальные обряды; боги разрешают ему вернуться, чтобы дать нужные указания. Вернувшись, он думает, что обманул смерть, но недолго: он умирает вновь, причем наказывается в подземном мире особыми муками[183]. Орфей пытается спасти свою возлюбленную, Эвридику, но не в состоянии выдержать условие, поставленное Аидом: он оглядывается, когда ее выводит, и теряет ее навеки[184]. Первый грек, убитый в троянской войне, Протесилай, стал в этом отношении легендарным персонажем: боги сжалились над его женой и позволили ему на день (по некоторым легендам, на три часа) вернуться из Аида. Когда же краткий срок истек, она наложила на себя руки (по другим версиям, изготовила статую мужа и брала ее в постель, но отец сжег статую, и тогда она совершила самоубийство)[185]. Это предание получает развитие в диалоге Филострата «О героях», где Протесилай является людям значительно позднее, чтобы

---

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

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

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

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

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

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

исправить их неверные представления о повествованиях Гомера[186]. В знаменитом романе Харитона Дионис полагает, что Херей, вернувшийся из царства мертвых, — это кто-то вроде Протесилая[187]. Во II веке н. э. Элий Аристид предполагает, что Протесилай теперь «общается с животными»[188]. Протесилай даже упоминался как символ сексуального омоложения[189]. Существуют и другие рассказы — о Геракле, с которым мы вскоре вновь встретимся по другому поводу, вернувшемся из глубин Аида[190]. Гигин в своих «Сказаниях» перечисляет шестнадцать человек, которым дано было особое разрешение вернуться из подземного царства[191].

Самый знаменитый из таких рассказов, — вероятно, миф Платона об Эре, которым завершается диалог[192]. Основной смысл этой истории — передать учение о переселении душ, к чему мы вскоре обратимся (ниже, раздел [vii]). Но на данном этапе нам интересно то, что там говорится о самом Эре. Он — солдат, убитый в сражении, тело которого, однако, спустя десять дней остается нетленным. На двенадцатый день, когда горит погребальный костер, он оживает и рассказывает, что он увидел во время своего пребывания в подземном мире. Эру не разрешено присоединиться к другим душам и пить из Реки забвения, вместо этого он должен вернуться, чтобы поведать свою историю.

Платон, без сомнения, видит в этом рассказе просто удобное средство представить свою доктрину, а если бы мы пожелали поместить пережитое Эром в какую-то категорию, мы могли бы сказать, что он испытал «переживание, близкое к смерти». Всем лишь казалось, что он умер, а на самом деле все было не так[193]. Но не в этом суть той истории, которая подобна басням Эзопа; она приводится не как буквальная истина, но ради мудрости, которую она выражает.

---

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

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

188 Элий Аристид, *Речи* 3.365.

189 Петроний, *Сатирикон* 129.1.

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

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

192 *Государство* 10.614d–621d.

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

Другая история, которую тут стоит рассмотреть, это миф об Алкестиде. Согласно легенде, Алкестида — жена Адмета, царя Фер (Фессалия), которому должен был в наказание служить бог Аполлон. В благодарность за почтение Аполлон добился у мойр для Адмета права избежать смерти при условии, что кто-то другой умрет за него. На это согласилась только Алкестида, его любимая жена. Она умирает, и ее хоронят. Она, однако, была возвращена Адмету: по одной версии Персефоной, по другой, более известной версии, — Гераклом. Геракл бился с Танатом (Смертью) и одолел его. Интересно, что в пьесе Еврипида возрожденная Алкестида сначала молчит. Геракл объясняет это так: она еще находится во власти подземных богов, и на ее очищение уйдет три дня[194].

Эта история, лучше всего известная по трагедии Еврипида, отчасти напоминает «Зимнюю сказку» Шекспира. Недавно о ней заговорили как о главном свидетельстве «традиции воскресения» в греческом мире[195]. Миф этот был известен в различных вариантах. Эсхил упоминает о нем в «Евменидах»[196], а Платон — в «Пире», где он органично содействует с рассказом об Орфее и Эвридике[197]. Он отражен в искусстве всего римского периода, обычно это изображение сцены, когда Геракл выводит закрытую покрывалом Алкестиду из гробницы[198].

---

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

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

196 Эсхил, *Евмениды* 723сл. (сразу же вслед за резким отрицанием воскресения, приведенным в начале этой главы): хор напоминает Аполлону о том времени, когда он в доме Ферета (отца Адмета) уговаривает богинь судьбы освободить людей от смерти. Однако этот текст указывает (*pace* Porter 79сл.) не столько на освобождение Алкестиды от смерти (что было делом не Аполлона, а Геракла, который бился с Титаном), сколько на то, что Аполлон нашел способ, чтобы избежал смерти сам Адмет.

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

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

Рассказ об Алкестиде очень интересен, но едва ли свидетельствует о подлинной вере в воскресение. Да, Алкестида возвращается из царства мертвых к жизни в теле. Однако она снова умрет, как Лазарь в Евангелии от Иоанна, хотя ее возвращение значит достаточно много: ведь это единственная история подобного рода из всех античных материалов, которыми мы располагаем. Как мы уже видели, просвещенные язычники, современники первых христиан, знали о подобных историях и отбрасывали их как мифологические выдумки. Цельс «знал старые мифы о возвращении из подземного мира, но легко мог отделить их от действительного воскресения во плоти»[199]. Афинская публика V века до н. э. никоим образом не увидела бы в этом рассказе реальное происшествие. Сказка, в которой действуют и разговаривают Аполлон и Смерть, где в качестве гостя появляется Геракл, демонстрирующий свою недюжинную силу, вряд ли отражает общепринятые воззрения тогдашнего зрителя на повседневную жизнь. С таким же успехом можно искать в «Кольце нибелунгов» сведения о брачных и семейных обычаях немецкой буржуазной среды XIX века. Никакие погребальные обычаи не говорят о том, что Алкестиду воспринимали как патрона или образец. Не существует молитв о том, чтобы Геракл совершил для других то, что он сделал для Алкестиды. Нет и более поздних историй, которые бы продолжали или развивали эту тему; похоже, что ближайшая параллель тут — легенда о том, как Геракл спас Тесея после того как последний (который сам подражал Гераклу) был заключен в подземном мире в результате безуспешной попытки похитить Персефону[200]. Алкестида могла вернуться в наш мир (по древней легенде), однако она была исключением, которое еще четче подчеркивает основное правило.

Таким образом, хотя этот рассказ и подобные повествования о героях и

---

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

[200] См., например, Аполлодор, *Библиотека* 2.5.12. См. также Диодор Сицилийский 4.26.1; Еврипид, *Геракл*, 619–621. Несколько других ссылок есть в Loeb edn. of Apollodorus, vol. 1, 235. Тесей (царь Афин, легендарная фигура уже ко времени Гомера), похоже, на самом деле не умер, так что рассказ вроде того, что говорит о Рампсините, нельзя считать полной параллелью; дальнейшая библиография в *ODCC* s. v. О подражании Тесея Гераклу см. Плутарх, «Сравнительные жизнеописания», *Тесей и Ромул* 6.6; 8.1; 9.1; Тесея считали «вторым Гераклом», 29.3. В рассказе Плутарха о Тесее есть один интересный момент (29.5), где говорится, что Геракл положил начало обычаю разрешать врагам забирать своих умерших, поэтому Тесей, так сказать, первым отдал мертвого. Возможно, именно отсюда и пошли легенды, или же, возможно, именно Плутарху принадлежит их дальнейшая демифологизация, как, похоже, произошло в случае его версии истории о спасении (35.1сл.).

легендарных персонажах далекого прошлого по-прежнему были известны всю классическую эпоху, они не влияли на мировоззрение — в отличие от великих гомеровских сцен с Ахиллом и Одиссеем[201]. Ни одно надгробие не намекает на мысль, что, возможно, этот покойник станет одним из счастливцев (да и вопрос: видели ли они в таком возвращении удачу и счастье вообще?). Одна-единственная Алкестида вместе с небольшим числом более поздних аллюзий вряд ли образует «традицию»[202]. Эта легенда ничуть не изменила предпосылки, которой держались древние греки со времен Гомера до Адриана. Жизнь после смерти — да; различные возможности, открытые душам в Аиде и за его пределами, — да; настоящее воскресение — нет.

Кратко остановимся еще на одном месте. После смерти Нерона его популярность на Востоке и среди его старых воинов породила два мифа — о «Нероне вернувшемся» и «Нероне воскресшем». Смысл: либо Нерон вовсе не умер (почти никто не видел его труп или похороны) и скрывается, возможно, в Парфии, чтобы вернуться во главе армии и потребовать возвращения трона; либо умер, но ожил[203]. Появилось не менее трех самозванцев, игравших на лире, которые выдавали себя за последнего императора и нашли себе последователей; такого рода попыток выдать себя за умерших вождей (таких как Александр Великий) было много[204]. Противоречия между этими двумя версиями слухов не позволяют видеть в идее об ожившем Нероне что-либо большее, чем любопытный курьез, — в лучшем случае исключение, которое опять же подтверждает общее правило[205].

Самое интересное во всей этой истории — что она была в ходу, похо-

---

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

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

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

204 См. Aune 1997–1998, 740.

205 О Нероне см. также Warmington 1969.

же, в тот самый момент, когда в романтических произведениях появился мотив обмана смерти.

(v) Перехитрить смерть: мотив *Scheintod*[206] в романах

С героиней «Повести о любви Херея и Каллирои» мы уже встречались. Теперь нам предстоит рассмотреть сюжетный ход, благодаря которому она попала в поле нашего внимания[207].

По-видимому, греческий и латинский роман сформировался как новый жанр именно в новозаветный период. Кто-то датирует сочинение Харитона I веком до н. э., другие думают, что он создан позже — в начале II века н. э., однако большинство считает, что он был написан в середине или второй половине I века н. э.. Большинство других романов появились, без сомнения, позднее[208]. Сюжетные линии тут строятся, как в обычных романах: юноша встречает девушку (иногда юношу), опасные путешествия в экзотические страны, любовь в юности, когда неодолимые препятствия разлучают любимых, которые вновь соединяются, приземленный реализм и сексуальная интрига, а в частности, — что и вызывает теперь наш интерес, — нечто, что кажется смертью, но ею не является. Эта «кажущаяся смерть» (нем. *Scheintod*) вновь и вновь появляется в романе Харитона, упомянутом выше по другому поводу, и позднее в различных вариациях в других романах. Краткий обзор покажет, о чем тут идет речь.

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

Тем временем в Сиракузах Херей приходит на могилу и видит, что она

---

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

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

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

пуста. Сцена столь интересна, что стоит привести ее полностью:

> Грабители закрыли могилу небрежно, так как по ночному времени они торопились. А Херей, едва дождавшись рассвета, пришел на могилу под предлогом совершить возлияние и принести венки, на самом же деле намереваясь убить себя: вынести разлуку с Каллироей он оказался не в состоянии и считал, что одна лишь смерть поможет ему в его скорби. Но, подойдя к могиле, он заметил, что камни сдвинуты и что в могилу проделан вход. Потрясенный такой картиной, он находился во власти загадки, окружавшей то, что произошло, а между тем молва быстро принесла сиракузянам весть о необычайном событии. Все сбежались к могиле, но никто не решался в нее проникнуть, пока сделать это не приказал Гермократ. Спустившийся в могилу человек в точности обо всем сообщил. Невероятным казалось то, что и покойницы даже не лежало в могиле. Прыгнул тогда в могилу сам Херей, страстно желая еще раз взглянуть на Каллирою, хотя бы и мертвую. Но, обыскав могилу, не мог ничего найти в ней и он. Многие из недоверия спускались в нее и после него, и все были в недоумении. Иные из присутствовавших говорили: «Похищены погребальные подношения: это дело грабителей. А покойница где?» Множество различных слухов стало ходить среди стоявшей толпы. Херей же, обратив свои взоры к небу и воздев руки к нему, воскликнул:
>
> — Кто из богов, соперник мой в любви, похитил у меня Каллирою и, уступившую могуществу рока, насильно держит ее теперь при себе вопреки ее воле? Вот потому-то и умерла она так скоропостижно, дабы не пришлось ей болеть! Так и Ариадну отнял у Тезея Дионис, а Семелой завладел Зевс. А я и не ведал, что жена у меня богиня и что была она выше нас! Только зачем было ей уходить от людей так скоро и по такому поводу?! Фетида была богиней, но она осталась с Пелеем и родила ему сына, я же покинут в самом расцвете моей любви[209].

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

> Ибо довольно было у меня несчастий: и умирала, и оживала [*tethneka, anezeka*] я, и у разбойников, и в изгнании побывала я, продана была я и в рабство[210].

Затем наступает черед Херея обманывать смерть. Каллироя и ее новые товарищи настолько убеждены в том, что он мертв, что строят могильный памятник в его честь, согласно древнему греческому обычаю[211]. Херей тем временем осуществляет второй побег, на сей раз едва избегнув

---

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

[210] 3.8.9.

[211] 4.1.3.

участь быть распятым[212]. Но когда Митридат объявляет, что Херей жив, Дионисий, ионийский аристократ, который теперь женат на Каллирое, обвиняет его в том, что тот хочет заполучить ее сам. «Когда он собирается соблазнять, — заявляет Дионис, — воскрешает и мертвых[213]!» Митридату приводит Херея, и разлученная пара радостно приветствует друг друга. Когда они вновь расстаются, Каллирою охватывают сомнения:

> В самом деле видели вы Херея? Был ли то мой Херей, или и тут заблуждаюсь я? Уж не загробный ли был это призрак, вызванный Митридатом ради суда? Уверяют же, что есть среди персов волшебники![214]

Дионис гневается на Херея: «Что это за воскресший Протесилай наших дней?» Он решает удержать Каллирою и не допустить воссоединения любовников[215]. Херей решает повеситься (безуспешно), однако в своей как бы последней речи призывает Каллирою прийти на его могилу:

> Но теперь, когда Херей на самом деле умрет, умоляю тебя, Каллироя, оказать мне последнюю милость: после смерти моей подойди к моему мертвому телу и, если сможешь, поплачь над ним. Дороже будет мне это даже бессмертия! Склонившись перед стелой, скажи, и муж, и ребенок. «Вижу, скажи, ныне истинно ты скончался, Херей, ныне ты умер. А собиралась я избрать ведь тебя на царском суде!» Услышу я это, жена, и, быть может, поверю. Славу придашь ты мне этим у подземных богов.
>
> Если ж умершие смертные память теряют в Аиде,
> Буду я помнить и там моего благородного друга[216].

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

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

И героиня отвечает:

---

[212] 4.3.5сл. Наряду с другими упоминаниями о распятии в Древнем мире (например, Ювенал, *Сатиры* 6.219–223), это показывает, сколь частой стала такая страшная казнь и насколько легко к ней прибегали власть предержащие.

[213] 5.6.10 (*anistesi tous nekrous*).

[214] 5.9.4.

[215] 5.10.1. О Протесилае см. выше.

[216] 5.10.8сл., где приводится (в измененном виде) Илиада 22.389 (Ахилл о Патрокле).

> Я жива, отец, жива теперь в самом деле, потому что живым вижу я перед собой тебя![217]

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

Эта история и ключевые предпосылки, которые кроются за поворотами сюжета, представляют чрезвычайный интерес для нас, коль скоро мы изучаем мир, в который пришло христианство. Для начала заметим: даже в этой откровенно выдуманной истории никакого воскресения не происходит, и никто не предполагает, что оно возможно. Тем не менее каждый тут ясно понимает, что оно означало бы, если бы произошло: что умерший вернулся в мир живых. Это бы не было метафорой блаженной загробной жизни, где умершие занимают какое-то положение среди *daimones* в подземном мире. Нет: слова о «воскресении» указывают на новую телесную жизнь среди живых. Это несовместимо с уходом души к бессмертным. Как мы видели, так мог объяснять себе происшедшее Херей в начальной сцене: исчезновение Каллирои могло, как он думал, означать, что она уже была богиней или что бог забрал ее к себе. В любом случае она не вернется в мир живых людей; если бы это случилось, это, конечно бы, значило, что ее не «перенесли» в мир иной, что она вовсе не богиня[218]. За этой фабулой вновь стоит Гомер: сцена между Ахиллом и Патроклом, подогнанная к новым обстоятельствам, — это всего лишь одна из многих подобных аллюзий на протяжении всего повествования.

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

Как мы увидим при детальном рассмотрении повествований о воскресении, евангелисты (или первые рассказчики о пустой гробнице), скорее всего, не заимствовали этот мотив у Харитона. Последний сообщает, что писал в Афродисиаде, городе в Карии примерно на полпути между Эфесом и Колоссами. Если даже предположить, что роман был написан ранее середины I века н. э., вероятность такого заимствования ничтожно

---

[217] 8.6.8. По-гречески вопрос отца звучит: *zes, teknon, e kai touto peplanemai*; а ответ дочери: *zo, pater, nun alethos, hoti se tetheamai.* Действительно быть живым, *alethos*, здесь определенно означает обладать надежным посюсторонним телесным существованием.

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

мала[219]. Для Марка (или кого-либо другого) измыслить такую историю об Иисусе на основании закрученного сюжета романтической книги было бы полным абсурдом. Однако нельзя исключить другого предположения, которое недавно выдвинул Боуэрсок: что имело место влияние в противоположном направлении. Если предположить, что странные первые слухи о действительно пустой гробнице распространялись по античному миру I века, вполне возможно, что сочинители романов — совершенно иного жанра по сравнению с Евангелиями! — использовали их для создания собственных повествований[220].

Этот мотив не лишен древних корней. В «Чудесах по ту сторону Фулы» Антония Диогена, — к сожалению, произведение сохранилось лишь в небольших фрагментах и в пересказе Фотия, христианского автора IX века, и других, — есть аллюзия на рассказ Геродота о некоем Салмоксисе (иногда его еще называют Самолксисом, или Залмоксисом), умершем несколько столетий тому назад, воскресшим и обожествленным[221]. Геродот дает два варианта истории Салмоксиса, описывая гетов, народ на севере Греции, который якобы верил в свое бессмертие. В первом варианте Салмоксис — местный бог, к которому люди уходят, когда умирают; живые могут ходатайствовать перед ним, передав нужные сведения вестнику, а затем совершив его ритуальное убийство. Во втором варианте он уроженец Самоса, который собрал много гостей и за угощением заявил им, что ни он, ни они никогда не умрут, а затем соорудил себе подземный покой, спрятался туда на четыре года, а затем вновь явился, якобы восстав из мертвых.

Геродот, как часто случается, отказывается выносить суждение об этой истории[222]. В рассказе же Антония Диогена в чрезвычайно запутанном сюжете появляется другой, похожий мотив: двое путешественников обречены ежедневно умирать, чтобы оживать на следующую ночь. И тут опять кажущаяся смерть и погребение сопровождаются восстанием из гробницы[223]. Речь лишь о состоянии транса, напоминающем смерть. В

---

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

[220] См. особенно Bowersock 1994, 119, 121–143.

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

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

[223] Фотий 110a41–110b11 (Stephens and Winkler 1995, 125).

одном отрывке Мирто, умерший слуга семьи, передает весть своей хозяйке, чтобы предостеречь ее от подобной участи[224].

Вариации на эту тему продолжают появляться в романах того же периода, то есть около 50–250 гг. н. э. У Ксенофонта Эфесского есть повесть, чем-то похожая по сюжету на историю Каллирои: героиню Антию, которая пыталась отравиться, принимают за умершую и хоронят. Она пробуждается от наркотического забытья, но ее похищают грабители, увозят и продают в рабство[225]. Чтобы оригинальнее использовать мотив *Scheintod*, многие авторы прибегали к еще более фантастическим трюкам: героиню Ахилла Татия (конец II века н. э.) Левкиппу как будто приносят в жертву, ее внутренности извлекают и съедают на празднестве каннибалов, а ее тело помещают в гроб — лишь для того, чтобы она вновь вернулась к жизни: оказывается, ее смерть была фокусом, где использовались меч с убирающимся клинком и шкура животного, полная внутренностей, имитирующая ее живот[226]. Затем Левкиппе как будто отрубают голову у моря, — и она появляется вновь[227]. На этот раз ее жениха Клитофонта убедили обручиться с другой — Мелитой, однако он откладывает завершение своего брака. Мелита во время следующего за этим пира говорит: «Как необычно! Это скорее напоминает почетную церемонию в честь людей, тело которых не могут найти. Я слышала о гробе без своего обитателя, но никогда — о брачной постели без невесты»[228]. Наконец Клитофонту сообщают, как выясняется позже, ложь, что Левкиппа убита, — для того лишь, чтобы она вернулась в очередной раз[229]. Очевидно, что эти писатели пытались дать своим читателям как можно больше материалов на тему ложной смерти. Это можно найти даже в театральных постановках (снова на ум приходит «Зимняя сказка»), а в одном известном случае на сцене происходит кажущаяся смерть, а затем оживление собаки[230].

Среди латинских романов особенно выделяется один: «Метаморфозы», — известный также как «Золотой Осел», принадлежащий перу

---

[224] Этот отрывок — *PSI* 1177, II. 6–9: текст и обсуждение в Stephens and Winkler 1995, 148–153.

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

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

[227] 5.7; 5.19.

[228] 5.14. Возможное указание на разновидность заочного «погребения», как в: Харитон, *Повесть о любви Херея и Каллирои* 4.1.3 (см. выше); хотя читатель, быть может, ожидает аллюзию на истории о гробнице, в которой некогда кто-то находился, а теперь она пуста.

[229] 7.1–15.

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

писателя из Африки II века нашей эры Апулея[231]. Эта вещь, невероятно длинная и запутанная по сюжету, чтобы ее пересказывать, вновь и вновь использует темы общения с умершими, некромантии, посещения подземного мира; герой книги Луций превращается в осла (тогда как семья и друзья считают его умершим), а затем вновь возвращается к человеческой жизни, и это подобно жизни после смерти, символическому возрождению. В этой вещи религиозный контекст, который по мнению некоторых присутствует за кадром лейтмотива *Scheintod* в эллинистических романах, совершенно ясен: Апулей определенно черпал вдохновение из мистериальных религий, особенно из культа Изиды. В книгу входит пересказ старого мифа о Купидоне и Психее, который содержит в себе сошествие в подземный мир и возвращение из него[232]. Время от времени появлялись и не такие развернутые варианты подобных историй[233].

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

> ...Может быть, [Аполлоний] заметил в ней искру жизни, которую не увидели ухаживавшие за ней, — ибо сказано, что, хотя все это время шел дождь, от ее лица поднимался пар, — а может быть, жизнь действительно погасла, и он вернул ее теплом своего прикосновения, — тайна, которую ни сам я, ни присутствовавшие не могли разгадать[234].

---

[231] См. недавний перевод и предисловие Kenney 1998.

[232] Апулей, *Золотой осел* 4.28–6.24.

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

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

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

После смерти Аполлония (о которой Филострат не имеет достоверных сведений: он приводит свидетельства различных источников, которые расходятся относительно места этого события) рассказывали о его вознесении на небо, — как мы вскоре увидим, это было типично не только в случае императоров, но и в случае других людей с некоторыми притязаниями, в рамках языческого мировоззрения, на статус бессмертного[235]. Аполлоний, проповедовавший бессмертие души во время своей жизни, продолжал это делать и после смерти; он явился в сновидении молодому человеку, который ему молился (вначале сетуя на то, что Аполлоний «настолько мертв, что он не явится мне... и не даст мне никакого повода считать его бессмертным») и произнес строки, в которых чувства, хотя, возможно, не форма их выражения, обрадовали бы самого Сократа:

> Душа бессмертна, и никто кроме Провидения ею не властвует;
> И после того как тело уходит, подобно скакуну, который выпутался из упряжи,
> Она легко несется, смешавшись с легким воздухом,
> Ненавидя оковы грубого мучительного рабства, которое она перенесла.
> Но тебе что толку в этом? В тот день, когда тебя не станет,
> в это ты поверишь.
> Итак, к чему тебе, пока среди живых ты, исследовать все эти тайны?[236]

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

Есть и другие подобные истории; хороший пример (он заслуживает больше внимания, чем мы тут ему можем уделить) — сатирическое повествование Лукиана о Перегрине. Они добавляют новые узоры к этой широкой картине, не нарушая ее основные линии[237].

Что самое удивительное относительно всех этих историй о кажущейся смерти и необычайном возвращении к жизни, так это то, насколько внезапно они умножились в литературе середины или конца I века н. э.

---

235 *Жизнь Аполлония Тианского* 8.30.

236 8.31.

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

и далее. Было бы слишком смелым утверждение, что это — результат проникновения в окружающий греко-римский мир первоначального рассказа христиан об Иисусе; эту гипотезу едва ли можно было бы развивать на данной стадии нашего исследования. Равным образом трудно точно объяснить смысл знаменитой греческой надписи того же периода, найденной близ Назарета: император (не назван по имени, но почти наверняка Клавдий) издает эдикт, сулящий наказания за вскрытие или оскорбление гробниц[238]. Но еще труднее думать, что первые христианские рассказы об Иисусе были заимствованы, хотя бы в измененном виде, из этих греко-римских источников. Как мы увидим, когда обратимся к самим Евангелиям, это просто явления совершенно иного порядка. Когда через два века после завершения земной жизни Иисуса образованный язычник Цельс ставит себе цель опровергнуть евангельские рассказы о воскресении, он, подобно некоторым более современным скептикам, способен поместить их в широкий контекст той литературы; однако он понимает, что Евангелия претендуют на нечто большее[239]. Никто в языческом мире во дни жизни Иисуса и после никогда не утверждал, что кто-то действительно умер, а потом вновь стал по-настоящему живым, причем телесно.

(vi) Перенесенные к богам

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

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

Некоторые повествования содержат интересные особенности. Тит Ливий рассказывает, как Ромул, один из легендарных основателей Рима, производил смотр войску; вдруг налетела буря и окутала его облаком; когда облако рассеялось, царское кресло оказалось пустым. После такого одни стали славить его как бога или сына бога, другие решили, что Ромул был растерзан завистниками-сенаторами, а находчивый Юлий Прокул вскоре сообщил собранию, что Ромул явился ему и сказал: «...Угодно богам,

---

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

[239] О Цельсе см. ниже, гл. 11 (5, IV).

чтобы мой Рим стал главой всего мира», — а затем удалился на небо[240]. Сюжет этот, возможно, основан на более древней легенде, но когда Ливий его передает, он, без сомнения, знает об обожествлении Юлия Цезаря и вероятном последующем прославлении своего друга Августа. Геродот, никогда не проходивший мимо хорошей байки, повествует о некоем Аристее, который упал замертво в сукновальной мастерской. Потом Аристея видели за городом, тела же в мастерской не нашли. Семь лет спустя он объявился в другом городе, сложил поэму и опять пропал. Впоследствии его призрак явился в Метапонтий и повелел его жителям воздвигнуть алтарь Аполлону и статую самого Аристея. Те исполнили поручение, испросив прежде совета у дельфийского оракула. Иначе говоря, Аристей присоединился к бессмертным богам, хотя бы в качестве младшего в их среде[241]. Подобные вещи рассказывают о Клеомеде, исчезнувшем из ящика, и о самом Геракле, исчезнувшем с погребального костра[242]. Интересно, что когда Иосиф Флавий пересказывает истории Илии, Еноха и Моисея, он прибегает к языку этой эллинистической традиции, говоря, что они не умерли, но были взяты живыми в бессмертие[243]. Как мы увидим, это для Иосифа типично — облекать еврейское предание в греческие одежды[244]. Интересно, что Плутарх презрительно отзывается о таких легендах, как вознесение Ромула, но не просто потому, что такого не бывает, но потому что никому в здравом уме такого бы не захотелось. Кому нужно земное тело в будущей жизни[245]?

Важно подчеркнуть, что никто в древности не принимал эти рассказы как свидетельство *воскресения*[246]. В любом случае, ошибочно смешивать рассказы об апофеозе с темой *Scheintod*, как это делает Кэтлин Корли; равным образом ошибочно предполагать, как Адела Ярбро Коллинз, что перенесение к богам или апофеоз эквивалентны воскресению[247]. Когда какой-либо герой, например, Гиацинт или Асклепий, умер и был погребен, а затем,

---

240 Тит Ливий 1.16.2сл. (цитируется по переводу В. Смирина. — *Прим. пер.*).

241 Геродот 4.14сл.

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

243 См. Collins 1993, 127, где он цитирует Tabor 1989 и неизданное исследование C. Begg.

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

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

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

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

как полагали, был перенесен на небо, это отнюдь не то воскресение, которое отрицали Гомер, Эсхил и другие, и уж никак не то «воскресение», которое происходило в жанре *Scheintod*[248]. Все эти романы и повести могут представлять собой определенный интерес, они свидетельствуют о новой волне размышлений о смерти и ее последствиях, однако они не проливают никакого света на первохристианскую веру в воскресение Иисуса и на рассказы христиан об этом событии.

(vii) Переселение душ

Существовало одно убеждение, широко распространенное по меньшей мере среди философов, согласно которому умершие действительно возвращаются к своего рода посюстороннему и телесному существованию. Такой была теория *metampsychosis*, переселения душ, или реинкарнации. По мнению Цельса, именно в ней лежала основа христианской теории воскресения[249].

Классическая формулировка этой теории есть у Платона, который взял за основу идеи Пифагора (VI век до н. э.). Также в переселение душ верили орфики и ряд последующих философов, хотя особой популярностью данная гипотеза никогда не пользовалась[250]. Строго говоря, теория эта существует по меньшей мере в двух разновидностях: согласно первой, душа переходит в другое тело сразу же после смерти; согласно второй, душа ждет какое-то время, больше или меньше, прежде чем войти в другое тело. Эти вариации ничего не меняют в нашем обсуждении вопроса.

---

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

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

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

Наиболее полно платоновская концепция перевоплощений излагается в мифе об Эре, который завершает «Государство», и в «Федре», однако есть и другие упоминания, разбросанные по разным текстам[251]. Основная мысль проста: после смерти души всех людей какое-то время, — либо девять лет, как в отрывке о Пиндаре, приведенном в «Меноне», или же тысячу, как в мифе об Эре, — ждут, покуда им не предоставят выбор, кем стать в следующей жизни. В повествовании об Эре Орфей становится лебедем, Аякс — львом, Агамемнон — орлом и так далее[252]. Одиссей, которого, по-хоже, опыт предыдущей жизни научил более, чем прочих, выбирает стать «простым горожанином, занятым своим собственным делом»[253]. Далее души следуют через Долину забытья, пьют из Реки забвения и так входят в следующую жизнь, не подозревая о том, кто они, или даже о том, что они вообще чем-то были. Поскольку для построения Платона, как и для индуистских и буддистских построений такого рода, возврат в воплощен-ное бытие означает, что душа вновь входит в темницу, конечная цель — не просто выбрать верный тип существования для следующей жизни, но во-обще прервать этот цикл[254]. Тут мы недалеко от своеобразного варианта индуистской и прочих доктрин *кармы*[255].

Откуда же мы тогда обо всем этом знаем? Отчасти из мифов, ибо один или двое вернулись, чтобы нам это рассказать; но также и по причине, которая ближе к философии. Когда мы узнаем что-то в этой жизни, ино-гда нас посещает ощущение, что мы припоминаем нечто, что мы смутно знали прежде. Самое лучшее объяснение этому, по Платону, — то, что мы знали это в предыдущей жизни[256].

Вера в переселение существовала и в кругах, свободных от влияния Пифагора или Платона: так, Цезарь сообщает о ней как о вере галльских друидов[257]. Среди других свидетельств о том, что она сохранялась вплоть до новозаветной эпохи, — несколько золотых дощечек из Турии на юге Италии, надписи на которых обещают подателю переход в следующий мир в таких словах, которые по меньшей мере можно интерпретировать

---

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

[252] *Государство* 10.620a–b.

[253] *Государство* 10.620c–d.

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

[255] О *карме* см. O'Flaherty 1980, Neufeldt 1986.

[256] Например, *Менон* 81c–d.

[257] Юлий Цезарь, *Записки о Галльской войне* 6.14.5; однако ср. Диодор Сицилийский 5.28.6, где утверждается такая взаимосвязь.

как указание на реинкарнацию[258]. Однако кое-кто в римском мире видел в пифагорействе опасность устоявшемуся порядку и религии, и не похоже, чтобы оно было широко распространено[259].

Переселение нужно четко отличать от двух других верований. Стоики полагали, что в конце нынешней эпохи все исчезнет в огне, после чего начнется новый космический цикл, в точности повторяющий предыдущий. Это «возрождение» (греч. *palingenesia*), конечно, не тождественно метемпсихозу: последний подразумевает переселение индивидуальных душ, которые могут положить конец перевоплощениям и обрести бессмертную жизнь, если пойдут верным путем[260]. Подобным же образом нам следует ясно проводить различие между переселением и воскресением. Согласно представлениям пифагорейцев и платоников, души не возвращаются в виде существ, личностей, которыми они были прежде, и, конечно, тут нет никакой преемственности между прежним и новым физическим телом, что, как мы увидим, было ключевым моментом веры первых христиан.

В любом случае такой возврат равносилен неудаче с точки зрения окончательного предназначения души. Это возвращение в темницу. Для тех же, кто верил в воскресение, то есть для многих иудеев и фактически всех первых христиан, все прямо противоположно: новая жизнь в теле — это надежда и источник радости[261]. Это отнюдь не момент циклического движения по кругу между жизнью и смертью. Как это понимали некоторые иудеи и что подчеркивали первые христиане, это прохождение через смерть и выход из нее в новую телесную жизнь по ту сторону. Переселение предлагало куда более приятную перспективу будущей жизни, нежели сумрачный мир гомеровского Аида. Однако основной принцип Гомера тут остается в силе. Никому не позволено вернуться из Аида и возобновить свою прежнюю жизнь.

(viii) Умирающие и воскресающие божества

Последняя категория, которую мы здесь рассмотрим, поскольку в ней есть возможные намеки на воскресение в неиудейском мире, — это восточные религии, где почитали смерть и возрождение различных богов. Это

---

258 Burkert 1985, 299; Price 1999, 123.

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

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

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

огромная область, и, к счастью, нам нет нужды долго обсуждать данный вопрос.

Издревле в Египте и других странах некоторые распространенные религии сосредотачивали свои символы, рассказы и типичную деятельность на природных циклах и божествах, которые, как считалось, связаны с этими циклами. Так постепенно появились, в разнообразных вариантах, столь многочисленных, что их даже трудно тут просто перечислить, хорошо известные умирающие и воскресающие божества античного Ближнего Востока[262]. Перечень их имен впечатляет, отражая сохранявшиеся веками верования, которые развивались, переплетались, объединялись, разделялись вновь и опять сливались, что окрашивало жизнь миллионов людей на огромном географическом пространстве и придавало ей смысл. Среди этих божеств —Адонис, Аттис, Изида и Осирис, Дионис, Деметра и Персефона, бесчисленные цари и матери урожая, а далее, к дикому северу, Бальдр Прекрасный, сын великого бога Одина. Миграция и завоевания, смешение культур и распространение идей — благодаря всему этому ко времени появления христиан все эти культы (за исключением последнего) были вполне привычны для всего мира.

В основе этих культов лежало ритуальное воспроизведение смерти и возрождения божества в сочетании с различными обрядами, обеспечивавшими плодородие. На карту были поставлены плодородие земли и плодовитость племени или народа. Соответственно, соприкасаясь с таинственными силами, лежащими в основе, с помощью симпатического и символического воспроизведения их человек надеялся обеспечить себе и урожай, и потомство. Миф, связанный с этими ритуалами, фактически был рассказом о воскресении, новой жизни по другую сторону смерти.

Было ли это исключением из правила в античном мире? Думал ли древний приверженец этих культов, распространенных от Египта до Норвегии, что реальные люди умерли, а затем действительно вернулись к жизни? Конечно же, нет[263]. Эти разнообразные и утонченные культы воспроизводили смерть божества и его воскресение в качестве *метафоры*, которая указывала на цикл жизни зерна и урожай, на воспроизведение людей и способность рожать детей. Иногда, как это было в Египте, мифы и ритуалы включали в себя погребальные практики: умершие должны были стремиться к соединению с Осирисом. Однако новая жизнь, которую люди могли затем обрести, не была возвращением к жизни нашего мира.

---

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

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

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

Забегая вперед, скажем несколько слов об иудейском мире. Иудейский мир, в котором родилось христианство, испытывал многообразные влияния окружавшего греко-римского мира. Эллинистические идеи и обычаи вторгались в него по меньшей мере начиная с эпохи Александра Македонского. И все же внутри иудейского мира нет никаких умирающих и воскресающих богов и богинь. Иезекииль обвинял иерусалимских женщин в том, что они принимали участие в культе Таммуза, однако мы не находим свидетельств о такой практике в период Второго Храма[264]. Как мы увидим, когда иудеи говорили о воскресении, это не было событием, которое, по их ожиданиям, могло произойти с их ГОСПОДОМ. Как не было оно и тем, что может происходить с ними самими вновь и вновь: воскресение — единственное и неповторимое событие.

Подобным же образом, говоря о воскресении Иисуса, христиане не утверждали, что это событие повторялось ежегодно, как посев зерна и сбор урожая. Они могли использовать образы посева и жатвы, чтобы говорить о воскресении; они могли прославлять смерть Иисуса, преломляя хлеб; однако смешивать это с феноменом умирающих и воскресающих божеств было бы серьезной ошибкой[265]. Подобная деятельность была чужда первохристианам; они лишь частично использовали аналогичные *символы* (однако: хлеб и зерно — разные вещи!); их *рассказ* глубоко отличался от рассказов об Адонисе, Аттисе и прочих. Их *ответы* на мировоззренческие вопросы были радикально иными. А совокупность верований и целей, которую порождало их мировоззрение, попросту отсутствовала на карте античной мысли. Конечно, вполне возможно, что, когда окружающие люди слышали слова первых христиан, они пытались сопоставить эту странную весть с миром культов, который был им знаком. Однако факты говорят о том, что слушатели чаще испытывали замешательство или смеялись. Когда Павел проповедовал в Афинах, никто не сказал: «Ну да, это новый вариант Осириса и тому подобного». Гомеровское правило оставалось в силе. Что бы ни делали боги — или зерна пшеницы, — люди все равно не восстают вновь из мертвых.

---

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

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

4. Заключение: улица с односторонним движением

Дорога в подземный мир была с односторонним движением. Во всей истории Древнего мира, начиная с его «библии» — Гомера и Платона, в его *действиях* (похороны, поминальные трапезы), *рассказах* (пьесы, романы, легенды), *символах* (могилы, амулеты, погребальные предметы) и великих теориях мы можем увидеть многочисленные вариации на тему пути к Аиду и о том, что там ждет человека по прибытии. Как на всех улицах с односторонним движением, всегда находятся такие, кто пытается ехать в обратном направлении. Поэтому мы слышим о Протесилае, Алкестиде и Нероне *redivivus*[266] редко, всего несколько раз за тысячу лет. Но дорожная полиция работает хорошо. Нарушителей (Сизифа, Эвридику и подобных) разворачивают назад или наказывают. И все равно эти истории относились, как то было всем известно, всего лишь к области мифа.

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

---

[266] «Воскресший, обновлённый» (лат.).

и желали, и тех, кто говорил, что они этого не желают, понимая, что воскресение все равно не может произойти.

Важно это подчеркнуть, поскольку в современном западном мире запутали ситуацию, придавая слову «воскресение» самые разные смыслы[267]. Это возвращает нас к тому, о чем мы говорили в конце первой главы. Начиная с Гомера понятие «воскресение» никогда не использовалось для указания на загробную жизнь вообще или на какой-то аспект загробной жизни, в частности. Огромное большинство древних людей верили в жизнь после смерти; многие из них создали сложные и увлекательные представления на этот счет и сопутствующие обычаи, но, в отличие от иудаизма и христианства, они не верили в воскресение. Слово «воскресение» указывает на новую жизнь в теле, которая *следует за* «жизнью после смерти». «Воскресение» по определению не есть бытие, в которое можно войти (или не войти) сразу же после смерти, это не развоплощенная «небесная» жизнь, это следующая стадия, за рамками всего предыдущего. Это не новое описание или определение смерти. Это полная отмена смерти.

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

1. Когда первохристиане проповедовали воскресение Иисуса, окружающие воспринимали их весть как утверждение о том, что с Иисусом произошло абсолютно беспрецедентное событие. Многое, как полагали, случалось с умершими, но только не воскресение[268]. Языческий мир думал, что это невозможно; иудейский мир верил, что в конечном итоге это произойдет, но ясно понимал, что пока ничего такого не случалось. Иудеи, как и язычники, не считали, что христиане возвещают лишь небесное блаженство или особый статус души Иисуса. Они не думали, что ученики Иисуса попросту, прибегая к гиперболе, описывают свои постоянные празднования на его могиле[269].
2. Вера первых христиан в божественность Иисуса не могла стать причиной веры в воскресение. Если вынести за скобки старые сказки (вроде рассказа Ливия о Ромуле), у божественных людей оставались могилы — либо известные и бережно сохраняемые, либо предполагаемые (если, конечно, их тела не были сожжены на погребальном

---

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

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

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

костре). Обожествление не требовало воскресения: оно постоянно совершалось без этого. Оно касалось души, но не тела.

3. Как мы увидим в главе 11, некоторые христианские авторы II века называли «воскресением» не возвращение к телесной и посюсторонней жизни (обычный языческий и иудейский смысл), а состояние блаженного развоплощенного бессмертия — состояние хорошо известное, но ранее «воскресением» не считавшееся[270]. Они взяли одно из ключевых понятий иудаизма и христианства, обозначавшее то, во что никто не верил, и применили его к тому, во что верили многие. Слово «воскресение» (*anastasis*) больше нигде в античности не использовалось для описания бестелесной жизни после смерти. Оно *не* говорило о переходе души в мир иной или в подземный мир, или даже о перевоплощении. Соответственно, эти христианские авторы были новаторами: они описывали то, во что верили Платон и другие древние люди, используя слова, которые для Платона и других выражали то, во что те *не* верили. И такое словоупотребление объяснимо лишь как поздняя мутация по отношению к первохристианской вере в воскресение в обычном смысле (возвращение к телесной жизни). Это была попытка сохранить важное христианское понятие, наполнив его нехристианским, да и неиудейским содержанием. Если бы это направление было нормой, а вера в телесное воскресение — ее странной разновидностью, зачем кому бы то ни было потребовалось изобретать последнее? И разве Цельс не указал бы на это в своем сочинении?

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

---

270 [269] См., например, Riley 1995, 58–68, и ниже, гл. 11.

Глава третья

ВРЕМЯ ПРОБУЖДЕНИЯ (1): СМЕРТЬ И ЗАГРОБНАЯ ЖИЗНЬ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

1. Введение

«Мессия, — заявил Павел, — был воскрешен в третий день по Писаниям»[1]. Первохристианская весть о воскресении Иисуса была с самого начала, сознательно укоренена в мировоззрении иудаизма Второго Храма, сформированного в большой степени еврейской Библией. Принимая во внимание ожидания языческого мира, которые мы только что рассмотрели, лишь в иудейском мире история о воскресении могла смотреться органично. «Воскресение» не входило в надежду язычников. Если кто-то говорил о нем, то только иудеи[2].

И тем удивительнее, что в самой Библии надежда на воскресение упоминается крайне редко, — столь редко, что некоторые ученые считают ее маргинальной[3]. Хотя поздние иудейские и христианские толкователи наловчились искать скрытые аллюзии, которых прежние читатели не замечали, — согласно Евангелиям, этим искусством обладал и сам Иисус, — по общему мнению в основном массиве ветхозаветных текстов понятие о воскресении — в лучшем случае — погружено в глубокий сон, и его могут разбудить лишь отзвуки позднейших времен и текстов[4].

Это часто воспринимают не просто как неожиданность, но как проблему, во всяком случае для христиан и нынешних иудеев, которые стремятся сохранить верность и Ветхому Завету, и своим особым источникам веры (одни — Новому

---

[1] 1 Кор 15:4; см. ниже, с. 347-350.

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

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

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

Завету, вторые — раввинам). Парадоксальным образом, большая часть самых четких формулировок, которые затем стали господствующим направлением мысли, содержатся не в самом Писании, но в послебиблейских (т. е. эпохи Второго Храма и раввинов) текстах, которые никогда не получили статуса канонических. Многие христиане приняли концепцию постепенного откровения: древнейшие тексты Ветхого Завета не верят, или почти не верят, в жизнь после смерти; более поздние тексты начинают утверждать жизнь за гробом, хотя и не вдаются в подробности; в самом конце ветхозаветного периода некоторые авторы провозглашают принципиально новую веру в воскресение тела. В этом привычно видят некое крещендо, когда музыка начинается почти что с тишины, с молчания самой могилы и постепенно нарастает до полного оркестрового звучания темы, которая будет господствовать в Новом Завете. Предполагается, что можно лишь грустно покачать головой при виде того, что огромный отрезок древнеизраильской веры и жизни почти ничего не дал вере, оказавшейся основополагающей для первых христиан.

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

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

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

чвы, что и вера патриархов: семя и земля — ключ не только к разрыву, но и к преемственности между (например) Книгой Бытия и Книгой Даниила.

В главах 3 и 4 мы кратко рассмотрим иудейский мир таким же образом, как в прошлой главе рассматривали мир языческий: отметим диапазон иудейских представлений о жизни после смерти, в частности, о воскресении (т.е. будущей жизни после промежуточного смертного состояния), во времена Иисуса и ранней Церкви. Поскольку значительная часть Ветхого Завета вообще не говорит о загробной жизни и уж тем более о воскресении, необходимо принять во внимание более широкий контекст: каковы были в целом надежды и чаяния древних израильтян? Все эти вопросы мы теперь предъявим релевантному материалу (большей частью текстам, но и археологическим данным)[5]. Затем (глава 4) мы обратимся к иудейским верованиям I века и посмотрим не только новые тексты, созданные в эпоху Второго Храма, но и толкования Ветхого Завета (например, кумранитами и в Септуагинте). Глава 3 нас к этому подготовит: тут мы рассмотрим ключевые библейские тексты, которые составляют основу всех последующих разновидностей иудаизма.

2. Усопшие вместе с предками

(i) Почти небытие

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

> ...Ибо в смерти нет памятования о Тебе:
> в Шеоле кто будет славить Тебя?[6]

> Мертвые не восхвалят ГОСПОДА и все, нисходящие в могилу[7].
> ...Прах ты и в прах возвратишься[8].

> ...Что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу?
> будет ли прах славить Тебя? будет ли возвещать истину Твою[9]?

---

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

6 Пс 6:5.

7 Пс 113:25.

8 Быт 3:19.

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

...Ибо душа моя насытилась бедствиями, и жизнь моя приблизилась
к преисподней.
Я сравнялся с нисходящими в могилу;
я стал, как человек без силы,
между мертвыми брошенный, — как убитые, лежащие во гробе,
о которых Ты уже не вспоминаешь и которые от руки Твоей отринуты.
Ты положил меня в ров преисподний, во мрак, в бездну.
Отяготела на мне ярость Твоя, и всеми волнами Твоими Ты поразил [меня]...
Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо? Разве мертвые встанут и будут славить Тебя?
или во гробе будет возвещаема милость Твоя, и истина Твоя — в месте тления?
разве во мраке познают чудеса Твои,
и в земле забвения — правду Твою[10]?

...В преполовение дней моих должен я идти во врата Шеола;
я лишен остатка лет моих.
Я говорил: не увижу я ГОСПОДА, ГОСПОДА на земле живых;
не увижу больше человека между живущими в мире...
Ибо не Шеол славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя,
не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою.
Живой, только живой прославит Тебя, как я ныне:
отец возвестит детям истину Твою[11].

Мы умрем и [будем] как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать[12].

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

Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в Шеоле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости[13].

Тогда лежал бы я, дремля,
Спал бы и был бы в покое...
Там кончается яркость злых,
Там отдыхает, кто утомлен;
Узники в кругу своем не знают тревог,
Не слышат голоса палача;
Малыш и великий там равны,
Пред господином волен раб[14].

---

10 Пс 87:4–8, 11–13.

11 Ис 38:10сл., 18сл.

12 2 Цар 14:14.

13 Екк 9:5сл., 10.

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

Шеол, Аваддон, ров, могила. Сумрачные глубокие пространства, страна забвения. Эти почти взаимозаменяемые слова обозначают место уныния и безысходности, место, где никто уже больше не может радоваться жизни и откуда отнято присутствие самого ГОСПОДА[15]. Это пустыня: место пыли, в которое возвращаются твари, созданные из пыли[16]. Ушедшие туда — это «умершие»; «тени», *rephaim*[17], и они «спят»[18]. Как у Гомера, не предполагается, что они радуются; там темно и уныло. Ничего не происходит. Это не какая-то разновидность жизни, не другой мир, где все продолжается как обычно.

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

> Шеол пришел в движение ради тебя,
> чтобы встретить тебя при входе твоем;
> пробудил для тебя Рефаимов, всех вождей земли;
> поднял всех царей языческих с престолов их.
> Все они будут говорить тебе:
> и ты сделался бессильным, как мы! и ты стал подобен нам!
> В Шеол низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим;
> под тобою подстилается червь, и черви — покров твой[19].

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

> ...Все цари народов, все лежат с честью, каждый в своей усыпальнице;
> а ты повержен вне гробницы своей, как презренная ветвь,
> как одежда убитых, сраженных мечом,
> которых опускают в каменные рвы, — ты, как попираемый труп[20].

---

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

16 См. Дан 12:2.

17 См., например, повторяющиеся предостережения против прелюбодеек в Притч 2:18, 5:5, 7:27, 9:18 («И он не знает, что мертвецы [*rephaim*, “тени”] там, и что в глубине Шеола зазванные ею») . Так же и, например, в Пс 87:11, Ис 14:9; 26:14, 19, и т. д. Об основных понятиях см. особенно Johnston 2002, гл. 6.

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

19 Ис 14:9–11.

20 Ис 14:18сл.

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

Было бы неверно думать, что древние израильтяне как-то особенно сильно унывали из-за всего этого. Только мир, где уже забрезжила надежда на что-то более привлекательное и радостное после смерти, нашел бы такую философию необычной и угнетающей. Их помыслы и надежды были иными. Когда Иаков говорит, что потеря другого сына «сведет его седину с печалью в Шеол», он хочет сказать не то, что эта трагедия побудит его отправиться скорее в Шеол, чем куда бы то ни было еще, но то, что переход туда будет сопровождаться печалью, а не удовлетворением от долгой и достойной жизни[21]. В описании его последующей смерти Шеол не упоминается, — лишь говорится, что он приложился к «народу своему». Впрочем, не из чего не видно, что потомки помещали его куда-либо еще помимо Шеола. На каком-то совершенно ином уровне между этим представлением и скрытой надеждой сохраняется противоречие, оно звучит в завещании вернуть его тело на место семейного захоронения[22]. Та же самая надежда лежит в подтексте наказа Иосифа в конце концов вернуть его кости в Землю обетованную[23].

Это соединение двух тем далее становится регулярной формулой в рассказах о смерти царей. «И почил Давид с отцами своими и погребен был в городе Давидовом», что еще любопытнее, поскольку его предки там похоронены не были. Иначе говоря, «почить с отцами» — это не просто «быть погребенным» в той же гробнице или пещере, но уйти в мир умерших, дабы там воссоединиться с предками[24]. Ограниченная «жизнь» теней в Шеоле или в могиле больше походила на сон, чем на что-либо иное из знакомого живым. На мгновение их мог пробудить из коматозного состояния какой-нибудь выдающийся новопришедший (Ис 14) или (как мы увидим) чародей, однако обычное их состояние было сном. Не то чтобы они были вовсе лишены существования, но фактически они были близки к ничто[25].

Это заключение, хотя по текстам оно и представляется столь очевид-

---

[21] Быт 42:38 (ср. 37:35, 44:29, 31).

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

[23] Быт 50:24–26, ср. Исх 13:19, Ис Нав 24:32.

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

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

ным, иногда оспаривается в свете археологических данных о древнееврейских захоронениях и погребальных обрядах. Эрик Мейерс, в частности, пытается доказать, что древняя распространенная практика повторного погребения (когда кости собирали и хранили после разложения плоти) отражает веру в продолжающееся существование «*nephesh*»: кости получают «хотя бы тень былой жизненной силы»; «нефеш» и смертные останки составляют «существо человека по смерти»[26]. Многие древнеизраильские гробницы содержат погребальную утварь, по-видимому, предназначенную для нужд умершего[27]. Соответственно, «приложиться к отцам» (или «к собратьям» у кумранитов, — думает Мейерс) означало, что кости данного человека будут храниться вместе с их костями[28]. Все это, вкупе с гипотезой некоторых других ученых, согласно которой в Древнем Израиле существовал столь же распространенный культ умерших, как и в древнем неиудейском мире, вызывает вопрос: на самом ли деле картина загробной жизни была столь сумрачной, как можно подумать из библейских текстов? Не замалчивают ли они, — может быть, умышленно, — популярные народные верования под ортодоксальной формулировкой о близком к небытию существовании умерших (возможно, с целью охладить интерес к мертвым и общению с ними)[29].

Последнюю гипотезу, видимо, можно отмести. Она не основана на фактах. Вспомним предостережение одного выдающегося археолога, который сам изучал этот вопрос: «Любой ритуал и обычай поддается разным интерпретациям»[30]. Практику перезахоронения можно понимать по-разному, по мнению многих ученых, ее внезапное распространение в середину эпохи Второго Храма связано с появлением веры в воскресение, как мы это увидим в следующей главе[31]. Прежние гипотезы о том, что древние израильтяне считали умерших опасными и злыми, лишены основания[32]. Вместе с тем многие ученые указывают на то, что, хотя погребальную утварь и запасы провизии и питья можно объяснить нуждами покойного на его дороге в подземный мир, когда этот процесс завершен, пища уже не нужна. Умерший ушел и уже не принадлежит к продолжающейся жизни людей в том виде, как это делал раньше (или — во многих

---

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

[27] Подробности, а также библиография, в удобном виде приведены, например, в Bloch-Smith 1992.

[28] Meyers 1970, 22.

[29] Например, Lewis 1989. Дискуссию целиком см. Johnston 2002, гл. 8.

[30] Rahmani 1981/2, 172. Вся статья целиком, в четырех частях, очень важна.

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

[32] Подробности и опровержение см., например, Rahmani 1981/2, 234.

других культурах – делает и потом)[33].

Смерть сама по себе вызывала печаль, и ее связывали со злом. В канонических книгах Ветхого Завета она не представлена как счастливое освобождение, бегство души из темницы тела. Это – результат веры Израиля в благость жизни в этом мире, в то, что она дана Богом. Отсюда здоровая, хотя и суровая мудрость Екклесиаста: если таков мир, лучше всего – радоваться жизни во всей полноте[34].

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

Этот сложный вопрос внимательно разбирает Джеймс Барр в ходе аргументации, где он стремится доказать, что, вопреки мнению Кульмана и других, Библия обращена к бессмертию человека[35]. Барр, безусловно, прав: Книга Бытия действительно указывает на то, что люди не были сотворены бессмертными, но имели (и утратили) возможность получить бесконечную жизнь. Однако, если мы хотим рассуждать дальше, важно провести грань между четырьмя (как минимум) значениями бессмертия: а) продолжающаяся физическая жизнь без смерти в какой бы то ни было форме; б) наличие в человеке некой бессмертной частицы, т. е. души (её в свою очередь можно определить по-разному), которая переживет смерть тела; в) дар извне, например от Бога Израиля, отдельным людям – дар продолжения жизни, что само по себе не присуще природе человека и что создает преемственность между теперешней жизнью плоти и грядущим воскресением; г) воскресение. Первое, по-видимому, – это то, что Адам и Ева могли бы получить в Быт 3; второе – позиция Платона; третье появляется, как мы увидим позднее, в писаниях периода Второго Храма, таких как Книга Премудрости Соломо-

---

[33] См., например, Cooley 1983, 52; Johnston 2002, 61сл.

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

[35] Barr 1992, гл. 1.

на; четвертое подчеркивает Павел[36]. Барр, однако, никогда этого четко не разграничивает. Поэтому его довод, что Библия действительно обращена к «бессмертию», не всегда попадает в точку.

Нетрудно понять, что означало изгнание из Эдема (не только для читателей, но и для редакторов Пятикнижия) во время и после вавилонского плена, особенно в свете обетований и предостережений великого девтерономического завета. Моисей предлагает людям жизнь и смерть, благословение и проклятие, и призывает их выбрать жизнь, что имеет совершенно конкретный смысл: жизнь в Земле обетованной, противоположность чему — без чести отправиться в изгнание[37]. Но уже во Второзаконии есть обетование, согласно которому даже изгнание не окончательно: покаяние принесет восстановление и обновление и Завета, и сердца человека[38]. Эта эксплицитная связь жизни с Землей, а смерти — с изгнанием, вкупе с обетованием о восстановлении после изгнания, — один из забытых корней древнеизраильских чаяний. Умершие могут почивать; они могут быть почти небытием; но надежда продолжала жить в Завете и обетовании ГОСПОДА.

(ii) Нарушение покоя мертвых

Настойчивый запрет на общение с умершими обычно считается убедительным свидетельством того, что многие в Древнем Израиле пытались это делать[39]. Да и было бы странно, если бы не так. Культ предков был широко распространен в Древнем мире, как во многих местах еще и сегодня[40]. В большинстве человеческих сообществ есть убеждение, что можно войти в соприкосновение с теми, кто уже покинул этот мир, и что это сулит определенные преимущества: позволяет отразить какое-то пагубное влияние, проникнуть в тайны того, что лежит за пределами обычного человеческого понимания, или же просто вновь установить связь с любимыми умершими. Такие вещи были общеприняты среди хананеев, которых израильтяне должны были лишить земли, и стояли на первом месте в списке дел, которые люди Завета должны были отвергнуть.

Главный пример этого мы видим в сцене встречи между Саулом и

---

36 1 Кор 15:53.

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

38 Втор 30:1–10.

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

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

умершим Самуилом[41]. Царь Саул, в числе своих прочих реформ, запретил некромантию и изгнал медиумов и колдунов, через которых можно бы было установить подобный контакт. Но когда он оказался перед лицом военного кризиса, а ГОСПОДЬ хранил молчание в ответ на его молитвы, Саул сам, переодевшись, разыскал женщину-медиума (которую, похоже, его слугам не стоило большого труда найти, несмотря на запрет). По просьбе Саула колдунья вызвала Самуила. Множественные богословские и эмоциональные пласты этого повествования достойны внимания: в конце концов, именно Самуил ранее произнес божественный приговор Саулу за его непослушание,[42] — однако для нас важнее то, что случилось потом. Когда колдунья вызвала Самуила, она обрела сверхчеловеческое знание и узнала Саула в своем госте (стих 12). Саул успокоил ее, и она, продолжив свое дело, увидела «elochim», выходящего из земли (стих 14). Слово «*elochim*» обычно значит «бог» или «боги»; такое употребление, по-видимому, отражает ханаанские представления о божественности мертвых, а тут оно уцелело в качестве своеобразного лингвистического ископаемого[43]. Здесь, очевидно, это слово означает «дух», «существо из мира богов». Это и в самом деле Самуил, разгневанный на то, что его потревожили (стих 15); он действительно знает будущее (и уже предупреждал Саула о божественном суде, но теперь он точно знает, когда он настанет), но это не добрая весть. ГОСПОДЬ отнимает у мятежного царя и царство, и победу, и саму жизнь:

> И предаст ГОСПОДЬ Израиля вместе с тобою в руки Филистимлян: завтра ты и сыны твои будете со мною, и стан Израильский предаст ГОСПОДЬ в руки Филистимлян[44].

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

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

---

41 1 Цар 28:3–25.

42 1 Цар 15:13–31.

43 Этой мыслью я обязан доктору Джону Дэю.

44 1 Цар 28:19.

видеть лишь бедствие и тьму, горечь мучения, и будут ввергнуты в густую тьму[45, 46*].

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

(iii) Необъясненные исключения

Две фигуры, а возможно, и три, выпадают из этой картины. Они, по-видимому, избегли общей участи смертных и отправились иным путем к иному предназначению[47].

В Быт 5 приводится генеалогия допотопных предков, с обычным рефреном: «и умер он», — что отражает суд в Быт 3[48]. И вот перечисление доходит до Еноха, сына Иареда и отца Мафусала. Енох, говорит автор, «ходил пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (стих 24). Эти простые бесхитростные слова на первый взгляд кажутся попросту вежливым эвфемизмом, который обозначает кончину благочестивого человека, но позднее они стали предметом бесчисленного количества размышлений. Что произошло с Енохом? Где он оказался? Избежал ли он смерти? В результате позднее Еноху стали приписывать книги тайного откровения и премудрости[49]. В одном ряду с Енохом стоит Илия, который восшел на небо в вихре, унесенный небесной конницей и колесницей[50]. Даже Елисей, который унаследовал вдвойне от духа Илии, не удостоился такой милости. Вероятно, по причине его необычного ухода, — текст подчеркивает, что тело его не нашли, — позднейшее предание говорит, что он вновь вернется перед последним днем пришествия ГОСПОДА[51]. Илия также стал мнимым автором апокалиптических писаний, и размышления о его пришествии, несомненно, были важной характеристикой ожиданий I века[52].

---

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

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

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

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

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

50 4 Цар 2:1–18. См. Martin-Achard 1960, 65–72.

51 4 Цар 2:16–18, ср. Мал 4:5, Сир 48:9сл.

52 Например, Мк 9:11–13; см. *JVG* 167сл. и другие ссылки там же. Greenspoon 1981, 316сл., вспоминает насмешки Илии над Ваалом в 3 Цар 18:27: быть может, говорит пророк, Ваал спит и его нужно разбудить. Если это аллюзия на Ваала как на умирающего и воскресающего бога, в

И наконец, третий случай: судьба самого Моисея окутана неизвестностью. Второзаконие достаточно ясно утверждает, что Моисей умер в земле Моав, взглянув на Обетованную землю с горы Нево, и что он был погребен в долине, лежащей напротив Беф-Фегора, но что никто в точности не знает, где расположена его могила[53]. Возможно, это сказано намеренно, дабы его могила не стала местом паломничества. Но неопределенность места его смерти и погребения оставляет открытым целый ряд различных возможностей. В конечном итоге некоторые начали верить, что Моисей, подобно Илии, на самом деле не умер обычным образом, но был взят на небо[54].

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

Несколько чудесных воскрешений, приписываемых Илии и Елисею, не проливают особого света на израильские представления о смерти и загробной жизни[55]. Впоследствии воскрешенные ими люди вновь умерли. В основном эти повествования интересуют нас, — помимо того, что они предвосхищают повествования об Иисусе, — тем, что в них отражены имплицитные предпосылки относительно смерти. Жизненная сила («*нефеш*» — слово, трудное для перевода) уходит из ребенка и потом возвращается, когда Илия его оживляет. Слуга Елисея говорит ему, что дитя «еще не проснулось»[56]. Такой язык предвосхищает некоторые ключевые идеи, которые стали использовать в связи с самим воскресением.

словах Илии можно услышать (будь то его живая аудитория или аудитория 3 Цар, нам сейчас неважно), что ГОСПОДЬ не таков: ГОСПОДЬ — Бог, Который имеет власть над природным миром.

53 Втор 34:5сл.

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

55 3 Цар 17:17–24, 4 Цар 4:18–37; 13:21. См. Cavallin 1974, 25, n. 17.

56 3 Цар 17:17–21сл., 4 Цар 4:31.

(iv) Место, откуда не возвращаются

«Безвестный край, откуда нет возврата / Земным скитальцем...» Так шекспировский Гамлет размышляет о смерти, — и это еще любопытнее, поскольку данная пьеса написана в христианском мире[57]. Но такие чувства точно передают обычные представления Ветхого Завета об участи умерших: смерть — улица с односторонним движением, по которой можно следовать за предшественниками, но те, кто впереди, не могут повернуть вспять[58]. Человек сегодня здесь, а завтра уйдет, и никогда его уже не увидишь[59]. Книга Иова содержит наиболее выразительные слова на эту тему:

> Вспомни, что дуновение — жизнь моя;
> уж не видать счастья глазам моим!
> Видящий больше не увидит меня;
> Воззрят Твои очи, а меня — нет.
> Редеет облако, уходит оно:
> так сошедший долу не выйдет вспять.
> В дом свой не вернется он,
> и место его не вспомнит о нем[60].
>
> Человек, рожденный женой,
> скуден днями, но скорбью богат;
> он выходит и никнет, как цветок,
> ускользает, как тень, и не устоит...
> Да, для дерева надежда есть,
> что оно, и срубленное, оживет
> и побеги станет пускать вновь,
> пусть одряхлел в земле корень его
> и обрубок ствола омертвел в пыли, —
> чуть дохнет влагой, зеленеет оно,
> как саженец, выгоняет ветвь в рост.
> А человек умирает — и его нет;
> отходит, и где его искать?
> Если воды в озере пропадут,
> иссякает и высыхает ручей;
> так человек ложится и не встанет вновь;
> не проснется до скончания небес,
> не воспрянет от своего сна.
> О, пусть бы Ты в преисподней сокрыл меня

---

57 *Гамлет* 3.1.79сл. (цитируется по переводу М. Лозинского. — *Прим. пер.*).

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

59 Например, Пс 38:4, 13сл.

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

и прятал, покуда не пройдет Твой гнев,
на время, — а потом вспомнил меня!
Но будет ли по смерти жив человек?[61]

Ясно, что последний вопрос предполагает отрицательный ответ, который еще сильнее звучит в других местах Книги Иова. На него есть аллюзии в ряде текстов, в частности, у Иеремии[62]. В этой книге Иов среди прочего настаивает: ГОСПОДЬ должен произвести суд в его пользу еще в этой жизни. У мертвых нет будущего, поэтому суд Божий должен совершиться здесь и теперь. В этом, возможно, и заключена суть концовки, о которой столько спорят (42:10–17), хотя мы не имеем возможности это сейчас обсуждать.

Отрывок из Книги Иова, который часто считают исключением из этого правила, почти наверняка исключением не является. Старые переводы позволяют понять, почему его считали исключением; более новые — почему теперь это подвергают сомнению[63*]:

А я знаю, Искупитель мой жив,
и он в последний день встанет на земле,
и хотя черви, после кожи моей, разрушают мое тело,
но во плоти моей увижу я Бога:
Я узрю Его сам;
мои глаза, не глаза другого, увидят Его. (AV)

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

Я знаю, что у меня есть живой Защитник,
и Он встанет наконец на прахе земном.
После пробуждения моего Он приблизит меня к себе,
и во плоти моей я буду взирать на Бога.

---

[61] Иов 14:1сл., 7–14.

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

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

Он, Которого я увижу, примет участие во мне:
мои глаза не увидят чужого. (NJB)

А я знаю, Искупитель мой жив,
и Он наконец встанет на земле;
и после того, как кожа моя испорчена,
тогда во плоти моей я увижу Бога,
увижу Его на моей стороне,
мои глаза узрят Его, не другого. (NRSV)[64]

Хотя «Новый пересмотренный стандартный перевод» (NRSV) отчасти возвращается к традиции Библии короля Якова (AV), другие переводы показывают, сколь это проблематично. Примечания на полях большинства современных переводов признают, что никто толком не знает смысла этого важного текста. Например, NRSV указывает, что, возможно, следует читать не «в моей плоти», а «без моей плоти», что полностью меняет смысл. Большинство ученых сходится на том, что, хотя отрывок и сложен для перевода, еще сложнее предполагать, что, вопреки другим отрывкам, рассмотренным выше, здесь внезапно появляется надежда на телесную жизнь во плоти за гробом[65]. Да, ответом на речь Иова в главе 19 служит речь Софара в главе 20, в которой можно усмотреть поддержку традиционной концепции: «Словно кал, будет он извергнут навек... Словно морок улетит, и его не сыскать; как видение в ночи исчезнут прочь...»[66]). Это может быть ретроспективой к гипотетическому смыслу Иов 19. Но если даже это и увеличивает немного вес традиционного понимания, едва ли этого достаточно, чтобы заставить нас, — учитывая все проблемы перевода и в контексте всей книги, — утверждать, что Иов 19:25-27 составляет исключение в плане понимания смерти.

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

Ибо участь сынам человека и участь скоту –

---

64 Иов 19:25–27.

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

66 Иов 20:7сл.

Одна и та же им участь:
Как тому умирать, так умирать и этим,
И одно дыханье у век, и не лучше скота человек;
Ибо все — тщета.
Все туда же уходит,
Все — из праха, и все возвратится в прах;
Кто знает, что дух [или: «дыхание», «раух»] человека возносится ввысь,
А дух скота — тот вниз уходит, в землю?[67]

Нет: умереть значит быть забытым навсегда[68]. Смерть означает, что тело возвращается в прах, а дыхание — к Богу, который его дал; это значит не то, что некая бессмертная часть человека будет жить с Богом, но то, что Бог, вдохнувший дыхание жизни в ноздри человека, прежде всего попросту заберет его назад в собственное распоряжение[69].

(v) Природа и основание надежды

Когда Вальтер Циммерли написал свою краткую и предельно ясную монографию «Человек и его надежда в Ветхом Завете», вопрос о жизни за гробом не только не попал в ряд основных, он почти вообще не вошел в круг обсуждаемых вопросов[70]. Это напоминает нам о том, что большинство ветхозаветных авторов не затрачивали напрямую интересующую нас тему. Они считали самоочевидной картину, которую мы набросали выше, и переходили к другим вопросам. Их упование, глубокое и устойчивое, было направлено не на загробную жизнь, а на судьбу Израиля и Земли обетованной. Народ и земля в настоящем мире были куда важнее, чем то, что происходит с человеком после смерти.

Основная надежда была на то, что народ, семя Авраама, Исаака и Иакова, умножится и достигнет процветания. Даже рассказ о грехопадении содержит упование на рождение детей[71]. Дети, а затем внуки — великий

---

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

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

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

70 Zimmerli 1971 [1968].

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

дар Божий, и израильтяне всегда стремились дожить до их рождения[72]. То, что Иосиф смог видеть и держать в руках своих правнуков, — знак великого благословения[73]. Напротив, остаться бездетным — великое горе (сегодня в Европе и Америке, на фоне множества других устремлений, древнее отношение к бездетности как к позорному клейму часто кажется старомодным и ограниченным, но в мире, в котором дети — средоточие будущей надежды, это имеет большой смысл). Увидеть смерть своего ребенка — это было, наверное, величайшим личным бедствием из всего, что только возможно вообразить[74]. Продлевать существование не только народа, но и рода было священным долгом, предписанным рядом законов и обычаев[75]. Подобные верования и обычаи существовали, конечно, не только в Древнем Израиле, но тут они обретали особое значение, поскольку были связаны с обетованиями, данными Аврааму и его наследникам, и благодаря событиям, которые сделали Израиль народом с четким ощущением своего призвания и миссии в мире. Благочестивые израильтянине заботились о продолжении рода не только потому, что хотели сохранить свое имя: это было одним из способов исполнения Божьих обетований Израилю и, может быть, всему миру. Вот почему приобрели такое значение, особенно в послепленный период, когда народ вновь собирался воедино, генеалогии, которые сегодня удивляют читателя отсутствием религиозного содержания, и настойчивые заявления пророков о «святом семени»[76].

В одном ряду с семейством находилась земля. Бог обещал отдать землю хананеев семейству Авраама, и это оставалось надеждой патриархов вплоть до окончательного ее завоевания[77]. Это, кстати, объясняет, почему повествователь придает огромное значение приобретению Авраамом поля с пещерой для гробницы (Быт 23: история покупки занимает целую главу). Там Авраам погребает Сару, а потом туда кладут и его самого; позже к ним присоединяются Исаак и Ревекка, Лия и наконец сам Иаков[78]. Смысл всего этого был не в каком-то посмертном воссоединении, но в следовании обетованию Бога, которое на этом этапе заключалось не в загробной жизни отдельного человека, но в родовом владении Землей обетованной.

---

72 Пс 127; 128.

73 Быт 50:23.

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

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

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

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

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

Именно поэтому великие пророческие обетования, легшие в основание надежды Израиля всего этого периода, сосредоточены на мире и процветании земли и живущего тут народа. Второзаконие, размышляя о Земле обетованной, обогащает изначальную картину, представленную в Исходе (земля, текущая молоком и медом), включая сюда все виды земледелия[79]. Видя процветание народа и земли, человек может сойти во гроб в мире.

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

> И будет в последние дни,
> гора дома ГОСПОДНЯ
> будет поставлена во главу гор
> и возвысится над холмами,
> и потекут к ней все народы.
> И пойдут многие народы и скажут:
> придите, и взойдем на гору ГОСПОДНЮ,
> в дом Бога Иаковлева,
> и научит Он нас Своим путям
> и будем ходить по стезям Его;
> ибо от Сиона выйдет закон,
> и слово ГОСПОДНЕ – из Иерусалима.
> И будет Он судить народы,
> и обличит многие племена;
> и перекуют мечи свои на орала,
> и копья свои – на серпы:
> не поднимет народ на народ меча,
> и не будут более учиться воевать[80].

> И произойдет отрасль от корня Иессеева,
> и ветвь произрастет от корня его;
> и почиет на нем Дух ГОСПОДЕНЬ,

---

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

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

дух премудрости и разума,
дух совета и крепости,
дух ве́дения и благочестия;
и страхом ГОСПОДНИМ исполнится...
Тогда волк будет жить вместе с ягненком,
и барс будет лежать вместе с козленком;
и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе,
и малое дитя будет водить их...
Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей,
ибо земля будет наполнена ве́дением ГОСПОДА, как воды наполняют море[81].

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку,
избранный Мой, к которому благоволит душа Моя.
Положу дух Мой на Него,
и возвестит народам суд...
не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда,
и на закон Его будут уповать острова[82].

Дух ГОСПОДА Бога на Мне, ибо ГОСПОДЬ помазал Меня
благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем,
проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы...
и назовут их сильными правдою,
насаждением ГОСПОДА во славу Его.
И застроят пустыни вековые, восстановят древние развалины
и возобновят города разоренные, остававшиеся в запустении с давних родов...
Ибо, как земля производит растения свои,
и как сад произращает посеянное в нем,
так ГОСПОДЬ Бог проявит правду и славу
пред всеми народами[83].

Боже! Даруй царю Твой суд
и сыну царя Твою правду,
да судит праведно людей Твоих
и нищих Твоих на суде;
да принесут горы мир людям
и холмы правду;
да судит нищих народа,
да спасет сынов убогого и смирит притеснителя...
он будет обладать от моря до моря
и от Реки до концов земли...
ибо он избавит нищего, вопиющего
и угнетенного, у которого нет помощника[84].

---

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

82 Ис 42:1,4.

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

84 Пс 71:1–4, 8, 12.

> Однажды Я поклялся святостью Моею: солгу ли Давиду?
> Семя его пребудет вечно, и престол его, как солнце, предо Мною,
> вовек будет тверд, как луна, и верный свидетель на небесах[85].

Эти и другие подобные обетования хорошо известны, изучены и не будут предметом настоящего исследования. Однако их следует вспомнить во избежание впечатления, что раз большинство древних израильтян не мыслили для себя за гробом человеческой жизни, то ситуация им виделась беспросветной. Напротив, их вела надежда на то, что Господь, Бог Израиля, — Создатель мира, что он верен завету с Израилем и со всем миром, верен своему обетованию об Израиле и всем творении. Как именно все это исполнится, какова в этом роль грядущего идеального царя, какое место тут уготовано Иерусалиму и когда обетования сбудутся — все это оставалось пока неясным[86]. Некоторые пророки говорили о «дне ГОСПОДНЕМ», когда исполнятся угрозы и обетования[87]. Как мы увидим, в какие-то моменты в рамках этой традиции звучало новое слово, предвещающее жизнь после смерти. Однако подавляющее большинство древних израильтян, основываясь на характере ГОСПОДА, Бога-Творца, уповали прежде всего на справедливость, процветание и мир для народа и земли, а в конечном итоге — для всей вселенной. Патриархам, пророкам, царям и обычным израильтянам надлежало почить вместе со своими предками. Однако замысел ГОСПОДА простирался в будущее и должен исполниться в свое время.

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

3. А что будет затем?

(i) Введение

Любовь ГОСПОДА не была для древних израильтян отвлеченным богословским догматом. Во многих текстах, особенно Псалмах, мы видим, что они знали эту любовь на живом личном опыте. Именно этот личный опыт более, чем любая теория о бессмертии, породил мысль о том, что

---

85 Пс 88: 35–38.

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

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

ГОСПОДЬ остается верен не только в этой жизни, но и в жизни за гробом.

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

(ii) Освобожденные из Шеола?

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

> Всегда видел я пред собою ГОСПОДА, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь.
> От того возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя успокоится в уповании,
> ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле и не дашь святому Твоему увидеть тление,
> Ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей пред лицем Твоим,
> блаженство в деснице Твоей вовек[88].

Неясно, относится ли это к избавлению от смерти или к обретению жизни после смерти[89]. Впрочем, главное сомнения не вызывает: псалмопевец упо-

---

[88] Пс 15:8–11.

[89] См. Eichrodt 1961–1967, 2.524; von Rad 1962–1965, 1.405; Martin-Achard 1960, 149–153; Johnston 2002, 201сл. Ср. Пс 85:13, где слова: «Ты избавил душу мою из глубин Шеола» — отнюдь не свидетельствуют о том, что автор уже в буквальном смысле воскрешен из мертвых. О тезисе

вает на ГОСПОДА, своего владыку (стих 2), свое наследие и чашу (стих 5), вразумляющего в сокровенных глубинах сердца (стих 7).

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

> Поклонятся Ему одному
> все тучные земли,
> почтут Его все нисходящие во прах,
> бессильные сохранить жизни своей[90].

Однако в основном речь тут идет, похоже, о надежде спастись от насильственной смерти, а не о избавлении по ту сторону могилы. Завершает псалом новое утверждение традиционной надежды Израиля, слова о потомстве — «семени», — которое возблагодарит Бога (стихи 31–32)[91].

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

> Сокроешь лик Твой — ужаснутся они [звери и морские твари],
> отнимешь у них дух, и они умрут
> и снова возвратятся во прах.
> Дохнешь ли на них — и восстанут они,
> и Ты лицо земли обновишь[92].

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

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

Дахуда (Dahood 1965/6), который утверждает, что некоторые псалмы содержат надежду на жизнь после смерти, см., например, Day 1996, 234сл.; Lacocque 1979, 236–238.

90 Пс 21:30 (цитируется по переводу С. Аверинцева. — *Прим. пер.*).

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

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

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

Затем, когда такая участь близка:

И приближается к могиле его душа
и к месту смерти — его жизнь.
Но если есть Ангел за него,
Ходатай, из тысячи один,
учащий человека правоте,
он сжалится над ним и скажет так:
«Избавь его, чтоб он не сошел в гроб;
я выкуп за него нашел!»
Тогда тело его юностью процветет
и молодость его вернется к нему;
Он молиться, и милует его Бог;
дает видеть ликующим свое лицо...
Тот поет перед людьми и говорит так:
«...Освободил от погибели душу мою,
и жизнь моя видит свет!»
Вот, все это делает Бог...
Чтобы вышла из тлена его душа
и во свете живых он воссиял[93].

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

(iii) Слава после страдания?

О Пс 72 можно сказать нечто более определенное[94]. Это одно из классических библейских сетований на жизненную несправедливость (нечестивым и надменным все сходит с рук), из-за чего этот псалом стоит в одном ряду с Книгой Иов. Однако он предлагает иной ответ. Когда псалмопевец входит

---

93 Иов 33:15–30.

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

в Божье святилище, он понимает, что нечестивого постигнет осуждение, хотя как и когда это произойдет, остается неясным:

> Так! на скользких путях поставил Ты их и низвергаешь их в пропасти.
> Как нечаянно пришли они в разорение,
> исчезли, погибли от ужасов!
> Как сновидение по пробуждении, так Ты, пробудив их, уничтожишь мечты их[95].

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

> Но я всегда с Тобою: Ты держишь меня за правую руку;
> Ты руководишь меня советом Твоим и потом примешь меня в славу.
> Кто мне на небе?
> И с Тобою ничего не хочу на земле.
> Изнемогает плоть моя и сердце мое:
> Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек...
> А мне благо приближаться к Богу!
> На ГОСПОДА я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои[96].

Очевидно, что «и потом» (*w'achar*) относится не к событию, которое произойдет позже в течение этой жизни, но к состоянию, которое будет достигнуто после руководства заповедями Божьими в этой жизни. Это подтверждается стихом 26, где, с отголосками из Ис 40:6–8, сказано, что могущество Божье торжествует над смертью. К сожалению, ключевое слово «*kab·xl*» (без которого не совсем понять, о чем речь), переведенное здесь как «слова», вполне может означать и «честь» (так NRSV). Перед нашими глазами как бы на миг промелькнула удивительная картина жизни по ту сторону гроба, жизни, где (как требует того логика псалма) зло будет исправлено и воцарится Божья справедливость; жизни, где познавшие любовь Бога в настоящем откроют, что эта любовь сильнее самой смерти и она «примет» их в честь или славу[97].

То же самое слово «принять» стоит и в Пс 48:16[98]. Весь этот псалом — трезвое размышление о человеческой смертности: все люди, подобно жи-

---

[95] Пс 72:18–20.

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

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

[98] См. Day 1996, 253–255, совместно с другой литературой.

вотным, в конце концов сойдут в могилу, и все их нынешнее великолепие и показная пышность ни на что не будут годны:

> В мыслях у них, что дома их вечны, и что жилища их в род и род...
> он пойдет к роду отцов своих, которые никогда не увидят света[99].

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

> Как овец, заключат их в Шеол; смерть будет пасти их,
> сойдут прямо в могилу, и сила их истощится;
> Шеол — жилище их.
> Но Бог избавит душу мою от власти Шеола, ибо Он примет меня[100].

Если такое понимание правильно, позднее многие верующие могли бы видеть смысл даже там, где, как в Пс 15, историческая экзегеза могла бы подвергнуть эту интерпретацию сомнению[101].

Три эти псалма строятся особняком[102]. Напротив, в Пс 33 и 36 праведные получают воздаяние в этом мире. Мучительные мольбы одного из самых мрачных псалмов — 87-го — ставят свои ужасные вопросы, кажется, без всякой надежды на хороший ответ[103]. Только Пс 15, а также, хотя и в ином роде, Пс 72 и 48 единственные среди библейских текстов намекают на будущее, которое неведомо остальным древним писаниям Израиля.

---

99 Пс 48:12, 20.

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

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

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

103 См. выше, с. 103сл.

(iv) Основание будущей надежды

Если мы и находим где-то проблеск подобной надежды, она опирается не на какое-то свойство природы человека (как, скажем, «бессмертная душа»), но на ГОСПОДА, и только на Него одного. Более того, ГОСПОДЬ — это суть надежды, а не просто ее основание: Он сам — «удел», т. е. наследие, праведных и благочестивых израильтян[104]. В то же время только Его мощь может животворить, как говорится в некоторых древних молитвах[105]. «Ибо у Тебя источник жизни, — говорит псалмопевец, — во свете Твоем мы видим свет»[106]. Когда эта крепкая вера в ГОСПОДА Творца, подателя жизни, Бога окончательной справедливости вступала в противоречие с житейскими несправедливостями и страданиями, именно в этой точке и могла появиться на свет новая вера. Впрочем, страдания Израиля не всегда порождали такой ответ. Пс 87 и Книга Иов — это нечто противоположное. Екклесиаст, этот ветхозаветный ослик Иа-Иа, который порою кажется потерянным, просто пожал бы плечами и посоветовал как можно лучше использовать то немногое. что у вас есть. Но если ГОСПОДЬ — наследие своего народа и если его любовь и верность столь крепки, как их отображают предания Израиля, тогда в конечном итоге ничто не препятствует видеть и саму смерть как поверженного врага. Именно об этом говорят некоторые ключевые тексты, и теперь мы должны подойти к ним вплотную.

4. Пробуждение спящих

(i) Введение

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

---

104 Так, например, в Brueggemann 1997, 419.

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

106 Пс 35:10.

заимствовали эту идею? Или они пришли к ней сами, как к кульминации своей надежды?

Важно еще раз уяснить себе нашу главную тему, прежде чем мы двинемся дальше[107]. Тексты, которые мы будем рассматривать, какие бы мы ни отыскали в них нюансы, не говорят о новом *понимании* жизни после смерти, но о том, что произойдет *после* «жизни после смерти». Воскресение — не просто новые слова о школе или о загробной жизни (как в Пс 72). Оно говорит о чем-то, что произойдет, — если произойдет вообще, — после этого «после». Воскресение — это телесная жизнь *после* «жизни после смерти» или, если угодно, телесная жизнь после *состояния* «смерти». Вот почему совершенно неверно, — и это совершенно чуждо всем соответствующим текстам, — говорить, как это делает один современный автор, о «воскресении на небеса»[108]. Воскресение — это именно то, чего *не* произошло с Енохом и Илией. Согласно этим текстам, оно то, что *произойдет* с теми людьми, которые к тому моменту мертвы, а не то, что с ними *уже* произошло. Если понять этот момент, многое становится ясным; если о нем забыть, неминуемо воцарится полная путаница.

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

(ii) Дан 12: Спящие пробудятся, разумные воссияют

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

> И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как сияние неба, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда[109*].

---

[107] См. выше, с. 38–41.

[108] Davies 1999, 93.

[109*] В синодальном переводе: «...разумные будут сиять как светила на тверди...» (перевод, который

Трудно усомниться в том, что это относится к телесному воскресению[110]. Метафора «сна» для обозначения смерти уже была, как мы видели, широко распространена; библейское выражение «спать во прахе земли» (буквально в «земле праха» или «стране праха») означает «быть умершим»[111]. Таким образом, естественное продолжение этой метафоры — «пробуждение» для обозначения телесного воскресения: это не иной тип сна, но его упразднение. И тут речь идет не о каком-то феномене «потустороннем», но в огромной степени о «посюстороннем»[112].

Пробуждаются «многие», однако, видимо, не все[113]. Автор отрывка не задается целью дать глобальную теорию о последних судьбах всего человечества, но просто говорит, что в обновленной телесной жизни Бог даст одним вечную жизнь, а другим — вечное презрение. Контекст не оставляет сомнений насчет того, кого ждет какая судьба: это, с одной стороны, праведные мученики, а с другой, — их мучители и убийцы. Остальные люди — подавляющее большинство человечества (и израильтян) — не упоминаются.

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

принимает Н. Т. Райт, более точен. — *Прим. ред.*).

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

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

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

[113] Day 1996, 240сл.; Collins 1993, 392.

раннехристианских текстов[114]. Однако она вызывает серьезные возражения. Рассмотрим данный отрывок подробнее.

Начать с текста. Неясно, в какой мере он задуман как метафора: краткая поэтическая формулировка, с аллюзией на более ранний библейский отрывок, стоящая в кульминационной точке описания грядущего, едва ли может рассматриваться как точное описание[115]. Мы видим два сравнения: сказано, что праведные будут *как* звезды, а не что они *превратятся в* звезды, ни даже что они *будут размещены* среди звезд[116]. Более того, если бы вторая часть предложения означала, что «*maskilim*» должны стать звездами, параллелизм с первой частью («будут сиять, как сияние неба») привел бы к выводу, что «разумные» должны *стать* самим небом, а это исключено. Существуют и еще два других веских возражения: во-первых, мы тут не видим никакого, хотя бы и косвенного намека на космологию, которая есть у Платона, Цицерона и в других классических трудах, где говорится об «астральном бессмертии»; во-вторых, ход мысли в стихах 2 и 3 описывает будущее в *двух стадиях*, а это совершенно не соответствует «Тимею», сновидению Сципиона или же различным эпитафиям, отражающим популярные представления об «астральном бессмертии». Во всех этих случаях душа отделяется от тела сразу же после смерти, дабы занять свое место среди звезд. Здесь же, напротив, «разумные» сейчас мертвы, «спят», и «пробудятся» в некоторый момент в будущем. Тогда они «воссияют, как небо и как звезды». Структура этого верования, сопутствующая космология и соображения экзегезы не позволяют нам связать Дан 12:3 с направлением мысли, идущим от Платона (или откуда-то еще) к Цицерону.

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

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

---

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

[115] См. Goldingay 1989, 308; более ранний библейский текст — Ис 52:13 и 53:11.

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

Конечно же, любой читатель этих строк в эллинистическом мире понимал, о чем тут речь[117]. Не будем обольщаться, однако, на счет некоторых других ссылок, которые иногда приводят как подтверждение в этом вопросе[118]. Есть три-четыре отрывка, которые вроде бы заимствуют эту идею (хотя и переносят ее на почву иудейской космологии). Яркие примеры — Завет Моисея и Вторая книга Варуха[119]. Существует, возможно, пара возможных примеров в Кумране[120]. Самый известный источник возможных параллелей «астральному» толкованию — это Первая книга Еноха, но даже и тут стоит осторожно обращаться с большей частью цитат, на которые любят ссылаться[121]. Сама доктрина воскресения говорит против этого, поскольку она предусматривает две ступени (вначале человек умирает, а потом, вторым этапом, воскресает), а не один шаг к сиянию бессмертия. Единственное место, которое, по-видимому, подразумевает, что праведные *становятся* звездами, или, по крайней мере, содержит то же направление мысли, что и «Тимей», — это 1 Ен 58:3 («праведные будут жить в свете солнца и избранные в свете вечной жизни; дни вечной жизни их не кончаются, и дни святых бесчисленны»[122*], — говорится в главе, которая вся посвяще-

---

[117] 4 Макк 9:22 говорит о старшем сыне, что во время пыток он был «как бы преображен огнем в бессмертие». По-видимому, тут богословие 2 Макк само было преображено Платоном в эллинизм. См. обсуждение этого вопроса в следующей главе.

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

[119] Завет Моисея 10:9: «Бог вознесет тебя на высоту; да, он утвердит тебя на небесах звездных, среди их обитателей»; Прист (в Charlesworth 1983, 933) предостерегает: неясно, насколько это следует понимать буквально или метафорически. 2 Вар 51:10: «они будут жить на высотах этого мира и будут как ангелы и равны звездам». Однако отметим, что тут говорится: будут *как* ангелы и *равны* звездам; это не отождествление. Найдено одно иудейское надгробие из диаспоры (из Корика в Киликии), которое, похоже, отражает «астральные» представления (*CIJ* 2.788). Но подобные явления немногочисленны, что свидетельствует об устойчивом сопротивлении иудейского мышления подобным концепциям.

[120] 1QS 4:8 («славная красота вместе с обширным величием в свете вечном» [цитируется по переводу Д. Щедровицкого. — *Прим. пер.*]); 1QM 17:7 («...в вечном свете, чтоб осветить радостью дом Израилев» [цитируется по переводу А. М. Газова-Гинзберга. — *Прим. пер.*]). Конечно, особо развитой «астральной» теории здесь не заметно.

[121] См. 1 Ен 39:7; 50:1; 62:15 (славное телесное воскресение, а не превращение в звезду); 80:1, 6сл.; 86:3сл. (звезды как образы в видениях); 92:4 (хождение в вечном свете); 100:10 (солнце, луна и звезды свидетельствуют против грешников). Часто упоминаемый 104:2 — просто цитата из Дан 12:3 («вы будете светить, как светила небесные»); как и в самом Дан, тут ничего не говорится о том, что праведники *станут* звездами.

[122•] Здесь и далее Книга Еноха цитируется по переводу А. Смирнова. — *Прим. пер.*

на грядущему миру, исполненному света) и 108:11–14 (почти перед самым концом книги):

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

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

Теперь вернемся к Дан 12. Сравнения в стихе 3 указывают не на то, что праведные и мудрые будут сиять и сверкать как звезды, а на то, что по воскресении они будут вождями и правителями в новом Божьем творении. Эти образы, стоящие в библейском контексте, – на который, безусловно, стоит опираться прежде всего, если мы хотим понять, что имел в виду автор, – говорят о *царях*: это цари подобны звездам или небесным телам[123]. Богом данные цари и правители призваны светить миру, как звезды на небесной тверди, созданные, согласно Быт 1, чтобы давать свет земле[124]. Похоже, что перед нами органичная для Дан демократизация прежних царских традиций: в одном ряду с этим стоит мысль, что «святые Всевышнего» получат царство (7:18, 22, 27). Глядя на звезды, толкователи упускают подлинный смысл: праведные, мудрые получат власть над миром, а не будут преобразованы в существа света. Дан 12:3 дополняет 12:2: воскресение – это не просто оживление, когда умершие вернутся к жизни, какую они знали прежде. Их воздвигнут к состоянию славы в мире, чему лучшая параллель или сравнение – положение звезд, луны и солнца в миропорядке творения.

К какому моменту истории относится Дан 12? Поможет ли это нам понять, почему эта удивительная идея появляется на поздней стадии

---

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

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

развития библейской традиции? Непосредственный контекст отрывка — мученичество во время кризиса 160-х годов (см. Первую и Вторую книги Маккавейские) и, в частности, мученичество верных израильтян при гонениях Антиоха Епифана[125]. Дан 11:31 говорит об осквернении Антиохом Иерусалимского Храма и устроенной им «мерзости запустения», уже упомянутой в 9:27. Дан 11:32-35 описывает дальнейшие события: одни иудеи идут на компромисс с языческим завоевателем, тогда как другие остаются тверды и за это страдают, а некоторых из них убивают. Затем стихи 36–45 описывают превозношение и внезапное падение Антиоха, причем стихи 36-39 близки известным нам реальным событиям, а стихи 40–45 расходятся (начиная, видимо, с момента написания Книги Даниила). Но важно то, что во времена падения Антиоха, во времена беспрецедентного страдания Израиля (12:1) архангел Михаил должен сражаться за народ Божий и освободить его. Таков контекст предсказания о воскресении. Окончание отрывка, да и всей книги (12:4–13), содержит последние откровения (если их так можно назвать; там не меньше вопросов, чем ответов) о времени наступления грядущих событий и последнее обетование самому Даниилу (стих 13). Сказано, что, после периода «покоя», он присоединится к *«maskilim»* и восстанет (евр. *ta'amod*) для получения награды в конце этих дней. «Воскресение», о котором тут говорится, — это не состояние, в которое входят праведники сразу же после смерти, но отдаленное событие, следующее за промежуточным периодом.

Предсказание о воскресении — не изолированная часть абстрактных размышлений о конечных судьбах человечества (или даже только иудеев), но конкретное обетование в особой ситуации. Бог Израиля разрушит планы нечестивых язычников и воздвигнет мучеников и учителей, которые направляли Израиль, к жизни во славе. Одновременно он воздвигнет к новому существованию и их мучителей: они не останутся в темной глубине Шеола, или «праха», но их судьбой станет непрекращающееся бесчестие перед людьми. Вся эта сцена напоминает судебный процесс, где ГОСПОДЬ как праведный судия исправляет зло, наказывает нечестивых и оправдывает праведных[126]. Михаил, ангел или «князь», — особый покровитель Израиля, он будет помощником ГОСПОДА в деле проведения этого суда[127].

Охватив взглядом эту величественную картину, мы можем заметить, что она органично вписывается в общий контекст Книги Даниила. Вновь и

---

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

[126] См., например, Nickelsburg 1972, 23,27; Goldingay 1989, 302.

[127] О Михаиле см. Дан 10:13, 21, Завет Дана 6:2, Иуд 9, Откр 12:7.

вновь эта книга рассказывает о том, как языческие правители преследуют народ ГОСПОДЕНЬ, пытаются навязать ему новый языческий уклад, высокомерно превозносятся над истинным Богом и Его народом. Она повествует о верных и мудрых израильтянах: они стойко и принципиально хранят верность своему Богу, который в конце концов их спасет, а притеснителей — низвергнет и осудит[128]. В частности, 11:31–35 и 12:1–3, эти ключевые отрывки, нередко предвосхищаются в предыдущих частях книги и, в общем контексте глав 10-12, полнее раскрывают смысл написанного ранее. Поэтому предсказании о воскресении — окончательное и наиболее ясное обетование в длинном ряду, который начинается с установления Царства Божьего в противовес всем языческим царствам (2:35, 44–45), а продолжается эпизодом возвеличивания и оправдания сына человеческого (представляющего народ святых Всевышнего (7:13–14, 18, 27)); сюда же входят повествования об избавлении от смерти (как намек — в 1:10, открыто — в 2:13; эта линия проходит через главы 3 и 6)[129]. Молитва Даниила в 9-й главе, где ставится вопрос о смысле пророчества Иеремии о 70-летнем изгнании, получает ответ: изгнание продлится «семьдесят седмин» (т. е. 490 лет) и достигнет кульминации, когда появится «мерзость запустения», будет «отрезан» помазанный князь и свершится окончательный суд над угнетателем (9:2, 24–27)[130]. Далее главы 10-12 объясняют все это подробнее. Вот как только длительное изгнание Израиля достигнет свой высшей точки, надменные язычники подвергнутся суду и свершится освобождение праведных.

Таким образом, главы 10–12 и особенно отрывок в конце 11-й — начале 12-й главы дают возможность взглянуть иными глазами на события, о которых говорилось в 2:31–45 и 7:2–27. Камень, оторвавшийся от горы, разбивший металлического истукана и сам опавший горой; «подобный Сыну Человеческому», превознесенный над зверями; страдающие «*maskilim*», воздвигнутые сиять как звезды, тогда как их преследователи получают вечное презрение, — в сущности, одно и то же. Любой иудей эпохи Второго Храма, размышляющий над этой книгой, нашел бы в 12:2–3 не какую-то новую диковинную мысль, неожиданную, которую невозможно предугадать, но венец всего того, что происходило ранее.

---

[128] Последовательность: гл. 1 (царская пища), гл. 2 (сон царя), гл. 3 (статуя царя и огненная печь), гл. 4 (сон и умопомешательство царя), гл. 5 (пир царя и появление надписи на стене), гл. 6 (царский указ и львиный ров), гл. 7 (звери и «Сын Человеческий»), гл. 8 (овен, козел и их рога), гл. 9 (молитва Даниила и предупреждение о грядущем запустении).

[129] Goldingay 1989, 283сл., подробно исследует связи между Дан 10–12 и предшествующими разделами книги, особенно гл. 7–9.

[130] Это пророчество вместе с некоторыми связанными текстами стало основой множества хронологических спекуляций относительно времени грядущего искупления и пришествия Мессии. См. *NTPG* 208, 312–314 и особенно Beckwith 1980, 1981, ныне переизданного как Beckwith 1996.

Тем более это относится к читателю, который способен улавливать библейские аллюзии. Поскольку вся книга проникнута темой изгнания (придуманное место действия — Вавилон, а реальный исторический контекст — «продолжающееся изгнание» [9:24], под властью различных языческих правителей, особенно сирийского Антиоха), наиболее очевидные библейские предшественники — тексты, которые говорят об изгнании и восстановлении[131]. Так, например, в 12:2 мы можем уловить отзвук Иер 30:7: Иеремия предрек наступление небывалого бедствия — вскоре после повторного обетования о семидесятилетнем изгнании, которое теперь интерпретирует Даниил[132]. А предупреждение о наступающей скорби входит в контекст пророчества о возвращении, восстановлении, мире и безопасности. Языческое ярмо сокрушится, и израильская монархия будет восстановлена[133].

(iii) Служитель и обитающие во прахе: Исайя

Главный источник идей и образов Дан 12:2–3 — Исайя. Прежде чем мы рассмотрим самый очевидный текст, стоит отметить тесные пересечения с Ис 52–53[134]. Похоже, что «*maskilim*» — множественное число от «Раба», который в 52:13 «действует благоразумно» (*yaskil*). Это те, «кто оправдывают многих», подобно Рабу в Ис 53:11. «Сияние» праведных у Дан 12:3, возможно, перекликается с тем «светом», который мы находим в некоторых ранних вариантах Ис 53:11[135]. И конечно, вся тема в целом — верность ГОСПОДУ вопреки пыткам и смерти и последующее оправдание — в точности соответствует сценарию, который является кульминацией Ис 40–55. Если Раб ГОСПОДЕНЬ у Исайи — прежде всего персонификация народа или некоторых праведников из него, то у Даниила мы видим не столько «демократизацию» этой концепции (как иногда говорят), но его новую «плюрализацию»[136]. Отныне страдающие «*maskilim*» – носители обетования

---

131 О теме продолжающегося изгнания, что до сих пор в отдельных кругах понимают неверно, см. *JVG* xvii., а для дальнейшего углубления: Wright, «Dialogue», 252–261.

132 Иер 25:12; 29:10.

133 Иер 30:3, 8–11.

134 О взаимоотношении этих текстов см. также JVG 584–591 вместе с другими приведенными там ссылками. Другая аллюзия на Ис — ссылка на омерзение или презрение, которое испытывают на себе воскрешенные нечестивцы в Дан 12:2 (что перекликается с Ис 66:24).

135 Cavallin 1972/3, 51. Эти варианты включают три кумранских рукописи и LXX. Подробнее см. Goldingay 284, Day 1996, 242сл.

136 См., например, Nickelsburg 1972, 24сл.; Day 1996, 242сл.

об изгнании и восстановлении; видение Исайи исполняется в них[137]. Это, соответствует теме Книги Даниила в целом.

Но говорит ли Ис 53 о Рабе, который умирает и вновь восстает? Здесь нет явного упоминания самого воскресения, но только косвенное описание того, что произойдет с Рабом после его смерти (53:11). Однако ясно, что Раб: (а) умирает и похоронен (53:7–9); (б) торжествует (хотя об этом сказано кратко [53:10–12])[138]. Но сейчас для нас важнее следующее: Даниил показывает, что некоторые люди уже толковали Исайю в этом ключе; по мнению некоторых ученых, сюда же можно отнести одну из форм текста Ис, засвидетельствованных в Кумране[139]. Все это имеет огромное значение для понимания смысла нашего центрального отрывка. Хотя Дан 12:2–3 ясно говорит о телесном воскресении индивидуумов, оно не есть что-то отличное от общественного оправдания народа, находящегося в изгнании. Неправомерно вбивать клин между различными толкованиями ключевых текстов: *либо* «индивидуальное воскресение», *либо* «национальная реставрация». В Дан 12 воскресение народа Божьего (во всяком случае, в лице мучеников, которые представляют собою народ) — это та форма, которую принимает национальное восстановление. Так заканчивается самое глубокое изгнание из всех возможных.

Однако за Дан 12 стоит и еще один откровенно говорящий о «воскресении» отрывок из Исайи. Ис 24–27 дает сцену не просто национального кризиса, но вселенского суда, на котором народ Божий будет спасен и умершие будут воздвигнуты[140]. Мало кто сомневается в том, что этот отрывок был хорошо знаком автору Дан 12:2–3:

> Оживут мертвецы Твои,
> восстанут мертвые тела!
> Воспряни́те и торжествуйте, поверженные в прахе:
> ибо роса Твоя — роса растений,
> и земля извергнет мертвецов[141].

Контекст данного отрывка — живая молитва верности ГОСПОДУ среди свирепых безостановочных преследований со стороны язычников. Другие

---

137 Чайлдс резюмирует Ис 49–55 следующим образом: «Вмешательство Бога заканчивает период изгнания и полагает начало Его эсхатологическому царству» (Childs 2001, 410).

138 См. здравое суждение Childs 2001, 419. О возможности того, что мы встречаем подобный ход мысли у Зах 12–13, хотя этот текст и загадочен, см. Eichrodt 1961–1967, 2.508, n.1. Можно проследить подобный ход, например, в Пс 21, где псалмопевец «сведен к персти смертной», т. е. к «праху», в ст. 16 и затем спасен в ст. 23–32.

139 См. Sawyer 1973, 233сл.

140 Датировка отрывка все еще вызывает споры. Несомненно одно: постулирование схемы развития, в которой упоминание о телесном воскресении автоматически предполагает позднюю датировку, означает *petitio principii.*

141 Ис 26:19.

властители правили Израилем, «мы же признаем только Твое имя»[142]. Язычники и те, кто следуют их путями, не имеют ничего хорошего в посмертии:

> Мертвые не оживут; рефаимы не встанут,
> потому что Ты посетил и истребил их,
> и уничтожил всякую память о них[143].

Но взыскивающие в беде ГОСПОДА переживают муки, подобно рождающей женщине, и когда наступает рождение, оно оборачивается новым рождением самих умерших (26:16–19). Древнееврейский оригинал буквально указывает на телесное воскресение, и, конечно, именно так воспринимают этот стих LXX и кумраниты[144]. По-прежнему, конечно, остается возможность того, что здесь воскресение, как мы увидим дальше и у Иезекииля, — метафора национального восстановления; однако контекст, где говорится о Боге, обновляющем всю вселенную, дает основание предполагать, что тут слова о воскресении указывают на реальное конкретное событие[145].

Все зиждется на высшей справедливости самого ГОСПОДА, который выставит на свет все злодеяния, совершенные на земле (26:20–21)[146]. Только Его сила может это совершить: в Ис 25, где готовится кульминация Ис 26, мы обнаруживаем такое изложение и национального, и личного восстановления:

> И сделает ГОСПОДЬ Саваоф на горе сей для всех народов
> трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин,
> из тука костей и самых чистых вин;
> и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы,
> покрывало, лежащее на всех племенах.
> Поглощена будет смерть навеки;
> и отрет ГОСПОДЬ Бог слезы со всех лиц,
> и снимет поношение с народа Своего по всей земле;
> ибо так говорит ГОСПОДЬ...
> Ибо рука ГОСПОДА почиет на горе сей[147].

---

142 Ис 26:13.

143 Ис 26:14.

144 См. Cavallin 1974, 106; Motyer 1993, 218сл. Об Ис 26:19 как предвосхищении 52:1сл. («Восстань, восстань... Отряси с себя прах...») см. Nickelsburg 1971, 18; Puech 1993, 42–44. О «росе» в контексте более широкой темы, где посылаемый Богом дождь выводит плоды из земли, что представляет параллель воскресению, см. Ос 6:1–3, а также ниже об учителях (см. также выше о Дан 12:3).

145 Day 1996 указывает, что 27:8, где упоминается изгнание, ориентирует стих на «возвращение из изгнания» в духе Иез 37.

146 О теме справедливости ГОСПОДА, лежащей в основе всего отрывка, см. Nickelsburg 1971, 18; о славе ГОСПОДА — Eichrodt 1961–1967, 2.510.

147 Ис 25:6–8, 10.

Образ эсхатологического пира сводит воедино божественное обетование, данное и отдельному человеку, и Израилю, и самому творению. Нам не следует разделять эти уровни ни когда мы сами читаем Исайю, ни когда пытаемся понять, как эту книгу могли понимать в период Второго Храма[148].

(iv) В день третий: Осия

За двумя этими удивительными отрывками из Исайи, которые, вероятно, представляют собой самое первое в Ветхом Завете упоминание о телесной жизни по другую сторону смерти, стоят два отрывка из Книги Осии, которые хронологически можно уверенно датировать VIII веком до н. э. Джон Дэй убедительно доказывает, что Ис 26:19 опирается на Ос 13:14:

> Искуплю ли я их от власти Шеола?
> Избавлю ли их от Смерти?
> Смерть, где твое жало [или: я буду твоим жалом]?
> Шеол, где твое разрушение [или: я буду твоим разрушением]?
> Раскаяния о том не будет у Меня[149].

Еврейский оригинал почти наверняка *отрицает*, что ГОСПОДЬ избавит Израиль от Шеола и смерти. Однако LXX и другие древние переводы, а также Новый Завет видят в этом отрывке *положительный* ответ. Ничто не мешало и автору Ис 26:19 воспринимать его точно так же[150]: во всяком случае ряд аргументов указывают в эту сторону. Можно найти параллели не меньше чем к восьми особенностям текста и контекста Книги Исайи[151]. За Ос 13, в свою очередь, стоит (столь же неоднозначный) Ос 6:

> ...Пойдем и возвратимся к ГОСПОДУ!
> ибо Он уязвил — и Он исцелит нас,
> поразил — и перевяжет наши раны;
> оживит нас через два дня,
> в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицем Его[152].

---

[148] См. Childs 2001, 191сл. Так, хотя Дэй и прав (Day 1996, 243сл.), когда видит тут явный намек на изгнание и возвращение, это не мешает отнести сказанное и к телесному воскресению.

[149] Day 1980; 1996, 244сл.

[150] В НЗ см. особенно 1 Кор 15:54сл.

[151] Day 1980; 1996; 1997.

[152] Ос 6:1сл. Day 1996, 246сл. (а также 1997, 126сл.) ясно показывает, что этот отрывок действительно говорит о смерти, а не просто о болезни, как полагают некоторые толкователи.

С более поздней точки зрения, это выглядит как вера в жизнетворную и возрождающую силу ГОСПОДА. Однако в изначальном контексте речь, видимо, об обратном: порок показывает *неправильную* молитву, отражающую недостаток покаяния, надежду на то, что от ГОСПОДА можно откупиться[153]. И опять же вполне возможно, что читатели последующих столетий, в том числе библейские авторы, стоящие ближе к новозаветному времени, читали этот отрывок в более позитивном смысле. Истолкованный в таком ключе, он становится самым ранним прямым утверждением о том, что ГОСПОДЬ даст своему народу новую телесную жизнь по другую сторону смерти. Похоже, что это оказало влияние на Дан 12, возможно, через Исайю. Чуть позже мы подробнее разберем происхождение идей Осии или тех людей, молитву которых он передает.

(v) Сухие кости и дыхание Бога: Иезекииль

Остается еще один важнейший текст, отношение которого к только что рассмотренным проблематично, но значение которого для последующей мысли невозможно отрицать. Иез 37 — вероятно, самый знаменитый из всех ветхозаветные текстов о «воскресении». Он явно представляет собой аллегорию, или метафору; он вряд ли повлиял на Исайю или Даниила и, очевидно, сам не испытывал их влияния. И все же параллели между ходом мысли в этих текстах удивительны.

И снова, контекстом является изгнание. Поскольку мысли Иезекииля сосредоточены на Храме, для него одной из главных проблем Израиля была нечистота, и очищение от нечистоты стало у него одним из ключевых моментов в обетовании о восстановлении (36:16–32). Это входит в череду предсказаний о восстановлении земли, с ее народом, ее зданиями, сельским хозяйством, стадами овец и коров (36:1–15, 33–38). В целом пророчество на этой стадии книги указывает на обновление национальной жизни Израиля, где будет восстановлена монархия Давидова рода, народ обретет новое единство и (в довершение всего) будет построен новый Храм[154]. Но нечистота оставалась центральной проблемой.

Из всего нечистого, с чем мог столкнуться соблюдающий Закон иудей, на одном из первых мест находились непогребенные тела или кости. Если говорить на языке метафор, именно до такого состояния был доведен Из-

---

[153] См., например, Eichrodt 1961–1967, 2.504сл.; Martin-Achard 1960, 86–93; Zimmerli 1971 [1968], 91сл.; Мартин-Ачард (Martin-Achard, 86) видит в Ос 6 свидетельство о личном воскресении, так же как и Андерсен и Фридман (Andersen and Freedman 1980, 420сл.), в противоположность, например, Вольфу (Wolff 1974).

[154] Иез 34:1–31; 37:15–28.

раиль. Бог, заявляет Иезекииль, справится с этой проблемой в новом акте творения:

> Была на мне рука ГОСПОДА, и ГОСПОДЬ вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: ГОСПОДИ Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово ГОСПОДНЕ!» Так говорит ГОСПОДЬ Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я ГОСПОДЬ.
>
> Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище.
>
> И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии — весь дом Израилев. Вот, они говорят: «иссохли кости наши, и погибла надежда наша, мы оторваны от корня». Посему изреки пророчество и скажи им: так говорит ГОСПОДЬ Бог: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву. И узнаете, что Я ГОСПОДЬ, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и вложу в вас дух Мой, и оживете, и помещу вас на земле вашей, и узнаете, что Я, ГОСПОДЬ, сказал это — и сделал, говорит ГОСПОДЬ[155].

И содержание видения, и заключение, которое пророк из него выводит, показывают, что отрывок представляет собой сознательную и последовательную метафору[156]. Иезекииль здесь не более описывает телесное воскресение, чем в Иез 34 утверждает, что Израиль состоит из овец, а не из людей. Это подтверждает и (кажущееся) противоречие между самим видением и практическим выводом из него. В видении (стихи 1–10) кости лежат непогребенные на поверхности земли, это больше похоже на поле сражения, чем на кладбище[157]; но в заключении (стихи 11–14) Бог обе-

---

[155] Иез 37:1–14. Еврейское слово «дыхание», «ветер» и «дух» повсюду — *ruach.*

[156] Обсуждение отрывка см. в Martin-Achard 1960, 93–102; Eichrodt 1970, 505–511; Stemberger 1972, 283; Koenig 1983.

[157] Так в Martin-Achard 1960, 95.

щает открыть гробницы Израиля и вывести наверх умерших. Не остается никакого сомнения, что изначальной целью автора было привести яркую и живую метафору о том, как нечистый Израиль получит очищение, как изгнанный Израиль обретет свою землю и как рассеянный Израиль вновь соберется благодаря мощному акту нового творения, который обновит Завет. Возможно, этот образ развивается из обетований Второзакония о возвращении из изгнания, где обновление Завета — условие новой жизни от Бога, однако, может быть, тут мы слышим лишь отдаленное эхо древнего текста[158]. Отголоски Быт 1–2 тут лежат на поверхности, особенно в обетовании о дыхании/духе, — оказывается, о дыхании/духе самого ГОСПОДА, — что вновь сделает их живым народом[159]. Это не простое оживление, как чудеса, явленные Илией и Елисеем. Лишенные плоти кости можно привести к жизни только новым и беспрецедентным деянием Бога Творца[160].

Явно аллегорический характер отрывка не мешал видеть в нем предсказание о буквальном воскресении, во всяком случае начиная с раннего раввинистического периода. О том свидетельствуют заметки на полях древних рукописей и замечательные изображения в Дура-Европосе[161]. Но лишь в таком позднем восприятии пророчество Иез 37 как бы сливается с течением мысли, которое проходит (большей частью подспудно) от Осии, через Исайю, к Даниилу[162]. Ни один из остальных текстов не упоминает, — не говоря уже о том, чтобы выдвинуть его на первый план, — о центральном образе видения Иезекииля, а именно — о костях; с другой стороны, у Иезекииля нет привычных слов о пробуждении спящих, о пребывающих во прахе или о воскресших, которые воссияли в новой славе. Однако все эти тексты так или иначе имеют одну общую черту: они говорят об общей надежде израильтян: ГОСПОДЬ наконец возвратит им благо, освободит от языческой власти и водворит в справедливости и мире, даже если для исполнения этого понадобится великий акт нового творения. И тут непоколебимая надежда раннего периода (связанная с народом, семьей и землей) соединяется с новым представлением о верности Творца даже за пределами смерти. Это соединение различных (как кажется на первый взгляд) течений мысли следует рассмотреть подробнее.

---

[158] См. Втор 30:1–10, отзвуки чего, без сомнения, содержит Иез 34–36; также Втор 30:15–20; 32:39–43.

[159] Иез 37:8–10, 14, Быт 2:7 (хотя для дыхания здесь употреблено другое слово, *nishmath*, а не *ruach*, что LXX переводят как *pnoe*, в отличие от *pneuma* в Иез).

[160] Так в Martin-Achard 1960, 95.

[161] Riesenfeld 1948; Cavallin 1974, 110, n. 28; Martin-Achard 1960, 93, n. 1 с другими ссылками.

[162] Согласно Martin-Achard 1960, 100сл., основа для данного отрывка из Иезекииля — это повествования о творении.

(vi) Воскресение и надежда Израиля

Какое место в контексте веры и жизни Израиля занимают эти разнообразные выражения надежды на новую жизнь после «жизни после смерти»? Откуда взялась эта идея, и как она соотносится с остальными видами надежды (или, точнее, *отсутствием* надежды на загробную жизнь) в других частях Ветхого Завета? Рассмотрим два взаимосвязанных вопроса: взаимосвязь этой надежды с основным направлением ветхозаветных чаяний; происхождение и заимствование.

Легко прийти к заключению, что надежда на воскресение есть новый и привнесенный элемент, нечто, пришедшее в древнеизраильское мышление с черного хода. Но это будет ошибкой. Каждый из рассмотренных нами отрывков стоит в контексте последовательного утверждения иудейской надежды на восстановление, освобождение от изгнания, преследований и страдания. Иногда, как в случае с Иезекиилем, такой метафорический характер очевиден на протяжении всего отрывка. Иногда, как в Данииле, явно подразумевается реальное физическое воскресение. В других местах, как в текстах Исайи, не вполне ясно, куда клонится чаша весов. Но во всех случаях очевиден общий контекст: надежда на национальное восстановление и новое водворение на земле. Иначе говоря, *воскресение – не шаг в сторону от надежды, которой был проникнут весь Древний Израиль, но новое ее утверждение.* И таким новым утверждением не могла бы стать просто надежда на блаженную, но бестелесную личную жизнь после смерти (о чем, по-видимому, говорит 72-й псалом и еще один-два библейских отрывка). Такая надежда на воскресение не похожа на надежду Древнего Египта, где жизнь после смерти понимали как продолжение обычной жизни каким-то иным образом[163]. Такая идея была бы для Древнего Израиля как отречение от надежды на процветание нации, рода и земли.

То, что мы видим в этих отрывках, можно осмыслить следующим образом: надежда на телесное воскресение *появляется тогда, когда надежда Древнего Израиля наталкивается на новое препятствие*, куда можно отнести угрозу суда, как у пророка Осии и в Ис 24–27, и, в частности, изгнание/плен, как в Иез 37 и Ис 53. Дан 12, наряду с Дан 9, лучше всего понимать как *длительное и продолжающееся* изгнание, которому теперь сопутствуют страдание и мученичество. Конечно, плен и даже мученичество не всегда несут такой смысл, иначе бы мы нашли представления о воскресении не только у Иезекииля, Даниила и во Второй книге Маккавейской, но и у Иеремии и в Первой книге Маккавейской[164]. Но когда появляется устой-

---

[163] См. выше, с. 56–59, и Davies 1999, гл. 1.

[164] О последней книге см. раздел 4 (iii) следующей главы.

чивое представление об изгнании как божественном наказании за мятеж, неверность и идолопоклонство (можно спросить, не видели ли в тот период в повествовании Быт 3 об Адаме и Еве, изгнанных из рая, парадигму изгнания Израиля с Земли обетованной, но у нас нет прямых доказательств существования такой связи), оставался всего лишь один шаг к тому, чтобы понимать этот акт изгнания как «смерть»[165], жизнь в плену — как странную полужизнь после такой смерти, а возвращение из плена — как жизнь за пределами той смерти в новой воплощенной жизни, т. е. как воскресение. Именно таково направление мысли Иезекииля и Даниила, а последний обращался к Исайе и, возможно, к Осии. Так, хотя обетование воскресения противоречит представлениям, которые столь часто отражают рассмотренные нами ранее тексты, где всякая надежда за гранью смерти исключена, оно одновременно становится сильным новым утверждением все той же надежды, которой жил Древний Израиль, — надежды на обновление национальной жизни, на землю, жизни как дар ГОСПОДА, Бога Творца.

Последний момент имеет огромную важность. В тени рассмотренных нами отрывков таятся отголоски рассказов Книги Бытия о творении мира: именно из праха ГОСПОДЬ творит человека, вдохнув в него свое дыхание, и когда Он вновь забирает свое дыхание, человек опять возвращается в прах[166]. И потому новый дар Его дыхания приведет прах к жизни[167]. Так, обетование воскресения тесно связано с самим творением, которое было основой повседневного древнеизраильского прославления жизни в настоящем, телесной жизни в благой земле ГОСПОДА. Это здоровое утверждение блага жизни в мире ГОСПОДА на земле ставится под сомнение, когда Израиль грешит и стоит перед лицом национальной катастрофы. И не стоит удивляться, что тут пророки обращаются за помощью к словам о творении. Как в Быт 3 смерть связана с изгнанием из Эдема, также и в самых развернутых библейских формулировках надежды мы видим творческое колебание мысли между восстановлением Израиля на его земле и новым телесным созданием человека после его смерти.

Это направление мысли мы видим в таких древних текстах, как Книга пророка Осии. Под бременем угнетения, в беде народ начинает говорить о новой жизни после «жизни после смерти», — отсюда радостные тона Ис 26. Пожалуй, поворотным моментом, после которого речь зашла о новой воплощенной жизни после смерти, стали тексты Исайи о Рабе ГОСПОДНЕМ. Именно в них народные чаяния оказались сосредоточенными

---

[165] См. Втор 30:15–20 в контексте всей главы целиком.

[166] Быт 2:7, Пс 103:129; см. Johnston 2002, 238сл. Образ праха постоянно появляется в связи со смертью: например, Пс 7:6; 21:16, 30; 29:10; 118:25.

[167] Пс 103:30, ср. Ис 26:19, Дан 12:2; также 1 Цар 2:8, Пс 112:7.

на личности (или, во всяком случае, фигуре, описанной как личность). Даже если «Раб ГОСПОДЕНЬ» – обозначение народа в целом или некой группы среди народов, некоторые указания в самом тексте (а не только в его последующих толкованиях) могут иметь в виду отдельного человека (олицетворяющего народ)[168]. Возможно именно тут из веры в то, что Бог Израиля восстановит народ после изгнания, выделяется новая вера, – хотя еще не слишком ясно сформулированная, – в то, что Он восстановит и *представителя* народа после его смерти. Прежняя национальная надежда трансформировалась, и к тому же весьма определенно, в надежду: Бог Израиля совершит для отдельного человека то, что, как Израиль всегда надеялся, Он совершит для народа в целом. Отсюда эта мысль прямо ведет к Дан 12, где мы видим уже не одного представителя народа, а многих. Опыт страдания, преследований и мученичества, как полагал автор, подвел изгнание к новому этапу, к потрясающей кульминации. Страдающие праведники поняли, что вместе они как бы играют роль Раба ГОСПОДНЯ из Книги Исайи.

Из этого следуют два предварительных заключения, которые можно поместить в контекст взаимоотношений между тремя позициями, представленными в этой главе: (а) умершие «спят вместе с прародителями»; (б) ГОСПОДЬ может «принять» умерших и дать им некое продолжение жизни; (в) по меньшей мере некоторые из умерших могут надеяться на воскресение *после* такой «жизни после смерти».

Во-первых, (в) – не столько развитие (б), как иногда полагают, сколько радикальное изменение внутри (а). В отличие от (б), надежда на воскресение не отрицает того, что после смерти люди сходят в Шеол, к праху, в могилу. В отличие от (б), она не предполагает, что бесплотное посмертное существование в присутствии и любви ГОСПОДА – высшее и окончательное благо. (В) не отрицает, что умершие теперь «спят», (в) лишь утверждает, – вступая в противоречие с некоторыми аспектами (а), – что ГОСПОДЬ совершит для них нечто новое *после этого*. Та же богословская и благочестивая вера, которая породила (б), отражена и в (в), – вера не в то, что люди по своей

---

[168] О том, кто подразумевается под «Рабом ГОСПОДНИМ», ученые спорят. Сначала в его портрете (42:1–9) появляются царственные черты, перекликающиеся с Ис 11:1–10, где Раб – удивительный вестник ГОСПОДА; тут он, по-видимому, представляет сам народ, хотя и народ мятежный (42:22–25; 44:1сл., 21сл., 26; 45:4). Однако далее Раб стоит особняком от народа, и ему поручено служение для народа (49:1–6; 50:10). По меньшей мере в одном отрывке (48:20) он состоит из изгнанников в Вавилоне, которые несут на себе бремя страдания за весь народ. 49:5 и 50:4–10 можно было бы отнести к самому пророку. Однако в контексте глав 40–55 как целого ключевой отрывок (52:13–53:12) возвышается над всем этим и в литературном, и в богословском отношении, и тут Раб изображен как некто, на кого сам верный Израиль взирает в ужасе, благоговейно и, в конечном итоге, с благодарностью. Из обсуждений последних лет см., например, Williamson 1998, гл. 4; Balzer 2001, 124–128.

природе бессмертны, но в то, что любовь и творящая сила ГОСПОДА настолько сильны, что даже смерть не может их устранить. (В) – воскресение в будущем – нечто в корне отличное от (б) – блаженная бесплотная жизнь после смерти, – но в разных, богословских и практических, смыслах ближе к (а): тут будущая надежда касается народа, а не отдельной личности[169].

Во-вторых, поскольку «телесное воскресение умерших» и «национальное восстановление изгнанного и страдающего Израиля» по смыслу тесно переплетены, не столь уж важно, что мы не всегда можем определить, о котором из них идет речь в тексте; более того, некоторые тексты, возможно, и вовсе и не предполагают такого разграничения. Мысль о воскресении не была странным «апокалиптическим» изобретением, нарушающим плавный ход другой линии, которая вела к духовной (в смысле «внетелесной») надежде[170].

Если думать, что такое представление о происхождении веры в воскресение в Древнем Израиле близко к правде, то оно ставит под сомнение две другие гипотезы, которые тут часто предлагают для объяснения. В любом случае, каждая из них сама по себе становится мишенью для беспощадной критики.

Первая гипотеза, все еще популярная среди части ученых, несмотря на убедительные контраргументы, возводит израильскую веру в воскресение к древнему зороастризму. Основной аргумент: израильтяне начали верить в воскресение в вавилонском плену или чуть позже, когда соприкоснулись с зороастризмом, официальной религией Персидской империи[171]. Полемика вокруг этой гипотезы не утихает вот уже более столетия: одна из основных трудностей – недостаток информации о древнем зороастризме (первоисточники относятся к более позднему времени)[172]. Джон Дэй при-

---

169 Барр (Barr 1992, 22), как мне кажется, близко к этому подходит.

170 Как, по-видимому, полагает фон Рад (von Rad 1962–1965, 1.390). Это, вероятно, имеет отношение к следующему признанию фон Рада: «наше собственное богословие» по самой своей природе подозрительно относится к «недуховной и внешней» стороне яхвизма (1.279).

171 О зороастризме см., например, Boyce 1975–1991; 1992; McDannell and Lang 2001 [1988], 12–14; Nigosian 1993, с комментариями Hengel 1974, 1.196; 2.130сл., Griffiths 1999, 1047сл., и краткое изложение в Davies 1999, гл. 2. Основные сохранившиеся тексты относятся к IX веку н. э. (главным образом Бундахишн 30). Сведения о раннем периоде в основном взяты из трудов таких авторов, как Теопомп (IV в. до н. э.), в описании Плутарха, *Об Исиде и Осирисе* 47; Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 1.9 (пролог); Эней из Газы, *De Animali Immortalite* (О бессмертии животных) 77. Хенгель (см. ссылку выше в данном примечании) вместе с некоторыми другими авторами предполагает, что возможное влияние шло в ином направлении: от иудейских и христианских идей к более разработанным иранским концепциям.

172 См. предыдущее примечание. Касательно дискуссий прошлого см. Martin-Achard 1960, 186–189; Greenspoon 1981, 259–261; Bremmer 1996, 96–98. Day 1996, 241, n., перечисляет защитников зороастрийской гипотезы, от В. Буссета в начале XX в. до Cohn 1993. В число оппонентов

водит следующие возражения: (1) Книга Даниила, основной библейский выразитель веры в воскресение, содержит аллюзии не только на Исайю, но и на Осию (текст слишком ранний для персидского влияния); (2) образ восстания мертвых из могилы в пророчестве Иезекииля не связан с зороастризмом, ибо персы не погребали своих покойников, а оставляли их на открытом месте[173]. Добавим: стержнем веры в воскресение, появившейся в период изгнания и получившей новый импульс во II веке до н. э., был статус Израиля как богоизбранного народа. Если мы думаем, что одно из основных средств для выражения этого статуса было позаимствовано у людей, которые были причиной проблемы, — подобно военнопленному, который пытается совершить побег, надев ненавистную форму завоевателей! — то не видим гораздо более тонкого процесса богословской религии и благочестия. Сама недоговоренность этой идеи в Ис 53 подразумевает противоположное. Гипотеза о зороастрийском влиянии могла бы иметь смысл, только если бы воскресение было странным и внешним дополнением к вере Израиля — как в случае «апокалиптической» гипотезы, ныне дискредитированной, дуализм которой напоминает зороастризм[174]. Однако новая вера Израиля в воскресение не была дуалистической. Этот побег вырос на израильской почве — из представлений о благости творения, о ГОСПОДЕ, который поражает и животворит, и о будущем народа и земли[175].

Другая гипотеза (например, Д. Дэй): первые намеки на воскресение (у Осии, в частности) были подражанием культу умирающего и воскресающего божества (Ваала) из мифологии Ханаана[176] (аналогичным образом иногда пытаются объяснить происхождение христианской веры в воскресение

входят: Eichrodt 1961–1967, 1.516сл., Lacocque 1979 [1976], 243; Barr 1985; Goldingay 1989, 286, 318, с дальнейшими ссылками; J. J. Collins 1993, 396 («хотя предшествующие поколения ученых считали персидские влияния на веру иудеев очевидными, эта точка зрения стала гораздо менее популярной. Мы не находим персидских мотивов в таких ключевых иудейских текстах, как Дан 12 и 1 Ен 22. В лучшем случае, о косвенном влиянии персидских верований может свидетельствовать образ воскресения как метафоры восстановления еврейского народа после изгнания [Иез 37, Ис 26]». Однако отголоски Быт 2–3 в двух последних отрывках заставляют усомниться даже и в этом); сам Дэй (Day 1996, 240–242); Bremmer 1996, 99–101; Johnston 2002, 234–236.

173 Day 1996, 241сл. Хотя этот аргумент допускает, что кости, разбросанные по полю, соответствуют обычаям персов.

174 Об «апокалиптике» и «дуализме» см. *NTPG*, гл. 10.

175 См. Eichrodt 1961–1967, 2.516сл. Те же замечания приложимы к гипотезе о том, что вера иудеев в воскресение была позаимствована из эллинистического учения о перевоплощениях (например, Glasson 1961, 1сл., 5сл., 30; Mason 1991, 170). Это не значит, что грекоговорящие еврейские авторы не могли использовать *язык* перевоплощения для *описания* веры в воскресение; именно это мы видим по меньшей мере в одном тексте Иосифа Флавия (см. ниже, с. 199).

176 Day 1996, 245–248; 1997. Более старые дискуссии на эту тему: Martin-Achard 1960, 195–205; см. также Xella 1995; Mettinger 2001.

Иисуса). И действительно, культы, которым противостоял Осия, включали в себя подобные представления. В Ос 6:1–2 («Он уязвил — и Он исцелит нас... оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицем Его») действительно можно увидеть своего рода молитву поклонников Ваала, которые теперь (лицемерно) призывают ГОСПОДА, а сами заимствуют из окружающей культуры представления о загробной жизни. Это могло бы объяснить, почему пророк отвергает такую молитву как нечто бесполезное. Как думает Дэй, Осия с иронией утверждает (как в 13:1), что Израиль достоин смерти за поклонение Ваалу, а в этом случае покаяние означало бы воскресение[177]. Но даже если он прав, трудно увидеть тут что-либо большее, чем просто некую отправную точку, откуда, при иных обстоятельствах, начали свой путь последующие предания, мимоходом ссылающиеся на Осию, идущие через различные тексты Исайи к Даниилу[178].

В частности, гипотеза ханаанских источников едва ли объясняет Дан 12 вместе с двумя использованными там отрывками из Исайи или Иез 37. К тому же нет причины полагать, что веру в умирание и воскресение богов Ханаана когда-либо прилагали к самим хананеям, к народу в целом или к отдельному человеку. Более того, для яхвизма было аксиомой то, что ГОСПОДЬ не похож на тех богов, в частности, Он не умирал и не воскресал. Он не был богом произрастания и частью культа плодородия; он был владыкой всего творения, а не какой-то его части[179]. Это помогает понять, почему иудейские мыслители столь поздно пришли к вере в воскресение, когда основным врагом традиционной веры стал не местный растительный культ, но власть Вавилона и, позднее, Сирии[180]. Тут мы можем снова заявить, как сделали только что, говоря о гипотетическом влиянии зороастризма: если изгнание Израиля было следствием компромисса с языческими бога-

---

177 Day 1996, 245–247.

178 Я не нахожу особо ценной идею Дэя (Day 1996, 247) о том, что «мифологическая образность сначала была демифологизирована» (т. е. язык культа Ваала был перенесен на народ Израиля), «а затем ремифологизирована» (т. е. образ национального возрождения стал образом личного воскресения). Дан 12:2 ничего не ремифологизирует, не возвращается в мир умирающих и воскресающих богов и их культа, но предлагает конкретное решение насущной проблемы, а именно — смерти мучеников. И не думаю, что 1 Кор 15:36сл. и Ин 12:24 (Day 248) говорят о прежней, не полностью забытой связи воскресения с природными культами. Образы, взятые из сотворенного мира, не есть то же самое, что заимствование из далеких и древних культов. Однако мысль Дэя о том, что послепленная ситуация, с ее вниманием к проблеме страдания и теодицеи, внесла вклад в превращение ранних намеков в развитие предложения (частная переписка, июнь 2000), представляется мне верной.

179 Так, в Martin-Achard 1960, 202; Johnston 2002, 237. Ямучи (Yamauchi 1965, 290) находит, что мифологическое воплощение этих богов (Таммуз, Адонис и т. д.) не дает никаких дохристианских свидетельств о воскресении богов. Нет там и ничего подобного телесному воскресению. Из более поздних работ см. Mettinger 2001, 70.

180 Так утверждает Мартин-Ачард (Martin-Achard 1960, 203), который следует Баумгартнеру.

ми и природными религиями, едва ли пророки, которые предсказывали окончание изгнания и возобновление Завета, стали бы, развивая эту тему, заимствовать ключевые образы из этих религий. Самое правдоподобное заключение тут будет звучать следующим образом: вера в воскресение, которую мы находим в Дан 12:2–3, — это удивительный, но доступный пониманию результат соединения двух представлений: (а) веры Древнего Израиля в то, что его бог – ГОСПОДЬ Творец и что жизнь человека, отражающего Его образ, есть телесная жизнь в этом мире, а не бесплотное посмертное существование, и (б) нового представления о том, что изгнание Израиля нужно понимать как наказание за грех и что изгнание достигает своей наивысшей точки в участи мучеников. Ответом ГОСПОДА на *изгнание* своего народа — метафорическая жизнь после смерти (Ис 26, Иез 37); ответ ГОСПОДА на *мученичество* его народа — буквальная жизнь после смерти (Дан 12). Это был смелый шаг и последний шаг в ходе мысли, отправной точкой которого была изначальная вера Израиля.

5. Заключение

Постоянный фактор во всех рассмотренных нами типах представлений — это сам Бог Израиля. Это творение и Завет ГОСПОДА; Его обетования, которым Он остается верен; Его замысел об Израиле, в частности, обещание подарить своему народу землю; Его власть над всеми враждебными силами, включая в конечном итоге саму смерть; Его любовь к миру, к людям, к своему творению, в частности, к народу Израиля и особенно к тем, кто служил Ему и следовал за Ним; Его справедливость, благодаря которой зло в конце концов будет осуждено, а праведность утвердится, — это представление о Творце и Боге Завета поддерживало древние надежды на землю и народ, равно как и новую веру в то, что отношения с ГОСПОДОМ не разрушает даже смерть, и, наконец, веру в то, что ГОСПОДЬ воскресит умерших. Библейские образы воскресения («восстать», «пробудиться» и т. д.) — простые и прямые; соответствующая вера, хотя и не часто встречается, понятна. Это не *загробная* жизнь, но *отмена* самой смерти. Речь не идет об открытии, что Шеол в конце концов не такое уж плохое место, или о том, что прах научится быть счастливым, оставаясь прахом. Слова о пробуждении не есть новое привлекательное обозначение для состояния сна. Они говорят о том, что придет время, когда спящие уже не будут спать. Само творение, прославленное во всех иудейских писаниях, будет воссоздано, утвердится заново.

Национальный элемент в этой надежде всегда сохранялся. Обетование оставалось непреложным. Но из этого обетования выросло нечто новое,

что, появившись на свет, уже не увяло: вера в воскресение, не просто как образ восстановления народа и земли, но как буквальное предсказание об одном из элементов такого восстановления; не просто метафора, но также и метонимия. Именно к этому двойному значению мы теперь и обратимся, чтобы определить значение «воскресения» в рамках общего контекста непрестанных размышлений о жизни после смерти в бурном мире иудаизма эпохи Второго Храма.

Глава четвертая

ВРЕМЯ ПРОБУЖДЕНИЯ (2): НАДЕЖДА ЗА ГРАНЬЮ СМЕРТИ В ПОСТБИБЛЕЙСКОМ ИУДАИЗМЕ

1. Введение: спектр представлений

Часто говорят, что иудеи верили в воскресение, а греки — в бессмертие души. Эта полуправда, подобно другим полуправдам, обманчива. В отличие от Библии, иудаизм Второго Храма предлагает нам богатейшую палитру верований, с массой тонов и полутонов. Чем больше мы изучаем надгробий и текстов, тем картина пестрее. Фактически, между Маккавейским кризисом и созданием Мишны, (т. е. между примерно 200 до н. э. и 200 н. э.) каждую мыслимую позицию можно найти у тех или иных иудеев[1].

И все же старая полуправда небессмысленна. Как мы видели, Библия за редким исключением либо отрицает возможность будущей жизни, либо не придает ей значения. В эпоху Второго Храма ситуация меняется почти на противоположную. К I веку нашей эры большинство иудеев верили в воскресение (в той или иной форме) или хотя бы признавали стандартность этого учения. Скептически оставались относительно немногие. Некоторые придерживались середины — не совсем как в Пс 72, но довольно близко: после смерти праведников ожидает блаженное, хотя и бестелесное бессмертие. Но многие факты говорят о том, что тогда господствовали представления, выраженные во всей полноте в Дан 12. Этот текст, похоже, во многом стал основой для последующего развития этих представлений.

Прежде чем приступать к анализу, вспомним, что сейчас понятия «воскресение» и «бессмертие» употребляют слишком вольно, словно равные и противоположные, так что можно легко переходить от одной из этих альтернатив к другой. Реальность куда сложнее. Те, кто верили в воскресение, верили также, что умершие, которым надлежит воскреснуть в будущем,

---

[1] Некоторые старые исследования этого периода пытались показать, что все формы иудаизма Второго Храма либо отклонялись от библейских стандартов, либо совершали ошибку, не приготовляя появления христианства (см., например, Eichrodt 1961–1967, 2.526–529). Это методологически неверно. Новые постбиблейские условия требовали новых форм выражения, а первые христиане были иудеями эпохи Второго Храма и воспринимали Библию сквозь призму культуры своего времени. См. краткий обзор некоторых современных изысканий в Barr 1992, 1–4; Барр не вполне объективен, но хорошо показывает существующие опасности.

где-то каким-то образом живы, находясь в промежуточном состоянии. Назовем ли мы такое состояние «бессмертием» или найдем другое слово для обозначения продолжительного, хотя и бесплотного существования — это само по себе уже непростой вопрос. Слово «бессмертие» часто понимается не просто как указание на загробную жизнь, но, — например, у Платона, — как указание на наличие в людях некого бессмертного элемента (возможно, души). Однако, как мы видели раньше, не об этом говорили те библейские авторы, которые пришли к убеждению, что их отношения с ГОСПОДОМ продолжатся и после смерти. Это продолжение основано исключительно на свойствах ГОСПОДА (любящего, всесильного Творца), а не на врожденных свойствах человека. Соответственно все, кто верил в «воскресение», в каком-то смысле верили и в посмертное существование тех, кто будет воскрешен; но эти представления о посмертии имели свою специфику. Кроме того, вера в «воскресение», как мы могли видеть на библейском материале, не предполагает, что оно есть параллельная возможность по отношению к вечному бесплотному существованию. Нельзя сказать, что одни люди верили в продолжение бесплотной жизни, а другие — в продолжение жизни воплощенной. Снова подчеркнем этот важнейший момент: воскресение означало жизнь *после* «жизни после смерти»: это надежда на двухступенчатое будущее, в отличие от одноступенного ожидания людей, которые верили в бесплотную будущую жизнь.

Поскольку раннехристианская вера в воскресение сформировалась в контексте иудейских верований периода Второго Храма (пусть даже выходя за их границы), следует рассмотреть, что иудеи понимали под «воскресением»[2]. Мы увидим, что одни аспекты этой концепции четкие, а другие — расплывчатые. Она безусловно говорит о новом воплощенном существовании; речь тут никогда не идет о призраках, видениях или духах. И все-таки вопрос о том, каким в точности будет воскресение, — другими словами, как именно сбудется Дан 12:2–3, — остается неясным. Будет ли это, скажем, простым возвращением к жизни, которая мало чем отличается от настоящей, разве что — приятнее? Или сюда входит какое-то преображение? В этом пункте нет определенности, и такая неопределенность сама по себе представляет значительный интерес, когда мы переходим к изучению раннего христианства.

Для того чтобы увидеть значения слова «воскресение» в рамках общей картины, важно вновь изучить весь диапазон представлений о жизни после смерти. По меньшей мере один пункт не оставляет у нас ни малейших сомнений. Саддукеи, правящая элита Иудеи, в том числе семья первосвященника, отрицали будущую жизнь. Эта позиция важна для понимания текстов как раннего христианства, так и раввинистического иудаизма, и мы должны начать наш обзор именно с этого вопроса.

---

[2] На данную тему, в дополнение к ссылкам в начале гл. 3, см. Stemberger 1972; Bauckham 1998a, 1998b.

2. Никакой будущей жизни: саддукеи

Сведения о верованиях саддукеев мы черпаем из трех основных источников: Нового Завета, Иосифа Флавия и раввинистической литературы[3]. Ни один не описывает их в нейтральном ключе. Новый Завет, естественно, считает основной их особенностью отрицание воскресения. Иосиф Флавий (как аристократ, он стоял к саддукеям ближе, чем хочет представить) описывает их так, как будто они были эллинистической философской школой. Раввины в основном говорят об их отношении к ритуальной чистоте. Это все, что мы имеем. После 70 г. нашей эры не осталось никого из саддукеев, кто мог бы ответить на наши вопросы или нарисовать иную картину. Но единодушное согласие источников по нашему вопросу показывает, что мы на верном пути. В целом саддукеи отрицали воскресение; все говорит о том, что они придерживались довольно буквального толкования Ветхого Завета и начисто отвергали сколько-нибудь значимую будущую жизнь. Однако, как мы скоро убедимся, когда современный человек инстинктивно видит в саддукеях радикальных либералов, поскольку они отрицали воскресение, он делает вывод, который прямо противоположен истине. Они отрицали воскресение потому, что были консерваторами.

Матфей, Марк и Лука передают вопрос, который саддукеи задают Иисусу. За этим вопросом (как и за аналогичными случаями, описанными раввинами) стоит намерение высмеять идею воскресения, опровергнуть ее путем *reductio ad absurdum*[4*]. Согласно всем синоптикам, саддукеи «говорят, что нет воскресения»; вопрос, поставленный ими, четко показывает ход их аргументации. Просто вообразите себе, говорят они, этот конкретный случай, и вы увидите, насколько воскресение абсурдно[5].

Есть еще один, не столь общеизвестный, но не менее важный комментарий Луки в Деяниях Апостолов, когда дело Павла разбирает иудейский совет. Как пишет автор, Павел, увидев, что одни члены совета были саддукеями, а другие — фарисеями, объявляет, что его судят за веру в воскресение, в которой (по его словам) он твердо держится позиции фарисеев. Это вызывает спор между двумя фракциями, так что беспорядок прерывает заседание. Описание Луки интересно, хотя и запутанно, и мы должны его тщательно

---

[3] О саддукеях см. *NTPG* 209–213; и, например, Meyer, *TDNT* 7.35–54; Le Moyne 1972; Schwankl 1987, 332–338; Saldarini 1988, гл. 13; Sanders 1992, гл. 15; Porton 1992, 2000; Puech 1993, 202–12; Stemberger 1999 (с богатой библиографией); Juhasz 2002, 112–114. Мы не располагаем документами, о которых с уверенностью можно сказать, что они написаны самими саддукеями. Porton 1992, 892 указывает на то, что, хотя Иосиф Флавий трижды описывает саддукеев (*Иуд. война* 2.162; *Иуд. древности* 13.293; 18.16сл.), ни одно из их представлений не упоминается во всех трех местах.

[4*] «Сведение к нелепости» (лат.) — способ доказательства. — *Прим. пер.*

[5] Мф 22:23/Мк 12:18/Лк 20:27. Эти отрывки будут рассмотрены ниже, в гл. 9, с. 453–457.

рассмотреть, поскольку это важное свидетельство не только о саддукеях, но и о фарисеях:

> Когда он сказал это, произошла распря между фарисеями и саддукеями, и собрание раскололось. (Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, — ни ангела, ни духа, — фарисеи же признают и то, и другое.) Поднялся большой крик и, встав, некоторые из книжников фарисейской стороны спорили, говоря: ничего худого мы не находим в этом человеке. А что, если дух сказал ему, или ангел[6]?[7*]

Сцена вполне правдоподобна, и мы должны помнить, что она принадлежит перу того же автора, что и подобный рассказ о воскресении Иисуса в Лк 24. Ключевой отрывок — странная ремарка в стихе 8. Многие переводы это место сглаживают: «саддукеи говорят, что нет ни воскресения, ни ангела, ни духа; но фарисеи признают все эти три вещи». Тут есть три проблемы. Во-первых, если этот перевод верен, то почему Лука сначала употребил «ни... ни» по отношению к «ангелу» и «духу», а потом поставил слово «оба», которое означает два, а не «все три»[8]. Ответ фарисеев подтверждает это и помогает прояснить ситуацию, выделяя не само воскресение, а ангела и/или духа. Во-вторых, нет иных свидетельств, что саддукеи отрицали существование ангелов и духов. Более того, поскольку они основывались на Пятикнижии, где часто появляются ангелы, да и духи не обойдены молчанием (в частности, дух ГОСПОДА, хотя, возможно, это не имеет отношения к данному вопросу), едва ли они отрицали их существование[9]. В-третьих, Лука совершенно определенно и в своем евангелии, и в Деяниях Апостолов говорит о том, что воскресение Христа *нельзя* понимать в том смысле, что Иисус стал ангелом или духом или уподобился им[10]. Таким образом, хотя и выдвигались гипотезы о том, что «ни ангела, ни духа» относится к различным толкованиям воскресения, — то есть об ангельской

---

6 Деян 23:7–9. Об этом отрывке см. из относительно новых работ Kilgallen 1986; Schwankl 1987, 332–338; Daube 1990; Viviano and Taylor 1992. См. также ниже, с. 494–495.

7* Цит. по «кассиановскому» переводу с небольшими изменениями, отражающими понимание Н. Т. Райта. — *Прим. пер.*

8 В BDAG 55 предполагается, что «все» — одно из возможных значений слова *amphotera*. Однако примеры этого значения из классической литературы почти не приводятся, а новозаветные сводятся все к тому же Деян 23:8, да еще странному 19:16. Поэтому предпочтительнее значение «оба» — обычное, часто встречающееся и широко распространенное, более того, все слова с таким корнем всегда указывают на двойственность (например, *amphoterakis*, «обоими способами», или *amphoterekes*, «обоюдный»). Предположение Штембергера (Wissman, Stemberger, Hoffman *et al.* 1979, 441) о том, что ангелов/духов нужно понимать как гендиадис, так чтобы «оба» относился, с одной стороны, к воскресению, с другой, — к ангелам/духам, очень сложно согласовать с «ни... ни» текста и «духом или ангелом» ст. 9.

9 Хотя таково мнение Епифания, IV в. н. э., *Панарион* 14, вероятно, опирающееся на данный отрывок.

10 См., например, Лк 24:37–39 и см. ниже, главы 8 и 9, о Лк и Деян.

или духовной жизни воскресения, — куда вероятнее, что Лука имел тут в виду нечто иное[11].

Самая правдоподобная интерпретация такова: приверженцы веры в воскресение, то есть фарисеи, придерживались также и концепции промежуточного состояния[12]. В том мире никто не предполагал, что мертвые *уже* воскресли; воскресение, как мы видели, описывает новую телесную жизнь *после* нынешнего состояния «жизни после смерти»[13]. Итак, где сейчас умершие и кто они? На это, как мы можем предположить (и далее стих 9 это наглядно покажет), фарисеи дают ответ: они теперь подобны ангелам или духам. Они сейчас бесплотны; в будущем обретут новое воплощение. Таким образом, саддукеи отрицали воскресение и две концепции промежуточного состояния. Они не отрицали существования ангелов и духов, — лишь то, что *умершие* подобны ангелам и духам[14].

Это прекрасно объясняет возражение фарисеев. Они ни на секунду не предполагают, что Павел — свидетель воскресения. «Воскресение», как они убеждены, произойдет в будущем в тот момент, когда все умершие праведники восстанут, чтобы войти в новый мир Бога. Но они ставят вопрос — в самый разгар спора, мало зная об особенностях взглядов Павла: может быть, Павлу явился умерший, еще не воскрешенный в теле, но пребывающий в промежуточном состоянии между смертью и воскресением? Может быть, опыт Павла подтверждает будущее воскресение?[15] (Это, как мы увидим, подобно аргументу Иисуса в споре с саддукеями.) Не испытывая доверия к словам Павла о том, что Иисус уже воскрешен из мертвых (они могли просто не понимать, что именно это было самым главным в словах Павла), они вполне готовы допустить, что тот пережил встречу с «ангельским» или «духовным» существом, которое можно отождествить с человеком в состоянии после смерти, но до воскресения. Таким образом, Павел, с их точки зрения, хотя бы потенциально высказывается в защиту ангелов.

---

11 Лк 24:37–39. Мнение, которое вызывает мои возражения, высказано, например, в Viviano and Taylor 1992.

12 В этом я следую Daube 1990, что поддерживает также Fletcher-Louis 1997, 57–61. Однако Флетчер-Луис ошибается, предполагая, что Даубе следует за Stroumsa 1981; Струмса, соглашаясь с тем, что ангел и дух отличаются от воскресения, видит тут представления фарисеев об особом ангеле и духе, связанных с мессианскими ожиданиями.

13 Daube 1990, 493: «промежуток между смертью и воскресением, который, по распространенному убеждению, хороший человек проводит в царстве ангела или духа или в виде их».

14 Конечно, если учитывать пестроту представлений той эпохи, можно предположить и то, что они могли отрицать и то, что праведные будут «как ангелы» (как это утверждает, например, 2 Вар 51:10). Здесь, однако, как и в Мк 12:25 и пар., не утверждается, что праведные *станут* ангелами, но лишь то, что они *подобны* ангелам; см. ниже. с. 459сл.

15 Daube 1990, 495 содержит мысль, что фарисеев интересует вопрос, не был ли Павел обращен «не воскресшим Иисусом, но Иисусом, который стал (или представлен) ангелом или духом».

Интересную параллель мы найдем в Деян 12, где Лука неожиданно высказывает чувство юмора. Петр только что чудесным образом освобожден ангелом из темницы ночью; Ирод Агриппа намеревался казнить его на следующий день. Группа христиан собралась в доме Марии, матери Марка, чтобы помолиться о Петре. А тот сам подходит к дому и стучится в дверь, которую идет открыть служанка по имени Рода:

> и, узнав голос Петра, от радости не отворила ворот, но вбежав, объявила, что Петр стоит у ворот. А они ей сказали: в своем ли ты уме. Но она утверждала свое. Они же говорили: это ангел его. Между тем Петр продолжал стучаться. Когда же отворили, то увидели его и изумились[16].

Ключевая фраза тут находится в 15-м стихе: «Это ангел его». Христиане на молитве, — удивительный пример веры в исполнение молитв, — думали, что Петр казнен в темнице. Как и большинство людей из различных обществ, в древности или сегодня, они хорошо знали, что скорбящие друзья и родные иногда удостаиваются как бы личного посещения, видения или явления, когда недавно умерший является на несколько мгновений, быть может, что-то говорит, а потом вновь исчезает. Это ничуть не исключало того, что впоследствии они должны были пойти в темницу, попросить выдать им тело, чтобы совершить должное погребение. Другими словами, «это его ангел» вовсе не означает «он воскрес из мертвых». Это описание промежуточного «ангельского» состояния, в котором человек останется до воскресения, меж тем как его тело будет погребено. И именно такое промежуточное состояние, как бы его ни описывали, по-видимому, отрицают саддукеи наряду с самой доктриной воскресения.

Новозаветное описание саддукеев подтверждает Иосиф Флавий. По его словам, «они отрицают бессмертие души и всякое загробное воздаяние»[17]. В другом месте он пишет определеннее: «по учению саддукеев, души людей умирают вместе с телом»[18]. Это, как мы увидим, близко к описанию Луки: саддукеи не только отрицают воскресение, но и исключают какое бы то ни было посмертное существование, которое могло бы предшествовать воскресению.

Мишна и Талмуд столь же ясно говорят:

---

[16] Деян 12:14–16.

[17] *Иуд. война* 2.165 (цитируется. по переводу Я. Л. Чертка. — *Прим. пер.*). Образ саддукеев у Иосифа Флавия очень близок к его заметкам об эпикурейцах в *Иуд. древностях* 10.278 (см. ниже относительно М. Санхедрин 10:1); подобным образом он сравнивает фарисеев со стоиками, а ессеев с пифагорейцами, стараясь представить читателям еврейские секты каким-то подобием эллинистических философских школ.

[18] *Иуд. древности* 18.16 (цитируется по переводу Г. Г. Генкеля. — *Прим. пер.*). Об отрывках из Иосифа см. *NTPG* 211сл., и ниже, с. 197сл.

> Саддукеи спросили раббана Гамалиила, откуда видно, что Святой, благословен Он, сделает умерших снова живыми. Тот ответил из Закона, Пророков и Писаний. Но они не могли это принять[19].
>
> Все израильтяне имеют долю в грядущем мире... А вот кто не имеет доли в грядущем мире: тот, кто утверждает, что Закон не говорит о воскресении мертвых; тот, кто говорит, что Закон не с неба; и эпикуреец[20].

Некоторые тексты Мишны содержат более широкую формулировку: «тот, кто утверждает, что нет воскресения мертвых». По-видимому, она дальше от сути изначальных споров: саддукеи считали воскресение новшеством, которому не учит Пятикнижие Моисеево. Эта полемика отражена и в следующем литургическом изменении:

> В завершение каждого благословения в Храме говорилось «Вовеки» [букв.: «от века»]. Однако после того как еретики учили неверно, утверждая, что век только один, было велено произносить «во веки веков»[21].

Суть этого отрывка состоит в следующем. Саддукеев обвиняли в учении о том, что нет «грядущего века» или «грядущего мира» (одно и то же еврейское слово, *olam*, означает и «мир», и «век».). Фарисеи истово верили в «грядущий век /мир», где будет исправлено все нынешнее зло. Без этого, считали они, человек просто трудился бы для награды и воздаяния в настоящей жизни, — доктрина, которая очень хорошо подходит для саддукеев, а еще лучше — для полемики против них.

Ближе всего к мнениям самих саддукеев, по меньшей мере — к утверждениям того, кого они могли бы считать своим духовным предшественником, — Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Из того, что нам о них известно, саддукеи, конечно, должны были бы одобрять отношение автора к смерти и тому, что лежит за ее порогом:

---

19 В. Т. Санхедрин 90b. Гамалиил, о котором тут идет речь, вероятно, тот самый Гамалиил из Деян 5:34; таким образом, рассматриваемый разговор происходит приблизительно во времена Иисуса и Павла. (Тот факт, что источник несет следы стилизации, не означает, что повествованиям о том времени нельзя доверять.)

20 М. Санхедрин 10:1. «Эпикурейцы» — это могло быть оскорбительным замечанием в адрес саддукеев с их распущенностью. Возможно, такое обвинение соединяло воспоминания о благополучии саддукеев и общеизвестное отрицание ими какой бы то ни было будущей жизни, в которой можно получить воздаяние (ср. М. Авот 1:7). Об этом отрывке см. Urbach 1987 [1975, 1979], 652, и примечания (991сл.) к М. Берахот 5:2; М. Сота 9:15. В этом отрывке саддукеи не названы, но нет никакого сомнения, что имеются в виду именно они; отсутствие названия дает возможность отнести текст к любому, кто мог бы возродить такую точку зрения.

21 М. Берахот 9:5 В некоторых рукописях вместо «еретики» стоит «саддукеи» (см. Danby *ad loc*, цитируя *JQR* 6, 1915, 314); это, разумеется, соответствует замыслу авторов. Ср. Le Moyne 1972, 97–99. Таким образом, саддукеи невольно породили литургическое изменение, которое остается особенностью многих молитв, как христианских, так и иудейских, до настоящего дня.

Давай и принимай, и утешай душу твою,
ибо в аиде нельзя найти утех.
Всякая плоть, как одежда, ветшает;
ибо от века — определение: «смертью умрешь»[22].

Кто будет восхвалять Всевышнего в аиде,
вместо живущих и прославляющих Его?
От мертвого, как от несуществующего, нет прославления:
живой и здоровый восхвалит Господа[23].

Не забывай: нет возвращения;
и мертвому ты не принесешь пользы [излишней скорбью], и себе повредишь.
Вспоминай о его участи, ибо твоя участь — такая же,
вчера — он, а сегодня — ты.
С упокоением умершего успокой и память о нем,
и утешься о нем, когда отойдет его дух[24].

Это приговор от Господа над всякою плотью.
Итак, зачем ты отвергаешь волю Всевышнего?
Длится ли жизнь десять или сто, или тысячу лет, —
в аиде вопросов не задают[25].

В книге есть один отрывок, который, как может показаться, говорит о значении посмертного суда для этики:

Легко для Господа — в день смерти
воздать человеку по делам его.
Минутное страдание производит забвение утех,
и при кончине человека открываются дела его[26].

Однако следующий стих показывает, что воздаяние, о котором идет речь, просто соответствует доброй или дурной репутации:

Прежде смерти не называй никого блаженным;
человек познается по кончине своей[27].

---

[22] Сир 14:16–18.

[23] Сир 17:24сл. См. Riley 1995, 11.

[24] Сир 38:21–23 (синодальный перевод исправлен в соответствии с пониманием Н. Т. Райта. — *Прим. пер.*).

[25] Сир 41:4–7 (синодальный перевод исправлен в соответствии с пониманием Н. Т. Райта. — *Прим. пер.*). О добавках переписчиков и реинтерпретации Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и о том, как это может касаться обсуждаемого нами тут вопроса, см. Puech 1990 (комментарий на 48.11); 1993, 74–76; Gilbert 1999, 275–281.

[26] Сир 11:26сл.

[27] Сир 11:28 (синодальный перевод исправлен в соответствии с пониманием Н.Т. Райта. — *Прим. пер.*). Тут, без сомнения, есть отголосок известного афоризма Солона (ср. Геродот 1.32.7).

Именно репутация, а также надежда на новое поколение позволяет обрести такую надежду в настоящей жизни:

> Как зеленеющие листья на густом дереве —
> одни спадают, а другие вырастают:
> так и род от плоти и крови —
> один умирает, а другой рождается.
> Всякая вещь, подверженная тлению, исчезает,
> и сделавший ее умирает с нею[28].

Здесь есть некая надежда, но не такая, которую предлагали фарисеи.

Почему же саддукеи противостояли доктрине воскресения? Аристократы разных времен и культур делали все, чтобы обеспечить себе в загробной жизни привычную роскошь и комфорт. Без сомнения, так обстояло дело в Древнем Египте и во многих других обществах. Иногда убивали рабов, а порой даже и жен, чтобы окружить умершего подобающими домочадцами в загробной жизни. Кроме того, власть имущие иногда поддерживали надежду на жизнь после смерти, чтобы унять ропот бедных и бесправных на свой жребий в настоящем. «Воскресение» как официальная догма могла бы стать средством удержания простых людей в рамках. Поэтому тот факт, что иудейские аристократы I века решительно отвергали всякую будущую жизнь, противоречит социологическим законам. Может быть, дело в отсутствии соответствующего учения в фундаментальных текстах Писания, то есть в Пятикнижии? Ни в Пятикнижии, ни в «ранних пророках» (исторических книгах от Иисуса Навина до Царств) нет ничего даже близкого Дан 12:2–3, Ис 26:19 или Иез 37:1–14. Но к I веку, как мы увидим, поиск текстов о «воскресении» даже в самой Торе стал обычным занятием фарисеев и в какой-то мере также и для христиан. Почему же саддукеи так устойчиво этому сопротивлялись?

Не исключено, что они боялись дурного интереса к умершим. Принимая во внимание распространенные языческие обычаи, которые мы рассмотрели ранее в этом разделе, было бы неудивительно, если бы иудейские вожди считали культ мертвых опасным и сомнительным. Они могли смотреть на веру в воскресение, с сопутствующими представлениями об ангельском и духовном промежуточном состоянии, как на уклон в сторону спиритуализма или некромантии. Но, думаю, все это отнюдь не главная причина.

Настоящей проблемой было то, что воскресение с самого начала было революционной доктриной[29]. В Дан 12 вере в воскресение сопутствует упорное сопротивление и мученичество. У Исайи и Иезекииля она связана

---

[28] Сир 14:18сл.

[29] Segal 1997 в конце концов замечает этот момент (113) в отношении раввинов, явно упуская его (106сл.) из виду в отношении саддукеев.

с верой в то, что ГОСПОДЬ восстановит свой народ. Она была обращена к грядущей новой эре, когда Бог, податель жизни, вновь начнет действовать и все перевернет с ног на голову — или, как они бы, возможно, сказали, возвратит все в нормальное положение. Эта вера вдохновила пылких юношей наброситься на римские символы, размещенные на Храме, что и действительно вовлекло иудеев I века в самую катастрофическую войну из всех, которые они претерпели[30]. И дело не сводилось просто к опасению, что такая вера может вовлечь народ в столкновение с Римом, хотя, безусловно, верно и это[31]. Дело было в том, что иудеи понимали: такие убеждения угрожают их собственному положению. Люди, которые считают, что их Бог будет творить новый мир и что те, кто умирают в верности Ему, восстанут вновь, чтобы участвовать в Его славе, куда вероятнее утрачивают уважение к состоятельной аристократии, чем те, кто думают, что эта жизнь, этот мир и этот век — все, что вообще будет когда-либо[32].

Следует проводить четкое различие: воскресение не тождественно «небу» как посмертному утешению, которое богачи и власть имущие охотно сулят бедным и бесправным. Воскресение имеет самое непосредственное отношение к этому миру и его обновлению, а не к бегству из этого мира. Уже в ранних иудейских формах, как и в более разработанных представлениях христиан, оно было связано с божественным судом, с Богом Творцом, действующим в истории, дабы исправить зло. Нужно совершенно не понимать учение о воскресении, чтобы видеть в нем тот «сладкий пирог», который бранили многие социальные реформаторы XX века[33].

Саддукеи были духовными, а возможно, и физическими потомками священнической/царской династии хасмонеев. Не исключено, что они хранили память о том, что Книга Даниила и доктрина воскресения были в почете у людей, которые в тот период желали их свергнуть. Примечательно, что спор с саддукеями синоптические евангелисты помещают в ряду других споров и притчей, которые все так или иначе подчеркивают революционный характер действия, только что совершенного Иисусом в Храме[34].

---

30 См. *NTPG* 172, 176–181, 190–197.

31 Так в Martin-Achard 1960, 226, который следует за ученым XIX века Ф. Швали.

32 Так, например, в Stemberger в Wissman, Stemberger, Hoffman *et al.* 1979, 442, подчеркивается, что консервативность саддукеев и священников в целом носила религиозный характер.

33 Имеется в виду сатирическая песня «Проповедник и раб», написанная американским рабочим лидером Джо Хилом (Джоэл Хэгглуня, 1879–1915). В ней такой припев:
В райской обители у Господа Бога
Есть будешь сытно, вкусно и много.
А пока ешь мякину, трудись, да гни спину,
И сам Господь Бог поднесет тебе сладкий пирог.
(Цитируется по переводу Е. Калашниковой, В. Лимановской и Н. Тренёвой. См. «Песни рабочих» [1911]. — *Прим. пер.*)

34 См. *JVG* 493–510, и ниже, с. 453–467.

Если саддукеи и были основными представителями направления, которое, во многом опираясь на Библию, отрицало любую значимую форму будущей жизни, по-видимому, они не были единственными[35]. Три текста последних столетий до нашей эры выражают подобную позицию, и у нас нет оснований думать, что их авторами были именно саддукеи. Первая книга Маккавейская, в резком контрасте с Второй книгой Маккавейской, не сулит никакой надежды на будущую жизнь, но только на славу среди потомков[36]. Книга Товита, которая в большей степени, чем многие другие, говорит о смерти, совершенно ничего не говорит о посмертной участи, за исключением заключительной молитвы, где слышан отзвук слов Второзакония о Боге Израиля, который низводит людей в подземный мир и выводит их из бездны, — что, судя по контексту, звучит как предсказание долгожданного возвращения из изгнания[37]. Помимо этого, по-видимому, она советует избавляться от смерти любой ценой, в частности, с помощью раздачи милостыни[38]. А Книга Варуха, как и Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, повторяет обычное ветхозаветное предупреждение: пребывающие в подземном мире, чей дух взят от тела, не воздают славу и хвалу ГОСПОДУ[39]. Конечно, это — аргумент от молчания, однако, если контекст вопиет о необходимости что-то сказать, а культура предоставляет эту возможность, этот довод не столь слаб, как о нем иногда думают.

Не стоит удивляться тому, что такая установка сохранялась вплоть до 70 г. нашей эры. (Возможно многие евреи продолжали так же думать и позже, хотя с исчезновением саддукеев и засильем постфарисейских раввинов противники воскресения не оставили после себя никаких следов, кроме разве что одного загадочного надгробного камня.) В конце концов, это гармонировало с идеями, отраженными в массе библейских текстов. Как мы видели, подобную ситуацию можно объяснить политической динамикой того времени. Воскресение, опиравшееся на крепкую веру в Божью справедливость и верховную власть благого Творца, всегда было революционной доктриной. Но прежде чем мы углубимся в эту тему,

---

35 Я не рассматриваю интересную, но не относящуюся к нашим целям позицию самарян, из которых некоторые или все, вероятно, отвергали воскресение: см. Isser 1999, 580–588. О надгробной надписи с горы Скопус, где, как считают, содержится отрицание воскресения, см. Cross 1983; Williams 1999, 75–93.

36 1 Макк 2:49–70.

37 Тов 13:2, 5, ср. Втор 32:39; 30:3.

38 Тов 4:10; 12:9; 14:10сл.

39 Вар 2:17. Контекст показывает, что это молитва не просто отдельного человека, просящего избавления от смерти, но Израиля, уже в изгнании, чтобы избежать полной «смерти» (т. е. вечного плена). Варух молит о том же конце, как Иез 37, но, вместо того чтобы видеть Израиль уже «мертвым» и нуждающимся в воскресении, видит народ *почти* мертвым и, подобно псалмопевцу в Пс 15 (см. выше, с. 120), молит о том, чтобы народ сей был избавлен от такой участи, хотя бы и в последний момент.

рассмотрим вторую позицию, распространенную среди иудеев того периода. Почему бы не представить себе, что есть жизнь после смерти, которая не предполагает существования этого мира в обновленном виде? Блаженная, хотя и бесплотная, посмертная жизнь казалась кому-то идеальным решением, причем как в иудейском, так и в греческом мире.

3. Блаженное (и бесплотное) бессмертие

Ко времени Иисуса и Павла иудаизм вот уже два столетия как находился в эпицентре бурных культурных и политических вихрей. Завоевания Александра Македонского в IV веке и Антиоха во II веке до нашей эры вместе со всеми социальными и культурными переменами, которые это принесло, бросали вызов благочестию, вере и пониманию в такой же мере, как они бросали вызов политическим структурам[40]. Здесь историку легко скатиться в упрощенный подход — отчасти потому, что его придерживаются и некоторые ключевые тексты: они делят иудеев на православных и капитулирующих перед эллинизмом как мировоззренчески, так и политически. Однако даже иудейские противники ассимиляции не избежали ее влияния. К I веку нашей эры все многочисленные разновидности иудаизма стали в большей или меньшей степени эллинистическими, даже и те, что прочно коренились в земле и культе Палестины.

Однако есть разница между тем, заставляют ли тебя пить грязную воду или же ее разливают по бутылкам для продажи, — или, если взглянуть с другой стороны, между благодарным принятием данной Богом премудрости всего окружающего мира и упрямым цеплянием за устаревшие концепции. Можно полагать, что многие иудеи лишь смутно догадывались об этих величайших культурных вопросах и их отражении в повседневной жизни, которые историку легко видно задним числом. Мы же, на основании наших ограниченных сведений, можем предположить: некоторые иудеи того периода отвергали как саддукейское отрицание загробной жизни, так и все более распространявшуюся веру в воскресение. Они восхваляли будущую блаженную жизнь праведных, где душа, избавленная от своего спутника — материального тела, насладится совершенной и вечной жизнью.

Для того чтобы такая мысль могла прийти в голову, нужно было предпринять шаг более определенный, чем где-либо еще в Ветхом Завете, — описать, как душа или дух могут покинуть тело в миг смерти и сохранить способность не просто сойти в Шеол, но и к каким-то иным, более богатым пережива-

---

40 Краткое описание этого периода см. в *NTPG*, гл. 6.

ниям[41]. Существует несколько свидетельств о том, что кое-кто сделал такой шаг в период Второго Храма. «Душа продолжает жить после смерти», – возглашает Псевдо-Фокилид:

> Ибо души остаются неврежденными среди умерших.
> Ибо дух на время Богом дается смертным, и образ его.
> Ибо тело у нас из земли, и когда потом мы вновь обратимся в землю, мы не более чем прах;
> а потом воздух принимает наш дух...
> Все – трупы, но Бог правит душами.
> Аид – наш общий вечный дом и отчизна;
> одно место для всех, бедных и царей.
> Человек недолго живет, всего лишь проходящее время.
>
> Душа наша бессмертна и живет всегда и вечно[42].

Однако двумя строками раньше тот же текст провозглашает нечто такое, что может смутить наш слух:

> Нехорошо разрушить оболочку человека;
> ибо надеемся, что останки умершего
> вскоре выйдут из земли на свет;
> а потом они станут богами[43].

Так же и Завет Авраама (более поздний текст, возможно, отражающий христианское влияние) провозглашает, что Авраам после смерти был взят в Рай:

> ...Где пребывают шатры праведников Моих и где обители святых Моих Исаака и Иакова в лоне его, и нет там страдания, печали и стонов, но мир, веселье и жизнь бесконечная[44].

Пример дальнейшего развития этой новой перспективы во взгляде на природу и участь человека можно найти в эфиопской Книге Еноха. Хотя в

---

41 Мы не можем здесь детально рассмотреть многочисленные проблемы, вызванные тем, что LXX постоянно переводят «*nephesh*» как *psyche*, например, в Пс 15:10, «не оставишь *nephesh* / *psyche* мою в Шеоле», где еврейское слово, похоже, обозначает всю жизнь, в то время как греческое, прочитанное в границах послеплатоновской эллинистической культуры, подталкивает читателя в направлении к дуализму тела/души.

42 Псевдо-Фокилид 105–115 (пер. ван дер Хорста в Charlesworth 1985, 578). Эту вещь трудно датировать, но вероятнее всего она создана примерно в I в. до н. э. – I в. н. э.

43 Псевдо-Фокилид 102–104. См. следующий раздел ниже.

44 Завет Авраама [rec. A] 20:14 (пер. Сандерса в Charlesworth 1983, 895). См. *NTPG* 331, n. 168. Об употреблении «лона Аврамова» в Лк 16:22сл. см. ниже, с. 477.

том же отрывке далее есть явные отзвуки Дан 12:2–3, тут мы встречаемся с более ярким выражением эллинизма, где бессмертная душа выходит из тела на блаженство или на мучения:

> ...для них уготовано всякое благо, и радость, и почесть и... записанные относительно духов тех, которые умерли в правде... И будут жить ваши души, вы, умершие в правде; и будут радоваться и ликовать их души, и память о них будет перед лицом Всевышнего на все роды мира... Горе вам, грешники, когда вы умираете в своих грехах!.. Не знаете ли, что их [другие рукописи: ваши] души сойдут в Шеол, и найдут его невыносимым, и велика будет печаль их... Ваши души придут на великий суд для всех родов мира[45].

По преданию, Гиллель (I век до н. э.) говорил, что душа — гостья в доме жизни[46]; а Иоханан бен Заккай (конец I века н. э.) плакал под конец жизни, поскольку боялся судии, который имел власть отправить людей либо в Эдемский сад, либо в геенну[47]. Следует думать, принимая во внимание то, что мы знаем о предании фарисеев (см. ниже), что эти великие мудрецы верили в конечное воскресение; похоже, тут они вводят новые концепции дуализма тела/души, чтобы объяснить, что происходит между смертью тела и окончательным состоянием блаженства. Точно то же самое мы видим и в Четвертой книге Ездры, где определенно говорится о конечном воскресении, но есть и слова о духе или душе, покидающей «тленный сосуд», т. е. смертное тело, причем нечестивые души осуждены скитаться в муках, а праведные души входят в радостный покой в предвосхищении конечной славы[48]. Идея о душе, способной отделяться от тела, вкупе с различными теориями о том, что происходит с ней потом, была широко распространена в различных направлениях иудаизма на пороге нашей эры[49]. Несколько погребальных надписаний свидетельствуют об этом[50].

Это было одним из способов осмысления страданий и гонений. Как мы увидим, Вторая книга Маккавейская, описывая гонения при Антиохе, прямо говорит о телесном воскресении, но более поздняя Четвертая книга Маккавейская выбирает другое направление: хотя тело можно изувечить и убить, это не относится к душе[51]. Это означает, что можно охотно отказаться от своего

---

45 1 Ен 103:3–8 (цитируется по переводу А. Смирнова с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*); о более полной картине этого текста см. ниже, с. 176сл.

46 Вайикра Рабба 34:3 (на 25:25).

47 B. T. Берахот 28b.

48 4 Езд 7:75, 78–80, 88, 95; см. ниже, с. 180.

49 Краткое резюме по этой теме см., например, в Dihle, *TDNT* 9.633–635.

50 См. Williams 1999, 90сл.

51 4 Макк 10:4 (не все рукописи содержат этот стих). О явной параллели с Мф 10:28/Лк 12:4сл. см. ниже, с. 468.

тела: истинный дар Бога — это душа, которую нельзя отнять. Так, в отрывке, в котором люди, знакомые с Новым Заветом, услышат любопытную перекличку с другими текстами, автор Четвертой книги Маккавейской увещевает:

> От всего нашего сердца посвятим себя Богу, давшему нам жизнь, и используем наши тела как крепость Закона. Не убоимся думающего, что он убивает нас, ибо велико борение души и опасность вечного наказания для тех, кто нарушает заповедь Божью. Итак облечемся во всеоружие самообладания, которое есть Божий разум, ибо если мы так умрем, Авраам, Исаак и Иаков примут нас и все отцы восславят нас[52].

Здесь умоляется значение тела и возвышается роль души[53]. Те, кто отдают свою жизнь за Бога, разделяют бессмертие патриархов:

> Они верят, что, подобно патриархам, Аврааму, Исааку и Иакову, не умрут для Бога, но живы у Бога...
> Они знали также, что умирающие ради Бога живы у Бога, как Авраам, Исаак и Иаков и все патриархи[54].

Книга заканчивается выражением все той же веры:

> Но сыны Авраамовы с их победоносной матерью собраны вместе в сонме отцов и получили чистые и бессмертные души от Бога, Ему же слава во веки веков. Аминь[55].

Если исходить из того, что автор знал и использовал Вторую книгу Маккавейскую, можно с уверенностью сказать: он сознательно устранил упоминания о телесном воскресении, заменив его учением о бессмертной душе (или хотя бы о душах, которые могут стать бессмертными, если взыщут премудрости). Для нас здесь важно следующее: в то время как во Второй книге Маккавейской присутствуют два этапа надежды (за смертью мученика следует период ожидания, а в будущем, в какой-то момент, — телесное воскресение), в Четвертой книге Маккавейской отчетливо виден единственный этап: мученики сразу же после смерти обретают блаженное бессмертие, которым уже наслаждаются Авраам, Исаак и Иаков. И тогда перед нами не просто нечто похожее на то, что мы найдем в некоторых текстах Флавия, а именно «перевод» веры в воскресение на язык языческой философии; по-

---

52 4 Макк 13:13–17.

53 4 Макк 3:18; 6:7; 10:19сл.

54 4 Макк 7:19; 16:25; ср. 9:22; 14:5; 16:13; 17:12. О явной параллели между «жить у Бога» и словами Иисуса в Лк 20:38 см. ниже, с. 277, 458. Ср. Рим 6:10; 14:8сл., Гал 2:19. Grape 2001, 60–71, подробно останавливается на мотиве «жизнь для Бога».

55 4 Макк 18:23сл.

хоже, что тут автор не просто передает непривычную идею непонимающей аудитории, но на самом деле хочет изменить саму эту идею[56]:

> ...Исцелит ГОСПОДЬ рабов своих,
> и они восстанут и увидят множество мира.
> И они изгонят врагов своих,
> и увидят праведные и воздадут хвалу,
> и радостию возрадуются во веки веков,
> и увидят, что все их суды и все их проклятия настигли врагов их.
> И кости их упокоятся в земле,
> а их дух возрадуется еще сильнее,
> и познают они, что ГОСПОДЬ вершитель суда;
> но Он явит милость сотням и тысячам,
> всем любящим Его[57].

По мнению английского переводчика, последние пять строк можно понимать двояко. Тут может говориться о духах, которые остаются в сознании и блаженствуют в посмертном бесплотном состоянии, или же здесь, с помощью поэтической гиперболизации, говорится о праведниках, которые счастливо умирают, зная, что в какой-то будущий момент Бог их оправдает. Начальные строки, особенно «они восстанут и увидят множество мира», склоняют ко второму варианту: «они восстанут» — предсказание будущего воскресения, а «кости их упокоятся... а их дух возрадуется еще сильнее» — упоминание о промежутке между смертью и воскресением. На мой взгляд, такое толкование вполне вероятно. Тем не менее Книгу Юбилеев часто упоминают в качестве примера «бесплотного бессмертия»; если это так и слова «кости их упокоятся в земле, а их дух возрадуется еще сильнее» относятся к конечному состоянию праведников, в этом случае надо признать, что «они восстанут» в предыдущем стихе — единственный случай в соответствующей литературе из всего известного, где «воскресение — не есть новое телесное существование[58].

Величайшим представителем глубоко эллинистического мировоззрения был александрийский философ Филон. Его тонкие и захватывающие труды содержат достаточно пищи для размышлений по нашему вопросу и по многим другим. Но поскольку нет сомнений в том, что он утверждал скорее бессмертие души, нежели воскресение из мертвых, в настоящем обзоре мы

---

[56] Барр (Barr 1992, 54) прав, когда видит в Четвертой книге Маккавейской утешение гонимым, однако (учитывая Вторую книгу Маккавейскую) совершенно неправ, полагая, что учение о бессмертии души тут получает более широкую основу. О «понимании» воскресения как бесплотного бессмертия при описании веры иудеев язычниками см. Тацит, *История* 5.5. Hengel 1989 [1961], 270, показывает, что Тацит связывает эту веру с мученичеством.

[57] Юб 23:30сл. (пер. Уинтермут в Charlesworth 1985, 102).

[58] В переводе Sparks 1984, 77 (то есть Charles, rev. Rabin), стоит «они возвысятся и обильно процветут», явная аллюзия на Ис 52:13.

посвятим ему лишь краткую формулировку вместо полноценного рассмотрения, которого он заслуживает[59].

Филон был высокообразованным философом, а одновременно культурным и уважаемым старейшиной в социальном и политическом мире александрийских иудеев. Утонченный мыслитель опирался не только на Платона и Аристотеля и их последователей в эллинистической философии, но и на стоиков и неопифагорейцев. При этом он хранил верность иудаизму и противостоял отклонениям от специфически иудейских обычаев и ожиданий[60]. Именно из этого замечательного сочетания влияний, смешавшихся в космополитическом мире Александрии и ее иудейской общины, выросли глубокие размышления Филона о многих проблемах, в том числе о природе и назначении человека.

Тут его мысль определенно дуалистична. Душа бессмертна — или, строго говоря, душа состоит из нескольких частей, одна из которых бессмертна[61]. Тело есть темница, в которой заключен дух, тот дух, который Бог вдохнул в человека. Более того, тело есть могила или гроб для души: обычная для платонизма игра слов *soma/sema* (тело/могила) встречается также и у Филона[62]. У него даже есть намеки на мысль, популярную среди платоников того времени, о том, что нынешний мир — это на самом деле Аид, о котором говорили греческие поэты[63]. Таким образом, человек призван с Божьей помощью пробудить душу или дух к видению Бога. И тогда для достижения совершенства остается только одно — получить освобождение от тела, так чтобы душа могла вернуться к своему изначальному бесплотному состоянию. Это Божья награда для тех, кто во время своей жизни во плоти не запятнал себя чувственным осквернением[64]. Те, кто следуют по этому пути за патриархами, после смерти станут равны ангелам; бессмертная душа в конечном итоге не умирает, но просто уходит. Подобно Аврааму, призванному оставить свою страну и

---

59 О Филоне см. свежие обзорные работы с исчерпывающей библиографией: Borgen 1984; Morris 1987; Dillon 1996 [1977], 139–183; Barclay 1996b, 158–180; Mondesert 1999.

60 Обычаи: *Migr. Abr.* 89–93. Ожидания (возвращение в Иерусалим и на Святую землю в эсхатологическом веке): *Praem.* 165; см. *Vit. Mos.* 2.44. О том, что Филон осознавал тонкую границу между чисто философским созерцанием и своими необходимыми политическими действиями, см. в особенности Goodenough 1967 [1938].

61 *Qu. Gen.* 3.11 (см. Dillon 1996 [1977], 177). Насчет гипотезы о том, что Филон, как (возможно) и авторы Книги Премудрости Соломона и Четвертой книги Маккавейской, рассматривал душу как *потенциально* бессмертную, которая становится таковой лишь в стремлении к премудрости, см., например, *Qu. Gen.* 1.16; *Op. Mund.* 154; *Conf. Leng.* 149.

62 Тюрьма: *Ebr.* 26 (101); *Leg. All.* 3.14 (42); *Migr. Abr.* 2 (9). Дух или душа от Бога: *Quod Det.* 22 (80); *Op. Mund.* 46 (134сл.); *Spec. Leg.* 1.295; 4.24 (123). Могила: *Migr. Abr.* 3 (16). Тело как *sema*: *Leg. All.* 1.33 (108).

63 *Quis Heres* 45, 78; *Somn.* 1.151, 2.133. См. Dillon 1996 [1977], 178.

64 См. *Abr.* 44 (258); *Leg. All.* 1.33 (108) (приведено в Morris 1987, 888, n. 83).

пойти в другой край, душа покидает свою земную обитель и отправляется на небеса, на «родину»[65].

Филон почти на два столетия предвосхитил труды таких александрийских христианских мыслителей, как Климент и Ориген, которые также стремились соединить озарения своей веры с окружавшей культурой мысли. Они многое почерпнули из его трудов, и следовательно, история последующих христианских попыток решить некоторые из этих проблем во многом восходит к этому замечательному, воистину неповторимому еврейскому мыслителю[66]. Но с точки зрения интересующего нас вопроса Филон среди иудеев I века остается самым ярким представителем того направления, которое *не* стало ведущим. В его мышлении для воскресения тела остается не больше места, чем в мышлении самого Платона.

Люди, знакомые с научными спорами о бессмертии души в иудаизме эпохи Второго Храма, могут удивиться, куда подевался их хороший знакомый — Книга Премудрости Соломона. Разве она не относится к этой же категории? И разве это не труд александрийского еврея, который верил в бессмертие души, а не в воскресение тела? Ответ не столь однозначен, как обычно думают. Но чтобы подойти к этому вопросу с нужной стороны, мы должны обратиться к нашей основной категории. Одновременно с разных точек зрения мы видим удивительный факт: из маленького семени Дан 12.2–3 и других ветхозаветных отрывков, которые мы рассматривали выше, вырос большой куст. Или применим другую метафору: воскресение витало в воздухе. Поскольку тем же воздухом дышали и первые христиане, утверждавшие свою веру в то, что произошло с Иисусом, нам жизненно важно внимательно его изучить.

4. Воскресение в иудаизме Второго Храма

(i) Введение

Иудаизм никогда не был религией только философской или личного благочестия. Он был укоренен в соблюдении обычаев, которые пронизывали каждый день, каждую неделю, каждый год и богослужение. В сердцевине богослужения, доступного любому еврею, неважно, мог он или нет с какой-то регулярностью посещать Храм, была молитвенная жизнь. И главными молитвами как в I веке, так и в XXI были и остаются «Шема Исраэль» («Слушай,

---

65 Равны ангелам: *Sacr.* 5; отход души: *Quis Heres* 276; душа покидает тело: *Quis Heres* 68–70; родина (*metropolis*): *Qu. Gen.* 3.11.

66 См. особенно Chadwick 1966.

Израиль...») и «Тефилла», молитва молитв, также известная под названием «Шмонэ Эсрэ» («Восемнадцать благословений»).

Второе из этих благословений четко утверждает: Бог Израиля есть Господь, Который дает жизнь умершим:

> Ты велик, укрощаешь гордых; силен, судишь жестоких; Ты живешь вечно, и воздвигаешь умерших; возвращаешь ветер и посылаешь росу; питаешь живое и умершее возвращаешь к жизни; несешь нам спасение во мгновение ока. Благословен Ты, Господи, приводящий мертвых к жизни»[67].

Эта молитва, со всеми ее оттенками и аллюзиями, предполагается во всем последующем раввинистическом иудаизме[68]. Как мы увидим, она была вплетена в дневной и недельный ритм жизни и размышлений большинства иудеев, во всяком случае начиная со II века нашей эры. Об этом свидетельствуют и некоторые надгробные надписи этого периода[69].

Однако воскресение было не просто доктриной фарисеев и их предполагаемых последователей, раввинов. Все говорит о том, что, за немногими исключениями, о которых мы уже говорили, в основном большинство иудеев к моменту начала новой эры верили в него. Теперь нам нужно внимательно рассмотреть соответствующий материал, ибо как популярность этой доктрины, так и то, что же она в точности подразумевала, — это ключевые моменты для нашего дальнейшего исследования.

(ii) Воскресение в Библии: чем больше греческого, тем лучше

Кроме молитвы, иудеи, конечно, регулярно читали Писания. И здесь мы сталкиваемся, на первый взгляд, с необычным парадоксом. Во всяком случае один факт удивит тех, кто считает «воскресение» иудейским/еврейским понятием, а «бессмертие» — греческим: когда Библию перевели на греческий

---

67 Singer 1962, 46сл. (мое резюме и перевод). Данный текст следует палестинской редакции Талмуда; вавилонская редакция несколько длиннее. M. Берахот 4:1–5:5 дает правила произнесения молитвы; 5:2 содержит молитву о воскресении. Талмуд (B. T. Берахот 33a) комментирует, что воскресение упоминается в связи с началом дождя, поскольку дождь означает жизнь для мира точно так же, как и воскресение. См. также 4Q521, fr. 7 и 5, 2.6 (ниже, с. 209сл.).

68 См. B. T. Берахот 60b. Все подробности в S–B 4.1.208–249. Мы можем допустить, что в I веке эта молитва была предметом споров и, возможно, использовалась исключительно в кругах (конечно, довольно широких), находящихся под влиянием учения фарисеев. Иначе говоря, не стоит думать, будто саддукеи обязаны были ее произносить стиснув зубы во время храмового богослужения.

69 См. Williams 1999, 91.

язык (в Египте в III веке до н. э.), понятие о воскресении стало отчетливее, многие туманные тексты стали выглядеть однозначными, а иные, которые, казалось бы, не имеют никакого отношения к воскресению, вдруг стали по меньшей мере намекать на него[70].

Мы не можем сейчас с уверенностью сказать, какие оттенки в тех или иных словах могли услышать иудейские читатели греческого перевода Писаний. Более того, на нынешнем уровне развития текстологии, когда мы сравниваем даже лучшие современные издания еврейской и греческой Библии, мы не можем ни в одном конкретном случае быть уверенными в том, что перед нами тот самый еврейский текст, который имели перед собой переводчики, и тот самый греческий текст, который вышел из-под пера первоначальных переводчиков. Кроме того, в одних случаях LXX отражает одну из ранних форм еврейского текста, а в других случаях резко отходит от оригинала. Однако несмотря на все эти оговорки, некоторые вещи достаточно очевидны.

Во-первых, отрывки, которые уже недвусмысленно говорили о телесном воскресении, звучат громко и отчетливо; нет никакой попытки их смягчить. Дан 12:2–3, 13 и релевантные отрывки из Второй книги Маккавейской (например, 7:9, 14; 12:44) переведены тем языком, который стал привычным при описании «воскресения»: тут используются греческие глаголы *anistemi* и *egeiro* и их производные. Это же мы видим в Ис 26, как в стихе, отрицающем воскресение (стих 14), так и в стихе, которое его утверждает (стих 19). Оба они четко звучат в греческом переводе: 26:14 объявляет, что умершие не увидят жизни (*hoi necroi zoen ou me idosin*) и что «врачи» не воскресят (*oude iatroi ou me anastesosin*)[71]. В свою очередь 26:19 утверждает, что умершие будут воскрешены (*anastesontai hoi nekroi*) и что сущие во гробах пробудятся (*egerthesontai hoi en tois mnemeiois*). Подобным же образом отрывок из Осии (6:2), который, как иногда думают (каково бы ни было его первоначальное значение), оказал решающее влияние и на Исайю, и на Даниила, в греческом переводе однозначен: на третий день мы будем воздвигнуты и будем жить в Его присутствии (*anastesometha kai zesometha enopion autou*). Ни один читатель эпохи Второго Храма не усомнился бы в том, что это относится к физическому воскресению.

Кэвеллин перечисляет и другие отрывки, куда переводчики намеренно внесли указание на воскресение, хотя оригинал не подразумевал ничего подобного. Сюда относятся Втор 32:39 и Пс 1:5 и 22:29[72]. Кроме того, он

---

[70] Краткое введение в изучение LXX, с описанием сложных проблем в этой области, можно найти в Schürer 3.474–493 (Goodman); Peters 1992. Запланирован целый исследовательский проект по вопросу воскресения в LXX.

[71] *Iatroi* («врачи») здесь, как и в Пс 87:11, родились из умозаключения переводчиков LXX, что *rephaim* («тени») происходит от глагола *rapha'* («исцелять»). Об этом см. Johnston 2002, 129сл.

[72] Cavallin 1974, 103сл.. Ср. также, например, Втор 18:15 (см. ниже, с. 493).

отмечает, как LXX меняет смысл Иов 14:14: вместо решительного отрицания будущей жизни («Но будет ли по смерти жив человек?») LXX смело заявляет: «Если человек умрет, он будет жить» (*ean apothane anthropos, zesetai*). Точно так же перевернут смысл туманного отрывка Иов 19:26сл. («когда кожа моя спадет с меня»): Бог «восставит из праха кожу мою» (*anastesai to derma mou*). И наконец, LXX добавляет к этой книге эпилог. После 42:17, где Иов умирает в старости и насыщенным днями, есть добавка (42:17a LXX): «Написано, что он опять восстанет с теми, кого воскресит Господь» (*gegraptai de auton palin anastesesthai meth' hon ho kyrios anistesin*). Очевидно, что греческий переводчик Книги Иова, кто бы он ни был, не сомневался ни в телесном воскресении, ни в том, что надо показать, что библейский текст это подтверждает[73].

Подобный момент появляется в переводе Ос 13:14 (LXX). Еврейский текст спрашивает: «Искуплю ли я их от власти Шеола? Избавлю ли их от Смерти?» — где предполагается отрицательный ответ. Вместо этого у LXX звучит утверждение: «Я избавлю их от руки преисподней, и искуплю их от Смерти» (*ek cheiros Hadou rhusomai autos kai ek thanatou lutrosomai autous*). В этом случае читатель греческого текста может расслышать намеки на воскресение и в следующей главе: «Я буду росою для Израиля... и расцветут, как виноградная лоза...»[74]

Учитывая все это, мы можем заподозрить, что подобное влияние испытали на себе и другие тексты. Конечно, в большинстве случаев *anistemi* и *egeiro* используются в простом смысле, чтобы сказать, что кто-нибудь восстал, после того как сидел или лежал, или «восстал» в смысле «восстал могущественный царь в Израиле»[75]. Но слово *anastasis* относится к «воскресению» в 2 Макк 7:14 и 12:43; оно появляется и еще три раза, два из которых по-своему интересны[76]. Слово *anastaseos* («воскресения») добавлено к названию Пс 65 (МТ 66), и хотя некоторые (в том числе издание Ральфса) видят тут очень раннюю христианскую вставку, упоминая, что этот псалом использовался в пасхальном богослужении, однако тут, учитывая стих 9 («ты сохранил душу мою в жизни»), нельзя исключить и того, что подзаголовок отражает дохристианскую интуицию иудеев[77]. В Соф 3:8 ГОСПОДЬ повелевает своему народу ждать Его, ожидать того дня, когда Он явится как свидетель и соберет народы на суд. У LXX это звучит как призыв ожидать

---

[73] Об этом см., например, Grappe 2001, 51.

[74] Ос 14:6–8.

[75] Один из редких примеров, когда существительное *anastasis* входит в эту категорию (Плач 3:63); ср. Пс 138:2, где *egersis* просто означает «мое вставание» в противоположность «моему лежанию».

[76] Третье — это Дан 11:20, где, несмотря на эсхатологический контекст, кажется, слово употреблено в «рядовом» смысле.

[77] См. Calvallin 1974, 104, где приводится цитата из Volz.

«дня Моего воскресения (*eis hemeran anastaseos mou*) для свидетельства». Это могло просто означать «день, когда Я восстану» в том же смысле, как и в еврейском тексте. Однако тесная взаимосвязь в иудейской и христианской мысли между воскресением и судом может означать, что переводчик думал о том дне, когда Божий дар воскресения приведет, наконец, мир на суд. Конечно (это уже относится к другой теме, но это неизбежно приходит на ум в подобных случаях), христианин, читающий Библию по-гречески, как читали большинство из них, мог увидеть эту связь и даже пойти дальше и углядеть тут скрытый христологический смысл.

В связи с некоторыми пророчествами о грядущем царе можно осторожно коснуться проблемы раннехристианских толкований. Бог обещает Давиду, что «восставит» после него его семя, того, о котором сказано: «Я буду ему отцом, а он будет Мне сыном»: любой ранний христианин, читая 2 Цар 7:12, *kai anasteso to sperma sou*, легко понимает, на кого указывает слово *sperma*[78]. Так же и в различных мессианских обетованиях у Иеремии и Иезекииля легко можно было увидеть, — и возможно, это входило в намерения переводчиков LXX, — указание на воскресение, благодаря которому вождь (вожди) от Бога «восстанут» в грядущем веке. Бог «воздвигнет/воскресит» пастырей, и особенно праведную Отрасль, чтобы править Израилем и миром[79]. «И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба моего Давида», — провозглашает ГОСПОДЬ: *kai anasteso ep' autous poimena hena, ton doulon mou Dauid*[80]. Конечно, есть некоторая опасность увидеть в таких отрывках то, чего в них нет; но есть и опасность не разглядеть в них важные аллюзии. Кто может с такого исторического расстояния сказать, замечали эти намеки иудеи Второго Храма и христиане первого поколения или нет?

Подобным образом молитву о воскресении можно усмотреть в некоторых псалмах. Например, Пс 40:11: «Ты же, Господи, помилуй меня, и восставь меня (*anasteson me*), и я воздам им». Пс 138:18b (139 MT: 18b): «Стану ли исчеслять их (Помышления Божьи), но они многочисленнее песка; когда я пробуждаюсь, я все еще с тобою». LXX делает намек на будущую жизнь яснее: «...я буду воскрешен» (*exegerthen*), — так в Дан 12:2, переводе Теодотиона). Можно найти и другие места подобного рода; это, я думаю, лишь отдельные намеки.

Таким образом, свидетельство Септуагинты достойно внимания, особенно если помнить о том, что, учитывая устойчивое мнение ученых, мы *могли бы* ожидать от этого текста. В конце концов, этот перевод еврейского текста на греческий был скорее всего осуществлен в Египте. Мы могли бы ожидать, что всякое упоминание о воскресении будет сглажено, приближено

---

78 LXX 2 Цар 7:12, см. также 2 Пар 7:18.

79 Иер 23:4, 5, ср. 30:9.

80 Иез 34:23, ср. ст. 29.

скорее к Платону (как это произошло между Второй и Четвертой книгами Маккавейскими). Мы могли бы ожидать, что переводчики будут опираться или на мировоззрение Иисуса, сына Сирахова (забудь о жизни после смерти и сосредоточься на исправлении жизни нынешней), или на Филона (стремись достичь бесплотного блаженства). Но переводчики этого не делают. Все указывает на то, что и переводчики, и последующие читатели LXX (т. е. большинство иудеев и в Палестине, и в диаспоре) видели в ключевых ветхозаветных отрывках более определенные указания на «воскресение», чем содержит еврейский текст, и с большой вероятностью могли уловить намеки на «воскресение» во многих таких отрывках, где еврейский текст этого не предполагает. И потому, когда мы читаем рассказы о мучениках за верность Богу и его Закону, нам не следует удивляться тому, что они прямо говорят о надежде на новое воплощение.

Один из таких рассказов — история о мучениках Маккавейских, приведенная во Второй книге Маккавеев.

(iii) Новая жизнь для мучеников: Вторая книга Маккавейская

Вторая книга Маккавейская начинается там, где остановился Даниил, с обетования о новой телесной жизни для тех, кто умер ужасной смертью за верность Богу Израиля и Закону. Из всех текстов того времени она яснее всего возвещает грядущее воскресение[81].

Контекст повествования — гонения от язычников. Сирийский тиран Антиох Епифан замышляет подчинить иудаизм своим имперским амбициям, для этого, в частности, он хочет заставить правоверных иудеев отступить от законов, данных Богом (особенно это касается запрета есть свинину), под страхом пыток и смерти. В центре повествования стоит мать и семеро ее сыновей, которые отказались вкушать нечистую пищу и один за другим подвергаются пыткам. Каждый из них проходит свое ужасное испытание, и перед лицом смерти некоторые сыновья говорят своим мучителям о том, каковым будет их будущее оправдание от Бога:

---

81 См. *NTPG* 323сл.; далее неизбежны некоторые повторения в материале, представленном здесь. Kellermann 1979, 81 и в другом месте пытался отстаивать точку зрения, согласно которой «воскресение» во Второй книге Маккавейской — это «переход к небесной жизни», что мне представляется абсолютно неверным прочтением текстов (хотя этому следует и Schwankl 1987, 250–257): «небо» никогда не упоминается как место, где будет происходить воскресение. Примечательно, что, по мнению Perkins 1984, 44, единственно ясное упоминание о воскресении во Второй книге Маккавейской — это 7:11: см. ниже. Относительно Иасона Киринейского (предполагаемый первоначальный автор затем отредактированного материала во Второй книге Маккавейской) и его убеждений см. Hengel 1974, 1.95–97.

...Ты, мучитель [сказал второй брат], лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной[82].

После того третий подвергнут был поруганию и на требование дать язык тотчас выставил его, неустрашимо протянув и руки, и мужественно сказал: от неба я получил их и за законы Его не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их[83].

Будучи близок к смерти, он [четвертый брат] так говорил: умирающему от людей вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит; для тебя же не будет воскресения в жизнь[84].

Исполненная доблестных чувств и укрепляя женское рассуждение мужеским духом, она [мать] поощряла каждого из них на отечественном языке и говорила им: я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите самих себя за Его законы»[85].

[Мать по секрету говорит младшему сыну:] Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий. Не страшись этого убийцы, но будь достойным братьев твоих и прими смерть, чтобы я по милости Божьей опять приобрела тебя с братьями твоими[86].

[Младший сын говорит:] Ты же... не избегнешь рук Божьих. Мы страдаем за свои грехи. Если для вразумления и наказания нашего живый Господь и прогневался на нас на малое время, то Он опять умилостивится над рабами Своими... Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию получили жизнь вечную, а ты по суду Божию понесешь праведное наказание за превозношение. Я же, как и братья мои, предаю и душу и тело за отеческие законы, призывая Бога, чтобы Он скоро умилосердился над народом, и чтобы ты с муками и карами исповедал, что Он един есть Бог, и чтобы на мне и на братьях моих окончился гнев Всемогущего, праведно постигший весь род наш[87].

Эта замечательная глава сводит воедино темы, которые мы видели в Дан 12. Страдание мучеников несет искупление народу; по-видимому, в финальной речи младшего брата присутствует отголосок Ис 53. Их верность будет

---

82 2 Макк 7:9.

83 2 Макк 7:11.

84 2 Макк 7:14; обратите внимание на отличие от Дан 12:2, где нечестивые также воскресают, чтобы предстать перед судом.

85 2 Макк 7:21–23.

86 2 Макк 7:28сл.

87 2 Макк 7:31–33, 36–38.

вознаграждена, а жестокость мучителей — наказана Богом правды. Новая жизнь, которую они обретут, понимаемая в самом «телесном» смысле, — это дар Бога Творца, который, прежде всего, и создал их, как и весь мир. И воскресение, которого они ожидают, — это не то же, что «жизнь вечная», которую они уже вкусили[88]. Воскресения еще ожидают — в будущем. Автор Второй книги Маккавейской не предполагает, что братья и мать уже получили свои руки, языки и тела назад. Их воскресение, несомненно, произойдет, но совершенно очевидно, что этого пока не случилось. И попросту нелепо видеть тут, как это делает один современный автор, «представление о смерти как воскресении»[89]. Воскресение никогда не являлось новым словом для описания смерти, оно всегда переворот и полное изменение.

Подобный, если не более ужасный случай описан в 2 Макк 14. Никанор должен был арестовать еврея по имени Разис, одного из старейшин Иерусалима, лидера среди верных Закону. Когда Разис увидел, что его окружили, он кинулся на свой меч, чтобы не подвергнуться поруганию со стороны солдат:

> Но как удар оказался от поспешности неверен, а толпы уже вторгались в двери, то он, отважно вбежав на стену, мужественно бросился с нее на толпу народа. Когда же стоявшие поспешно расступились и осталось пустое пространство, то он упал в средину на чрево. Дыша еще и сгорая негодованием, несмотря на лившуюся ручьем кровь и тяжелые раны, встал и, пробежав сквозь толпу народа, остановился на одной крутой скале. Совершенно уже истекая кровью, он вырвал у себя внутренности и, взяв их обеими руками, бросил в толпу и, моля Господа жизни и духа опять дать ему жизнь и дыхание, кончил таким образом жизнь[90].

В основе этого повествования лежит та же мысль: Бог Творец, дающий «жизнь и дух» или, быть может, «жизнь и дыхание» (аллюзия на Быт 2, как и в Иез 37), совершит акт нового творения, когда мученики обретут новые тела.

Наконец, еще одно упоминание о воскресении во Второй книге Маккавейской менее драматично, но не менее интересно. Иуда Маккавей и его товарищи обнаруживают, что умершие в битве против отрядов Горгия носили на себе под одеждой идолопоклоннические символы. Это, как заключил Иуда с товарищами, было причиной, по которой они погибли. В ответ Иуда восхваляет праведного Судию за то, что он узнал об этом, и молится о том, чтобы грех был изглажен, а также собирает деньги, чтобы в Иерусалиме принесли искупительную жертву. Поступая так, комментирует автор, Иуда действовал «весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении»:

---

88 По мнению большинства издателей LXX, в первоначальном тексте стояло *pepokasin*, а не *peptokasin*. Поэтому правильно говорить, что братья «испили» жизни вечной.

89 Davies 1999, 122.

90 2 Макк 14:43–46.

> ...Ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, — какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умилостивительную жертву, да разрешатся от греха[91].

Этот отрывок был лакомым куском для позднейших богословов, которых интересовало, надо ли молиться за умерших и какой в этом смысл, в нем также видят предположительную основу упоминаний Павла о крещении ради умерших[92]. Но для наших целей сейчас опять-таки самое важное заключается в том, что воскресение тут еще не произошло, однако Иуда и его товарищи верят, что оно произойдет в будущем. Тайные идолопоклонники теперь, после своей смерти, находятся в некоем промежуточном состоянии; необходимо прощение их грехов, чтобы при наступившем воскресении они смогли присоединиться к мучениками и всем праведникам. Вера в воскресение во всей Второй книге Маккавейской подразумевает новую телесную жизнь, которая наступает после той «жизни после смерти», что ныне переживают умершие[93]. И вся книга предварена переданной со времени Неемии молитвой о том, чтобы Бог собрал рассеянный народ Израиля, наказал язычников за их надменность и угнетение и водворил народ свой в месте святом[94]. Иначе говоря, воскресение — это и личная надежда праведного, и национальная надежда верного Израиля.

(iv) Суд и жизнь в новом мире Бога: воскресение и апокалипсис

Современное увлечение апокалиптикой породило почти столь же сильную путаницу, как и отвращение к ней в предшествующий период. Источники изучаются со всех мыслимых точек зрения, а смена миллениума подлила масла в огонь интереса, доходящего до одержимости, который и без того уже горел ярким пламенем[95]. В источниках же мы часто находим указание на замыслы Бога Израилева относительно посмертной судьбы израильтян. Эти представления часто выражены таинственным языком, что соответствует жанру и стилю апокалиптической литературы; однако вновь и вновь они выражают ту надежду, которую мы и могли бы ожидать от духовных наследников Даниила и Иезекииля, — надежду не на вечное бесплотное

---

91 2 Макк 12:44сл.

92 1 Кор 15:29; см. ниже, с. 367сл.

93 Porter 1999a, 59сл., пытается, — с моей точки зрения, безуспешно, — преуменьшить значение Второй книги Маккавейской.

94 2 Макк 1:24–29.

95 Об апокалиптике см. *NTPG*, гл. 10; из свежих работ: Rowland 1999.

бессмертие, но на воскресение, которое еще должно произойти в какой-то момент в будущем.

Начнем с самого длинного и запутанного из этих трудов: эфиопской книги Еноха (известной как Первая Книга Еноха)[96]. Эта книга составлена из нескольких разных текстов; ученые склоняются к датировке ее II-I вв. до нашей эры (некоторые части, возможно, созданы позднее). Книгу открывает величественная сцена суда. Бог придет из своих обителей; земля разверзнется; все предстанут перед судом, включая и праведных:

> Но праведным Он уготовит мир и будет охранять избранных, и милость будет господствовать над ними; они все будут Божьи, и хорошо им будет, и они будут благословлены, и свет Божий будет светить им[97].

Хотя тут не упоминается воскресение как таковое, ясно (как в нескольких последующих отрывках), что праведные умершие теперь все еще ожидают этого последнего суда и что, когда он настанет, их состояние изменится и для них откроется новое измерение блаженства[98]. Об этом прямо говорится в 5:7, где предсказывается, что «для избранных будет свет, радость и мир, и они унаследуют землю». Тема будущего счастья праведных и всего мира развивается в 10:17–11:2; это похоже на благополучие в этом мире, но в таком мире, откуда изгнаны всякая несправедливость и порок. Трудно вообразить себе такое состояние без нового могущественного деяния Бога, которое предсказывает книга. В 25-й главе описано древо жизни, которое представляет идею рая на этой земле. Ангел говорит Еноху:

> «...И к этому дереву с драгоценным запахом не позволено прикасаться ни одному из смертных до времени великого суда; когда всё будет искуплено и окончено для вечности, оно будет отдано праведным и смиренным. От его плода будет дана жизнь избранным; оно будет пересажено на север к святому месту, — к храму Господа, вечного Царя. Тогда они будут радоваться полною радостью и войдут в святое место; они будут воспринимать запах его в свои кости, и продолжительную жизнь они будут жить на земле, как жили твои отцы...».
>
> Тогда я [комментирует Енох] прославил Господа славы, вечного Царя, за то, что Он уготовал это для праведных людей, и создал их, и обещал дать это им[99].

---

[96] Используются переводы либо Книба (в Sparks 1984), либо Исаака (в Charlesworth 1983).

[97] 1 Ен 1:8 (см. перевод Книба) (цитируется по переводу А. Смирнова. – *Прим. пер.*).

[98] См., например, 1 Ен 22:1–14. К сожалению, отрывок, где изображены хранилища, где пребывают до судного дня души умерших, почти исключительно посвящен нечестивым, а не праведникам, поэтому трудно понять, какую участь автор предусматривает для последних. Тем не менее ясно, что будущая жизнь имеет два этапа: время ожидания и время последнего суда. По мнению Шюрера (Schürer 2.541 [Cave]), этот отрывок указывает на воскресение, хотя он и добавляет, что это «не согласуется с основным массивом глав 1–36».

[99] 1 Ен 25:4–7, см. перевод Исаака (цитируется по переводу А. Смирнова с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*).

Изображая новый Иерусалим (главы 26–27), автор подобным образом акцентирует будущее состояние блаженства в земном мире. Это не вполне явствует из описания дома праведных в следующей (скорее всего независимой) части книги, «Притчах» (главы 37–71); в главе 39 святые обитают вместе с ангелами в особой обители «под крылами Господа Духов»[100]. В главе 51, однако, есть ясное описание будущего воскресения, оно помещено в контекст обетования обновления всему творению:

> И в те дни земля возвратит вверенное ей и Шеол возвратит вверенное ему, что он получил, и разрушение отдаст назад то, что обязано отдать. И Он изберёт между ними праведных и святых, ибо пришёл день, чтобы спастись им... И в те дни горы будут скакать, как овны, и холмы будут прыгать, как агнцы, насытившиеся молоком; и все они сделаются ангелами на небе. Их лицо будет сиять от радости [или: как дети, напившиеся молока. И/или ангелов небесных будут сиять радостью], так как в те дни восстанет Избранный; и земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней[101].

Здесь нет никакого сомнения: это воскресение, каким-то образом связанное с приходом таинственного «Избранного». Эта фигура, о которой много спорят, названная также «Сыном человеческим», воссядет на троне славы в сцене суда, напоминающей Дан 12 и Ис 52–53[102]:

> И праведные и избранные будут спасены в тот день, и не будут более видеть отныне лица грешников и угнетателей. И Господь духов будет обитать над ними, и они есть, отдыхать и вставать вместе с тем Сыном человеческим от века до века. И праведные и избранные будут вознесены от земли, и перестанут опускать свой взор, и будут облечены в одежду славы[103].

Следующий раздел (главы 72–82) касается тайн небесных светил. За ним идет «Книга видений» (главы 83–90), где Енох рассказывает своему сыну Мафусаилу о своих видениях относительно будущего и дается краткий символический обзор истории Израиля от его дней до Маккавейского кризиса. Следуя пророкам (например, Иез 34), он видит людей Израиля в образе овец

---

[100] 1 Ен 39:5, 7 (см. перевод Исаака).

[101] 1 Ен 51:1сл., 4сл., см. перевод Книба; альтернативный перевод Исаака (цитируется по переводу А. Смирнова с изменениями, которые отражают переводы, использованные Н. Т. Райтом. — *Прим. пер.*). Это единственный отрывок в Первой книге Еноха, который, по мнению Шванкла (Schwankl 1987), бесспорно говорит о воскресении (188сл.); по его мнению, это дополнение последнего редактора. Курьезно, что это один из немногих отрывков из всей рассматриваемой нами литературы, где говорится о том, что люди действительно *становятся* ангелами.

[102] Так в Nickelsburg 1972, 77.

[103] 1 Ен 62:13–15, см. перевод Исаака (цитируется по переводу А. Смирнова с некоторыми изменениями. — *Прим. пер.*). См. также 62:3. Тут мы не можем углубиться в вопрос о значении «Сына человеческого» в данном и подобных отрывках.

и агнцев, на которых нападают грифы и другие хищные птицы, но которых защищает и в конце концов спасает «Господь овец». В это время (иначе говоря, после событий 167–164 гг. до н. э.) овцы, в том числе и умершие, вновь собраны и отведены в дом Господа овец (90:33). И это составляет прелюдию к мессианскому царству.

Последний раздел (главы 91–107) описывает «два пути» — праведника и грешника (тема, известная по столь различным текстам, как кумранский Устав Общины и Дидахе). Как и вся книга, эта ее часть также открывается величественной картиной суда, на котором, в числе многого прочего, «восстанет... праведный от сна, и мудрость восстанет и будет дана им»[104]. Следуют другие подобные описания, скорее яркие, нежели богословски определенные[105], и, как и прежде, в большей мере живо описывающие суд, ожидающий грешников. Но главная мысль тут остается прежней: настоящее время есть период ожидания, когда и живые, и уже умершие все еще ждут грядущего суда. В этом контексте к умершим праведникам, души которых находятся в Шеоле, обращен призыв: «не беспокойтесь»[106]. Грешники будут думать, что они празднуют победу над праведными (102:6–11), однако Бог уготовал для последних нечто удивительное:

> Духи тех, кто умер в праведности, будут жить и ликовать; их духи не погибнут, не сотрется и память о них перед лицом Великого во все поколения мира[107].

И более конкретные слова, в которых ясно слышатся отголоски Дан 12:

> Ангелы на небе будут всегда помнить о вас пред славою Великого, и ваши имена будут записаны пред славою Великого. Надейтесь, ибо прежде вы изнемогали от бедствий и труда. Но теперь вы будете светить, как светила небесные, и будете видимы; и окна небесные откроются для вас. И вопль ваш будет услышан. Взывайте о суде, и он явится вам... Надейтесь и не покидайте своей надежды: ибо вы будете ликовать, как ангелы небесные[108].

Книга заканчивается сценой Последнего суда, где праведные не только возрождаются к жизни, но и преображаются:

---

104 1 Ен 91:10, см. перевод Книба (цитируется по переводу А. Смирнова. – *Прим. пер.*).

105 Например, 1 Ен 96:1–3.

106 1 Ен 102:4сл.

107 1 Ен 103:4 (см. перевод Исаака). Schürer 2.541 (Cave) приводит этот отрывок как возможное свидетельство веры в окончательное бесплотное бессмертие, а не в воскресение (см. также, например, Barr 1992, 52); однако, хотя данная книга куда в большей мере, чем многие другие, непоследовательна, соседние главы, очевидно, говорят о телесном воскресении, и данный отрывок почти наверняка следует понимать таким же образом.

108 1 Ен 104:1–4 (см. перевод Исаака).

И теперь Я призову духов добрых людей из поколения света, и произведу перемену с теми, которые родились во тьме и которые в своей плоти не были награждены почестью, как надлежало за их верность. И Я введу в блистающий свет любивших Мое святое имя, и посажу каждого из них отдельно на престоле почести, – его почести. И они будут блистать в продолжение бесчисленных времен, ибо справедливость есть суд Божий и верным Он даст верность в жилище праведных путей. И они увидят, как родившиеся во тьме будут брошены во тьму, между тем как праведные будут блистать. И грешники воскликнут и увидят, как они блистают: но сами они пойдут туда, где им написаны дни и времена[109].

Тут, хотя образный ряд иногда препятствует точной интерпретации, совершенно ясно, что умершие – и праведные, и нечестивцы – ныне ожидают будущего дня, когда их участь станет не только неизменной, но также публичной и явной. Иначе говоря, в момент смерти они еще не обрели устойчивого состояния блаженства или скорби; общий контекст глав 91 и далее, особенно главы 102, предполагает, что после периода ожидания они действительно вновь воскреснут к новой телесной жизни. Возможно, о том же самом говорил отрывок из Псевдо-Фокилида, который мы уже рассматривали[110]. Хотя нет оснований думать, учитывая составной характер Первой книги Еноха, что эта книга содержит одну-единственную доктрину по нашей теме; в целом этот текст поддерживает то представление о воскресении, которое мы обнаруживаем у Даниила и во Второй книге Маккавейской. Первая книга Еноха также показывает разные способы, которыми могла выражаться данная мысль: в частности, иногда говорилось не только об оживлении, но и о преображении умерших праведников (тем самым создавая различие между праведниками, которые воскресают для преображения, и нечестивцами, которые воскресают для осуждения).

Другие, не такие объемистые апокалипсисы кое-что добавляют к общей картине[111]. Согласно Завету Моисея, Израиль будет вознесен ввысь и со звездных небес будет взирать на суд Божий над своими угнетателями[112]. Тут очевидно влияние как Дан 12:3 (праведные сияют подобно звездам), так и Ис 52:13 (прославление Раба)[113]. Ученые разделились во мнениях: означает ли это спасение в ином мире или же мы тут видим странные библейские метафоры для описания искупления этого мира, т. е.воскресения. На мой

---

[109] 1 Ен 108:11–15, см. перевод Книба (цитируется по переводу А. Смирнова с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*).

[110] *Пс.-Фок.* 102–115; см. выше, с. 160. Так утверждает Puech 1993, 158–162, ср. Gilbert 1999, 287–290, который мудро напоминает нам о том, что «le poète peut se contenter d'allusions!» («поэт может довольствоваться фантазиями» (290).

[111] О Книге Юбилеев, которая, возможно, тоже относится сюда, см. выше, с. 162.

[112] Завет Моисея 10:8–10 (текст этот раньше часто называли Вознесением Моисея, отождествляя его с другим текстом, носящим такое же название, ныне почти наверняка утерянным).

[113] Так в Nickelsburg 1972, 28сл.

взгляд, аллюзия на Дан 12, который определенно учит о телесном воскресении, говорит в пользу второго мнения[114].

Апокалипсис Моисея говорит яснее[115]. Когда Адам умирает, Бог посылает архангела Михаила сказать Сифу, чтобы тот не пытался оживлять отца. Елей с дерева прощения будет дан в конце времен, когда:

> ...всякая плоть от Адама и до того великого дня, — как и святой народ. И будут дана им всякая радость Рая, и Бог будет посреди них[116].

Сиф наблюдает, как душа Адама совершает «устрашающее восхождение» (13:6), но это еще не конец. Бог взывает к мертвому телу Адама:

> Я сказал тебе, что ты прах и в прах возвратишься. Ныне Я обещаю тебе воскресение; я воскрешу тебя в последний день в воскресении со всяким мужем от твоего семени[117].

Когда, в свою очередь, умирает Ева и книга подходит к концу, Михаил объясняет Сифу, как совершать погребения, — и это косвенно дает понять, каким образом в то время связывались представление о душе, покидающей тело по смерти, и вера в будущее воскресение:

> Так приготовляйте к погребению каждого человека, который умрет, до дня воскресения. Не оплакивайте его больше шести дней; на седьмой день отдохните и радуйтесь, потому что в этот день Бог и мы, ангелы, радуемся о праведной душе, которая отошла от земли[118].

Дальнейшее утверждение подобной позиции примерно того же периода обнаруживается в Сивиллиных книгах 4.179–192:

> Выжжена будет земля, человеческий род уничтожен,
> Вместе же с ним города, пресноводные реки и море.

---

[114] Мир иной: например, Laperrousaz 1970, Rowley 1963. Библейская метафора: Priest 1977, 1983. Нам не следует, конечно, видеть во всех этих текстах «постоянную» модель; Завет Авраама, например, просто говорит о бессмертии, хотя также использует Дан 12.

[115] Такое традиционное название книги вводит в заблуждение; это вариант «Жития Адама и Евы». См. Schürer 3.757 (Vermes, Goodman); Джонсон в Charlesworth 1985, 259, n. Датировка вызывает сомнения, вероятнее всего книга создана между 100 г. до н. э. и 100 г. н. э.

[116] Апокалипсиис Моисея 13:3сл. (пер. Джонсона в Charlesworth 1985).

[117] Апокалипсиис Моисея 41:2сл.

[118] Апокалипсиис Моисея 43:2сл.; см. также 13:1–6. В параллельном завершении Жития Адама и Евы Михаил наказывает Сифу не оплакивать умершего более шести дней, «потому что седьмой день — это знак воскресения, покой будущего века, и в седьмой день ГОСПОДЬ упокоился от всех дел своих» (51).

Теплом все станет, и прах раскаленный ляжет повсюду.
Но когда, кроме золы, ничего уже в мире не будет,
Пепел и кости людские вновь Сам соберет и придаст им
Прежнюю форму. Так род Он смертных людей восстановит,
После того будет суд, и сам Он вершить его станет,
Мир к ответу призвав: тут всех, кто, живя нечестиво,
Истинной веры не знал, земляная толща накроет
Душного Тартара, пропасть поглотит ужасной геенны.
Людям же праведным вновь разрешит на земле поселиться,
Вместе с дыханием жизни Господь им и радость дарует
Все они тотчас себя увидят при благостном свете
Солнца, которое впредь уходить с небосклона не будет.
Счастлив тот человек, кому жить в это время придется[119].

Во всех этих довольно разных текстах есть одна общая черта: воскресение помещено в сцену суда. Другими словами, эта вера — не какое-то общее утверждение об окончательной участи человека, но она, как и в Книге Даниила и Второй книге Маккавейской, входит в контекст Божьего суда над нечестивыми и оправдания праведников.

То же самое можно сказать и о Заветах 12 патриархов (где, возможно, есть христианские вставки, но это не мешает нам использовать их как свидетельство о дохристианском или нехристианском иудаизме). «Завет Левия» предсказывает пришествие нового священника, чтобы заменить нечестивых, на которых падет суд, и провозглашает, что «звезда его взойдет на небе, как царь», и что он «воссияет, как солнце на земле», неся мир и радость земле и небу[120]. «Завет Иуды» также разрабатывает тему пришествия Мессии, спасительные деяния которого воскресят к жизни Авраама, Исаака и Иакова, когда сами двенадцать патриархов станут вождями Израиля. В то время:

> ...Умершие в скорби восстанут в радости;
> умершие в бедности ради Господа станут богатыми;
> умершие ради Господа пробудятся к жизни[121].

Подобным же образом Завулон призывает своих детей не скорбеть о его смерти. Он воскреснет вновь среди них как вождь среди их сыновей и возрадуется среди своего рода, когда огонь прольется с небес на нечестивых[122]. Наконец, Вениамин, младший из братьев, также завещает своим детям:

---

[119] См. англ. перевод Коллинза в Charlesworth 1983, 389. По мнению, высказанному в Collins 1974, четвертая книга создана около 300 г. до н. э.

[120] Завет Левия 18:3сл. (перевод Ки в Charlesworth 1983, 794).

[121] Завет Иуды 25:4. Мотив «пробуждения», — возможно, аллюзия на Дан 12:2.

[122] Завет Завулона 10:1–3.

> И вы увидите, как Енох, и Авраам, и Исаак, и Иаков будут воздвигнуты в самом конце в великой радости. Затем и мы восстанем, каждый над своим коленом, и преклонимся перед небесным царем. И затем все изменятся, одни предназначенные к славе, другие к бесчестию, ибо Господь сначала судит Израиль за злые дела, им содеянные, а затем он делает то же со всеми народами[123].

Тут вновь, по-видимому, есть аллюзия на Даниила, на сей раз это двойное воскресение, — и к славе, и к бесчестию. Всюду в этих текстах воскресение — это Божий способ исправить многолетнюю земную несправедливость, принести долгожданное оправдание праведникам.

Это ожидание суда и оправдания, о котором осталось множество свидетельств периода между Маккавейским кризисом и 70 годом нашей эры, когда и были созданы большинство из рассматриваемых нами текстов, получило новый импульс непосредственно после бедствия 70 года, когда светлые надежды на революцию, на царство Божье, установленное на земле, как и на небе, были раздавлены безжалостной властью Рима. И нас не должно удивлять то, что два апокалипсиса этого периода, проникнутые страстной жаждой того, чтобы Бог Завета наконец вмешался в ход событий, обращаются к обетованию воскресения.

Четвертая книга Ездры состоит из ряда ярких видений, касающихся разрушения и восстановления Иерусалима и их истолкований[124]. Первое видение заключено в рамки беседы между «Ездрой» и ангелом Уриилом, где Ездра выслушивает упрек в том, что он слишком нетерпелив; ангел указывает, что «души праведных в их обителях» не проявляют нетерпения относительно того, как долго им придется ждать своей награды. Обители душ в преисподней, объясняет Уриил, подобны утробе беременной женщины. Как родовые схватки дают женщине готовность рожать, так и эти обиталища желают отдать то, что им вверено[125]. Подобное представление о будущей участи умерших лежит и в основе различных отрывков во втором видении[126].

Третье видение содержит предсказание о наступающей мессианской эре, когда откроется мессианский Сын Божий, который будет царствовать в течение четырехсот лет. Затем — он умрет, и мир вернется в первоначальное безмолвие. Потом, по прошествии семи дней:

---

[123] Завет Вениамина 10:6–9.

[124] О книге и ее разных обозначениях см. Metzger в Charlesworth 1983, 516–523 (включая [516] полезную схему всех книг, носящих имя Ездры). Отдельные части книги, в особенности главы 1–2 и 15–16, — это поздние христианские вставки, так что указание на воскресение, например, в 2:16 можно исключить из данного обзора. См. Harrington 2002.

[125] 4 Езд 4:35, 42.

[126] См. 4 Езд 5:41сл.

> ...Восстанет век усыпленный, и умрет поврежденный. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души[127].

Далее следует величественная сцена суда, где Всевышний обращается к «народам, воздвигнутым из мертвых», и раскрывает перед ними наслаждения рая, с одной стороны, и муки ада, — с другой[128]. Затем идет описание состояния мертвых перед последним судом, где одно из наслаждений верных состоит в том, что им будет явлено, как «их лица воссияют светлее звезд», — еще одна аллюзия на Дан 12[129]. Теперь они пребывают в покое, оберегаемые ангелами, в ожидании славы последних дней[130]. В те дни «сама смерть уйдет, ад бежит, растление будет прощено, печали уйдут и сокровище бессмертия станет явным»[131]. Все эти события вписаны в картину совершенно нового мироустройства, где зло, соделанное Израилю, будет исправлено и наказано, Иерусалим заново отстроен, и все увидят праведность Бога Израиля.

Последний апокалипсис, который мы тут рассмотрим, — сирийский Апокалипсис Варуха, известный как Вторая книга Варуха, чтобы не путать его с одноименным апокрифом. Тут также присутствуют видения, говорящие о суде над народами и восстановлении Иерусалима после катастрофы 70 года нашей эры. На фоне этого ангел, говорящий с «Варухом», обещает, что:

> И после этого, когда исполнится время пришествия Помазанного и он вернется во славе, все, кто почили в надежде на Него, воскреснут. В это время будут распечатаны хранилища, содержащие души праведников; они выйдут, и множество душ явится в единомысленном собрании[132].

В то время «прах будет призван, и ему будет сказано: “Верни то, что тебе не принадлежит; воздвигни то, что ты сохранял до времени”» (42:8). И вновь все это происходит в контексте суда:

> Тогда земля возвратит мёртвых, которых она ныне принимает на хранение. Она не изменит ничего в их обличьи и вернет их такими, какими приняла, и какими Я их отдаю ей, такими она их воскресит. Ибо тогда надо будет показать живым, что мёртвые ожили вновь, и что те, кто ушел, возвратился вновь. И когда ныне знакомые узнают друг друга, тогда суд обретёт силу, и предсказанное состоится[133].

---

[127] 4 Езд 7:28–32. Снова следует отметить отголоски Дан 12:2.

[128] 4 Езд 7:36сл.

[129] 4 Езд 7:97.

[130] 4 Езд 7:95.

[131] 4 Езд 7:53сл.

[132] 2 Вар 30:1сл. (перевод Клиджна в Charlesworth 1983, 631). См. также Harrington 2002.

[133] 2 Вар 50:2–4.

Тогда осужденные увидят, что люди, над которыми они господствовали, обретут образ славы, обретут славу (фактически) ангелов; тогда как они, проклятые, превратятся в «поразительные видения, ужасные видом» (51:5) И далее идет замечательный отрывок о новом обличии, которое обретут праведные:

> Они будут жить на вершинах этого мира, они будут подобны ангелам и равны звездам. И они смогут принимать по желанию любое обличье, от красоты до сияния, и от света до торжества славы. Ибо пред ними откроются просторы рая, и им будет явлена величественная красота живых существ под престолом, а также все ангельские воинства... И тогда праведникам будет принадлежать преимущество перед ангелами[134].

Этот отрывок иногда цитируют, чтобы поддержать идею о «нематериальном» воскресении (и стало быть, как о возможном прообразе «тела духовного» у Павла в 1 Кор 15), но это совершенно неверно[135]. Предшествующие главы проясняют, что речь тут идет о подлинном «воскресении». Нет сомнения, что тут описывается радикальное преображение, но едва ли данный отрывок означает, что изменение, о котором шла речь, — это переход от материального к нематериальному. Стоит обратить внимание и на четкую границу между праведниками и ангелами в 51:12. Однако этот текст заслуживает внимания, поскольку он содержит единственное в своем роде ясное предвосхищение того, что мы найдем в Новом Завете: представление о том, что воскресение включает в себя преображение, которое раздвигает рамки обычной жизни[136].

Наконец, хотя это и не апокалипсис, мы можем добавить к этому разделу *Псалмы Соломона*, текст, созданный, вероятнее всего, в I веке до нашей эры, который явно отражает настроения революционных фарисеев. «Гибель грешника — навеки», — провозглашает автор псалма:

> ...И не вспомнит о нем, когда Он посетит праведных. Таков удел грешников навеки, боящиеся же Господа восстанут для жизни вечной, и жизнь их — в свете Господнем и не кончится никогда[137].

Другие отрывки, хотя и не столь прозрачно, говорят о той же теме, — и вновь она звучит на фоне исступленного ожидания божественного суда над врагами Израиля и оправдания праведников[138].

Таким образом, воскресение, безусловно, входит в обычную апокалип-

---

[134] 2 Вар 51:8–12.

[135] См., например, Carnley 1987, 231, где цитируется Кирсопп Лейк.

[136] См. ниже о Флп 3:20слл; 1 Кор 15:35–58 и выводы в конце гл. 10.

[137] Пс Сол 3:11сл.; см. перевод Р. Б. Райта в Charlesworth 1985, 655. Нет никакого основания говорить (Perkins 1984, 52), что это «может относиться просто к душе». Данный отрывок будет важен при обсуждении Прем 3:1–8 (ниже, с. 183–197).

[138] Например, Пс Сол 13:11; 14:10; см. Cavallin 1974, 57–60. См. также Day 1996, 240.

тическую картину будущего, которое уготовал Бог Израилев. Суд должен свершиться, потому что нечестивым слишком долго сходят с рук насилие и угнетение, когда же настанет суд, вместе с ним придет и грандиозная перемена всего строя этой вселенной, и умершие, души которых пребывали в терпеливом ожидании, будут воскрешены к новой жизни. Многие из апокалипсисов, как мы видели, содержат аллюзии на Дан 12. И во всех них есть тесная связь между двумя вещами, которые, как мы могли убедиться, тесно переплетены в ключевых библейских текстах: между надеждой Израиля на освобождение от языческого угнетения и личной надеждой праведника на новое телесное существование, возможно, включающее в себя глубокое преображение.

(v) Воскресение как оправдание страдающего мудреца: Книга Премудрости Соломона

Старое представление о том, что греки верили в бессмертие души, а иудеи — в воскресение, не просто исторически неточно; оно порождает концептуальную путаницу. А туманные концепции ведут к неверному истолкованию текстов. И это особенно проявляется в подходах к интерпретации такой важной книги, как Книга Премудрости Соломона, написанной примерно во времена первых христиан[139]. Есть основания думать, что Павел знал эту книгу и косвенно ссылался на нее, возможно, вел с ней диалога, в нескольких местах Послания к Римлянам[140]. Это не значит, что первые христиане черпали свои важнейшие идеи из Книги Премудрости Соломона. Но исследование того, как эта книга устроена, — хорошая тренировка нашей способности понимать тексты I века. Это поможет нам позднее.

Книга Премудрости Соломона ясно говорит о бессмертии души; отсюда часто делают вывод, что эта книга не может в то же время говорить и о воскресении тела. Такое представление до сих пор широко распространено среди современных исследователей[141]. Но его нередко ставили под

---

[139] Относительно датировки Книги Премудрости Соломона, см., например, Winston 1979, 20–25, где дата ее создания привязана к правлению Гая (т. е. к 37–41 гг. н. э.). Другие авторы осторожнее (например, Collins 1998, 179), однако все-таки помещают дату создания книги в промежуток от середины I века до н. э. до серединой I века н. э. Большинство современных исследований Книги Премудрости Соломона опираются на ценный труд Larcher 1969, 1983.

[140] Например, Рим 1:18–32 и Прем 13:1–19; Рим 2:4 и Прем 12:10; Рим 9:14–23 и Прем 12:12–22; Рим 9:20сл. и Прем 15:7; Рим 13:1–7 и Прем 6:3. Обо всем этом см. Wright, *Romans*, *ad loc.*

[141] Например, Reese 1970, 109сл.; Schürer 3.572 (Vermes); Collins 1998, 183–186; Gillman 1997, 108–112; Grabbe 1997, 52; VanderKam 2001, 125 (пер. на рус.: Дж. Вандеркам, *Введение в ранний иудаизм*, М: ББИ, 2011). Grabbe 53 понимает, что «бессмертие» и «воскресение» — не антитезы друг другу, но не развивает эту мысль и не видит, как это влияет на толкование гл. 3.

сомнение — куда чаще, чем можно предположить, читая труды иных ученых. В давние времена еще Фома Аквинский настаивал на том, что Книга Премудрости Соломона содержит веру в воскресение; намного ближе к нашему времени Эмиль Пюэш с его грандиозной ученостью подтверждает эту точку зрения[142]. И все же это представление сохраняется, и, кажется, его невозможно искоренить, основываясь просто на детальном разборе соответствующих текстов. Иногда играет роль еще одна предпосылка: якобы «премудрость» и «апокалиптика» — это точные и независимые категории, и ни один мыслитель или писатель рассматриваемого периода не мог одновременно принадлежать к обеим[143].

В пользу иного понимания Книги Премудрости Соломона свидетельствуют доводы на трех уровнях. Во-первых, мы должны кратко оценить соответствующие концепции. Затем (основа нашей аргументации) мы должны рассмотреть повествовательный сюжет, лежащий в основе книги. И наконец, еще раз мы должны кратко рассмотреть общий контекст, в котором, по-видимому, находится эта книга.

С первым из этих моментов, думается, уже все ясно. Понятия «воскресение» и «бессмертие» сами по себе не противоречат одно другому[144]. Конечно, если слово «бессмертие» употребляется как стенографический значок для любого рода платонизма, тогда воскресение исключается. Ученые часто забывают о том, что платоновское «бессмертие» (где предсуществующая

Boismard 1999 [1995], 77, по крайней мере не скрывает собственных априорных допущений: «Мы полагаем, что эту гипотезу [воскресения в Книге Премудрости Соломона] надо отбросить по следующей причине: согласно платоновской теории, воскресение тела есть нечто немыслимое». Далее ему приходится решительно заявить, что 5:16b–23 и 3:7–9 — это вставки, «беспорядочные фрагменты, добавленные в текст Книги Премудрости Соломона позднее», которые носят отпечаток иного автора (78сл.). Думается, нет нужды это комментировать: такая процедура сама за себя говорит. Horbury 2001 полагает, что «доктрина бессмертия» в книге подтверждает праведность Бога (650), это учение «скорее о духовном, нежели плотском» возрождении праведных в 3:7, хотя он и понимает (651, 656), что в других отношениях мысль книги близка к идее Второй книги Маккавейской и что «бессмертие» и «воскресение» легко могут сосуществовать, как в 1 Кор 15:53сл. и Псевдо-Фокилид 102–115.

142 Фома Аквинский, *Сумма против язычников* 4.86; Puech 1993, 92–98, 306. Другие сторонники этой позиции перечислены в Pfeiffer 1949, 339; Beauchamp 1964; Larcher 1969, 321–327; Cavallin 1974, 133, n. 4; сегодня туда же надо добавить, например, Gilbert 1999, 282–287. Попросту неверно, как считает Коллинз (Collins 1978, 188, n. 39), утверждать, будто Ларшер (или любой другой из перечисленных здесь) пришел к мысли о наличии идеи воскресения в Книге Премудрости Соломона просто «из-за безосновательного допущения, что таковы были обычные представления иудеев»; но подобные аргументы звучат постоянно. А дело обстоит прямо противоположным образом: слишком часто ученые *отрицают* в этом тексте представление о воскресении из-за безосновательного допущения, что любое упоминание о бессмертной душе равноценно платонизму.

143 См., например, Gaventa 1987, 139. Об этом моменте см. особенно *JVG* 210–214; а также Wright, «Jesus» (пер. на рус.: Томас Райт, *Иисус и победа Бога*, М: ББИ, 2004).

144 О логике представлений о «воскресении» и о том, какое место в них занимает «бессмертие», см. выше, с. 107.

бессмертная душа приходит какое-то время пожить в смертном теле, от которого радостно освобождается в момент смерти) не единственное значение слова «бессмертие». Само по себе это слово просто обозначает «состояние, когда смерть невозможна», и если не спешить с преждевременным выводом о наличии тут позиции платонизма, «бессмертие» само по себе не сводится исключительно к бесплотным состояниям. Более того, воскресение есть одна из *форм* или определенный тип «бессмертия»; именно это Павел и говорит в 1 Кор 15:53–54. Он не «комбинирует» два несовместимых представления; он просто описывает само воскресение, новую телесную жизнь, где уже не может быть смерти[145]. Подобным же образом любой иудей, верующий в воскресение, от Даниила до фарисеев и далее, естественным образом верил и в промежуточное состояние, когда некое подобие личной идентичности сохранялось от момента физической смерти до момента нового телесного воплощения при воскресении. Это также есть разновидность «бессмертия». Если не считать, что «воскресение» означает некое новое воплощенное состояние, которое человек обретает немедленно после смерти, — а у нас нет никаких свидетельств о том, чтобы какие-либо иудеи того времени верили в нечто подобное, — очевидно, что тут предполагается некое непрерывное существование. Учитывая то, как употреблялось слово «бессмертие», оно может вести к непониманию, если им обозначают такое промежуточное состояние; однако постольку, поскольку такое состояние подразумевает сохранение идентичности человека после физической смерти, нельзя сказать, что этот термин тут неадекватен[146].

Именно об этом состоянии преемства и говорится в Прем 3:1–4, в тексте, который поныне жив в христианской церкви (его включают в гимны, читают на заупокойных службах), тогда как остальные части книги давно брошены на съедение книжным червям и кротам от науки. Этот утешающий отрывок, как может показаться, говорит о бестелесной окончательной участи человека, подобно тому, что мы видели, например, у Филона или где-то еще:

> [1] А души праведных в руке Божьей,
> и мучение не коснется их.
> [2] В глазах неразумных они казались умершими,
> и исход их считался погибелью,
> [3] и отшествие от нас — уничтожением;
> но они пребывают в мире.
> [4] Ибо, хотя они в глазах людей и наказываются,
> но надежда их полна бессмертия.

---

[145] О 1 Кор 15 см. гл. 7, ниже.

[146] Cohen 1987, 92, верно говорит о бессмертии как о «близком союзнике» телесного воскресения. Барр (Barr 1992, 105) справедливо утверждает, что бессмертие призвано поддерживать воскресение; хотя это, очевидно, не относится, например, к Четвертой книге Маккавейской.

Это теплое и трогательное описание нынешнего состояния праведных после смерти. Образ душ в руке Божьей перекликается со множеством других иудейских текстов, как библейских, так и созданных современниками автора[147].

Однако этот отрывок не следует вырывать из контекста. Его контекст — *повествование*, рассказ, где эти стихи — лишь одно из звеньев в цепи событий. К сожалению, многие читатели этой книги, относясь к ней как к философскому трактату о «премудрости», структурированному по отдельным «темам», оставляют без внимания этот рассказ, производя «анализ», который позволяет тщательно разделить на части именно то, что автор столь же тщательно пытался соединить, или же просто относясь к тексту как к копилке с отдельными клочками речений по несвязанным темам[148]. И вот что происходит: заметив тут и там слово «бессмертие» и принимая как данность то разделение, о котором говорилось выше, ученые заключают, что данный текст более ничего не сообщает.

Повествование в главах 1–5, в котором можно выделить малый рассказ 1:16–3:10, говорит о деяниях и участи «праведных» и «нечестивых». Оно выстроено как предупреждение судьям земли (1:1; 6:1–11, 21, 24), и эта форма может значить нечто большее, нежели литературная канва для поучения на общие темы. Рассказ ведется от лица Соломона, мудрого царя древности. Он знал премудрость, и его царство упрочилось; книга призывает нынешних правителей поступать так же. Глава 6 сводит воедино уроки глав 1–5 и подводит читателя к центральному разделу книги, где звучит хвала и благодарность самой Премудрости (главы 7–9). Это, в свою очередь, вводит пересказ истории Израиля от Адама до событий исхода (главы 10–19).

Повествование в главах 1–5 — это классический иудейский нарратив о том, как нечестивые торжествуют и как в будущем их настигнет Божий суд. Тут описаны размышления нечестивых о том, куда движется мир; они приходят к заключению, что, поскольку смерть — это конец всему, они могут жить настоящим моментом (1:16–2:9). Более того, они наблюдают за праведником, который им неприятен и своим присутствием, и свидетельством об ином образе жизни, вследствие чего они составляют против него заговор (здесь переходы от «праведника» в единственном числе и «праведниками» во множественном). Праведник считает себя сыном Творца; что ж, размышляют нечестивые, — мы это проверим. Замучим и убьем его и увидим,

---

147 См., например, Втор 33:3; Филон *Abr.* 258; *Quaes. Gen.* 1.85сл.; 3.11; 1.16; *Her.* 280; *Fug.* 97; Сифре Числ 1:39, где цитируется 1 Цар 25:29, а также многие еврейские надгробия этого времени (см. Winston 1979, 125). См. также ниже о Прем 5:16.

148 Например, Winston 1979, 78; Collins 1998, 182, повторяя Kolarcik 1991 (см. ниже). Nickelsburg 1972, 48–92 (см. особенно 48, n. 1), делит материал на отдельные сегменты, а из-за этого последовательность эпизодов всего нарратива в целом никогда не принимается в расчет. Достойно особого внимания то, что он относит раздел 2:21–3:9 к «редакторским комментариям, которые не влияют на ход» повествования о преследуемом праведнике и его оправдании.

что с ним тогда будет. Он говорит, что ждет какого-то «посещения»[149*], что какое-то событие в будущем докажет его правоту[150]. Сами они в это нисколько не верят; они заключили договор с самой смертью (1:16), невзирая на то, что, как подчеркивает автор, смерть — это всего лишь незваная гостья, вторгшаяся в прекрасный и благой мир, созданный Творцом (1:12–15). «Бог не сотворил смерти», — заявляет автор (1:13)[151].

Историк уже начинает строить гипотезы. Кто эти нечестивцы? Это саддукеи, какими их видели фарисеи, — богатые, властные аристократы, преследующие бедных? Эпикурейцы-философы и чуть ли не атеисты?[152] Или же они, что вероятнее, просто язычники, какими их видели иудеи, в частности, иудейская община, ощущавшая угрозу с их стороны? Риторику «нечестивых» в 1:16–2:20 легко понять как иудейское резюме многих точек зрения, которые мы обрисовали выше во 2-й главе, и презрительное описание «праведных», вложенное в уста «нечестивых» в 2:12–20, точно соответствует представлениям евреев об языческой критике в свой адрес, во всяком случае в таком месте, как Александрия первого века[153]. В частности, они бросают «праведнику» вызов: они хотят подвергнуть испытанию его заявление, что он — сын Божий. Это одна из важных тем всей книги, и в конце концов она появляется как смысл Исхода: Бог Творец открывает для язычников-египтян, что Израиль воистину есть Его первородный сын[154].

В конце речи «нечестивца» автор делает остановку, чтобы поразмышлять над их неведением относительно устройства этого мира и о замыслах Творца. Смерть никогда не входила в намерения Творца; стало быть, дает понять автор, смерти не принадлежит последнее слово. Творец создал нас для нетления (*aphtharsia* — слово, важное также и для Павла), сотворив нас по образу своей вечности[155]. Это подводит автора к тому моменту, когда он уже готов

149* В синодальном переводе — «попечения». — *Прим. пер.*

150 Прем 2:20. Связь этого «посещения» (*episcope*) с подобным же в 3:7 совершенно затемняют большинство переводов.

151 Это не значит, что смерть видится как что-то менее чем реальное (как предполагают, например, Collins 1978, 186, 191; Barr 1992, 129сл.) Для автора Книги Премудрости Соломона *телесная* смерть реальна и весома, так же как реальна и весома и телесная жизнь. Скорее, текст говорит о том, что, несмотря на телесную смерть, Бог Израилев припрятал неожиданный подарок: блаженный временный покой с надеждой на окончательное — и, как я покажу ниже, физическое — бессмертие, т. е. воскресение.

152 См., например, Gilbert 1999, 309, повторяя Ларшера; Grabbe 1997, 50. Как мы видели выше, Иосиф Флавий уподобляет саддукеев эпикурейцам.

153 О политической напряженности в Александрии см. опять же Goodenough 1967 [1938].

154 Прем 2:13, 16, 18; 5:5; 18:13; см. также 14:3. Это другое звено повествования, которое, похоже, большинство ученых упускают из вида.

155 Прем 2:23. В некоторых рукописях пропущена одна буква, так что читается «природа» вместо «вечности».

раскрыть перед нами, о чем тут на самом деле говорится. Праведные, пусть даже убитые руками нечестивых, не исчезли, как полагают нечестивые, навсегда. Теперь они в мире, в руке Божьей, и мучения их не могут коснуться. Это возвращает нас к знаменитому отрывку, приведенному выше (3:1–4), в котором далее следует размышление о том, как Бог Израиля испытывает праведных, подобно золоту в горниле, и принимает их страдание и смерть как жертву всесожжения (3:5–6). Однако автор не довольствуется указанием на нынешнюю судьбу «праведных». Он хочет обратить внимание читателя на то, что будет дальше.

Вот тут-то, на мой взгляд, толкователи совершают самую серьезную ошибку[156]. Прем 3:1–10 дает *двухэтапное* описание событий после смерти «праведного»: *повествование*, говорящее о нынешнем пребывании праведника «в руке Божьей», — это просто прелюдия к тому, что должно совершиться далее:

> 7 Во время воздаяния им они воссияют
> как искры, бегущие по стеблю.
> 8 Будут судить племена и владычествовать над народами,
> а над ними будет Господь царствовать вовеки.
> 9 Надеющиеся на Него познают истину,
> и верные в любви пребудут у Него;
> ибо благодать и милость со святыми Его[157].
> 10 Нечестивые же, как умствовали, так и понесут наказание
> за то, что презрели праведного и отступили от Господа[158].

Стихи 7–10 говорят о *дальнейшем* событии, которое *следует* за состоянием, описанным в стихах 1–4[159]. Данный отрывок — это не просто второе, параллельное, описание или новая интерпетация[160]. В конце концов у «душ»

---

156 Например, Kellermann 1979, 102–104, который, несмотря на заявленную тему всей своей книги, на самом деле рассматривает только Прем 3:1–6.

157 Некоторые рукописи добавляют еще одну строку, как в 4:15: «и промышление об избранных Его».

158 Многие тексты и переводы разрывают ст. 9 и 10, начиная с последнего новый абзац. Это не должно влиять на ход нашей аргументации, хотя, на мой взгляд, ст. 10 естественным образом связан с предыдущим текстом, дополняя сцену суда. Затем 3:11–4:15 дают пространное размышление о жизни нечестивых, прежде чем в 4:16 вновь появляется повествование.

159 Так, например, совершенно верно в Nickelsburg 1972, 89; Cavallin 1974, 127сл., хотя ни один из них не уточняет, что подразумевает эта вторая ступень. Верное умозаключение выводится Larcher 1969, 322сл., который цитирует F. Focke: нынешнее состояние пассивного покоя (ст. 1–4) «n'est pas encore la béatitude définitive» (это еще не состояние окончательного покоя [фр.]). Boismard 1999 [1995], viii, признает двухэтапную последовательность, однако говорит, что «души праведных идут к Богу после периода пребывания в аиде». Каким образом выражение «в руке Божьей» (а) можно отождествлять с адом и (б) может обозначать место, *из которого* кто-то «идет к Богу», признаюсь, мне представляется загадкой.

160 Против, например, Kolarcik 1991, 82–85. Коларчик умудряется уйти от обсуждения смысла ст. 8, ст. 7a тут объединен со ст. 9b (42), так что создается впечатление, будто автор просто говорит,

в стихе 4 все еще остается «*надежда, полная бессмертия*»; это говорит о том, что она еще не вполне осуществилась. При распространенном толковании отрывка фактически не уделяют должного внимания выступлению самого автора против смерти (1:12–16; 2:23–24), которое прочно зиждется на типично иудейской вере в благость сотворенного мира (1:14), причем этот же момент вновь звучит в конце книги, когда само творение приходит на помощь израильтянам во время бегства из Египта[161]. Так что тут самого толкователя всегда подстерегает опасность, в полном единодушии с нечестивыми, заключить союз со смертью, — такую позицию, сам того не желая, Алан Сегал, когда, подводя итог 3:1–4, он говорит, что здесь нет «никакого очевидного конца времени и суда» (а они там есть, стоит лишь спуститься на несколько стихов ниже), и эффектно добавляет, что тут «нет средства от смерти, никто оттуда не возвращается»[162]. Однако это именно точка зрения *нечестивцев* (2:1–5), а настоящий отрывок написан не для того, чтобы подтвердить эту точку зрения, но чтобы ее опровергнуть. И когда экзегеза подобным образом переворачивает текст с ног на голову, очевидно, тут что-то не в порядке. Сегал заявляет, что эта книга «прибегает к греческому представлению о бессмертии, описывая более традиционные иудейские представления о воскресении мучеников»[163]. Теперь я намерен доказать, что текст описывает именно воскресение и что любые греческие заимствования (в конце концов, они пронизывают весь иудаизм того времени) прочно стоят в рамках иудейских по своей сути представлений. На самом деле, «бессмертие» тут поставлено на службу воскресению, оно лишь помогает сделать эту картину более ясной.

Вернемся ненадолго к картине, где души праведных хранятся в руке Бога Творца (3:1–4). Неправедным казалось, что праведные умерли, говорит автор: ведь грешники провозглашают свою веру в то, что смерть — всему конец (2:1–5), — и этот контраст между видимостью и реальностью отмечен в других местах, причем как в языческих, так и в иудейских текстах[164]. Реальность же состоит в том, что праведники прошли через суровое испытание, благодаря чему стали выглядеть жертвенным приношением в глазах Бога[165]. Теперь они в мире. Они надеются на бессмертие, они ожидают жизни, в

что в том блаженном бессмертном состоянии праведники «воссияют как искры, бегущие по стеблю, и пребудут с Богом в любви». Автор противопоставляет не только «видимость» (ст. 2–3а) и «реальность» (ст. 7–9), но настоящее будущему.

161 См. Прем 16:17–29; 19:6–12, 18–21. Этот момент совершенно верно подчеркнут в Beauchamp 1964.

162 Segal 1997, 103.

163 Segal, ibid.

164 Например, Платон, *Федон* 106e, 114c, 115d; 1 Ен 102:6сл.

165 То же слово, *holokautoma*, употребляется относительно Исаака в 4 Макк 18:11.

которой уже невозможно умереть[166]. Хотя тут и остаются загадки, в целом автор, без сомнения, думает, что душа по своей природе не бессмертна, но может достичь бессмертия через обретение мудрости[167].

Однако конец истории мы видим только потом. Стихи 7–10 описывают будущее событие — *будущее* положение праведных[168]. Тут нам нужно двигаться постепенно, шаг за шагом; тут не поможет накопление фактов, поскольку логика всего отрывка строится на этом прочтении, однако детали придают определенный вес структуре повествования.

Фраза «Время их посещения»[169*] (стих 7), несомненно, относится к будущему событию[170]. В контексте всей книги «посещением» (*episkope*) обычно именуется судный день, когда Творец осудит нечестивых и оправдает праведников. Это миг, о котором говорили праведные, провоцируя насмешки нечестивых и попытки подвергнуть себя испытанию (2:20). Он упоминается и в нескольких стихах после настоящего отрывка (3:13), и потом опять — в ближайшем контексте (4:15)[171] и еще дважды далее в книге (14:11; 19:15). В каждом случае речь идет о божественном «посещении», через которое совершится правосудие, положительное или отрицательное. Слово это часто встречается у LXX, с тем же смысловым диапазоном[172]. Новый Завет предлагает два примера употребления слова в этом смысле, оба очень интересные[173]. Когда злодеи, особенно идолопоклонники, поступают хвастливо и нечестиво, в конце концов их ждет «посещение», когда Бог расставит все по своим местам. В данном контексте суть заключается в том, что стих 7 не может быть *новой интерпретацией* события, описанного в стихах 1–4, с иной точки зрения. Он должен добавить новый смысл: что после периода покоя с праведными произойдет нечто новое.

Но что это за «нечто новое»? Они «воссияют», говорит автор, «как искры, бегущие по стеблю». Не следует подгонять это к 3:1–4. Речь не просто

---

166 «Душа в мире» — часто встречающееся написание на иудейских надгробиях того времени; подробнее см. Winston 1979, 126сл.

167 См. Прем 4:1; 8:13, 17; 15:3; ср. Филон *Quaes. Gen.* 1.16; *Op.* 154; *Conf.* 149. Тут можно наметить некоторые потенциальные параллели между ролью Премудрости в настоящей книге и премудростью веры, или даже Христа, в Новом Завете, в том числе у Павла (я благодарен д-ру Эндрю Годдарду за то, что он поднял этот вопрос).

168 Так справедливо считает, например, Puech 1993, 97; противоположной точки зрения придерживается, например, Kolarcik 1991, 42, 84сл.

169* В синодальном переводе: «Во время воздаяния...» — *Прим. пер.*

170 Так полагают Cavallin 1974, 127сл.; Grappe 2001, 65.

171 Та же фраза попадается и в более пространном варианте Прем 3:9 (см. выше).

172 Например, Быт 50:24сл., Исх 3:16; 4:31, Числ 16:29, Ис 10:3; 23:17; 29:6, Сир 16:18; 23:24. Особенный интерес представляет Иер 6:15, и особенно 10:15сл., где фраза идентична фразе в рассматриваемом нами сейчас отрывке.

173 Лк 19:44, 1 Петр 2:12. Ср. родственный глагол в Лк 1:68, 78; 7:16, Деян 15:14.

о том, что после смерти души праведных становятся подобны звездам. Это не указание на «астральное бессмертие»[174]. Как и в Дан 12:3, здесь описано не такое состояние, которое праведные обретают сразу же после смерти. Скорее, это славное и высокое новое состояние, в котором они вновь являются на землю, чтобы править народами и их судить. Слово *analampsousin* («они воссияют») напоминает *eklampsousin* в Дан 12:3 (перевод Теодотиона), а образ — отрывки из Первой книги Еноха, где говорится о воскресении[175]. Редкий греческий глагол *analampo* действительно означает «воссиять», и его можно употребить, описывая сияние солнца; но он используется и метафорически — «вспыхнуть» (о зависти) или «зажечься» (об энтузиазме). В одном интересном отрывке Плутарх прибегает к нему, говоря о том, как Брут «ожил», «пришел в себя»[176]. Это подсказывает смысл в отрывке из Книги Премудрости Соломона. Праведные, души которых теперь в руках сотворившего их, еще не достигли окончательной цели. Во время «посещения» они «оживут» и достигнут славы, как «разумные» в Дан 12:2–3 (по мнению большинства ученых, эта аллюзия есть в Прем 2–3); иначе говоря, они получат власть над тварным миропорядком. Это немедленно подтверждают и последующие стихи. Более того, при таком прочтении цельность всего хода мысли дает мощный аргумент в поддержку сказанного.

Слова «воссияют как искры, бегущие по стеблю» не говорят о каком-то астральном или небесном блаженстве, но скорее о суде, как в Ис 5:24 и Авд 18[177]. Так, этот образ готовит нас к следующему стиху, где праведники будут судить народы и править ими, приняв на себя роль, предназначенную для эсхатологического народа ГОСПОДА в (например) Дан 7:22, Сир 4:15 и 1QpHab 5:4. Важно понять, что этого *не* происходит в настоящее время (т. е. в момент, описанный в 3:1–4): сейчас кажется, что праведные погибли, а нечестивые торжествуют, — однако праведные вернутся как властители мира. Похожий образ мы находим в царских псалмах (Пс 71 и 87:20–38) и таких пророческих текстах, как Ис 11:1–10. И мы уже не удивимся, когда в соответствующий момент целого повествования праведникам дают царские короны и венцы (Прем 5:15). Мотив знакомый, не в последнюю очередь по картине у Даниила, где страдающие «святые Всевышнего» получают царство и судят народы.

И тут мы оказывается в самом центре богословия «Царства Божья», в его классической апокалиптической форме[178]. Если бы Прем 3:8b не

---

[174] Вопреки мнению многих авторов, например, Reese 1970, 79; Martin 1995, 274, n. 57; Grabbe 1997, 56, который следует Dupont-Sommer 1949. Об «астральном бессмертии» см. выше (с. 67–73, 126–128).

[175] Например, 1 Ен 38:4; 39:7; 62:13–16; 104:2; 108:12–14. См. также 4 Езд 7:97, 2 Вар 51:10.

[176] Плутарх, *Дион и Брут* 15; ср. 2.694сл. Другие ссылки в LSJ s.v.

[177] См. Reese 1970, с другими ссылками. См. также Иоил 2:5, Наум 1:10. В отрывке из Авдия евреи — огонь, а идумеи — стебель.

[178] Об «апокалиптическом» (скользкое слово, но все же, наверное, тут вполне уместное) см. *NTPG*

говорила прямо о воцарении Бога Израилева, у нас было бы искушение самим произнести эти слова, чтобы подвести итог значению всего отрывка. «Господь будет их царем», или «Господь будет царствовать над ними как царь», вовеки. Это вновь отсылает нас к древней библейской традиции, где грядущее Царство ГОСПОДА прямо означает ниспровержение нечестивых, особенно языческих народов, и оправдание праведных, что обычно относится к Израилю[179]. Царство ГОСПОДА будет всемирным и по всей земле произведет суд на делающими злое и оправдает праведников. Вот о чем говорит настоящий отрывок, что с предельной ясностью показывает стих 10.

Это означает, что 3:9 не может относиться лишь к блаженству, пребыванию в любящем присутствии Бога, на которое уже указывали 3:1 и 3:3. Это новый момент в повествовании, особенно если принять пространную версию стиха 9[180]. Весь ход мысли раскрывает и уточняет то, что мы вновь и вновь находим в Книге Даниила (особенно Дан 7; 12:1-3). Взаимосвязь между Прем 2–3 и Книгой Даниила часто отмечали, но этот урок редко усваивался как должно; подобным же образом связь с Ис 53 должна к этому моменту не просто стать очевидной, что многие предполагают, но ее необходимо оценить в полную силу[181]. Настоящий отрывок не произносит слово «воскресение», — быть может, потому, что автор действительно хотел обратиться к аудитории, включающей в себя и язычников, и он слишком хорошо знает: «воскресение» указывает на нечто такое, что все язычники жестко отрицают[182]. Но в том, что он, как и Даниил, говорит о конечной судьбе народа Божьего, не может быть теперь никакого сомнения.

Когда сцена суда вновь появляется в 4:16–5:23, после «ремарки» о поведении нечестивых и праведников (3:11–4:15), мы ясно чувствуем, что снова стоим ногами на той же почве, что и Даниил или поздние апокалиптики. Нечестивым, которые ныне насмехаются над праведными, и живыми и умершими, придется воочию увидеть последствия своих деяний и слов. Праведники, которых они почитали мертвыми и исчезнувшими, вновь

280–299, куда входит обсуждение Даниила. См. также многие места *JVG* , особенно 95–97, 207–214 и (об отношении между «премудростью» и «апокалиптикой») 311–316.

179 Например, Исх 15:18 по форме выражения очень близок Прем 3:8b (что еще значимее потому, что мотив Исхода становится одним из ведущих в последнем разделе книги), Пс 9:37; 28:10; 145:10, Иер 10:10, Плач 5:19 и особенно Дан 4:34; 6:26. Каждый из этих отрывков достоин подробного рассмотрения, и в результате наше утверждение выглядело бы еще рельефнее.

180 Вопреки мнению, например, Kolarcik 1991, 42.

181 См. особенно, например, Nickelburg 1972, 61–66 (об Ис), 62–86 (о Дан); Cavallin 1974, 127, с прочими ссылками в 133, n. 8; также, например, Winston 1979, 146, о параллелях с Исайей и его влиянием.

182 См. Puech 1993, 96сл.

противостанут им, ибо они будут «стоять с великим дерзновением» перед лицом своих угнетателей; слово «стоять» (*stesetai*) само по себе не указывает на воскресение, но оно родственно слову, которое его обозначает (*anastasis*), и поскольку тут говорится о том, что теперь прежде умершие люди изумительным образом противостоят нечестивым и их судят, можно сказать, что тут имеется в виду воскресение[183]. Эта сцена связана с предыдущей: обратим внимание, в частности, на изумление нечестивцев, когда открывается, что праведники воистину дети Бога Творца[184]. Тогда нечестивцы становятся призрачными, как ветер или дым; они избрали путь язычников, и участь язычников их настигла[185]. Тем временем праведных награждают коронами и венцами, ибо ГОСПОДЬ исполнит обещанное в Ис 59:17–18, а именно — облачится в броню и одержит решающую победу. Любопытно, что само творение примет участие в этой битве на стороне правды (5:20), как это происходит в пересказе повествования об Исходе позже в книге. Не из чего не видно, что все это «на самом деле» происходит, пока души праведников находятся в руке Божьей, невидимые; напротив, логика всего повествования в целом, где нечестивцы, думая, что они видели конец праведников, вновь оказываются с ними лицом к лицу, настойчиво свидетельствует в пользу того, что это следующая стадия, новый момент решающего суда, «посещение» Бога.

Но как быть с дополнительными отрывками книги, которые утверждают бессмертие души, а возможно, и более платонический взгляд на тело? Может показаться, что в главах 8 и 9 автор, размышляя над премудростью и призывая читателей ее искать, прибегает к выражениям, которые имеют больше общего с Филоном, чем с библейским преданием. Прем 8:13 говорит, что через Премудрость достигается бессмертие. В 8:19–20 автор (от лица Соломона) говорит о доброй душе, которая выпала на его долю, и уточняет: «притом, будучи добрым, я вошел и в тело чистое». Некоторые ученые видят тут указание на теорию переселения душ[186]. Другие полагают, что автор не вкладывал в стих 20 буквальный смысл[187]. Мы видим, более того, (кажущееся) противоречие с 9:15, где утверждается, что «тленное тело отягощает душу, и эта земная палатка обременяет многозаботливый ум» (ср.

---

[183] Cavallin 1974, 129, соглашается, что для того чтобы «стоять» и быть видимым, праведнику понадобится тело, но отрицает, что отсюда можно вывести веру в телесное воскресение. Возможно, этого слова самого по себе и недостаточно, но контекст глав 1-5 проясняет ситуацию.

[184] Прем 5:5, ср. 2:13, 16, 18. Последнее появление этой темы в 18:13, как отклик на Исх 4:22сл.; 12:31, указывает, что под «детьми Божьими» тут подразумевается «Израиль», а не «ангелы», как иногда полагают (например, Cavallin 1974, 129, 134, n. 17; Winston 1979, 147).

[185] Прем 5:9–14.

[186] См. Grabbe 1997, 55.

[187] Winston 1979, 25сл., следуя Ларшеру. Ср. мнение de Boer 1988, 59, о том, что антропология книги в любом случае выражена не всегда последовательно.

2 Кор 4:16–5:5)[188]. Но в основном, похоже, тут противопоставляются не бессмертная душа и обременительное тело, как у Платона; скорее, тут звучит проблематика апостола Павла: что нынешнее тело «тленно», обречено на смерть. Сокрушение о таком теле выражает не стремление к бесплотному существованию, но желание обладать телом, достойным внутренней жизни, которая уже началась. Если принять всерьез слова о смерти, сказанные в первых трех главах, станет понятно, что, если только автор не изменил свои взгляды радикальным образом, смерть (которая для приверженца Платона была бы благом, так что ее следует сердечно принять как освобождение от тяготы и зла материального тела) нужно рассматривать как врага, вторгшегося в добрый мир Бога. Однако в Прем 8 и 9, несомненно, происходит неявный диалог с тем же миром мысли, в котором живет Филон, и автор использует выражения, которые сами по себе можно понимать самыми разными способами. Но это не относится к 16:13, где чувствуется библейское утверждение того, что ГОСПОДЬ один воистину имеет власть над жизнью и смертью; Он низводит смертных ко вратам преисподней и возводит их обратно[189]. Тут опять иная точка зрения, но за ней стоит крепкая вера иудеев в ГОСПОДА как Владыку творения.

Развязка книги (Прем 16-19) — это величественный пересказ истории Исхода. Здесь мы наконец видим, куда идет дело, на какие события указывали столкновения между нечестивыми и праведными. Египтяне держат израильтян под своей властью (17:2), но вот их поражают казни, тогда как израильтяне имеют свет и защиту (18:1–4). Это более или менее соответствует 3:1–4 в рамках глав 1–5. И это также не более чем прелюдия к финальной сцене, когда Бог Израиля судит египтян и спасает израильтян, навлекая смерть на первых, но не на вторых (18:5–13). Именно это заставляет египтян заявить, что в конце концов Израиль воистину есть сын Божий. (18:13)[190]. Между тем сотворенный мир, который не является мрачным и злым, как в платонизме, но который есть благое творение благого Творца, как в 1:14, сражается на стороне Израиля. Он обновляется, он ведет себя непредсказуемо и способствует освобождению народа ГОСПОДА, хотя против того ополчились все силы противника[191].

Наконец мы должны исследовать скрытый фон этой замечательной книги. Уинстон и другие авторы призывают читать эту книгу как зашифрованное послание и к Израилю, и к его потенциальным или реальным преследователям во времена опасностей и бедствий, и я с этим согласен. Бог, который

---

188 О возможной параллели у Платона ср. *Федон* 66b, 81c; о другом материале для сопоставлений см. Winston 1979, 207, который можно дополнить Гораций, *Сатиры* 2.2.77–79. О 2 Кор 4–5 см. гл. 7 ниже.

189 Ср. Втор 32:39, 1 Цар 2:6.

190 См. выше по этой теме о Прем 2:13, 16, 18; 5:5.

191 Ср. Прем 16:17–29; 19:6–12; 18:21.

действовал в Исходе, дабы спасти Израиль от язычников-египтян, может совершить это снова. Смерть, самое великое оружие тирана, — незваная гостья в мире Творца, и ГОСПОДЬ в силах ее преодолеть и не только воздвигнуть праведных к жизни, но и поставить их правителями, судьями и царями.

Из такой отдаленной перспективы, если мы не получим новых исторических данных, невозможно точно сказать, были ли предполагаемые противники, начиная от «нечестивых» в первых главах и до египтян в завершающих, язычниками-египтянами, современниками автора (если предположить в качестве исходной посылки, что он жил в Египте и, возможно, в Александрии), или римлянами, или речь шла о языческом мире вообще[192]. Однако не следует заранее отрицать политический аспект книги, которая все-таки с самого начала обращается к правителям этого мира (1:1) и возвращается к этой теме, когда вводит нас в центральную часть (6:1–11). Недавно ученые вновь увидели скрытый политический смысл посланий Павла; подобным образом теперь, возможно, настает время прочесть Книгу Премудрости Соломона не просто как философский трактат, но как зашифрованное предостережение для потенциальных язычников — притеснителей евреев и как скрытое ободрение для читателей-иудеев, призыв стоять прямо и верить своему Богу, который в конце концов их оправдает[193]. Если вспомнить о Маккавейском кризисе и о том, как по-разному его затем осмысляли в литературе; о римском завоевании в 63 году до нашей эры и как оно отражается в различных текстах; о бурных событиях в Палестине, Египте и других местах в первой половине первого века нашей эры и наконец о страшной катастрофе 70 г. нашей эры, — тогда нам нетрудно будет вообразить ситуации, в которых читалась эта книга, притом читалась жадно, не как холодный и отрешенный очерк о том, как обрести бессмертие, следуя премудрости, но как волнующий и драматический призыв быть смелым и, возможно, даже призыв к сопротивлению. И поскольку строгое историческое воображение может нас сюда завести, остается только небольшой шаг к предположению, что автор хотел сказать именно это.

И тогда мы может подтвердить и усилить предположение Пюэша, Жильбера и других. Книга Премудрости Соломона, бесспорно, говорит о «бессмер-

---

[192] Вероятность того, что это зашифрованный выпад против имперского Рима с его пресловутым *pax Romana*, увеличивает Прем 14:22, где язычники, «живя в великой борьбе невежества», «такое великое зло называют миром». Это напоминает иронический комментарий, который Тацит вкладывает в уста брита Калгака: «И создав пустыню, они говорят, что приняли мир» (Арикола 30.6 [цитируется по переводу А. С. Бобовича. — *Прим. пер.*]). См. *NTPG* 154.

[193] О Павле см., например, Horsley 1997; 2000. О Книге Премудрости Соломона см. заметки Winston 1979, 24, n. 35. Collins 1998, 179, совершенно верно замечает, что книгу эту нельзя читать как «замаскированный исторический комментарий», иными словами, что мы не можем увидеть в ней, как в зеркале, точное отражение конкретной ситуации. Но нельзя исключить, что автором двигало сильное желание высказаться о политике. См. вновь параллель с Филоном, выстроенную Гудэнафом (Goodenough 1967 [1938]).

тии», однако: (а) это бессмертие, которое *достигается* через премудрость, а не врожденное свойство предсуществовавшей души (пускай 8:19–20 пока остается загадкой, но не позволим ей налагать вето на все, что утверждают остальные части книги как через свою форму и структуру, так и по содержанию); (б) куда важнее — в конечном итоге это не бессмертие бесплотной души, но бессмертие обновленной жизни тела, когда душа наконец получит тело, которое ей соответствует (9:15). Тот момент, когда «души праведных в руке Божьей» (3:1), — это просто временный период покоя под покровом заботы, подобие «покоя» у Даниила или же душ под алтарем Откровения, до того как пробьет час, когда они поднимутся, дабы получить свою награду и даже, на самом деле, править всем миром[194]. Тут нет «конфликта» между двумя различными доктринами[195]. Думать, что они несовместимы, — это просто проявлять непонимание того, как «работает» повествование и что вера в конечное воскресение неизбежно предполагает веру и в некий промежуток времени, когда ожидающие его в будущем сохраняют жизнь не благодаря врожденному бессмертию, но силой и любовью Бога Израилева[196]. В точности такой же ход мысли, где даже язык не слишком отличается от Прем 3, мы обнаруживаем у Псевдо-Филона, почти современника автора Книги Премудрости Соломона (см. ниже).

Это, в свою очередь, заставляет задуматься о том, каким образом в иудаизме появилась вся эта развернутая картина. Едва ли квазиплатонические представления о непрерывности бесплотного существования после смерти могли породить веру в воскресение, как предполагает Барр; такая идея рубит сук, на котором она сама только что обосновалась[197]. Более вероятно, что появление веры в воскресение (основанной, как мы видели, на той же самой вере в ГОСПОДА Творца, вере Древнего Израиля) заставило

---

194 Дан 12:13, Откр 6:9–11.

195 Cavallin 1974, 128, полагает, что «автор просто поставил эти два типа эсхатологии рядом, не особо задумываясь о противоречии между ними», приводя также цитату из Larcher 1969, 316слл. При всем уважении к Кэвеллину, однако, можно возразить: недостаточная рефлексия более характерна для магистральной научной библеистики, — коль скоро в ней можно делать такие предположения. Правда, ученым, наверное, заморочили голову нерешенные загадки 8:19сл. и 9:15, однако в глл. 1–5 нет никаких противоречий. Никелсбург (Nickelsburg 1972, 87–90), как мне кажется, чрезмерно усложняет дело.

196 Cavallin (1974, 132сл.) прав, что воскресение в Книге Премудрости Соломона не упоминается, но описывает ситуацию тенденциозно и не учитывает всего пафоса повествования. Вряд ли смысл Прем 3:7–9 адекватно передан его утверждением о том, что «после смерти праведники будут прославлены и преображены в славу ангелов, они будут наслаждаться жизнью в близости с Богом и участвовать в его господстве» (133); это звучит так, как будто праведники попросту (говоря современным неточным языком) «попали на небо», но это плохо согласуется с тем, что они будут управлять племенами и народами в Царстве Божьем. Утверждение Cavallin (133) о том, что автор использует «традиционные иудейские апокалиптические идеи о последнем всеобщем суде», указывает верное направление, однако он не делает из этого должных выводов.

197 См. Barr 1992, 54–56.

размышлять о сохранении идентичности народа ГОСПОДА в промежутке между смертью тела и воскресением. И в этот момент под рукой оказались подходящие эллинистические представления о душе. Оказалось, что можно использовать их в качестве языка, не обременяя себя всем его скрытым платоническим грузом.

Подобно мученикам Второй книги Маккавейской, «праведники», описанные в Прем 2–5, — это верные иудеи, которые крепко держатся за своего Бога перед лицом мучений и смерти, так что в конце концов их провозглашают Его истинными детьми через воскресение, величайшее событие, прообразом которого был Исход из Египта. Эта тема и ее отголоски невероятно важны не только для понимания иудаизма Второго Храма вообще, но и для постижения самой сути невероятного его ответвления — раннего христианства.

(vi) Воскресение на ином языке: Иосиф Флавий

Представления Иосифа Флавия (ок 37–100 н. э.) о воскресении рассматривались многократно, но не вызывали столько споров, сколько представления автора Книги Премудрости Соломона. Для наших целей достаточно будет привести ключевые тексты и сделать из них соответствующие выводы[198]. Начнем с отрывков, в которых Иосиф, насколько мы можем судить, выражает собственные свои убеждения.

В первые дни иудейского восстания против Рима Иосиф, молодой командир армии, сделался участником обороны и свидетелем взятия Иотапаты[199]. Окружающие убеждают его совершить самоубийство, чтобы не сдаваться римлянам[200]. Но он страстно возражает, что самоубийство — это преступление. Мы получаем жизнь от Бога Творца, и не подобает пренебрегать его дарами[201]. Конечно, вы знаете, говорит он:

> ...что те, которые отходят от земной жизни естественной смертью, отдавая Богу его дар, когда он сам приходит за получением его, что те люди удостаиваются вечной славы, прочности рода, потомства, а их души остаются чистыми и без-

---

198 Здесь мы следуем линии *NTPG* 324–327. Стоит упомянуть еще несколько работ, которые попали в поле зрения после создания этой книги: например, Mason 1991, 156–170, 297–308; Puech 1993, 213–215. О любопытном и важном для нас взгляде Иосифа на «восхождение» Илии, Елисея и Моисея см. Tabor 1989.

199 *Иуд. война* 3.316–339. Иосиф называет точную дату: в первый день месяца панема в тринадцатый год правления Нерона, т. е. 20 июля 67 н. э. (3.339).

200 *Иуд. война* 3.355–360.

201 *Иуд. война* 3.371. Переводы Иосифа, кроме отмеченных особо, выполнены мной.

> грешными и обретут святейшее место на небесах, откуда они, по прошествии веков, [*ek peritropes aionon*] вновь переселятся в непорочные тела; но души тех, которые безумно наложили на себя руки, попадают в самое мрачное подземное царство, а Бог, отец их, карает этих тяжких преступников еще в их потомках[202].

Совершенно подобную картину, где Иосиф снова развивает свои собственные убеждения, мы встречаем в труде «Против Апиона». Люди, живущие в согласии с иудейским законом, с гордостью заявляет он, поступают так не ради серебра или золота и не в поисках одобрения публики. Нет:

> ...всякий... может быть в глубине души уверен (о том пророчествовал законодатель, и непоколебимую веру в это вселил Бог), что тем, кто сохранил верность законам, пусть даже им пришлось с бесстрашием за них умереть, Бог даровал право родиться вновь [*genesthai te palin*] и получить лучшее, в сравнении с прежним, существование [*ek peritropes*][203].

В первом из этих отрывком мы четко видим двухэтапную индивидуальную эсхатологию, как и в только что рассмотренной нами Прем 3. Сначала души идут на небеса; затем они возвращаются, чтобы жить в новом, святом теле. Под фразой «по прошествии веков», Иосиф, думаю, не подразумевает ни переселение душ в строго платоновском смысле, ни стоическую доктрину мира, который вновь истребляется огнем, и все начинается сначала, но «век грядущий» в привычном раввинистическом смысле[204]. Хотя во втором отрывке это сокращено до «родиться вновь» и «получить лучшее существование», мы не должны сомневаться в том, что автор имеет в виду ту же двухэтапную доктрину. Кроме того, во втором отрывке Иосиф подчеркивает, что вера в воскресение основана не только на интуиции и на верности Бога, но и на «пророчествах законодателя». Как мы видели у раввинов и увидим в Новом Завете, вопрос, было ли воскресение предсказано Моисеем, стоял в центре по меньшей мере некоторых споров на эту тему в I веке. Иосиф здесь занимает четкую позицию фарисеев — и в отношении содержания веры, и в смысле ее библейского основания. И тут, как и в Книге Премудрости Соломона, вера в воскресение естественно влечет за собой представление о некой

---

202 *Иуд. война* 3.374сл. (цитируется по переводу Я. Чертка. — *Прим. пер.*).

203 Против Апиона 2.217сл. (цитируется по переводу А. В. Вдовиченко. — *Прим. пер*).

204 Вопреки предположению, например, Harvey 1982, 150сл., который следует Камли (Carnley 1987, 53); см. также, например, Barr 1992, 133, n. 32. Харви сетует, что ученые, стремясь найти тут ортодоксальную раввинистическую доктрину, хотя и облеченную в форму, доступную эллинистическим читателям, «заглушили» скрытый пифагорейский смысл слов Иосифа. Такое мнение спорно, потому что: (а) существует достаточно свидетельств у Иосифа и в других местах о том, что он и другие действительно «переводили» иудейские идеи на язык идей греческих (например, описание у Флавия иудейских партий в виде философских школ), и (б) в других текстах Иосиф отчетливее говорит о самом воскресении. См. также Sanders 1992, 301, в которой ученый предостерегает от того, чтобы придавать слишком большое значение языку Иосифа.

преемственности между тем, кто умирает, и тем, кто обретет новое тело в грядущем Божьем веке; и эту преемственность легко выразить с помощью представления о бессмертии души. Иосиф, несомненно, верил в такое бессмертие, и мы уже объясняли, почему это никак не противоречит вере в воскресение[205].

Однако когда Иосиф описывает официальные позиции «школ» или «философий», он изо всех сил старается показать их соответствие трем основным школам греко-римской мысли: стоикам, эпикурейцам и пифагорейцам[206]. Он сравнивает эпикурейцев с саддукеями, а пифагорейцев — с ессеями; это означает, что он хочет в своих апологетических целях описать веру фарисеев на языке стоиков. Так, он заявляет, что фарисеи все приписывают судьбе и Богу, поскольку перед людьми стоит задача сотрудничать с Судьбой[207]. Что же касается души и будущей жизни:

> ...Души, по их [фарисеев] мнению, все бессмертны; но только души добрых переселяются после их смерти в другие тела, а души злых обречены на вечные муки[208].

Между тем саддукеи, продолжает он, полностью отрицают эти учения[209]. Тут опять можно было бы заподозрить, что он говорит о переселении душ или реинкарнации, как некоторые и полагают[210]. Однако, учитывая предшествовавшие отрывки, мы можем с уверенностью заключить, что Иосиф *указывает* на доктрину телесного воскресения, хотя и пользуется при этом языком, который сам по себе может передавать иные представления, — и это понятно, если учесть, что он обращается к неиудеям, стойкое недоверие которых к идее воскресения Иосифу было слишком знакомо. Ему не хотелось, по крайней мере в этом месте, выставить главную иудейскую секту на смех перед читателями[211].

Это стремление представить фарисеев в виде некоего рода эллинистиче-

---

205 Мимолетное упоминание о вере Иосифа в бессмертие души см. в *Иуд. древности* 17.354.

206 Почему он не следует категориям Цицерона (*О природе богов*) и не включает «академиков» вместо пифагорейцев, остается неясным, во всяком случае для меня.

207 *Иуд. война* 2.162. Как часто указывают, тут «судьба» — это термин, знакомый языческим читателям, тогда как для иудейского мыслителя естественнее было бы говорить о «провидении».

208 *Иуд. война* 2.163 (цитируется по переводу Я. Чертка. — *Прим. пер.*); Сегал (Segal 1997, 108) справедливо замечает, что тут идет речь не о метемпсихозе или реинкарнации, но о даровании тела иной природы: «подобно Павлу, [Иосиф] представляет себе новую нетленную плоть». Это, предполагает Сегал, стоит близко к представлениям Первой книги Еноха.

209 *Иуд. война* 2.165.

210 Например, Thackeray в Loeb edn., 386, n.; Schürer 2.543, n. 103 (Cave).

211 Это подрывает мнение Porter 1999a, 54–57, согласно которому Иосиф указывает на то, что «традиционная греческая мысль о загробной жизни была преобладающим мотивом» даже среди фарисеев.

ской философской школы вновь просматривается в аналогичном отрывке из «Иудейских древностей»:

> Фарисеи верят в бессмертие души и что под землей людей ожидают суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни; грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельным людям открыт легкий путь к новой жизни[212].

Фельдман в своем примечании в издании Loeb совершенно справедливо указывает, что Иосиф, безусловно, описывает доктрину фарисеев о воскресении, а не (как полагают некоторые) реинкарнацию или переселение душ[213]. Тот факт, что при этом он пользуется языком, который напоминает языческой аудитории об их собственных взглядах, — это совершенно другой вопрос[214]. Выражение «к новой жизни», буквально «к жизни вновь», — *anabioun*, родственно *anabiosis* во 2 Макк 7:9, которое там, безусловно, относится к воскресению[215]. Однако ясно, что идея награды и наказания «под землей», *hypo chthonos*, указывает на уступку языческим представлениям, поскольку ранее Иосиф писал, что праведные сначала идут на небо, а затем — к новой жизни. Тем не менее основной идеей, соответствующей ходу повествования, тут остается, как и во Второй книге Маккавейской и Прем 3, *двухэтапное* путешествие человека, во всяком случае, праведника: сначала он попадает в место для умерших; потом (в данном случае «легким путем») он входит в новую форму жизни.

Такое представление, как можно предположить, стоит за учением мудрецов, призывавших рисковать жизнью ради Бога Израилева и Торы. Иосиф описывает ученых, очевидно, фарисеев, которые подбивали юношей сбросить орла, установленного Иродом на вратах Храма[216]. Если даже это рискованно, говорят они:

---

[212] *Иуд. древности* 18.14 (цитируется по переводу Г. Н. Генкеля с небольшими изменениями. — *Прим. пер.*).

[213] Loeb 13, n., возражая мнению Thackeray. Mason 1991, 156–170, утверждает, что воскресение есть своеобразная иудейская недуалистическая форма «реинкарнации», и в некотором смысле это, безусловно, верно. Однако различия между «воскресением» и «реинкарнацией» не менее значимы, чем сходства, а привычный и расхожий смысл последней идеи как в Древнем, так и в современном мире имеет тенденцию подчеркивать именно эти различия (циклический взгляд на личную и мировую историю, нежелательность воплощения для души и так далее), что, с моей точки зрения, не способствует отождествлению двух этих представлений.

[214] Это сильный пункт в аргументации Мейсона (см. предыдущую сноску).

[215] Так в Feldman, *loc. cit.*

[216] Об этом событии см. *NTPG* 172.

> ...Что может быть почетнее и славнее, как умереть за заветы отцов; кто так кончает, душа того остается бессмертной и вкушает вечное блаженство[217].

Заметим, такие люди *достигают* бессмертия, как и в Книге Премудрости Соломона; по-видимому, они не получают его автоматически, как у Платона. Более пространная версия того же события в «Иудейских древностях» добавляет сюда еще некоторые важные элементы:

> ...Людям, которые собираются пожертвовать жизнью для спасения и сохранения родных обычаев, приходится значительно выше удовольствий жизни ценить свою доблесть, потому что они тем самым создадут себе вечную славу как теперь, так и впоследствии: их жизнь будет всегда вспоминаться с уважением. Ведь и тем, кто беспрепятственно и спокойно живет теперь, придется неизбежно когда-либо умереть, и поэтому все, кто стремится к самоусовершенствованию, должны твердо решиться расстаться с жизнью со славой и почетом. Ведь великое успокоение заключается в том, что умираешь, совершая славные подвиги, связанные с опасностью, и в таком случае как сыновья умирающих, так и все родственники их, мужчины и женщины, делаются участниками их славы[218].

Если бы это было всем, что у нас есть, мы бы никогда не подумали, что Иосиф помышляет о воскресении; но из всего, что нам известно об описываемом событии, и при полной уверенности в том, что упомянутые там «учителя» были фарисеями, мы не можем усомниться в том, что произнесенные слова куда в большей степени были реминисценцией слов матери, обращенных к ее семерым сыновьям, во Второй книге Маккавейской, чем подобием речей греческих или римских учителей к людям, которые были готовы действовать и, если нужно, достойно умереть.

Вот что тут мы видим на самом деле. Во всем своем труде Иосиф пытается объяснить своей аудитории, что ведущие израильские учителя, «школы», были подлинными философами и что была другая группа, «четвертая философия», которая виновата в бедствиях, обрушившихся на его соотечественников. Это были революционеры, разбойники, дикие и непокорные люди, которые ввергли жизнь страны в беду из-за своих собственных безумных мечтаний[219]. Поскольку, как он сам показал, множество его друзей-евреев оказались в этом движении, он видел свою задачу в том, чтобы свести круг этих людей к небольшой группе, чтобы их назвать и заклеймить, что он и делает, как может.

---

[217] *Иуд. война* 1.650 (цитируется по переводу Я. Чертка. — *Прим. пер.*). Юноши повторяют эти слова, когда Ирод спрашивает их, почему они совершили такое (1.653).

[218] *Иуд. древности* 17.152–154 (цитируется по переводу Г. Н. Генкеля. — *Прим. пер.*). И здесь также на допросе обвиняемые повторяют то, что говорили прежде о мотивах предпринятой акции (17.158 сл.).

[219] Об этих движениях см. *NTPG* 170–181, 185–203.

И тогда не стоит удивляться тому, что когда главный предводитель революционеров Элеазар, вождь сикариев в Масаде, произносит свою последнюю великую речь, Иосиф вкладывает в его уста совершенно иные мысли, разительно отличающиеся от описанного им выше. Сам Иосиф Флавий остается в рамках иудаизма; Элеазар представлен языческим философом. Иосиф резко выступает против самоубийства; Элеазар говорит противоположное:

> ...Не смерть, а жизнь — несчастье для людей. Ибо смерть дарует душам свободу и открывает им вход в родное светлое место, где их не могут постигнуть никакие страдания. До тех же пор, пока они находятся в оковах бренного тела и заражены его пороками, они, в сущности говоря, мертвы, так как божественное с тленным не совсем гармонирует. Правда и то, что душа может великое творить, и будучи привязана к телу... Но когда она, освободившись от притягивающего ее к земле и навязанного ей бремени, достигает своей родной обители, тогда только она обретает блаженную мощь и ничем не стесняемую силу, оставаясь невидимой для человеческого взора, как сам Бог. Незрима она, собственно, во все время пребывания своего в теле: невидимо она приходит, и никто не видит ее, когда она опять отходит. Сама же она неизменна, а между тем в ней же лежит причина всех перемен, происходящих с телом. Ибо чего только коснется душа, все то живет и процветает, а с чем она разлучается, то вянет и умирает — такова сила бессмертия, присущая ей[220].

И Элеазар продолжает говорить о смерти как о сне — не для того, чтобы, как Даниил и Новый Завет, сказать, что усопшие могут пробудиться в новый день[221], но чтобы торжественно провозгласить общепризнанную среди язычников истину: во время сна человек становится независимым, получает новые силы для странствования, знание о будущем, там он общается с божественными существами[222]. Даже если мы не согласимся до конца с Мортоном Смитом, который язвительно называет эту речь «последним оскорблением, брошенным Иосифом своим мертвым противникам», мы, безусловно, согласимся с тем, что она звучит не как речь упорного революционного вождя иудеев, но скорее — как речь языческого философа[223]. Иосифу удается одновременно дистанцироваться от революционеров и обрисовать их последние часы жизни так, чтобы это выглядело привлекательным в глазах римской публики, несмотря на все неприятности, которые учинили мятежники. Они не были хорошими иудеями, хочет подчеркнуть Флавий, но они могут, тем не менее, внушать некоторое уважение окружающим их язычникам[224]!

---

[220] *Иуд. война* 7.343–348 (цитируется по переводу Я. Чертка. — *Прим. пер.*). Начальные строки, приведенные здесь, напоминают фрагмент из Еврипида (*Фрагм.* 634, ed. Dindorf): см. примечание Дакери в Loeb 3.605. Заключительная строка — отголосок трагедии Софокла «Тразхиния» (235); см. Thackeray 603.

[221] Дан 12:2, 1 Кор 15:20, 51, 1 Фес 4:13–15.

[222] *Иуд. война* 7.349сл., а также примечание в *NTPG* 327, n. 145.

[223] Smith 1999, 560.

[224] Так справедливо считает Сегал (Segal 1997, 109).

Таким образом, Иосиф важен для нас по трем причинам. Во-первых, показательны его собственные представления, содержащиеся в двух первых цитатах: он был высокообразованным иудеем первого века, и мы можем полагать, что он типичный представитель своего времени. И его позиция тут ясна. Это *космическая эсхатология двух эпох*: «века нынешнего» и «века грядущего», — вместе с *личной эсхатологией двух этапов*, когда праведная душа после смерти живет с Богом Израиля на небесах до той поры, пока не получит новое тело в грядущем веке. «Воскресение», относящееся к этому последнему событию, предполагает не только окончательную «жизнь после смерти» в теле, в отличие от бестелесной; оно предполагает некий процесс, в котором эта конечная цель достигается, а именно изначальное состояние бесплотного покоя с Богом Израилевым, за которым следует новое воплощение. Это воплощение, говорит Иосиф, будет в святое и обновленное тело, — быть может, во всем нехристианском иудаизме мы тут ближе всего подходим к той картине преображенного воплощения, какую мы находим в христианстве. Более того, эта новая жизнь обещана Библией, самим Моисеем, и это обетование гарантировано собственной властью Творца.

Во-вторых, для нас важно описание веры фарисеев у Иосифа, если мы «расшифровываем» его утверждения и помещаем их в ряд сведений о фарисеях, известных нам из других источников, в том числе из последующих раввинистических текстов. Как мы можем понять из отрывков вроде Деян 23, фарисеи разделяли воззрения Второй книги Маккавейской и таких книг, как Первая книга Еноха и Четвертая книга Ездры.

В-третьих, Иосиф Флавий — прекрасный пример того явления, которое я пытался показать на материале Книги Премудрости Соломона, а именно: можно ввести *идею* воскресения, даже не используя этого слова. Иосиф не произносит слова «воскресение» ни для передачи своего воззрения, ни описывая воззрение фарисеев; я предложил этому объяснение: данное слово в Древнем мире всегда использовали для описания того, что, по мнению всех здравомыслящих язычников (целевая аудитория Иосифа), быть не могло, не бывало и никогда не случится. Он не хотел вызвать насмешек ни в свой адрес, ни в адрес иудейских «школ» мысли, к которым он стремился привлечь благосклонное внимание. Вот почему воззрения фарисеев в его передаче порой напоминают разновидность теории переселения душ, что звучит скорее как вариация на известную язычникам тему, нежели как шокирующее иудейское новшество.

Для понимания раннехристианского языка и новых очертаний, которые он обрел, нам важно уловить два момента, предварительно отмеченных в конце 1-й главы, а теперь подкрепленных материалом множества текстов. (а) Характерные черты веры в воскресение — это двухэтапная космическая и личная эсхатология, завершающаяся новым воплощением, причем само слово «воскресение» тут не обязательно. Там, где об этом говорят, мы имеем дело с воскресением. (б) Слово «воскресение» и родственные ему

слова, еврейские или греческие, никогда не употребляются для обозначения чего-либо иного, кроме этой позиции. Такая вера могла существовать без этого слова, но никак не наоборот. Слово «воскресение» никогда не используется для описания смерти или в попытке с ней «поладить», показать, что она в конце концов не столь уж важна. (И строго говоря, оно не относится к первой стадии процесса, но всегда ко второй, которая предполагает первую как необходимую преамбулу.) Кроме того, это всегда утверждение, как в Прем 1–3, о благой природе мира, о смерти как злом вмешательстве в его существование и об обетовании Творца преодолеть смерть, даровав новую телесную жизнь.

(vii) Воскресение в Кумране?

Мы научились «расшифровывать» Иосифа Флавия, и это нам пригодится теперь, когда мы приступаем к вопросу, верили ли ессеи в воскресение[225]. Иосиф говорит, что не верили; однако Ипполит, писавший в начале третьего века, утверждает, что ессеи в него верили (во всяком случае — в прошлом). Это может вызвать естественное возражение: Ипполит ведь писал гораздо позднее, к тому же Иосиф заявляет, будто провел какое-то время в этой секте. Однако стоит быть осторожнее, учитывая тенденцию Иосифа представлять иудейские группы в виде философских школ, так что ессеи в его описании в разных аспектах «подогнаны» под пифагорейцев[226]. Таким образом, задача историка — сравнить два этих внешних для ессеев источника друг с другом и с текстами Кумрана. Первую часть тут осуществить легче, чем вторую, и это мы кратко и предпримем ниже[227].

Начнем с Иосифа. После описания страдания и мученичества ессеев во время восстания против Рима он объясняет их радостную смелость такими словами:

---

[225] О ессеях см. очерк в *NTPG* 203–209; соответствующая литература последнего десятилетия, конечно же, необозрима. Вместе с большинством ученых я предполагаю, что свитки, найденные в Кумране, хотя бы в целом представляют учение ессеев. Ход моей аргументации никак не зависит от пока еще спорных вопросов датировки, развития идей этой секты и т. д. Настоящий раздел был завершен прежде, чем в мои руки попала важная статья Lichtenberger 2001.

[226] Мы можем пропустить рассказ Филона о «терапевтах» (*De Vita Contempl.* 13), где он говорит, что приверженцы секты в своем ожидании бессмертной и блаженной жизни считают, что уже завершили свою смертную жизнь и потому оставляют собственность родным. Рассказ Филона о ессеях (*Quod Omn.* 75–91) не содержит сколько-нибудь важных свидетельств относительно их взглядов на будущую жизнь.

[227] См. первостепенной важности разбор Puech 1993, 703–769. Bremmer 2002, 43–47, подвергает его мнение детальной критике.

Они именно твердо веруют, что, хотя тело тленно и материя невечна, душа же всегда остается бессмертной; что, происходя из тончайшего эфира и вовлеченная какой-то природной пленительной силой в тело, душа находится в нем как бы в заключении, но как только телесные узы спадают, она, как освобожденная от долгого рабства, весело уносится в вышину. Подобно эллинам, они учат, что добродетельным назначена жизнь по ту сторону океана — в местности, где нет ни дождя, ни снега, ни зноя, а только вечный, тихо приносящийся с океана нежный и приятный зефир. Злым же, напротив, они отводят мрачную и холодную пещеру, полную беспрестанных мук.

Эта самая мысль, как мне кажется, высказывается также эллинами, которые своим богатырям, называемым ими героями и полубогами, предоставляют острова блаженных, а душам злых людей — место в преисподней, жилище людей безбожных, где предание знает даже по имени некоторых таких наказанных, как Сизиф и Тантал, Иксион и Титий. Бессмертие души, прежде всего, само по себе составляет у ессеев весьма важное учение, а затем они считают его средством для поощрения к добродетели и предостережения от порока. Они думают, что добрые, в надежде на славную посмертную жизнь, сделаются еще лучшими; злые же будут стараться обуздать себя из страха перед тем, что если даже их грехи останутся скрытыми при жизни, то, по уходе в другой мир, они должны будут терпеть вечные муки.

Этим своим учением о душе ессеи неотразимым образом привлекают к себе всех, которые только раз вкусили их мудрость[228].

Ессеи «привлекают всех» — так ли это? Всех — кроме самого Иосифа, раз он говорит, что какое-то время, прежде чем от них отойти, подчинялся дисциплине секты, — но поскольку он заявляет то же относительно и фарисеев, и саддукеев, а потом говорит, что провел три года с аскетом Баннусом, и все это до девятнадцати лет, мы можем усомниться, действительно ли он не кривит душой[229]. Торжественное завершение абзаца наряду с двукратным упоминанием «эллинов» и частыми аллюзиями на классические труды и представления, подобные тем, что мы изучали во 2-й главе, достаточно хорошо демонстрируют его работу: он проецирует на ессеев, как на удобный для него белый экран (свободный от другого содержания для его читателей), представления постплатоновского эллинизма, в том числе переданные пифагорейцами. Однако любой ученый, знакомый со свитками Мертвого моря, читая это описание, будет вынужден заключить, что либо эти свитки писали не ессеи, либо документы, отражающие затронутые Иосифом темы, еще предстоит открыть (быть может, они все еще пылятся в подвальном хранилище в Иерусалиме или Гарварде?), либо что Иосиф все это придумал ради какой-то своей собственной цели. Поскольку последний вывод получил

---

[228] *Иуд. война* 2.154–158 (цитируется по переводу Я. Чертка. — *Прим. пер.*).

[229] *Жизнь* 9–11.

самое широкое признание, это позволяет иными глазами посмотреть не только на свидетельство Ипполита, но также и на сами свитки при более пристальном их изучении.

Более того, и в самих описаниях Иосифа есть два признака того, что он был знаком с иными представлениями ессеев. В отрывке, стоящем непосредственно перед тем, что мы так щедро процитировали, он говорит нечто, что скорее похоже на представления Второй книги Маккавейской:

> Улыбаясь под пытками, посмеиваясь над теми, которые их пытали, они весело отдавали свои души, веря, что снова получат их в будущем[230].

Последние слова тут: *hos palin komioumenoi*, «снова их получат». Тот же глагол, в подобной же фразе, мы дважды находим в известном отрывке во 2 Макк 7. Третий брат возглашает, что он получил язык и руки от Бога и надеется вновь получить их от него назад (*tauta palin elpizo komisasthai*). Мать убеждает младшего сына добровольно принять смерть, чтобы по милости Божьей она могла вновь обрести его (*komisomai se*) вместе с другими братьями[231]. В передаче Иосифа это выглядит похоже, но как бы с обратной стороны: ессейские мученики счастливы, что у них забирают души, потому что верят, что вновь получат их обратно. В полном противоречии с сутью следующего раздела, это косвенно предполагает, что человек состоит главным образом из тела, которое будет лишено на какое-то время своей животворящей души, однако потом вновь получит ее назад. Моя догадка — не более чем догадка — состоит в том, что тут Иосиф отразил, сознательно или нет, язык либо Второй книги Маккавейской, либо подобных мартирологических, ныне утраченных, текстов, а это хотя бы косвенно свидетельствует о том, что ессеи действительно встретили смерть от рук римлян с верой, подобной той вере, с какой встретили смерть от рук Антиоха Епифана семь братьев[232].

Это подкрепляется вторым намеком, хотя и тут с уверенностью ничего сказать нельзя. Принято относиться к краткому изложению ессейских представлений в «Иудейских древностях» так, будто тут перед нами всего лишь повтор более пространного изложения в «Иудейской войне», но там есть намек и на кое-что иное. В переводе Фельдмана отрывок читается так:

---

[230] *Иуд. война* 2.153. Этот отрывок иногда обходят вниманием в научной литературе, несмотря на его важность; см., например, Nickelsburg 1972, 167–169.

[231] 2 Макк 7:11, 29.

[232] См. также *Иуд. война* 2.151 (несколькими предложениями выше только что приведенного отрывка), где Иосиф несколько загадочно утверждает, что ессеи предпочитают смерть, если умирать с честью, бессмертию. «Бессмертие» тут, похоже, означает «продолжение жизни». Об обоих отрывках см. Puech 1993, 709, который высказывает гипотезу, что они указывают на наиболее распространенные представления о воскресении, хотя и не настаивает на ней.

> [Ессеи] считают душу бессмертной и считают, что особенно должны стремиться приблизиться к праведности[233].

Однако давно известно, что последняя фраза проблематична[234]. По-гречески она выглядит так: *perimacheton hegoumenoi tou dikaiou ten prosodon*, буквально «почитая *prosodos* праведности достойным борьбы за него». Слово *prosodos*, конечно, может означать «приближение», но оно может означать и «воздаяние», «возвращение вложенного», и именно в таком значении встречается в некоторых классических философских текстах[235]. Некоторые толкователи понимают его в таком смысле, и тогда предложение читается так: «они верят, что за будущие награды праведным стоит бороться», — что скорее указывает не просто на блаженное бесплотное бессмертие, хотя сохраняется и такая возможность прочтения, но на более полную «награду» воскресения. В своем пространном примечании Фельдман изо всех сил старается объяснить, почему он выбрал для перевода иной смысл, особенно учитывая то, что по-гречески естественнее было бы сказать *prosodon pros to dikaion*, если имелось в виду «приблизиться к праведности». Фактически, Фельдман во многом полагается на гипотетическое мировоззрение ессеев, как его представляли на начальном этапе развития кумранистики[236]. Поскольку этот вопрос теперь нужно считать по меньшей мере открытым (см. ниже), чаша весов в моем суждении клонится к тому, что эта фраза вероятнее указывает на веру ессеев в будущую посмертную награду. И тут снова нам не стоит увлекаться устаревшей антитезой «бессмертие» либо «воскресение»: для того чтобы совершилось будущее воскресение, необходима преемственность между нынешней жизнью и будущей, и, как мы это видели в Книге Премудрости Соломона, существует простой путь для описания этой преемственности — язык «души». Посему я полагаю, что Иосиф Флавий сам себя выдает: хотя он и приводит во 2-й книге «Иудейской войны» «официальную» версию, где приписывает ессеям совершенно эллинизированные представления о будущем бесплотном блаженстве, у него есть намеки на иное мировоззрение этой секты.

В таком случае это иное воззрение может соответствовать описанию Ипполита:

> У них в силе и учение о воскресении. Они признают, что тело воскреснет и останется бессмертным, точно так же как уже бессмертна душа, которая, от-

---

[233] *Иуд. древности* 18.18.

[234] См. пространное примечание Фельдмана в Loeb edn. *ad loc.*; Nickelsburg 1972, 169, не обсуждает эту фразу, оставляя впечатление, что утверждение о бессмертии души решает все прочие проблемы.

[235] Например, Платон, *Законы* 8.847a.

[236] Фельдман в Loeb 9, 15n, где он цитирует Strugnell 1958. Puech 1993, 707, говорит, что мысль о приближении к праведности и мысль о награде за это неразделимы, что мне представляется сомнительным.

> делившись, отдыхает до суда в одном приятном и лучезарном месте, которое эллины, услышав, назвали блаженными островами. Однако и другие учения их (ессеев) многие из эллинов присвоили себе и создали собственные представления... Они (ессеи) говорят, что будет суд и все сгорят, и все неправедные будут наказаны навечно[237].

Ипполит, конечно же, не более «нейтрален», чем Иосиф Флавий. Его собственная цель в этом отрывке и в других местах — доказать, что все свои достойные мнения эллины позаимствовали прежде всего от иудеев. Флавий описывает ессеев как эллинскую философскую школу, Ипполит же изображает их как источник эллинской мудрости. Кажется, что он при этом знаком с описанием Флавия (в конце концов, во времена Ипполита Флавия читали больше христиане, чем евреи), но уверенно его исправляет: «Блаженные острова» — *временное* место покоя, где бессмертная душа ожидает того часа, когда получит свое новое бессмертное тело[238]. Представление о «бессмертной плоти» звучит странно лишь для ушей, привычных к голосам сирен, которые настаивают на строгом разделении между бессмертием и воскресением[239]; Павел говорит об умерших, которые «воскреснут нетленными», Ипполит же был почти современником Тертуллиана, который говорил именно о «воскресении плоти»[240]. Как бы там ни было, видимо, благоразумнее всего вместе с Пюэшем заключить, что тут Ипполит отражает истинное положение дел по меньшей мере точнее, чем Иосиф, независимо от того, насколько он мог исказить информацию при ее передаче[241].

Вывод: внешние свидетельства о ессеях, если читать их между строк, определенно указывают на их представления (подобные взглядам фарисеев и автора Книги Премудрости Соломона) о том, что по меньшей мере у праведных души не умирают после смерти тела. В то же самое время факты, не такие бесспорные, но достаточно правдоподобные, свидетельствуют об их вере в новую телесную жизнь после периода временного развоплощения,

---

[237] Ипполит, *Опровержение всех ересей* 9.27.1–3 (цитируется по переводу И. Амусина. — *Прим. пер.*). Как и у Флавия во 2-й книге «Иудейской войны», этому предшествуют слова (9.26.3b–4) о бесстрашии ессеев перед лицом смерти, хотя там и не говорится о какой-либо их будущей надежде.

[238] Или, быть может, как полагают некоторые (Smith 1958), Иосиф и Ипполит черпали сведения из общего источника или источников. Домыслы о том, как эти двое столь различных авторов могли бы отредактировать оригинал, вряд ли нам что-либо дадут. Ипполит, возможно, не имел намерения переделывать еретический источник, чтобы придать ему более ортодоксальный вид, но это бы попросту означало, что он получил материал в его нынешнем виде из источника. См. Black 1964 [1954]; Nickelsburg 1972, 167сл.

[239] Nickelsburg 1972, 168.

[240] 1 Кор 15:52. О Тертуллиане см. ниже гл. 11 (5,i). См. также Puech 1993, 716–718: критика против Nickelsburg.

[241] Puech 1993, 760–762, после долгого детального обсуждения; при всем уважении к Bremmer 2002, 45сл.

иными словами — о двухэтапной личной эсхатологии. Теперь нам нужно это проверить на материале самих свитков.

Все те, кто изучают эти тексты и вопросы жизни после смерти в иудаизме эпохи Второго Храма, бесконечно обязаны Эмилю Пюэшу, чей двухтомный труд о представлениях ессеев относительно будущего еще на долгие времена останется образцом[242]. Хотя спорам конца не видно, мы вполне можем на него положиться: если какой-либо из найденных кумранских текстов содержит хотя бы намек на воскресение, Пюэш его заметил и представил на обозрение. И потому нам не нужно воспроизводить его исчерпывающий обзор всех возможных свидетельств, вместо этого мы можем просто сосредоточить внимание на трех ключевых текстах, которые преимущественно и легли в основу его доводов[243].

Самый из них известный — поразительное предсказание в 4Q521:

> Небо и земля будут повиноваться Его Мессии, и все, что на них, не отвратится от заповедей святых. Укрепитесь в служении ему, ищущие Господа! Разве не найдете Господа в этом вы, надеющиеся в сердцах ваших? Ибо Господь посетит благочестивых, и праведников назовет по имени. На нищих низойдет Дух Его и верных он обновит силой Своей. Он прославит благочестивых на троне вечного царства. Он освобождает пленных, открывает очи слепых, воспрямляет угнетенных. Навеки я прилеплюсь к надеющимся и в милости его... И плод не задержится ни для кого. И Господь совершит невиданные чудеса, ибо он исцелит раненых и *оживит умерших;* он принесет благую весть нищим... Он будет предводительствовать... и обогатит голодных...
>
> ... увидите все, что соделал Господь: земля и все, что в ней, моря и все, что в них, и все хранилища вод и потоков... делающие доброе пред Господом... как те, проклятые. И они будут для смерти... *Он, кто дает жизнь мертвым из народа своего.* Мы должны возблагодарить и возвестить вам... Господа, Который...[244]

Этот крайне фрагментарный текст говорит о делах грядущего Мессии, причем на языке, напоминающем Мф 11:2–6/Лк 7:18–23, с явными отзвуками библейских пророчеств[245]. Пророчество о том, что Мессия оживит умерших (12-я строка фрагмента 2, выделена в первой цитате курсивом), по-видимому,

---

[242] Puech 1993.

[243] В дополнение к свидетельству из захоронений в Хирбет-Кумране и Айн-Эл-Гувейре; см. Puech 1993, 693–702; Lichtenberger 2001, 88–90.

[244] 4Q521, fr. 2, col. 2:1–13; fr. 7 и 5, col. 2:1–7. См. пер. в Vermes 391сл.; GM 1045–1047 (конфлация с легкой адаптацией). В последующих ссылках добавлен курсив (см. ниже).

[245] Об отрывках из синоптиков см. *JVG* 494–497; 530–533. Дальнейшая библиография: см. GM 1044сл. Collins 1995, 117–122, пытается доказать, что Мессия, о котором идет речь, носит скорее пророческий, чем священнический либо царский характер, и что воскрешение умерших тут относится к повествованиям об Илии и сопутствующим спекуляциям.

не говорит о последующем воскресении в том смысле, который подразумевает Дан 12, но скорее о действиях, подобных тем, что были явлены Илией и Елисеем – и, согласно евангелиям, Иисусом, – то есть о возвращении недавно умершего к нынешней жизни, что по сути представляет собой драматическое расширение «исцеления». Однако выделенная курсивом фраза во втором отрывке куда более похоже на обычную формулу молитвы, разобранную выше, из «Шмонэ Эсрэ»: Бог прославляется как податель жизни, как Тот, кто воздвигнет умерших[246].

Вторая группа свидетельства содержится в гимнах:

И тогда поспешит меч Божий
в срок суда,
и все сыны Его ис[ти]ны воспрянут
низложить нечестие,
и всех сынов преступности не будет больше...[247]
...Поднимите стяг,
лежащие во прахе!
Тела, изъеденные червями,
воздвигните знак для [уничтожения нечестивых]!
[Грешники] будут уничтожены
в битвах с безбожными[248].

Ради славы Твоей
Ты очистил человека от греха,
чтобы (он) мог освятиться для Тебя
и быть без мерзкой нечистоты
и злого нечестия,
чтобы соединиться с сынами истины Твоей
и в жребии Твоих святых,
дабы тела, изъеденные червями, восстали из праха
к совету истины Твоей
и дабы лукавый дух возвысился
к разумению, исходящего от Тебя;
чтобы он мог предстоять пред Тобою
с вечным воинством
и с Твоими духами святости,
чтобы обновиться со всеми живущими
и радоваться вместе со знающими[249].

---

246 Fr. 7 и 5, 2:6. О молитве см. выше, с. 165сл.

247 1QH 14:29сл. (в ранних изданиях 6:29сл.) [цитируется по переводу К. Б. Старковой с небольшими изменениями. – *Прим. пер.*]. Сандерс (Sanders 1992, 302) видит тут явное свидетельство надежды на воскресение (хотя, странным образом, не упоминает содержащиеся ниже отрывки).

248 1QH 14:34сл. (в ранних изданиях 6:34сл.); см. перевод в Vermes 274, ср. GM 176сл.

249 1QH 19:10–14 (в ранних изданиях 11:10–14); см. перевод в Vermes 288, ср. GM 188сл.

Из контекста неясно, следует ли эти отрывки воспринимать метафорически, как яркие слова о грядущей победе над злом, или же буквально, как указание на конкретное событие телесного воскресения. Однако другие отрывки в предшествующем гимне, где говорится об общине как о дереве, которое глубоко пускает корни, распространяет свои ветви, как о вечном насаждении, покрывающем весь мир своей тенью, орошаемом потоками Эдема и так далее, предполагают, что тут мы имеем возвышенное видение грядущего века. А внутри него находится пророчество об обитателях праха, которые восстают к новой воплощенной жизни, что перекликается с Дан 12:2 и, возможно, также и с Иов 19:26[250]. Слова о сынах правды, которые пробуждаются и судят нечестивых, напоминают знакомую нам картину из Прем 3:7–8, которая, в свою очередь, отсылает нас к арамейскому апокалипсису, где народ Божий или, быть может, Божий Мессия установит царство, «подобно проблеску видения»[251]. А вторая поэма, которую мы привели, начинается (после обычной вводной лакуны) с хвалы Богу за то, что он соделал с «прахом»[252]. Все это косвенно показывает, что если бы возник такой спор (маловероятно, чтобы это случалось часто), то как минимум некоторые кумраниты по вопросу о воскресении согласились бы с фарисеями, а не с саддукеями[253]. Следует, впрочем, заметить, что, несмотря на большой объем найденных текстов, интересующее нас представление упоминается редко.

Последние отрывки, которые, возможно, указывают в том же направлении, взяты из так называемого Псевдо-Иезекииля (4Q 385, 385c, 386, 391). Ключевой отрывок, который можно найти среди этих фрагментов, развивает картину воскресения из Иез 37, делая из нее пророчество о будущей награде для верных израильтян за их преданность ГОСПОДУ:

> Я видел многих в Израиле, о Господи, любящих имя Твое и ходящих по путям правды. Когда это сбудется? И как их наградят за их преданность? И ГОСПОДЬ сказал мне: Я дам детям Израиля видеть, и они познают, что Я есмь ГОСПОДЬ. И Он сказал: сын человеческий, изреки пророчество на эти кости. И сказал: Да соединится кость со своей костью... [далее текст следует Иез 37]... и они будут живы, и большая толпа мужей восстанет и благословит ГОСПОДА воинств, который их оживил[254].

---

250 См. 1QH 14[4]:14–18. Вермеш (Vermes 1997, 88), похоже, в этом вопросе занимает выжидательную позицию; в свете прежних наших обсуждений не годится предполагать, что если мы где-то обнаружим упоминание о посмертном бессмертии, это исключает конечное воскресение.

251 4Q246 2:1сл. (Vermes 577; GM 494сл.). Текст, несомненно, укоренен в Книге Даниила.

252 1QH 19[11]:3.

253 Противоположное мнение, например, в Collins 1995, 133 (согласно которому единственные очевидные указания – это 4Q521 и 4Q385). О предшествующих спорах о толковании этих отрывков см., например, Nickelsburg 1972, 150сл.

254 4Q385, fr. 2:2–9 (GM 768сл.); см. также 4Q386, fr. 1:1–10 (GM 774сл.); 4Q388, fr. 8:4–7 (GM 778сл.).

По-видимому, здесь все ясно: Иез 37 рассматривается не просто как метафора возвращения из изгнания, но как провозвестие о реальном воскресении. Это, насколько мне известно, самый ранний постбиблейский текст, который обращается с Иезекиилем таким образом, что предвосхищает его понимание раввинами в будущем.

Остается, конечно, тот факт, что подавляющее большинство кумранских текстов ничего не говорит о будущей участи умерших, а это указывает на то, что данный вопрос не вызывал споров в секте, подобных спорам среди фарисеев и саддукеев. Ессеи стремились отгородиться ото всех возможных альтернативных мнений или законов иудеев, но они никогда не выступали ни против тех, кто утверждал веру в воскресение, ни против тех, кто ее отрицал. Там, где мы видим такую веру, она звучит не как предмет полемики, который противопоставляет автора текста оппонентам, но как естественное проявление веры в господство ГОСПОДА над всем злом, включая смерть. В этом я согласен с Пюэшем: будущая надежда ессеев состояла в распространении их нынешнего религиозного опыта за пределы смерти и в будущий мир[255].

В то же время важно подчеркнуть, что для Кумрана видение грядущего века и жизни блаженных в нем было куда более величественным, чем просто возвращение к чему-то, более или менее напоминающему нынешний мир. «Вся слава Адама» будет принадлежать искупленным[256]. Тут не выросло никакой теории о том, что в точности это значит или как это исполнится. Основное внимание секта уделяла скорее сегодняшней чистоте, чем будущей участи.

(viii) Псевдо-Филон, «Библейские древности»

«Библейские древности» так называемого Псевдо-Филона сохранились на латыни, но почти наверняка восходят, через греческий текст, которым располагал латинский переводчик, к еврейскому оригиналу[257]. Этот труд уделяет большое внимание тому, что происходит после смерти, и формулирует учение о двухэтапном посмертном существовании не менее полно, чем другие источники.

После смерти души праведных обретают мир:

---

255 Puech 1993, 792.

256 1QS 4:23; CD 3:20; 1QH 4:15 (ранние издания — 17:15); 4Q171 3:1сл. (где текст говорит обо всем «наследии» Адама).

257 См. реконструкцию и перевод Харрингтона в Charlesworth 1985, 297–303 (и ср. Harrington 2002); Nickelsburg 1984, 107–110. Автор получил свой псевдоним потому, что его труд распространялся вместе с подлинными трудами александрийского философа. Книгу иногда обозначают аббревиатурой *LAB* из-за ее латинского названия *Liber Antiquitatum Biblicarum*.

> В конце жребием каждого из вас станет жизнь вечная, для вас и для семени вашего, и Я возьму ваши души и сохраню их в покое, пока не исполнится время, отмерянное миру сему. И я восстановлю вас для ваших отцов, а отцов ваших для вас, и они узнают через вас, что не напрасно Я вас избрал[258].

Если бы мы располагали лишь этим текстом, надо думать, читатели пришли бы к выводу, что праведники тут наслаждаются блаженной бесплотной жизнью в вечности, — точно такой же вывод делали после чтения Прем 3:1–5, если вырвать отрывок из контекста. Однако упоминание о «времени, отмерянном миру» предупреждает нас о том, что это — лишь первая ступень двухэтапного процесса. Автор скажет гораздо больше об этом моменте и его последствиях:

> Но когда годы, назначенные этому миру, исполнятся, тогда свет прекратится и тьма рассеется. И Я приведу мертвых к жизни и воздвигну спящих из земли. И ад вернет свой долг, и место вечных мук вернет накопленное, чтобы Я мог воздать каждому по его трудам и по плодам их лукавства, пока не рассужу между душою и плотью. И мир исчезнет, и смерть упразднится, и ад закроет свою пасть. И земля не останется без произведений или бесплодной для обитателей ее; и никто из прощенных Мной не узнает тления. И будет иная земля и иное небо, вечное обиталище[259].

Тот же ход событий еще яснее выражен в следующем отрывке:

> Я возьму вас отсюда и прославлю с отцами вашими, и Я дам вам покой в дремоте вашей и погребу вас в мире... И Я воздвигну вас и отцов ваших из страны Египетской, где вы почиваете, и вы соберетесь и пребудете в бессмертном обиталище, что неподвластно времени. Но это небо передо Мной будет подобно тающему облаку и пройдет как день вчерашний. И когда приблизится время посещения мира, Я прикажу годам и повелю временам, и они укоротятся, и звезды поспешат, и свет солнца поторопится упасть, и света луны не останется; ибо Я поспешу воздвигнуть вас, спящих, чтобы все, кто может жить, могли обитать в месте освящения, что Я показал вам[260].

Вначале блаженный покой, упокоение во славе вместе с «отцами» на «небесах», и это преходящее состояние; потом — новое бытие, новые небо и земля, место конечного освящения. И, как это часто бывает в еврейских и раннехристианских текстах, сюда же входит и праведный суд. Воскресение —

---

[258] *LAB* 23.13. 28.10 говорит о том, что праведные пребывают в «покое» или «почивают вместе со своими отцами»; 51.5 говорит просто о том, чтобы «отойти ко сну» и таким образом освободиться.

[259] *LAB* 3.10. О грядущем «памятовании мира» Яхве см. 48.1.

[260] *LAB* 19.12сл.

это когда Бог исправляет всякое зло[261]. У нас нет сомнений относительно позиции автора по ключевому для нас вопросу, и конечно, не нужно прилагать усилий, чтобы заметить, насколько он близок к некоторым важнейшим христианским текстам, в частности, к Откровению Иоанна.

(ix) Фарисеи, раввины и таргумы

Если фарисеи были самой популярной из иудейских партий и групп влияния накануне начала нашей эры, события 70 года нашей эры оставили их преемников и последователей, раввинов, единственными игроками на поле[262]. Представления и обычаи, созданные ими в течение примерно столетия, до составления Мишны (около 200 года нашей эры) и двух Талмудов (около 400 года нашей эры), коренились в прошлом строе мышления и жизни, хотя, безусловно, претерпели развитие в соответствии с новыми ситуациями и новыми спорами. Два кризиса 70 и 135 годов нашей эры принесли значительные перемены, поскольку раввины научились жить в таком мире, где социальная и политическая революция против господства язычников стала немыслимой, — где сокрушительный разгром двух больших и популярных восстаний привел к тому, что внимание переместилось от царства к Торе, от (более или менее) политической борьбы к благочестию[263]. Некоторые признаки указывают на то, что это повлияло и на веру в воскресение, уже общепризнанную и крепкую[264].

Отступим в близкое прошлое, начнем с периода маккавейского кризиса. Полемика между фарисеями и саддукеями, которая образует фон споров, приведенных и в раннехристианских текстах, и в «философских» описаниях Иосифа Флавия, несомненно, отражает позиции, принятые задолго до начала новой эры[265]. Литургические традиции, где прославляется Бог, дающий жизнь умершим, несомненно, восходят к этому времени. Сигал говорит о «неисчислимых» ссылках на воскресение, которые рассыпаны по всему иудейскому молитвеннику[266]. Второе благословение в молитве

---

261 См., например, *LAB* 25.7.

262 О фарисеях и раввинах см. *NTPG* 181–203; Cavallin 1974, 171–192; Puech 1993, 213–242; Segal 1997, 113–125. Как и большинство сегодняшних исследователей, я предполагаю, что рубеж 70 г. н. э. не означал нарушения преемственности, степень которой оставалась достаточно высокой.

263 См. замечание рабби Нехунии Бен-Гаканы в М. Авот 3.5 (*NTPG* 199).

264 Многие относящиеся к этому отрывки удобным образом отмечены в SB 3.473–483.

265 Свидетельства НЗ: см. особенно Деян 23:6–9, о чем речь шла выше и пойдет далее (см. с. 494–495), а также тексты Павла, о которых говорится ниже в части II. Об Иосифе см. выше, с. 197–204.

266 Segal 1997, 123.

«Амида» («Шмонэ Эсрэ») — лишь один пример среди многих. Или возьмем заключительную часть богослужения на День Искупления: «Ты верен и в оживлении умерших. Благословен Ты, Господи, оживляющий умерших»[267]. Можно отметить также утреннюю молитву из Вавилонского Талмуда (Берахот 60b), которая завершается хвалой Богу за «возвращение душ в умершее тело», где слово «душа», «нешама», — это не бессмертная часть человека, но дыхание, которое возвращается к Богу после смерти, а потом посылается назад, чтобы принести воскресение[268]. Второе благословение из «Амиды» упоминается в Мишне, где говорится в связи с ним о «силе дождя»; позднее Талмуд объясняет это, проводя такую параллель: дождь приносит жизнь миру, а воскресение приносит жизнь умершим[269]. Никто, думаю, не сомневается в том, что эти молитвы или подобные им тексты возвращают нас к литургической жизни на поздних стадиях эпохи Второго Храма, а значит — к мыслям, представлениям и спорам даже еще более древним.

Другие свидетельства об этом содержат дошедшие до нас споры II века до нашей эры, сохраненные в афоризме Антигона из Сохо, первого раввина из перечисленных в великом списке трактата «Авот»[270]. «Не походите на рабов, — говорил он, — кои несут службу своим властителям из-за вознаграждения, но берите пример с тех рабов, кои, всецело отдавшись службе, о воздаянии вовсе не помышляют». Согласно позднему преданию, сохранившемуся в двух вариантах, ученики Антигона, Цадок и Боэтус, спорили о том, что это значит, и пришли к выводу, что это исключает все доктрины будущей жизни, особенно идею воскресения, где раздаются награды. Они стали, согласно этому преданию, основателями двух направлений, соответственно, саддукеев и боэтусеев, причем и те, и другие отрицали будущую жизнь и воскресение. Этот случай, сохранившийся (естественно) в раввинистическом предании, указывает на то, против чего боролись фарисеи. Этот эпизод также ярко иллюстрирует относительную новизну идеи воскресения; Цадок и Боэтус решили, что если бы воскресение было важным учением прежних дней, Антигон так бы не говорил[271].

Это подводит нас к основным раввинистическим положениям касательно доктрины воскресения периода Мишны (70–200 годы н. э.). Самое известное

---

[267] de Sola 1963, 184. Еврейское выражение для «оживить умерших» — «*lechaiot metim*»; фраза «воскрешающий умерших» — «*mechaie ha-metim*». По поводу даты появления второго благословения «Амиды» см. Cavallin 1973, 177сл.

[268] См. Быт 2:7 и ход мысли Пс 103:29сл. (хотя там использовано слово «*ruach*»). Ср. Cavallin 1973, 178.

[269] М. Берахот 5:2; В. Т. Берахот 33a. Ср. М. Таанит 1:1сл., где о дожде нужно молиться лишь в подходящие времена года.

[270] М. Авот 1:3 (цитируется по переводу О. Я. Гурвича. — *Прим. пер.*). Об Антигоне и расположении Сохо см. Schürer 2.360 (Doubles).

[271] См. Абот де рабби Натан 5, версии A и B.

из них звучит как предупреждение: те, кто не верят в грядущее и особенно в воскресение, его лишатся:

> Все израильтяне имеют долю в грядущем мире, ибо написано: *И народ твой также весь будет праведный, на веки наследует землю, – отрасль насаждения Моего, дело рук Моих, к прославлению Моему.* И вот кто не имеет доли в грядущем мире: тот, кто говорит, что воскресения мертвых нет [не предписано Законом]; и тот, кто говорит, что Закон не с неба; и эпикуреец. Рабби Акиба говорит: Также тот, кто читает еретические книги, или кто произносят заклинания над ранами... Абба Шаул говорит: Также тот, кто произносит Имя с его собственными буквами[272].

Фраза «предписано Законом» пропущена в нескольких важных рукописях, и возможно, отражает одну линию спора; есть очевидная разница между отрицанием воскресения вообще и отрицанием того, что ему учат Пять книг Моисеевых (хотя на деле одни и те же люди, возможно, отрицали и то, и другое)[273]. Поскольку, однако, раздел продолжают мнения Акибы (начало II века) и Шаула (середина II века), мы можем с уверенностью сказать, что основной список: отрицание воскресения, божественного происхождения Торы и нравственных и духовных ценностей вообще, – сложился уже к середине первого века, а возможно, даже и ранее. Как говорит Урбах, упоминание о воскресении в данном отрывке указывает не на зарождение этой идеи, но на «борьбу за принятие ее вопреки мнению оппонентов»[274]. Последующие отрывки в том же трактате Мишны предполагают, что жизнь грядущего мира будет включать в себя и воскресение. Так, например, мы находим там спор о том, будут ли «предстоять» суду жители Содома и поколение пустыни, а Элиезер приводит яркую цитату из 1 Цар 2:6 с тем, чтобы доказать, что люди Корея, живыми сошедшие в Шеол, будут изведены оттуда снова: «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит»[275].

Другой хорошо известный отрывок из Мишны может быть поздней вставкой, он отсутствует даже в некоторых печатных изданиях:

> Рабби Пинхас бен Йаир говорит: Осмотрительность ведет к чистоплотности, чистоплотность ведет к чистоте, чистота ведет к воздержанию, воздержание ведет к святости, святость ведет к смирению, смирение ведет к избежанию грехов, избежание грехов ведет к праведности, праведность ведет к Святому Духу,

---

[272] М. Санхедрин 10:1. Курсивом выделен подтверждающий текст из Ис 60:21. «Эпикурейцы» указывают не на школу языческой философии, а на распутный образ жизни и скептическое мышление. Талмуд насмешливо комментирует (В. Т. Санхедрин 90а), что Бог всегда воздает каждому свою меру.

[273] Подробнее см. Urbach 1987, 991, n. 11.

[274] Urbach 1987, 653.

[275] М. Санхедрин. 10:3. Элиезер (бен Гиркан) учил в конце I века н. э. О будущем суде настойчиво говорил куда более древний учитель Ниттай из Арбелы (II-I в. до н. э.) (М. Авот 1:7).

> а Святой Дух ведет к воскресению мертвых. А воскресение мертвых придет от блаженной памяти Илии[276].

Этот отрывок, хотя и чересчур стилизованный[277], представляет два интересных момента для понимания иудейских и христианских представлений о воскресении: действие Святого Духа в воскресении и участие Илии, предсказанное в Мал 4:5, приближающее грядущий век, а тем самым и воскресение мертвых[278]. Однако для наших целей довольно заметить, что воскресение тут представлено как конечная цена, награда за жизнь в святости и за соблюдение Торы. Нет никакого указания на серьезные расхождения в этом вопросе между традициями фарисеев и раввинов последнего столетия до нашей эры или первых веков нашей эры[279].

К такому же выводу можно прийти, хотя тут и следует быть осторожным, изучая свидетельства обычаев того времени, связанных со смертью. С начала первого века до нашей эры до конца первого века нашей эры фарисеи резко изменили методы наказания за тяжкие преступления; эти тенденции исследовал Давид Даубе. Практика побиения камнями стала мягче; сожжение должно было осуществляться путем насильственного вливания горящей жидкости в горло; удушение осуществлялось особым методом; все изменения были направлены на то, чтобы сохранить скелет неповрежденным. Тело представлялось важным, и его самая прочная часть, кости, надлежало спасти от разрушения. По этой же причине избегали кремации[280]. Также в этот период получило широкое распространение вторичное погребение, включавшее тщательное хранение, обертывание и сохранение всего скелета[281]. Хотя отчасти такую практику можно объяснить нехваткой места — подлинной или воображаемой, есть все основания полагать, что представление

---

[276] М. Сота 9:15. О текстуальном аспекте см. Urbach 1987, 992, n. 11.

[277] Ср. подобную последовательность: 2 Петр 1:5–7.

[278] Об Илии, приближающем воскресение, см. также Шир-ха-Ширим Рабба на Песн 1:1. Другие ссылки: Moore 1927–1930, 2.272.

[279] И потому удивительно, что Барр (Barr 1992, 45) описывает раввинистические представления как «довольно туманное и неустойчивое сочетание воскресения тела и бессмертия души». Действительно, ко временам Маймонида и Спинозы у всего на свете было достаточно времени для того, чтобы стать туманным и неустойчивым; однако мы видим, что раввины стоят на прочном основании: это (а) конечное телесное воскресение, что предполагает (б) промежуточное состояние, которое сохраняет преемственность между настоящим и окончательным будущим.

[280] Daube 1956, 303–308.

[281] bSem. 49a. В М. Моэд Катан разрешается собрать вместе кости родителей в середине праздничной недели, ибо (как объясняет Мишна) такое действие — повод радоваться, а не скорбеть; это может означать только то, что кости собирали и хранили в ожидании воскресения. Подробнее об этом: Meyers 1970, 1971; Figueras 1974; 1983; Rahmani 1981–1982. Труд Фигераса изобилует увлекательными подробностями, касающимися украшения склепов, что, хотя и важно, слишком уведет нас в сторону.

о значении костей для будущего воскресения сыграло тут существенную роль[282]. Подобным образом, сохранились свидетельства о пожелании некоторых иудеев диаспоры быть погребенными в Палестине, — это указывает на веру в то, что воскресение мертвых произойдет именно тут[283]. О том же говорит и любопытная теория, согласно которой кости евреев, погребенные вне Святой земли, будут катиться по подземным туннелям, чтобы прибыть туда для воскресения[284]. Это, помимо прочего, похоже на новую попытку соединить метафорическое значение Иез 37 (возвращение из изгнания) с буквальным прочтением (физическое воскресение тела).

Прежде чем мы перейдем к более поздним раввинистическим дискуссиям, которые сами по себе о многом говорят, стоит приостановиться, чтобы всмотреться в очертания веры, которую раскрывает весь материал данного обзора. Воскресение мертвых, хотя его и ожидают с непоколебимой уверенностью, еще не произошло. Умершие — как праведные, так и нечестивцы, — пока мертвы. Есть место для сомнения, все ли они в конце концов воскреснут; одна из самых крупных тем для внутренних разногласий и раввинов, и христиан — это вопрос: все ли мертвые воскреснут (нечестивые будут воздвигнуты, чтобы предстать перед судом) или же восстанут исключительно праведники. Но не вызывает сомнений то, что вера в будущее воскресение предполагает и веру в то, что умершие живы в каком-то промежуточном состоянии, месте или каким-то образом. Образы для описания душ, помещенных в хранилища или же обитающих во временном раю, как мы видели, были разработаны в нескольких текстах этого периода; похоже, им не хватало четкости, однако очевидно, что представление о некоем промежуточном состоянии получило столь же широкое распространение, как и вера в воскресение. И нет ничего странного в сочетании понятий «воскресение» и «бессмертие», в совмещении как бы «еврейских» и «эллинских» идей, — если бы ученые это хорошо понимали, они бы избежали многих неудач. Устаревшая полуправда, о которой мы говорили в самом начале предыдущей главы, все еще жива. Вера фарисеев в будущее телесное воскресение — это одновременно и представление, хотя его сложно описать, о некоем постоянстве идентичности человека; без этого постоянства невозможно отождествить человека, воздвигнутого в последний день, с человеком, который умер. Если этого постоянства нет, рушатся все богословские обоснования воскресения, а именно — осуществление справедливости в будущей жизни. Обе главные

---

282 См. Park 2000, 170–172, а также Meyers 1970; Puech 1993, 190сл., 220.

283 Ср. В. Т. Кетувот 111a; В. Т. Берахот 18b; И. Т. Кетувот 12:3; Берейшит Рабба 96:5; Песикта Раббати 1:6. Этими ссылками я обязан Park 2000, 172 (см. далее, а также Meyers 1970, Fischer 1978, van der Horst 1992, Puech 1993).

284 См., например, И. Т. Килаим 32c; И. Т. Кетувот 35b; Таргум Песни Песней 8:5; см. также Moore 2.380, n.; Cavallin 1974, 192, n. 15.

фарисейские школы придерживались тех или иных представлений о промежуточном состоянии, на это достаточно ясно указывает их спор о том, будет ли такое состояние приятным или нет для людей, которые не были ни чересчур добродетельными, ни чересчур нечестивыми[285].

Справедливость Бога Творца — один из основных принципов, лежащих в основе позднейших раввинистических споров о воскресении. Они сосредоточены на трех вопросах: как ГОСПОДЬ это осуществит? каким будет тело (одетым или нагим; тем же или измененным)? и в особенности — какие тексты в Библии его предсказывают?[286]

Вопрос о том, как ГОСПОДЬ совершит воскресение, — предмет захватывающего спора между фарисейскими/раввинистическими школами Гиллеля и Шаммая, который отражен в Берейшит Рабба 14:5 и Вайикра Рабба 14:9[287]. Суть спора: начнет ли ГОСПОДЬ с кожи и мягких тканей плоти и путем уплотнения их образует сухожилия и кости (точка зрения сторонников Гиллеля) или же, напротив, начнет с костей (точка зрения шаммаитов). Шаммаиты, ссылаясь на Иез 37, толкуют этот отрывок так, как, возможно, это уже делала LXX[288]. Сторонники Гиллеля, хотя их аргументы слабее, цитируют Иов 10:10, читая этот отрывок в будущем времени («не ты ли выльешь меня, как молоко, и, как творог, сгустишь меня? Может, и мясом Ты облечешь меня, костями и жилами скрепишь Ты меня...»)[289*].

Невозможно сказать, в какой именно период шел этот спор, и неясно, стоит ли искать стоящий за этим подтекст, если таковой был, в сфере политики или ритуальной чистоты, что обычно связано с такими спорами. Основное поверхностное различие, кажется, состоит в том, что шаммаиты настаивают на физической непрерывности между прежним и будущим телом, тогда как сторонники Гиллеля допускают, что Бог в силах сотворить

---

285 Тосефта Санхедрин 13:3; В. Т. Рош ха-Шана 16b–17a; см. Moore 1927–1930, 2.318, 390сл. Неудивительно, что последователи Шаммая предусматривали для таких людей нечто вроде чистилища; приверженцы Гиллеля считали, что ГОСПОДЬ склонит чашу весов в сторону прощения. Интересная побочная ветвь этого спора отражена в повествовании о Йоханане бен Заккае, который на смертном одре сомневался, куда он пойдет: в рай или геенну (В. Т. Берахот 28b; Авот де рабби Натан 25).

286 Многие раввинистические тексты, относящиеся к данному вопросу, собраны в SB 1.885–897.

287 Оба труда обрели свою окончательную форму не раньше примерно 400 г. н. э., хотя, возможно, включили в себя более древний материал. Вайикра Рабба носит знаки влияния Берейшит Рабба. См. Strack and Stemberger 1991 [1982], 300–308; 313–317. О школах Гиллеля и Шаммая и их спорах см. *NTPG* 164, 183сл., 194–201.

288 См. о LXX выше, с. 166–170, а также Cavallin 1974, 107. Согласно другому преданию, «миндалевидная кость», верхушка копчика, способна выдержать все попытки ее сокрушить, сломать, сжечь или как-то еще с ней разделаться; таким образом, она становится начальной точкой образования воскресшего тела: Берейшит Рабба 28:3; Вайикра Рабба 18 (с искусной экзегезой Екк 12:5, «и зацветет миндаль»).

289* Цит. по пер. С. Аверинцева с тем изменением, что прошедшее время заменено на будущее. — *Прим. пер.*

нечто абсолютно новое, — ибо кожа и плоть, безусловно, будут полностью разрушены. А последнее открывает путь для классических вопросов, которые озадачивают большинство людей, пытавшихся размышлять об этих вещах, не говоря уже о том, чтобы объяснить это кому-то еще, что в точности представляет собой физическое воскресение тела. Что будет, можно спросить, с теми, чье тело сожгли дотла, а потом рассеяли прах? А если тело расчленили, так что кости теперь лежат порознь в сотнях километров одна от другой? Вполне вероятно, что школа Гиллеля, нисколько не отказываясь от позиции фарисеев, акцентировавших телесную, физическую природу того, что в конечном итоге появляется после воскресения, готовится отвечать на сложные вопросы, тогда как шаммаитов подобные вопросы застигают врасплох. Как бы там ни было, для наших целей важно именно то, что тут никто не отказывается от представления о конечной материальности воскресшего тела. И нет никакого основания говорить, подобно одному толкователю, что точка зрения Гиллеля и его последователей «менее буквалистическая и более “духовная”, чем позиция шаммаитов»[290].

Другие аспекты вопроса «как это будет?» обсуждаются в известном отрывке из трактата Санхедрин 90a–92b, входящего в состав Вавилонского Талмуда. Текст приводит несколько параллелей или аналогий из природного мира, чтобы показать, что, как бы поразительно это ни выглядело, сотворение воскресшего тела не следует считать невероятным. В качестве наглядного примера по этому вопросу используется краткий (несомненно, вымышленный) диалог между римским императором и дочерью Гамалиила II (конец первого века). Император спрашивает, как прах может ожить, а дочь Гамалиила отвечает встречным вопросом: есть в городе два горшечника, один делает горшки из воды, а другой из глины, который искуснее? Тот, кто делает их из воды, отвечает император. Итак, отвечает девушка, если Бог творит человека из воды, тем более Он может сделать его из глины[291]. Историю сопровождает еще одна аналогия: если плоть и кровь могут разбить и заново склеить кусок стекла, тем паче Святой в силах восстановить плоть и кровь, изначально сотворенные Его духом[292]. Дальнейшие примеры несколько разочаровывают: говорится о появлении кротов из-под земли и об улитках, которые внезапно выползают после дождя[293].

Для читателя Нового Завета важнее другая иллюстрация, которая используется довольно часто: воскресение тела подобно пшенице, восстающей из зерна. Это нередко используют, как и Павел в 1 Кор 15, чтобы ответить на вопрос: каким будет это тело? Тем же или другим? Явится ли оно нагим или

---

290 Cavallin 1974, 173.

291 B. T. Санхедрин 90b–91a.

292 Ibid.

293 Ibid., 91a.

одетым? Эти вопросы становятся предметом следующего диалога, на сей раз между рабби Меиром (учеником Акибы, т. е. середины второго века) и царицей Клеопатрой (представленной тут благочестивой вопрошательницей). Меир отвечает, что, как зерно пшеницы сеется нагим, но возрастает одетым, так и воскресшее тело тем более будет облечено в одежду, потому что было одето при погребении[294]. Однако тела можно будет узнать; есть даже такое мнение: тела, несущие на себе раны или уродства, сначала снова получат их с тем, чтобы их легко можно было узнать. Как только это произойдет, однако, они исцелятся[295].

Последний вопрос опять-таки не безразличен для изучения раннего христианства — это вопрос о том, на какие библейские тексты могли опираться фарисеи и затем раввины. Никто не сомневался в том, что Дан 12 говорит о физическом воскресении тела; к I веку некоторые так же читали и Иезекииля, хотя ясно улавливали и метафорические оттенки текста, связанные с возвращением из изгнания. Однако ключевой вопрос, с которым саддукеи приступали к фарисеям (и похоже, к Иисусу), был таким: можно ли найти воскресение в самой Торе, то есть в Пятикнижии Моисея?[296]

Ответ звучал утвердительно: «О, если знать, чего искать». Главный талмудический спор на эту тему (Санхедрин 90–92) дает множество примеров. Там говорится, что Гамалиил II (конец первого века) ссылался на Втор 31:16, где ГОСПОДЬ обещает Моисею, что тот уснет с отцами и восстанет[297]. Саддукеи возражают, что в данном тексте «восстанет» вовсе не Моисей, но его народ, который «восстанет» делать зло (что нам сегодня кажется обоснованным); тот же текст использует современник Гамалиила Иегошуа бен Ханания, а век спустя, Симеон бен Йохай[298]. В том же отрывке Гамалиил повторяет тексты из Пророков и Писаний (Ис 26, что понятно; Песн 7:10 менее понятно для нас, там говорится о людях, чьи уста движутся во сне, что некоторые раввины толковали как сказанное о губах умершего учителя, которые беззвучно шевелятся в могиле, когда кто-либо цитирует его речения)[299]. Но Гамалиил снова возвращается к Второзаконию, теперь к 11:9: поскольку ГОСПОДЬ клянется патриархам, что он даст землю *им*, а не просто их потомкам, эту клятву можно исполнить, только воскресив их из мертвых[300]. Несколько

---

[294] В. Т. Санхедрин 90b; см. также Пирке де рабби Элиэзер 33.245; Берейшит Рабба 95:1.

[295] Кохелет Рабба 1:4.

[296] Об этом вопросе см. Moore 1927–1930, 2.381–384; Cavallin 1974, 179сл..; Segal 1997, 121–123.

[297] О возможной путанице в отношении двух Гамалиилов и о том, может ли речь идти о том Гамалииле, которого Павел в Деяниях Апостолов объявил своим учителем (22:3), см. Cavallin 1974, 185; Neusner 1971, 1.341сл.

[298] В. Т. Санхедрин 90b.

[299] Ср. В. Т. Йевамот 97a; В. Т. Берахот 31b.

[300] В. Т. Санхедрин 90b. Другие учителя в том же отрывке говорят, что Гамалиил цитировал Втор

иная аргументация звучит относительно Числ 18:28 («и будете давать из них возношение ГОСПОДНЕ Аарону священнику»): указание на то, что Аарон в будущем вновь будет жить и получать приношения от израильтян[301]. Другие используемые отрывки из Пятикнижия включают в себя Числ 15:31 (остаток вины согрешившего учитывается в грядущем веке), Втор 32:39 (ГОСПОДЬ говорит: «Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю») и Втор 33:6 («Да живет Рувим и да не умирает»).

Среди самых искусных толкований других разделов Писания мы находим использование Пс 49:4, где Бог «призывает свыше небо и землю, судить народ Свой». Душа умершего, говорит толкователь, теперь на небе, а тело в земле, и для суда Бог призовет их собраться вместе[302]. Это толкование позднейшего происхождения, но оно дает хороший пример прочтения Писания, который был распространен начиная со времени фарисеев и далее. Та же тема воссоединения души и тела для суда появляется в притче Равви Иуды в Санхедрин 91a–b, где человек уподобляется двум людям, которые работают вместе (хромой на плечах у слепого, чтобы воровать инжир). Один не может обойтись без другого, как душа и тело по отдельности не могут ответственно действовать; но Бог воссоединит их вновь и будет судить как единое целое.

Таргумы, хотя опять-таки очень трудно определить дату их создания, дают некоторые яркие указания на то, как были расставлены акценты в общепринятом раввинистическом учении от окончания периода Второго Храма и в эпоху амораев (время между Мишной и Талмудом)[303]. Авторы таргумов ухватились за библейские высказывания о ГОСПОДЕ, который «умерщвляет и оживляет», и постоянно истолковывали эти места как очевидные свидетельства о воскресении[304]. Известная строка из 1 Цар 25:29 («душа господина моего будет завязана в узле жизни у ГОСПОДА Бога твоего, а душу врагов твоих бросит Он как бы пращею»), первая часть которой встречается в различных надгробных надписаниях этого времени, по интерпретации таргума означает, что душа умершего содержится в «сокровищнице» (*gnz*, как в слове «гениза») грядущего века. Иначе говоря, о душах праведных в промежуточном состоянии или месте до времени воскресения заботятся, тогда как души нечестивых отправлены в геенну или в какое-то подобное отвратительное место[305]. В одном случае Таргум, — как и Павел в двух разных отрывках, —

4:4 («а вы, прилепившиеся к Господу, Богу вашему, живы все доныне»). Исх 6:4 тоже приводится с той же логикой.

301 В. Т. Санхедрин 90b; речение приписывается Иоханану (середина II века). Этот аргумент напоминает Евр 7:9, где Левий отдает десятину Мелхиседеку, прежде чем он (или даже его дед Исаак) был зачат.

302 Сифре Деварим на Втор 32:2; прочие ссылки в Moore 1927–1930, 2.383сл.

303 Более полный обзор в Cavallin 1974, 186–192; Puech 1993, 223–242.

304 Таргум Ионатан II на Втор 32:39, Таргум Ионатан на 1 Цар 2:6, Таргум Ионатан на Ис 26:19 (это место прежде всего использует Гамалиил II в В. Т. Санхедрин 90b).

305 Таргум Ионатан на 1 Цар 25:29; см. также Cavallin 1974, 191, n. 2. Ср. Park 2000, 150–154.

говорит о трубе, которая протрубит, чтобы разбудить умерших[306]. Последний из упомянутых отрывков — один из многих, где воскресение мертвых определенно связывается с возвращением из изгнания.

Одно из еще более поразительных толкований таргума на текст о «воскресении» относится к Ос 6:2. Если в масоретском тексте написано: «оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить перед лицем Его», — то в таргуме мы читаем: «Он оживит нас для дней утешения, которые грядут; в день воскресения мертвых Он восставит нас, и мы будем жить перед лицем Его». Это один из нескольких иудейских текстов, включая Библию, литературу периода Второго Храма и далее, которые говорят о «третьем дне» как о времени, когда Бог Израиля завершит свой труд спасения и/или воскресения[307].

Еще одно удивительное место, где LXX и таргум вносят независимые, но параллельные изменения в библейский текст. В Пс 1:5, где масоретский текст заявляет, что грешники не «устоят» на суде, LXX заявляет, что они не «восстанут вновь» (*ouk anastesontai*); таргум же интерпретирует это как «не будут оправданы». Параллель между воскресением и оправданием указывает на тот мир мысли, который легко понять читающим апостола Павла.

Наконец, одно из самых резких отрицаний воскресения, которое только можно найти в Ветхом Завете, а именно Иов 14:12–14, в таргуме, как и в LXX, переделано таким образом, как будто там отрицается только будущая жизнь нечестивых, а для воскресения праведных путь открыт, — о чем действительно упоминается в таргуме Иова 19:25–26, хотя этот отрывок, как и его масоретский источник, туманен[308]. Как в основных раввинистических текстах, так и в таргумах мы видим одну и ту же картину: нет сомнения, что они снова и снова интерпретируют Писание в пользу воскресения тела.

Раввинистическое понимание воскресения и поиск его подтверждений в Библии исключительно ясно показывают, что́ в продолжение этого периода подразумевали под воскресением, а что́ — нет. Воскресение, «возвращение к жизни», не обозначало что-то вроде «жизни после смерти»; речь тут шла о новой воплощенной жизни *после* «жизни после смерти». Никто не думал, что патриархи, Моисей, Рувим или еще кто-либо уже получил этот дар жизни воскресения. Говоря о том, что обетования, данные патриархам, пока еще не осуществились, люди подразумевали, что Бог способен исполнить их в мире, который еще придет.

И это «оживление» не имело ничего общего с нынешним религиозным опытом Израиля. Вся удивительная иудейская литература, посвященная ме-

---

306 Таргум Ионатан на Ис 27:12сл.; ср. 1 Кор 15:53, 1 Фес 4:16. См. также Пс Сол 11:1сл., Апокалипсис Авраама 31:1, 4 Ездр 6:23.

307 См. Быт 22:4; 42:18, Исх 15:22; 19:16, Ос 2:16, 4 Цар 20:5, Ион 2:1, 11, Есф 4:16; 5:1, Берейшит Рабба 56:1; 91:7, Эстер Рабба R. 9:2, Мидраш Техиллим на Пс 22:5. Ср. McArthur 1971.

308 См. выше с. 167–168 о переводе этого места в LXX.

дитации, молитве и мистике, все мощное чувство присутствия Бога Израиля и Его помощи — всего этого нисколько не понимали в том смысле, будто воскресение *произошло*, но только — что оно *произойдет*, потому что этот Бог был и Творцом, и Судией. Мудрецы эпохи Иродов и последующего периода видели одной из своих самых главных задач наставлять народ относительно воскресения из мертвых, подразумевая под этим именно такое будущее обновление тела[309]. И предлагая такое наставление, учителя, по-видимому, разработали, в соответствии с другими текстами, утверждающими веру в окончательное воскресение, различные формы описания промежуточного состояния; при этом, даже если они иногда говорили о «душе», они оставались более или менее свободными от платонических представлений о душе как бессмертном элементе всякого человека. Души, ожидающие воскресения в хранилищах, — или даже души, которые пребывают в этот период в руке Божьей, — это нечто иное, чем предсуществующие души из «Федра» Платона и других подобных текстов. К тому времени как раннее христианство ворвалось в ничего не подозревавший мир — и еврейский, и эллинский, — иудейская вера в телесное воскресение проделала свой путь к осмыслению, особенно в сознании читающих Библию на греческом, евреев и в Палестине, и в диаспоре. И когда авторы Нового Завета говорили и о своем воскресении, и о воскресении Иисуса, их слова уже занимали определенное место на карте значений, где, как они полагали, эти слова имеют смысл.

5. Воскресение в древнем иудаизме: заключение

Можно было бы сказать куда больше (что может удивить читателя) о представлениях древнего иудаизма, касающихся посмертной участи человека. А Новый Завет дает гораздо больше материала, который тут следовало бы должным образом классифицировать, и мы рассмотрим его в свое время. Вывод, который мы теперь можем сделать, вряд ли вызовет особые возражения, хотя и может показаться сомнительным для тех, кто пишет о воскресении Иисуса, не уделяя достаточного внимания иудейскому контексту — вопреки

---

[309] См. Urbach 1987, 660, ср. также 628. Признаю свое замешательство по поводу заявления Финкельштайна (Finkelstein 1962 [1938], 158сл.), что по мере того как фарисеи становились более умудренными, они приняли греческую философскую доктрину бессмертия душ, что делало веру в воскресение ненужной. Поскольку Финкельштайн не подтверждает свое утверждение никакими фактами, мы должны его рассматривать как самое большее попытку (подобно попытке Иосифа в первом веке!) сделать фарисеев более приятными для современной публики определенного типа. Как мы все время убеждаемся, вера в будущее воскресение *включает в себя* своего рода преемственность после смерти, для чего порой употребляется слово «душа», однако это само по себе радикально не меняет онтологических основ нынешнего или будущего существования человека.

тому факту, что это та самая среда, в которой звучали слова первых учеников и которая поэтому позволяет лучше понять их язык[310].

Представления иудаизма Второго Храма об участи умерших, и ближайшей, и окончательной, — это широкий диапазон мнений. Конечно, далеко не все иудеи верили в грядущее воскресение. Бытовали и другие представления, и их даже распространяли (вплоть до исчезновения саддукеев и усиления влияния раввинов после 70 года). Но у многих существовали прочные представления о воскресении, которые питались различными отрывками из Библии, пробуждались к жизни новыми условиями существования иудаизма после Плена и находили выражение в самых разнообразных текстах, которые как раз пересекают границу между эпохой Второго Храма и эпохой раввинов[311].

Предварительная дефиниция, с которой мы начали, подтверждается. «Воскресение», при всем различии слов, которыми о нем говорили, и повествований, которые его описывали, никогда не было просто указанием на «жизнь после смерти»[312]. Это был один из рассказов об умерших: рассказ, в котором *теперешнее* состояние тех, кто умер, сменится *будущим* состоянием, когда они снова станут живыми. Как мы заметили в конце 1-й главы, «воскресение» есть жизнь *после* «жизни после смерти», вторая из двух стадий в посмертной программе. Воскресение было именно не *переопределением* или *новым описанием* смерти, не попыткой дать положительное истолкование тому факту, что дыхание и кровь в теле человека перестали работать, а это ведет к скорому разрушению и разложению, но *отменой*, или *уничтожением*, или *сокрушением* смерти, возвращением к некоей телесной жизни тех, кто уже прошел первую стадию. Все это входит в прочное представление о Боге Израиля как благом Творце материального мира. Это было утверждением

---

310 Это особенно касается Carnley 1987. И даже Уэдерберн (Wedderburn 1999), по-видимому, не пользуется своими необъятными познаниями по истории религий, рассматривая эту частную тему. Более того, фарисейское прошлое Павла он использует (например, 117, 119, 144, 147) лишь для одной цели — чтобы спросить: «Вы же не думаете, что бывший фарисей Павел может так мыслить?» — и добавить (120сл.), что если воскресение имеет примерно такой смысл, как во Второй книге Маккавейской, уж лучше обойтись без него. Когда он на протяжении двух третей книги говорит, что «для I века... “воскресение” обычно значило, что нечто вернулось к жизни и что это нечто было телом» (147), мы остаемся в недоумении: нас поражает не только слово «обычно», но и то, почему этот момент остается без разъяснения и почему он не влияет на ход дальнейших рассуждений.

311 Чрезвычайно странно, вспомнив про последние примерно пятьдесят страниц, прочесть заявление Портер (Porter 1999a, 67сл.) о том, что «в этот период можно найти лишь слабый намек на концепцию телесного воскресения».

312 Это самая суть проблемы языка, см., например, Carnley 1997, 38, где говорится о «небесном существовании воскресшего Христа». Подобные фразы обязательно заставляют думать (и, вероятно, намеренно), что заявление: «Иисус был воскрешен из мертвых», — это особая форма заявления: «Иисус отправился на небо, когда умер». Основание этому можно найти тут, например, в Carnley 1987, 74сл., 246.

того, что отрицал языческий мир, в чем мы могли убедиться в главе 2.

Мы можем это достаточно ясно увидеть, если на минуту задумаемся над основным метафорическим значением, которое несло слово «воскресение» в Ветхом Завете и некоторых позднейших текстах. Нарисованная Иезекиилем картина, где сухие кости собираются, покрываются кожей и плотью и, наконец, оживлены дыханием, была глубокой аллегорией возвращения Израиля из изгнания. Если бы никакого «возвращения» никогда не происходило, можно было бы представить толкование: дескать, Иезекииль лишь призывал ощущать благо в плену, открыть животворящее присутствие ГОСПОДА внутри Вавилона. Но невозможно себе представить, чтобы многие читатели Иезекииля с этим согласились. Суть всего рассказа, ответили бы они, в том, что нам надо вернуться на свою землю. Если этого не произошло, пророчество осталось неисполненным.

Таким образом, за метафорическим значением «воскресения» стоит конкретный референт. Подобное употребление слов не должно вводить нас в заблуждение: мы не должны думать, что «метафорический» означает «абстрактный»[313]. Иезекииль, а возможно, и оригинальный автор Ис 26 хотели сказать о буквальном и конкретном возвращении из изгнания, прибегая к метафоре мертвецов, которые возвращаются к новой телесной жизни. Они передавали историю о реальном народе и реальной земле — и реальном Боге, ГОСПОДЕ, Творце, Завет которого с Израилем был столь нерушим, столь крепок, что Он мог действовать по-новому, дабы восстановить то, что было утрачено в изгнании, то есть землю, Храм и национальную жизнь. ГОСПОДЬ был Богом правды, Он не мог оставить Израиль под гнетом язычников навеки. Мы можем видеть, как эта вера поддерживала национальную надежду даже тогда, когда, после географического «возвращения», Израиль весь период Второго Храма оставался под иноземным господством. «Воскресение» на этом метафорическом уровне было всегда революционной доктриной, потому что метафора оживающих тел говорила о конкретной надежде на национальную свободу. Похожие, как две капли воды, доктрины творения и правды поддерживали национальную надежду и, можно сказать, поддерживали жизнь в метафоре о воскресении.

Однако начиная по крайней мере уже с III века до нашей эры (о чем свидетельствует LXX), сама эта метафора все сильнее входит в жизнь по-новому, а именно (как можно думать) — через осмысление страданий тех, кто противостоял язычникам в надежде национального искупления. Даниил, как мы видели, свидетельствует не о появлении совершенно новой идеи, но о повторном утверждении в новой форме древней израильской веры в благо и богоданность сотворенного мира и телесной жизни человека в нем. Ко времени написания Второй книги Маккавейской метафора стала буквальной, теперь

---

[313] См. мои замечания о буквальном/метафорическом и конкретном/абстрактном в Wright, «In Grateful Dialogue», 161сл.

у нее появился конкретный референт — новое воплощение, где человек получает назад свои руки, язык, все тело целиком, — не теряя при этом более широкий конкретный референт национального восстановления. Когда Иосиф Флавий описывает фарисеев в виде философской школы, может показаться, будто их вера в воскресение касалась лишь того, «что происходит с людьми, когда они умирают», и действительно, язык Иосифа тут столь неточен, что в некоторые моменты это звучит так, будто он просто говорит о реинкарнации, о бесконечном цикле возвращения души в другое тело, потом еще в одно, потом в третье. Даже и тут очевидно, что он по меньшей мере говорит о теле, а не просто о бесплотной душе или духе. Другие авторы, которые (как мы показали) говорят, хотя и косвенно, о принципиально той же вере (Книга Премудрости Соломона, Кумранские рукописи), подобным образом рассказывают о новом мире, который сотворит Бог Израиля, и о воплощенных заново людях, — то есть праведниках, — которые будут в нем обитать. Это отражают общепринятые верования, отсюда, например, замечание, приписываемое Ироду Антипе в евангелиях[314]. Как бы он ни представлял себе жизнь после смерти, когда он предположил, что Иисус мог быть Иоанном Крестителем, воскресшим из мертвых, он не имел в виду, что Иисус был призраком.

Эта широко распространенная вера в будущее воскресение, естественно, породила веру в промежуточное состояние. Существовали разные способы выразить последнее: порой, на мгновение, это обретало вид эллинистической, — быть может, платонической, — теории о неизменной душе, без натяжек или противоречий (вопреки распространенному мнению). «Воскресение» включает в себя веру в преемственность посмертного существования; это не обязательно вера в то, что все люди наделены бессмертной душой в платоновском смысле, ибо вера в ГОСПОДА как Творца, необходимая для веры в воскресение, — это одновременно достаточное объяснение тому, что мертвые содержатся в некоем преемственном бытии, скорее божественной силой, чем на основании их прирожденных свойств.

Как и после обзора языческих представлений, мы можем теперь, на материалах данной главы, поставить мировоззренческие вопросы о судьбе умерших в рамках представления о воскресении. Кто или что они? Они теперь души, духи или ангелоподобные существа, пребывающие в этом состоянии не потому, что они бессмертны по естеству, но творящей силой ГОСПОДА. Где они? В руке Бога Творца, или в раю, или в чем-то вроде преисподней, которая тут есть не окончательное, но временное место пребывания. Что тут не в порядке? Они еще не воплотились заново, отчасти потому, что их Бог не реализовал свои замыслы относительно всего мира и Израиля. Какое тут есть решение? Окончательное новое воплощение силой и духом ГОСПОДА. Что теперь за время? Все еще «нынешний век»; «век грядущий» еще даже не начался (за исключением, как в случае ессеев, в

---

[314] Мк 6:14–16 и пар.; см. ниже с. 448–449.

смысле тайно реализованной эсхатологии). Это, конечно, контрастирует не только со взглядами язычников, рассмотренными в предыдущей главе, но и с двумя другими важными направлениями иудаизма: с саддукеями и с Филоном и близкими к нему по своим представлениям. Эти мировоззренческие вопросы имеют аналогии в рассказах, которые мы изучали, от библейских повествований Иезекииля, Даниила и других до рассказов раввинов, где в промежутке стоят некоторые ключевые повествования, такие как 2 Макк 7. Их сопровождали соответствующие действия и символы, от погребальных обычаев до подъема восстаний; вера в воскресение оказала влияние на многие конкретные аспекты жизни иудеев первого века и побуждала их к действию. Воскресение не было инородной верой, привнесенной извне и добавленной к иудаизму первого века. Если исключить саддукеев и тех, кто верил в окончательное бестелесное состояние, воскресение в первом веке было вплетено в ткань молитвы, жизни, надежды и действий иудеев.

Тем самым у воскресения, похоже, есть два основных значения в период Второго Храма, в достаточной мере взаимосвязанных. В каждом случае референт конкретный: восстановление Израиля («воскресение» как метафора, обозначающая социо-политические события и наделяющая их таким значением, как дело нового творения и восстановление завета); восстановление тела человека («воскресение» в буквальном смысле, указывающее на реальное новое воплощение). Ничто во всем иудейском контексте не подтверждает мысль о том, что в 1 Кор 15 говорится о «воскресении *на небесах*»[315] или что иудейская литература этого времени «говорит и о воскресении тела, и о воскресении духа без тела»[316]. Некоторые иудеи говорят о вечном бесплотном блаженстве, но не описывают это как «воскресение»; когда же говорят о «воскресении», то это вторая стадия жизни после смерти, а не участь умершего сразу после смерти. И ничто здесь не позволяет нам употреблять «воскресение» в том смысле, «что после своего распятия... Иисус вошел в крепкую жизнь Бога», или в смысле «перехода человека Иисуса во власть Бога»[317]. Вопреки некоторым возражениям, «воскресение» не использовалось для того, чтобы описать вознесение Еноха или Илии[318]. «Воскресение» в буквальном смысле принадлежит, с одной стороны, к гораздо более широкому спектру иудейских верований о жизни после смерти; в своем политическом, метафорическом, смысле оно принадлежит к спектру представлений о будущем, которое ГОСПОДЬ обещал Израилю. Оба значения

---

315 Harvey 1994, 74 (курсив оригинала).

316 Avis 1993b, 6. См. верное замечание в Brown 1973, 70: новозаветные указания на воскресение Иисуса не могут быть двусмысленными, как если бы оставалась неясность, имеется ли в виду телесное воскресение, потому что «другого вида воскресения и не было».

317 Johnson 1995, 134, 136.

318 Вопреки, например, Lohfink 1980.

породили и поддерживали национально-освободительную революцию. Надежда на то, что ГОСПОДЬ восстановит Израиль, давала цель; надежда на то, что он восстановит тела людей (в особенности тех, кто умер ради этого), устранила страх, который мог бы подорвать энтузиазм. Неудивительно, что аристократы саддукеи отвергали воскресение. Услышав привычные слова «воскресения» в контексте иудаизма Второго Храма, каждый понимал, что они имеют строго очерченные смысловые рамки.

При этом представления о воскресении оставались неконкретными относительно деталей. Широкомасштабные пророческие картины обновленного Израиля в обновленном творении никогда не разрабатывались в деталях, касающихся конкретной формы управления, социально-политического эквивалента поразительно детальной картины восстановления храма у Иезекииля. Многочисленные указания на воскресение никогда не описывают в точности, каким будет воскресшее тело: Книга Даниила утверждает, что праведники воссияют как звезды, Книга Премудрости Соломона — что они засияют и уподобятся искрам, бегущим по стеблю, но тексты, содержащие эти и подобные идеи, не позволяют нам ясно понять, говорит ли это автор буквально (человеческие существа, сияющие, как светильники) или же это был образ господства над миром, подобно обетованию о том, что царство Давида будет как солнце и луна[319]. Нигде тексты до 70 года не обсуждают, каким будет или не будет это тело по сравнению с теперешним. Хотя ко времени Иисуса, по-видимому, большинство иудеев верили в воскресение, не было ясности в том, как в точности оно будет выглядеть или в чем состоит преемственность, а в чем разрыв с нынешним существованием. Это, как мы увидим, — один из поразительных контрастов между общепринятой верой иудеев и фактически единой надеждой первых христиан.

Раввины обсуждают вопросы *что* и *как*: будут ли новые тела одеты или обнажены? сохранятся ли сексуальные отношения в грядущем мире? начнет ли Бог с костей, как у Иезекииля, или с кожи, как в Книге Иов? и тому подобное. Было бы соблазнительно предположить, что такие вопросы стали более важными только после двух грандиозных бедствий 70 и 135 годов нашей эры, — иными словами, только тогда, когда увяла мечта о политической и социальной независимости. Однако это не совсем верно. Если мы не станем с чрезмерным скепсисом относиться к преданиям, скажем, о Гамалииле II, нам придется признать, что эти вопросы активно обсуждали уже в первом веке, какой бы вес они ни получили позднее. И, как мы увидим, они важны и для раннехристианского движения[320]. Но остается неизменным тот факт, что воскресение в мире иудаизма Второго Храма касалось *восстановления Израиля*, с одной стороны, и *обновленной воплощенной жизни всего народа*

---

[319] Пс 71:5, 88:37сл.

[320] См. особенно спор Иисуса с саддукеями (ниже, с. 453–467).

ГОСПОДА, с другой, при тесной взаимосвязи между этими двумя вещами, и что о нем помышляли как о величайшем событии, которое Яхве исполнит в самом конце «настоящего века», событии, которое учредит «век грядущий» (евр. «ха-олам хаба»). Для многих иудеев все это содержал рассказ о праведных мучениках, которые страдали и умерли ради ГОСПОДА и Торы. Поскольку ГОСПОДЬ Творец и поскольку он Бог правды, мученики должны воскреснуть, а Израиль как целое должен быть оправдан.

Но никому и в голову не приходило, чтобы какие-то отдельные люди уже воскресли или должны будут воскреснуть прежде великого последнего дня. Нет никаких преданий о пророках, воскрешенных к новой телесной жизни; ближе всего мы подходим к чему-то подобному в случае Илии, который в теле ушел на небо и вернется возвестить новый век. Нет преданий и о воскресении к жизни Мессии: большинство иудеев того периода чаяли воскресения, многие уповали на Мессию, но никто не соединял эти две надежды вместе, пока это не сделали первые христиане[321]. Это кому-то совершенно очевидно, но необходимо подчеркнуть: как бы ни были в иудейской мысли прославлены Авраам, Исаак и Иаков, никто не помышлял, что они воскресли из мертвых. Как бы ни были значимы Моисей, Давид, Илия и пророки, никто не заявлял, что они вновь ожили в смысле «воскресения». Мучеников почитали, им даже поклонялись, однако никто не говорил, что они восстали из мертвых. Мир иудаизма породил из богатых корней Писания богатое многообразие представлений о том, что происходило и произойдет далее с умершими. Но он был совершенно не готов к новому изменению, которое было подобно совершенно незнакомому растению, неожиданно выросшему в старом ухоженном саду.

---

[321] За тем исключением, что воскресение должно было состояться во время Мессии или благодаря его деяниям, как, например, в Заветах 12 патриархов (выше, 179). Это ставит под вопрос предположение Барра (Barr 1992, 109) о надежде людей на то, что религиозный лидер вновь вернется к жизни после смерти.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ВОСКРЕСЕНИЕ У АПОСТОЛА ПАВЛА

Сон краток. Встань и в вечность посмотри.
Не будет смерти больше. Смерть — умри!

Джон Донн, *Священные сонеты*[1]

[1] Перевод Якова Фельдмана. — *Прим. пер.*

Глава пятая

ВОСКРЕСЕНИЕ У АПОСТОЛА ПАВЛА (КРОМЕ ПЕРВОГО И ВТОРОГО ПОСЛАНИЙ К КОРИНФЯНАМ)

1. Введение: надежда первых христиан

Одна из самых поразительных особенностей раннего христианства — практически полное единообразие чаяний. Казалось бы, у христиан должен был появиться спектр представлений о жизни после смерти, соответствующий рассмотренным нами представлениям внутри иудаизма, из которого вышло христианство, и язычества, куда оно направилось как миссионерское движение, но этого не произошло.

Это наблюдение составляет ту ось, вокруг которого вращается один из важнейших аргументов этой книги. Его можно представить в форме вопроса. Поскольку известно, что раннее христианство обильно черпало материал из иудейской традиции и энергично взаимодействовало с языческим миром, как получилось, что оно не отличалось многообразием представлений о загробной жизни, а почти единодушно провозглашало веру в воскресение, в которое язычники не верили, а в иудаизме верило лишь одно течение (хотя и доминирующее)? Подчеркнем: в слово «воскресение» первые христиане вкладывали смысл, понятный и язычникам (которые воскресение отрицали), и иудеям (значительная часть которых воскресение признавала). В целом понятие «воскресение» не указывало на то, что кто-то обладает «вознесенным и прославленным статусом»; применительно к Иисусу оно не обозначало переживания Церковью его «присутствия». Также, если мыслить исторически, не могло оно означать и «вхождения человека Иисуса в сферу божественного». Оно означало телесное воскресение, и именно на нем настаивали первые христиане[2]. В раннехристианских представлениях об обещанном будущем ничто не соответствовало языческим взглядам, которые мы рассмотрели; ничто не

---

[2] Вопреки мнению Carnley 1987, 7сл., который во введении к своей книге, кажется, уже отказался от исторического понимания ключевых терминов; также Johnson 1995, 136. Джонсон подобно Карнли постоянно принижает значение подлинного исторического вопроса («попытка свести опыт воскресения просто к очередному историческому событию» [139]; «не просто оживление тела Иисуса, но его вхождение в область, где пребывает только Бог» [142], и т. д.).

походило на саддукейский скептицизм; там практически ничто не намекает на «бесплотное блаженство», представления о котором мы находим в некоторых иудейских источниках; ни Шеола, ни «Островов блаженных», ни «сияния подобно звездам», — лишь постоянное утверждение новой воплощенной жизни. Как это выразил в предшествующем поколении исследователей Кристофер Эванс, «в христианстве впервые проявилась ясная, твердая и четко сформулированная вера, в которой воскресение переместилось с периферии в центр»[3].

Уже данный факт сам по себе требует исторического объяснения. Однако это не все. Мы видим существенные отличия от иудейских представлений о «воскресении». В частности, историк должен ответить на вопрос: почему в раннем христианстве, которое оставалось «движением воскресения» в иудейском смысле слова, распространенное метафорическое значение «воскресения» как восстановления социально-политического бытия Израиля почти полностью отсутствует, а вместо этого появляются иные метафорические значения. Другими словами, как получилось, что в раннехристианских представлениях о жизни после смерти, столь близких иудейским представлениям о «воскресении», придается этому слову иной метафорический смысл, впрочем, в общих чертах и при сохранении в нем преемственности относительно иудаизма? Как объяснить, с одной стороны, такое явное сходство христианства с иудаизмом (у язычников нет ничего даже отдаленно похожего на христианскую веру в воскресение) и, с другой, — столь же несомненные различия между ними?

Структура остальной части книги определяется этими вопросами, а также двумя уровнями ответов, которые мы должны на них дать. В частях II и III мы исследуем раннее христианство, держа в уме два дополнительных вопроса: каковы представления первых христиан о жизни после смерти? какое метафорическое значение имело для них «воскресение», и как оно соотносится с метафорическими значениями современного им иудаизма? Мы увидим: (1) раннее христианство делало акцент на «воскресении» и имело четкие представления о «воскресении» (переход к новому телесному существованию после прохождения через смерть — сначала Иисуса, потом — всех остальных); (2) хотя буквально понимаемое «воскресение», о котором говорили христиане, лежало в будущем, оно одновременно окрашивало и формировало теперешнюю христианскую жизнь. В последней главе части III мы расширим наши рамки и поставим еще два вопроса, которые усиливают центральный вопрос: почему раннее христианство приобрело именно такую форму и почему, в частности, первые христиане верили, что распятый Иисус из Назарета был Мессией?

По ходу частей II — IV мы рассмотрим, как сами первые христиане мотивировали свои верования, свое метафорическое понимание «воскресения»,

---

[3] Evans 1970, 40.

форму своего движения и свой взгляд на Иисуса. Мы увидим: их надежда на будущее телесное воскресение и способы выражения этой надежды, переосмысление метафорического значения «воскресения», а также представление о себе и Иисусе основывались на их твердой вере в то, что Иисус из Назарета был воздвигнут из мертвых. А это позволит нам точнее понять, что именно имели в виду первые христиане, пользуясь этим языком. Как мы (в качестве историков) можем ответить на вопрос: что, по их мнению, произошло на Пасху?

Это ведет нас к части IV, где мы рассмотрим историю первой Пасхи в канонических евангелиях. Большинство ученых эпохи после Просвещения видели в этих рассказах проекцию более поздних христианских представлений, где историческая достоверность крайне мала. Мы увидим, что такая позиция, несмотря на ее популярность, порождает огромные исторические проблемы, которые устраняются, если мы видим в этих повествованиях отражение того, что, по мнению первых христиан, действительно произошло в день Пасхи. Более того, эти повествования воспринимались не как конечный продукт богословской и экзегетической рефлексии в ранней Церкви, но как источник, от которого шло это самое развитие. Это не листья на ветвях раннего христианства. Они больше похожи на ствол, из которого растут ветви, несмотря на то, что тексты, в которых мы их найдем, созданы к концу жизни первого христианского поколения или даже позднее.

Это позволит нам в части V задать вопрос: как современный читатель — историк, богослов, специалист по интеллектуальной истории — может прокомментировать эти раннехристианские представления. Если первые христиане действительно верили в телесное воскресение Иисуса, что *мы* можем сказать об этой вере? Можем ли мы иначе, чем евангелия, объяснить возникновение Церкви и то, как она заново утверждала иудейскую веру в воскресение, развивала и модифицировала ее? А если нет, то что мы как историки можем сказать о самой Пасхе?

Конечно, нужные сведения в источниках не даны нам в упорядоченном виде. В них по-разному переплетаются темы раннехристианских чаяний с темой воскресения Иисуса. Это особенно касается самого раннего и наиболее детального источника — Посланий апостола Павла. (Мы отложим до части IV решение вопроса о том, восходят ли евангельские повествования к устным преданиям времен Павла; в любом случае его труды, несомненно, являются для нас самым первым *письменным* источником.) Как обычно, Павел не поддается попытке разложить весь материал по полочкам. Нередко в одном отрывке, а иногда (можно думать) на одном дыхании он говорит о воскресении христиан, о смерти и воскресении Иисуса, о теперешней жизни и о других важных темах (скажем, оправдании или иудейском Законе). Раскладывать его мысли по отдельным рубрикам — неестественное занятие, к тому же нам пришлось бы постоянно повторяться; мы бы помещали один

и тот же отрывок, а иногда — один и тот же стих, то в одну категорию, то в другую. По этой причине, а также потому, что сами суждения Павла по нашему вопросу вызывают споры, мы пойдем иным путем: данная часть книги посвящена его Посланиям, которые мы рассмотрим, помня о главных вопросах частей III и IV: в чем состояла первохристианская надежда? Как понималось «воскресение»? Какие ответы дала бы раннехристианская Церковь на мировоззренческие вопросы о посмертной участи, которые мы уже ставили перед античным язычеством и иудаизмом? Что, в частности, по мнению первых христиан, произошло с Иисусом после его смерти? Таким образом, мы в части II снова рассмотрим этот же круг вопросов, и они будут занимать нас на протяжении частей II и III, при изучении самых ранних свидетельств.

Для полного анализа Павловых текстов здесь нет места. Большинство аспектов его мысли тесно взаимосвязаны, образуя удивительное переплетение идей, с ветхозаветными аллюзиями, имплицитными повествованиями и практическими наставлениями. Воскресение (христиан и Иисуса) тут во многом занимает центральное место, поэтому исследование всей этой мозаики смыслов потребовало бы создать подробные комментарии ко многим разделам Посланий Павла, а также вступить в полемику с тысячами научных монографий и статей. Чтобы сохранить объем книги в нужных рамках, мне придется иногда отсылать читателя к работам других ученых. Впрочем, большинство из представленного материала тут и в следующей главе не вызывает споров, он включен главным образом для того, чтобы создать контекст (обычно этого не делают, рассматривая тему воскресения) для более сложных вопросов, поставленных 1 Кор 15 и 2 Кор 4 и 5[4]. Среди проблем, в которые за неимением места мы не можем углубляться, остается вечный вопрос о том, какие из «Павловых» Посланий были действительно написаны Павлом. Мои основные аргументы основаны на Посланиях, аутентичность которых признается большинством ученых: Послания к Римлянам, Первое и Второе к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, к Филимону и Первое к Фессалоникийцам. Послания к Ефесянам и Колоссянам менее значимы в этом плане (хотя их нельзя упускать из виду, даже если они написаны не Павлом, а кем-либо еще в рамках паулинистической традиции). Второе послание к Фессалоникийцам нам мало что даст, поэтому вопрос об авторстве этого текста для нас несущественен. Пастырские Послания добавляют некоторые значимые детали, и мы обсудим их в особом разделе в конце данной главы.

Практические соображения подсказывают нам порядок рассмотрения материала. Первое и Второе Послания к Коринфянам требуют огромного

---

[4] См. особенно Wright, *Climax; Romans*; а также четвертый том, запланированный к выпуску в настоящий серии. Я имею в виду многие стандартные комментарии к индивидуальным Посланиям.

внимания: во-первых, 1 Кор 15 (ключевой отрывок для нашей темы) многогранен и считается предметом экзегетических споров; во-вторых, по мнению многих ученых, в промежутке между этими двумя Посланиями Павел существенно модифицировал свою позицию (ср. 1 Кор 15 и 2 Кор 4–5)[5]. Поэтому правильнее сначала рассмотреть материал других Посланий, а уже затем, получив представление о спектре и аргументации Павла в этой теме, перейти к Первому и Второму Посланиям к Коринфянам. Последовательность рассмотрения остальных Посланий непринципиальна, поэтому мы исследуем их в хронологическом порядке (относительно которого, впрочем, ученые также спорят): сначала Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам и Послание к Галатам, затем Послания из уз, и наконец – Послание к Римлянам. Далее, в виде приложения, идут заметки о Пастырских Посланиях.

Мы поставим три конкретных вопроса перед этими богатыми и содержательными текстами, как и перед другими раннехристианскими источниками (которые рассмотрим в части III). (1) Какое место взгляды Павла, относящиеся к области христианской эсхатологии, занимают в контексте многообразных верований античного мира? Этот вопрос делится на четыре подвопроса: (1а) Что Павел имел в виду под надеждой на воскресение? (1б) Говорил ли он, подобно различным иудейским мыслителям, о промежуточном состоянии между смертью и воскресением? (1в) Как он решал вопрос о связи настоящей жизни с будущей и разрыве между ними? (1г) Каково место воскресения в общей картине представлений Павла о будущем, которое обещал Бог? (2) Какой метафорический смысл Павел вкладывает в понятие «воскресение»? Как он относится к метафорическому использованию «воскресения» (для указания на восстановление Израиля) в иудейских текстах? (3) Что он говорит о воскресении Иисуса и что под этим подразумевает? Такое исследование тем более актуально, что многие научные и популярные авторы совершенно неверно истолковывают упоминания Павла о воскресении – и, более того, в этих своих толкованиях не сомневаются. Скажем, часто приходится слышать, что Павел придерживался «духовного» представления о воскресении, в котором тело и пустая гробница не играли никакой роли. В данной части книги я привожу ряд аргументов против этой теории и, в частности, против крайне неверного перевода 1 Кор 15, что дало повод для широко распространения означенной теории[6].

---

[5] Относительно гипотез о таком развитии см. Longenecker 1998.

[6] Примеры из нескольких недавних симпозиумов: Avis 1993b; Badham 1993, 30–33. См. также Wedderburn 1999, 111, 118сл., где ход аргументации подобен доводам Robinson 1982; Borg 1999, 123. О 1 Кор 15:42–49 см. ниже. Более старая, но остающаяся ценной работа о значении воскресения у Павла: Stanley 1961.

2. Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам

Большинство ученых считают, что Первое Послание к Фессалоникийцам было написано в 49–50 гг. н. э. вскоре после короткого пребывания Павла в Фессалонике во время его первого посещения Греции[7]. Послание носит скорее пастырский, чем полемический, характер. Анализируя его, важно отметить, что́ именно Павел принимает как нечто очевидное и о чем он упоминает лишь вскользь. Но тут есть один отрывок первостепенной важности, заслуживающий пристального внимания и более подробного разбора.

Описывая во введении обращение фессалоникийцев, Павел говорит о том, как они уверовали в истинного и живого Бога, отвратившись от идолов (1:9). Затем, как бы предвосхищая тему, развернутую в конце Послания, он кратко суммирует то, что в его Доброй вести говорится об Иисусе:

> ...И ожидать сына Его с небес, которого Он воздвиг из мёртвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева[8,9*].

Воскресение Иисуса; его нынешнее пребывание на небесах; его возвращение в будущем, когда Он избавит свой народ от гнева, — все это обычные вещи в богословии Павла. Как видим, они занимают центральное место уже в первом из известных нам Посланий и поддаются краткому резюмированию. Подобным образом и в следующей главе он говорит о христианских чаяниях, используя одно слово, которое мы уже видели в Послании к Галатам, и другое, которое станет важной темой и получит свое развитие в других местах: вы должны, говорит он, ходить достойно Бога, призывающего вас «в Свое Царство и славу»[10]. Тут, как и в Гал 5:21, «Царство Божье» — это будущее состояние.

Но как это будущее наступит? Об этом Павел говорит в отрывке, представляющем для нас большой интерес (4:13 — 5:11):

> [13] Но мы не хотим, чтобы вы оставались в неведении, братья, об умерших, дабы вы не были в печали, как прочие, не имеющие надежды. [14] Ибо, если мы верим, что Иисус умер и воскрес, то таким же образом и усопших Бог приведёт чрез Иисуса с ним. [15] Ибо это мы вам говорим словом Владыки, что мы живые, остающиеся до пришествия Владыки, отнюдь не опередим усопших, [16] потому что сам Владыка при призывном кличе, при гласе архангела и трубе

---

7 См. Деян 17:1–8.

8 1 Фес 1:10.

9* Здесь и далее Новый Завет цитируется по переводу еп. Кассиана (Безобразова). — *Прим. пер.*

10 1 Фес 2:12.

Божьей, сойдет с неба, и мёртвые в Мессии воскреснут прежде; [17] затем мы живые, оставшиеся, вместе с ними восхищены будем на облаках для встречи с Владыкой в воздухе, и так всегда с Владыкой будем: [18] поэтому утешайте друг друга словами этими.

[5.1] Что же касается времён и сроков, братья, нет нужды писать к вам; [2] ибо вы сами точно знаете, что День Владыки так грядет, как вор ночью, [3] когда будут говорить: мир и безопасность, — тогда внезапно настигнет их гибель, как мука родами постигает имеющую во чреве, и никак не избегнут. [4] Но вы, братья, не во тьме, чтобы День вас захватил, как вор. [5] Ибо все вы сыны света и сыны дня. Мы не сыны ночи, ни тьмы. [6] Итак, не будем спать, как прочие, но будем бодрствовать и трезвиться.

[7] Ибо спящие спят ночью и упивающиеся упиваются ночью; [8] но мы, будучи сынами дня, будем трезвиться, облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения, [9] потому что не определил нас Бог на гнев, но к получению спасения чрез Владыку нашего Иисуса Мессии, [10] умершего за нас, чтобы мы, бодрствуем ли, спим ли, вместе с ним жили. [11] Потому утешайте друг друга и назидайте один другого, как вы и делаете.

Этот тест посвящен конкретной пастырской проблеме (что случится с теми, которые умерли до возвращения Владыки?), он отражает несколько принципиальных представлений Павла о воскресении. К сожалению, это и очень спорный отрывок: его с поразительным буквализмом истолковывают как фундаменталисты, так и ученые (дескать, согласно Павлу, христиане полетят по воздуху на облаках). Однако ввиду яркой апокалиптической тональности отрывка, в который искусно вплетены метафоры, указывающие на прославление, такая интерпретация крайне неправдоподобна. К счастью, остальная часть отрывка достаточно ясна и дает необходимый материал для более адекватного решения ряда вопросов в нашем исследовании[11]. Рассмотрим теперь эти вопросы по порядку, начав с самого общего: (1) какое место занимают представления Павла о загробной жизни в контексте многообразных верований античного мира?

(1a) Что Павел имеет в виду под «воскресением»? В данном отрывке он ясно говорит, что умершие будут воздвигнуты из мертвых «таким же образом» (*houtos*, 4:14). Образцом служит воскресение Иисуса. Умершие воскреснут (*anastesontai*, 4:16) и обретут «спасение», а не станут объектом «гнева» (5:9). Формулировки, характер аргументации и основополагающее повествование четко показывают, что здесь мысль Павла вращается в круге представлений о воскресении в иудаизме Второго Храма. Если вынести Иисуса за скобки, мы уви-

[11] О главном вопросе см., наряду с комментариями, Plevnik 1984.

дим, что оставшееся — грядущее воскресение умерших из народа Божьего ко спасению – знакомо нам по иудаизму: это позиция фарисеев. Какие бы представления Павел ни пересмотрел после своего обращения, это осталось неизменным. Это означает, что речь идет о *телесном* воскресении, — не только из-за терминологии (слово *anastasis* означало именно телесное воскресение, как в язычестве, его отрицавшем, так и в фарисейском иудаизме, его признающем), не только из-за глубокого иудейского контекста, но и в силу логики повествования. Воскресение — это нечто новое, еще пока не наставшее для мертвых: это жизнь *после* «жизни после смерти».

Тесная параллель между 1 Фес 4:16–17 и 1 Кор 15:51–52, о чем мы поговорим позже, указывает на то, что фраза «восхищены на облаках для встречи с Владыкой в воздухе» в представлениях Павла функционально эквивалентна «будем изменены», когда тело становится уже неподвластным тлению, как и тело воскресшего Владыки[12]. И опять же, нас не должен сбивать с толку образ восхождения на облаке. Он перекликается с Дан 7:13, где такой же образ говорит об *оправдании* богоизбранного народа после страданий. Другими словами, это иной способ выразить мысль из Гал 5:5: люди, принадлежащие Единому Богу, будут оправданы. Это оправдание для умерших заключается в воскресении; для оставшихся в живых — в их преображении, так что тело уже неподвержено тлению. Это означает «спасение» (противоположное «гневу» в 1 Фес 5:9), в смысле — спасение от самой смерти.

(1б) Что Павел говорит о промежуточном состоянии? Подобно другим иудеям эпохи Второго Храма, верившим в воскресение, Павел предполагает промежуток между телесной смертью и телесным воскресением, и в данном отрывке эти представления отражены наиболее полно. Прежде всего, он описывает смерть с помощью образа сна: люди ныне спят, но однажды пробудятся, — аллюзия на Дан 12:2, один из ключевых библейских отрывков по данному вопросу[13]. Трижды, в 4:15, 14 и 15, Павел пользуется этим образом, а чуть ниже обыгрывает его в другом смысле (5:6–10). Некоторые толкователи понимают это как «сон души», время бессознательного посмертного существования до пробуждения в воскресении[14]. Но это почти наверняка заблуждение — еще один случай, когда люди вырывают из контекста яркую метафору

---

[12] См. также Флп 3:20сл., о чем см. ниже, с. 247–259.

[13] См. также Ин 11:11–13, Деян 7:60.

[14] Это было одним из основных предметов дискуссий в среде деятелей Реформации XVI века. См., например, Tavard 2000 о мнении Кальвина по данному вопросу; Juhász 2002 о спорах между Тиндлом и Джоем.

Павла и поднимают ее на знамена своего богословия. Начать с того, что хотя Павел упоминает о «душе» (*psyche*) среди прочих антропологических категорий, он не пользуется этим термином, описывая промежуточное состояние, — в отличие, скажем, от Премудрости Соломона или Откровения[15]. Можно было бы даже сказать, что это *тело* «спит» между смертью и воскресением, но всего вероятнее, Павел говорит о сне и пробуждении, просто чтобы противопоставить период временной бездеятельности, не обязательно бессознательной, периоду последующей обновленной деятельности[16]. В другом месте умершие названы «мертвыми во Мессии» (4:16); они уснули, но продолжают «жить вместе с ним» (5:10), они пребудут с Иисусом (4:14), «с Владыкой» (4:17). Тут есть парадокс и некоторое противоречие: с одной стороны, эти люди принадлежат воскресшему Мессии, с другой стороны, они телесно мертвы и еще не воскрешены.

(1в) Каковы признаки связи и разрыва между нынешней жизнью и конечным состоянием воскресения? Согласно 5:4–8, христиане — «дети света и дня». Когда Павел призывает не спать, но бодрствовать, он имеет в виду не человека, бодрствующего всю ночь напролет, но того, кто встает рано, до зари, пока еще темно. Таково, утверждает он, нынешнее положение верующих христиан. Когда наступит заря — библейский «день Владыки», который теперь понимается как «день Владыки Иисуса», – те, кто уже пробудились и встали, не будут застигнуты им врасплох. Как и в Послании к Галатам, это имеет огромное этическое значение: надо вести себя так, словно день уже наступил. Таким образом, этот отрывок вводит *инаугурационную эсхатологию* (inaugurated eschatology), используя образы дня и ночи (почерпнутые из Книги Бытия), чтобы сказать, что христиане *уже* суть «народ воскресения». Их тела еще ожидают преображения, но, образно говоря, они уже «пробудились» и должны оставаться бодрствующими.

(1г) Каково место веры в воскресение в общей картине Павловых рассуждений? Прежде всего, апостол призывает к правильной скорби (4:13): не такой скорби, как у лишенных упования язычников, хорошо знакомой фессалоникийцам. В скорби как таковой нет ничего нехристианского, и Павел не стесняется иногда говорить о собственной скорби[17]. Пожалуй, во всей раннехристианской литературе этот

---

[15] О *psyche* см. 1 Фес 5:23. Другие случаи употребления термина у Павла обсуждаются ниже (с. 370–387).

[16] Если бы Павел подразумевал бессознательное состояние, я не думаю, что он написал бы 2 Кор 5:8 или Флп 1:23, о чем см. ниже, с. 251, 399, 401.

[17] 1 Кор 7:5–13, Флп 2:27, — уже не говоря о личных страданиях во 2 Кор.

> отрывок ближе всего подходит к теме, которую так любят развивать проповедники на похоронах, — к обетованию о воссоединении за гробом с умершими (христианами). Павел ничего не говорит о возможности такого воссоединения *до* воскресения, хотя и не отрицает ее. Однако пастырская логика отрывка заставляет думать: окончательная встреча соответствует замыслу Бога Творца и произойдет после возвращения Иисуса.

Не менее важна картина неба и земли и их окончательного соединения, которое Павел описывает, говоря о «схождении» Владыки, о восхождении верных на облаках, которые встретят Владыку «в воздухе». Эти образы, часто неверно интерпретируемые, совмещают две линии[18]. Во-первых, в этих стихах есть аллюзия на уже упоминавшийся отрывок из Дан 7, к которому восходит образ восхищения на облаках; тут, она, понятно, относится к верующим, а не к Иисусу. Во-вторых, это язык, хорошо известный языческому миру: образ императора или другого важного сановника, приехавшего с официальным визитом в город или провинцию, — либо, если император был ранее где-то еще, его возвращение в Рим. Более того, греческое слово *parousia*, ставшее впоследствии термином для буквального понимания раннехристианских чаяний, — согласно которому, будет конец света, когда Иисус «спустится вниз» при «втором пришествии», а верующие взлетят ему навстречу, — взято не из Библии, а из языческого обихода, где оно обозначало именно такое императорское «посещение». Строго говоря, *parousia* — это «присутствие», в противоположность «отсутствию»; Павел, пользуясь этим же словом, говоря о себе самом, отнюдь не имел в виду, что спустится вниз на облаке[19]. Суть в том, что «встреча» — еще одно устойчивое греческое понятие — указывает не на такую встречу, после которой все участники остаются на том месте, где увиделись, но на встречу вне города, после чего городские власти сопровождают почетное лицо в сам город. Таким образом, этот отрывок стоит в одном ряду с 1 Фес 3:13, а также Флп 3:20–28 и Рим 8:12–30. Он указывает не на то, что верные просто будут взяты от земли, предоставив ее своей собственной судьбе. Если мы учитываем апокалиптический смысл образов, а не держимся за их буквальность, то рисуется такая картина: верные «встретят» Владыку, сходящего с небес (1:10), окружат его и будут сопровождать его все время, пока он окончательно не установит на земле так же, как и на небе, несущее суд и спасение правление Бога[20].

---

[18] Там, разумеется, есть и другие аллюзии, например, лестница Иакова (Быт 28:10–17, ср. Ин 1:51).

[19] Например, Флп 2:12.

[20] Об антиимперском звучании всего отрывка см. Wright, «Caesar».

(2) Что произошло с метафорическим использованием «воскресения», которое в иудаизме Второго Храма указывало на избавление Богом Израиля от гнета и плена, а также вкладывало в это событие смысл нового творения? Оно исчезает, и его сменяет эквивалентное метафорическое построение, в котором образ воскресения (сон и бодрствование, как в Дан 12:2) описывает процесс изменения жизни через проповедь Доброй вести, «слова», действующего в общине (2:13) и направляющего к святости и полноте жизни[21]. С помощью этой метафоры Павел, с одной стороны, вводит инаугурационную эсхатологию, чтобы подкрепить свое этическое учение (вы *уже* на правильном пути, но стремитесь к еще большему совершенству в жизни выражать вашу подлинную идентичность); с другой стороны, обогащает это богословское и нравственное учение дополнительными элементами, с помощью которых он говорит: то, к чему стремился Израиль, и воскресение, и национальное возрождение, уже исполняется в вашей жизни благодаря Мессии, силою Духа.

(3) Что этот отрывок говорит нам о воскресении Иисуса? Оно является предпосылкой всей аргументации, как видно из краткой вероисповедной формулы в 4:14; этот стих кратко выражает то, о чем говорит 1 Кор 15. Тот факт, что Павел описывает воскресение умерших христиан по образцу воскресения самого Иисуса («таким же образом», 4:14), показывает, — поскольку Павел открыто говорит о некоторых аспектах христианского воскресения, — его представления о Мессии. По мысли Павла, воскресение Иисуса не произошло сразу после его смерти (как будто смерть «рассматривалась» как воскресение или что-то в этом роде). Другими словами, нет никакого свидетельства о том, что под «воскрес» (*aneste*) в 4:14 Павел подразумевал что-либо иное, чем значение этого слова для древнего язычника или читателя Септуагинты. Для Павла воскресение Иисуса, так же, как и христиан, — это новая жизнь *после* периода «жизни после смерти», а не новое состояние, в которое он перешел после телесной смерти, оставив тело для погребения как нечто непринципиальное. Павел не говорит, что Иисус «находился в состоянии смертного сна» между смертью и воскресением, но его слова предполагают существование промежутка между этими двумя событиями. И поскольку язык, которым он описывает смерть и воскресение, наполнен библейскими аллюзиями — на Книгу Бытия с ее повествованием о сотворении дня и ночи, на предсказание Даниила о пробуждении спящих, — можно с уверенностью предположить: для Павла воскресение Иисуса было прямым и поразительным исполнением надежды Израиля, наступлением но-

---

[21] 1 Фес 4:1–12; отметим тот особый акцент, который Павел делает на освящении в 5:23.

вого и непредвиденного периода истории, где люди, призванные через проповедь Доброй вести, живут как дети дня, в ожидании наступления рассвета.

Второе Послание к Фессалоникийцам мало что добавляет к этой картине, хотя дает куда более подробное описание «дня Владыки» в 2:1–12. Но фрагмент 2 Фес 2:13–14, сходный со знаменитым резюме в Рим 8:29–30, указывает на то, что мы уже видели в 1 Фес 2:12: конечная цель христиан есть участие в славе Владыки Иисуса, Мессии (2 Фес 2:14). Эта «слава» тожественна «спасению» в 1 Фес 5:9. Как видим, у Павла конечная цель христиан могла описываться разными словами. И ключ ко всему этому таков: через смерть и воскресение Иисуса Бог Творец победил силу смерти, так что жизнь нового мира, нового творения, наступающий новый день уже предчувствуется в жизни тех, кто принял Добрую весть, и это завершится при возвращении Мессии. Тогда мертвые будут воскрешены, а живые преобразятся, так что все люди, избавленные («спасенные») от тления, будут участвовать в славе, которой он уже обладает.

3. Послание к Галатам

Воскресение не входит в число основных тем Послания к Галатам, но ни ход аргументации, ни отдельные детали этого документа невозможно понять без него. Торжественное риторическое введение показывает, что Бог Завета уже подготовил план спасения, чтобы «избавить нас от настоящего лукавого века»; Павел, без сомнения, мыслит тут в эсхатологических категориях фарисеев и иудейских учителей. По его представлениям, произошло нечто, благодаря чему «грядущий век» ворвался в «век нынешний»[22]. Гал 1:1 объясняет природу этого явления: «Бог Отец, воскресивший [Иисуса Мессию] из мертвых»[23]. Таким образом, Павел объясняет наступление грядущего века двойным событием смерти и воскресения Иисуса, видя в его смерти жертву «за наши грехи» для исполнения всего божественного замысла.

Конечно, как мы увидим в главе 12, смерть претендента на мессианский титул сама по себе не может привести к убеждению, что «грядущий век» наступил и что люди могут уже сейчас избавиться от «настоящего злого века». Как это часто бывает, следует мысленно добавлять указание на воскресение (на него намекает Гал 1:1), чтобы получило смысл каждое упоминание креста,

---

[22] Гал 1:4сл.

[23] Гал 1:1, единственное прямое упоминание о воскресении во всем Послании.

привлекая и другие отрывки, где яснее видна более полная картина[24]. Таким образом, Гал 1:4–5 уже обращается к вопросам 1(г), 2 и 3. Смерть и воскресение Иисуса есть начало обещанного нового века, и этот «век грядущий» — долгожданное время избавления. Иудейский метафорический смысл (воскресение как избавление и восстановление Израиля после плена и угнетения) сохранен, но трансформирован: акт божественного избавления через Иисуса касается всех людей и избавляет как иудеев, так и язычников от нынешнего злого века.

Это подводит нас к яркому отрывку в конце Гал 2, где Павел описывает свое противостояние Петру в Антиохии. Суть его аргументации состоит в том, что он, Павел, «умер» и теперь «живет» по-новому:

> [19] Ибо я чрез Закон умер для Закона, чтобы жить для Бога. Я распят с Мессией.
> [20] И живу больше не я, но живет во мне Мессия. А что я теперь живу во плоти, то живу в вере в Сына Божья, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня[25*].

Ученые долго спорили о словах «умер» и «стал жить снова»: идет ли речь об обращении (и крещении) Павла, или перед нами намек на смерть и воскресение Иисуса?[26] Видимо, правильны оба толкования. Это пример иудейской метафоры: «воскресение», образ избавления Израиля от угнетения и плена, по-новому свершилось в личности самого Павла — в преображении, укорененном в смерти и воскресении Иисуса, благодаря чему Павел обрел новую жизнь, уже не определяющуюся «плотью». Это преображение здесь очень важно, ибо Павел настаивает (пересказывая галатам свой спор с Петром в Антиохии): прежние привязанности «плоти», в данном случае этническая принадлежность, не определяют принадлежности к народу Божьему[27]. Все, и иудеи, и язычники, теперь делят общую трапезу; символические различия между ними устранены, единственным признаком идентичности теперь стала *pistis Iesou Christou*, верность Иисуса Мессии[28].

Тут Павел говорит о смерти и воскресении в метафорическом смысле. Физически он не умирал и не воскресал. Но метафора по-прежнему относится к конкретной реальности: он преображен и делит общую трапезу со всеми, кто аналогичным образом «умер и воскрес». Павел может так говорить опять же благодаря конкретным событиям: смерти Иисуса и, — хотя

---

[24] См. особенно, например, 1 Кор 15:17: «если Мессия не восстал... вы еще во грехах ваших». Иными словами, без воскресения великое избавление еще не произошло; но все мировоззрение Павла строится на том, что оно совершилось.

[25*] Цит. по «кассиановскому» переводу. — *Прим. пер.*

[26] См., например, Martyn 1997a, 255–260. Об обращении Павла, а также о значении Гал 1:13–17 см. ниже гл. 8.

[27] О значении слова «плоть» у Павла см., например, Wright, *Romans*, 417сл.

[28] О *pistis Christou* тут и в других местах см., например, Hays 2002 [1983], Hooker 1989, Dunn 1991 (дополненное переиздание Hays 2002 [1983], 249–271) с прочей библиографией.

оно тут не названо, но со всей силой присутствует, — его воскресению. Такую новую жизнь, обретенную по ту сторону «смерти», можно описать (а) как «жизнь для Бога» и (б) как внутреннее обладание жизнью Мессии. Оба выражения есть квазитехнические термины, которые мы увидим снова, изучая тексты Павла.

Исполнение иудейских чаяний (в трансформированном виде) — одна из основных тем в Гал 3. В стихах 10–14 Павел описывает, как обетование Аврааму о том, что «в нем» благословится весь мир, казалось, нарушилось, когда Израиль попал под проклятие Закона. Но вмешался Бог Израилев — через Мессию, который возложил на себя проклятие Закона от имени Израиля, чтобы на язычников «благословение Авраама пришло в Иисусе Мессии, чтобы обещанного Духа мы [т. е. иудеохристиане] получили чрез веру»[29]. Имплицитное повествование, лежащее в основе отрывка, — это порабощение Израиля и божественное избавление, — иными словами, именно то, что обозначал образ «воскресения» в иудейских текстах, — и Павел может провозгласить, что обетования исполнены благодаря смерти и воскресению Иисуса[30]. Тем не менее обетование исполнилось не таким образом, как того ожидало или хотело большинство иудеев, включая самого Павла. Вот почему первые христиане сталкивались с огромной проблемой, на которую отвечает Павел, в частности, и в Послании к Галатам. Судя по его подходу к этой проблеме, он взял известную метафору и переосмыслил ее в свете событий, произошедших, как он верил, с Иисусом.

Один из важнейших отрывков Послания — Гал 4:1–7. И снова Павел прямо не упоминает воскресение; вместо этого он рассказывает историю, в которой обертоны «воскресения» отчетливо слышны. Описывая, как Бог Израилев освобождает рабов и делает их своими детьми, Павел опирается, как и в Рим 8, на известный израильский рассказ об Исходе[31]. Через Сына Единый Бог сокрушил власть рабовладельца, а через действие Духа Бог уверяет свой народ, что они – дети и наследники[32]. В Рим 8 представлен тот же рассказ, но прямо сосредоточенный на воскресении. Но и без этой параллели достаточно сравнить Гал 4 с 1 Кор 15:20–28, и мы увидим, что там отражены по сути одни и те же мысли.

---

29 Гал 3:14. Об этом отрывке см. Wright, *Climax*, гл. 7.

30 Такой же ход мысли можно видеть в 3:22, где, если следовать греческому тексту, а не приглаженному английскому, мы читаем: Бог Израилев, через «Писание», заключил все под грехом, чтобы обетование можно было дать верующим, на основании верности Мессии Иисуса. Как это часто бывает во 2 Кор (см. ниже), такое сопоставление негативного и позитивного воплощает пример смерти и воскресения.

31 См. Keesmaat 1999, гл. 2–4; Wright, *Romans*, 510–512.

32 Связь между сыновством Иисуса и воскресением отражена в Рим 1:3сл. (см. ниже, с. 624, 784–787).

Таким образом, в Послании к Галатам Павел опирается на идею воскресения, хотя обычно и не говорит о ней прямо. Именно она определяет его подход к конкретной проблеме. Произошло событие, изменившее мир; сам Павел стал другим человеком; обетование было исполнено не так, как того ожидали в Израиле (в том числе и сам Павел). В следующем отрывке он указывает на личную и еще не исполнившуюся надежду, опять-таки прямо не упоминая воскресение, но вместо этого ведя речь о конечном «оправдании», обретении статуса «праведного» на последнем божественном суде: «ибо мы Духом, и на основании веры горячо ожидаем надежду на праведность»[33]. Похожие отрывки в других местах у Павла, в частности, в Рим 8, позволяют думать, что Павел вполне мог бы написать *elpida anastaseos*, «надежда на воскресение», вместо *elpida dikaiosunes*, «надежда на праведность». Однако из-за специфики аргументации предпочел сказать о *статусе*, который христиане обретут в последний день, а не о *состоянии*, в котором они будут. Близость этих двух мыслей высвечивает нечто важное для Павла, что проявится позже: концептуальная связь между воскресением и «оправданием», прошлым, настоящим и будущим.

Будущее и его воздействие на настоящее рассматривается в конце Гал 5, где Павел предупреждают, что люди, ведущие себя недолжным образом, «Царство Божье не наследуют» (5:21). Хотя он может говорить о Царстве как о нынешней реальности[34], чаще он представляет его как реальность будущую, — время, когда воля Творца реализуется в полной мере, и ничему, что портит или уродует творение (особенно творение, носящее образ Божий), уже не будет места[35]. В этом отрывке Павел противопоставляет «плоть» и «дух», рассматривая их как две сферы жизни, характера и поведения. Как это часто бывает, его мысль скачет в бешеном темпе, так что многое приходится понимать по косвенным намекам, но очевидно, что те, кто (по словам Павла) «поступают по Духу», — те и «наследуют Царство Божье». Таким образом, перед нами еще один способ описания конечного будущего богоизбранного народа, — с помощью образов, который у любого фарисея I века сразу ассоциировались с надеждой на воскресение. А нынешнее значение этой будущей надежды заключается в том, что жизнь в силе Духа есть залог будущего наследия, — этот момент Павел подчеркивает и в других местах.

Он развивает эти мысли в Гал 6, используя иной образ — «посев и жатва».

> [7] Не заблуждайтесь: Бог поругаем не бывает. Ибо что посеет человек, то и пожнет, [8] потому что сеющий для плоти своей пожнет от плоти тление, а сеющий для Духа пожнет от Духа жизнь вечную. [9] Делая же добро, не будем унывать; ибо

---

[33] Гал 5:5. Перевод на русский язык в соответствии с пониманием текста Н. Т. Райтом. — *Прим. пер.*

[34] Например, Рим 14:17, 1 Кор 4:20. См. ниже, с. 566–568.

[35] См., например, 1 Кор 6:9сл., ср. 15:50; Еф 5:5.

в свое время пожнем, если не ослабеем.

Тут есть несколько важных пересечений с более разработанными Павлом формулировками христианских чаяний, и мы видим, что даже в пылу полемики он не упускает эти чаяния из виду. Он описывает конечную цель как жатву посеянных злаков. Это не совсем та же метафора «семени», что в 1 Кор 15:35–38, 42–44, хотя сходство есть (и оно показывает, сколь гибок Павел в выборе вариаций одной и той же метафоры): там он использует понятие «посев» как образ «умирания» (ср. Ин 12:24), тут же он просто говорит о поведении и его дальнейших последствиях. Речь идет также о зависимости нынешней жизни от жизни грядущей: не в том смысле, что некоторые определенные формы поведения в настоящем позволяют предъявлять требования к Богу на основании Завета (т. е. договора) с Ним, но потому, что поведение указывает, к какой из двух сфер человек принадлежит: «плоти» или «Духа». «Плоть» для Павла всегда несет тление, распад, а часто и бунт, тогда как «Дух», когда он относится к Божьему Духу, как в настоящем случае, — всегда дар Единого Бога в настоящем, который удостоверяет в будущем наследовании.

Мы видим также, что Павел определяет конечную цель, как «жизнь вечную» (видимо, тождественно «праведности» в 5:5 и «Царству Божьему» в 5:21). Мы встретим это выражение в Послании к Римлянам, где, как я покажу, оно означает не «продолжение жизни в бесплотном блаженстве», как часто думают, но «жизнь в “грядущем веке”, которой жаждет Израиль»[36]. В рассматриваемом нами отрывке это соответствует 1:4: Бог избавил нас от «настоящего лукавого века», и те, кто сегодня «сеют для Духа», наследуют «век грядущий». Наконец, призыв неустанно делать добро близко соответствует 1 Кор 15:58. При всем различии между Посланием к Галатам и Первом Послании к Коринфянам мысль о будущем воздаянии не означает для Павла, что нужно лишь пассивно ожидать, пока Бог всех спасет, — она всегда зовет делать в настоящем то, что предвозвещает будущее наследование (а значит, к нему и приводит). Как и в Первом Послании к Коринфянам, это яркое свидетельство о *взаимосвязи* между нынешним и окончательным состоянием жизни христианина.

Эту картину подтверждает Гал 6:14–16. Согласно Павлу, только одно значимо: ни обрезание, ни необрезание, но новая тварь. Именно представление о Боге Творце лежит в основе иудейской надежды на воскресение; и в этом заключительном насыщенном отрывке мысль Павла о смерти и воскресении Иисуса снова окрашивает его видение обновленного мира и представление о том, как жить сегодня в свете этого будущего:

---

[36] Рим 2:7; 5:21; 6:22, 23. В других местах из всех текстов, приписываемых Павлу, мы найдем ее только в 1 Тим 1:16; 6:12, Тит 1:2; 3:7. Она часто употребляется у Иоанна; см. ниже, с. 481.

> [14] Чтобы я похвалился, да не будет, разве только крестом Владыки нашего Иисуса Мессии, которым для меня мир распят, и я — для мира. [15] Ибо ни обрезание ничего не значит, ни необрезание, но новая тварь. [16] И на всех, которые будут поступать по этому правилу, мир на них и милость, и на Израиля Божья!

Отметим, сколь логичен Павел, — несмотря на то, что в спешке пишет полемическое и насыщенное письмо. Во-первых, последовательность «крест — новое творение» явно намекает на воскресение, причем воскресение видится именно как новое *творение*. Перекличка с 2 Кор 5:17, существенна; существенны и переклички с иудейскими текстами, согласно которым, Бог Израилев обновит мир. Как мы увидим, Павел никогда не забывает о Быт 1–2 и обычно (особенно в 1 Кор 15) воспринимает конечный акт искупления не как *избавление от* творения, но как *обновление* творения. Отсюда видно, что это чаяние — часть иудейских эсхатологических чаяний, и тут, как и в 2:19–20, события смерти и воскресения Иисуса означают для Павла, что мир стал иным местом и что он сам стал другим человеком по отношению к миру. В результате опять-таки различия между иудеем и неиудеем утратили значение. Те, кто «поступает по этому правилу» (правило: «нет больше этнических барьеров, но новое творение»), обретут «мир и милость», которые Бог Израиля обещал своему народу. Библейские отголоски позволяют увидеть тут не просто нынешнее благополучие, но новую эпоху, в которой народ Завета будет обитать свободно и в безопасности[37].

Таким образом, хотя в Послании к Галатам воскресение прямо не упомянуто, во многих местах оно так близко к поверхности, что мы можем различать его под водой, и оно поддерживает другие аспекты мысли Павла, которые больше выступают наружу, потому что нужны автору в его «надводной» аргументации. Воскресение Иисуса, часть божественного замысла по внедрению «века грядущего» на место «века настоящего», есть начало «нового творения» по действию Творца, а это ретроспективно придает смысл смерти Иисуса, в которой теперь можно увидеть божественный акт искупления, устраняющий проклятие Закона, отпускающий рабов на свободу и являющий любовь Иисуса (2:20).

Что же происходит в Послании к Галатам с метафорическим смыслом «воскресения», бытовавшим в иудаизме Второго Храма, согласно которому, Израиль должен быть освобожден от языческого гнета? По-видимому, Павел его видоизменил. Он говорит об ином рабстве и иной свободе: это, с одной стороны, зависимость человека от «стихий мира» и рабство Израиля перед Законом, с другой, — нынешняя жизнь христианина, ведомого Духом, уже часть нового творения, свобода от Закона и от властей мира сего (4:1–11).

---

[37] Пс 124:5; 127:6.

Это жизнь веры (2:20), жизнь «для Бога» (2:19), жизнь, в которой этнические барьеры, особенно обрезание, уже не нужны или неактуальны, потому что новое творение уже началось и все верящие Доброй вести принадлежат к одной семье, которую Единый истинный Бог обещал Аврааму (3:28–9), и строй их совместной жизни должен этому соответствовать. Христиане радостно уповают на тот миг в будущем, когда, наконец, обретут «праведность», на окончательное пришествие Царства; нынешняя жизнь в Духе есть подлинное предвкушение жизни «грядущего века». Это сильно отличается от всего, что мы видели в иудаизме Второго Храма, за исключением раннего христианства (хотя некоторые аналогии можно увидеть в Кумране, и именно потому, что мы там тоже найдем инаугурационную эсхатологию), но все это можно объяснить лишь как мутацию внутри иудейского мировоззрения эпохи Второго Храма. Все эти представления четко сформированы в уме Павла, когда бы ни было написано Послание к Галатам (если рано, как я склонен думать, это еще более усиливает сказанное). Именно потому, что воскресение и новое творение не являются главными темами Послания, тем поразительнее, что каждый раз, как Павел приближается к этому предмету, его слова соответствуют тому, что он так прямо формулирует в других текстах.

4. Послание к Филиппийцам

С точки зрения ссылок на воскресение и использования этой темы, Послание к Филиппийцам представляет своеобразную кульминацию. (Все еще нет согласия по вопросу о том, в период какого из заключений Павел написал это Послание; я склонен думать, что из эфесского, в этом случае оно создано между Первым и Вторым Посланием к Коринфянам, хотя доказать это нелегко. Однако для нашей теперешней цели это совершенно неважно, поскольку я не предлагаю какой-либо схемы развития представлений Павла.) Это Послание содержит намек более сильный, чем где-либо еще, за исключением Второго Послания к Коринфянам, на то, что Павел всерьез рассматривает возможность собственной скорой смерти; поэтому неудивительно, что мы находим тут наиболее четкие формулировки относительно христианских чаяний. И они даны в контексте более откровенного, чем мы видели до сих пор, антиимперского богословия: Иисус есть Владыка и Спаситель, а кесарь — нет (последнее прямо не сказано, но обитателям римской колонии легко было уловить этот подтекст)[38]. Такое соединение ясно сформулированного богословия,

---

[38] См. Wright, «Paul's Gospel» (пер. на рус.: Томас Райт, *Павел. Пастырские послания*, М: ББИ, 2008).

основанного на воскресении, с политически подрывной проповедью еще не получило достойного освещения, и мы обратим на это внимание по мере продвижения по тексту.

Тесная тематическая взаимосвязь судьбы Иисуса с судьбой верующих — одна из главных тем Послания; параллели и взаимосвязи между 2:6–11 и 3:20–21 мы вскоре рассмотрим. Но вводные слова Павла также представляют интерес в плане нашей темы. В начальной благодарственной молитве он утверждает, что Бог, «начавший в вас доброе дело, завершит его ко дню Мессии Иисуса». Как и в Первом Послании к Фессалоникийцам, Павел воспринимает проповедь Доброй вести как орудие Духа, совершающее глубокое изменение сердца и жизни. Это имеет отношение к *взаимосвязи* (вопрос 1в): Павел верит, что совершенное Богом в нынешней жизни через Добрую весть и Духа есть залог окончательного спасения (которое полнее описано в 3:20–21).

Это подводит его к пространному размышлению о собственном положении. Он думает о проблемах, которые находятся вне его контроля: умрет ли он (видимо, по приговору римских властей) или сохранит жизнь и продолжит апостольские труды? Он смотрит на этот вопрос то с одной, то с другой стороны, попутно раскрывая перед нами, как он смотрит на смерть, — и эти слова особенно важны, ибо речь идет о его собственной смерти[39].

> [186] ...и этому я радуюсь. Но и буду радоваться, [19] ибо я знаю, что это мне послужит ко спасению по вашей молитве и содействием Духа Иисуса Мессии, [20] при напряженном ожидании и надежде моей, что я ни в чем не буду посрамлен, но со всяким дерзновением, как всегда, так и теперь, будет возвеличен Мессия в теле моем, будь то жизнью, будь то смертью. [21] Ибо для меня жизнь — Мессия, и смерть — приобретение. [22] Если же жизнь во плоти означает для меня плодотворный труд, то я не знаю, что мне выбрать. [23] Я тесним с двух сторон: я томлюсь желанием уйти и быть с Мессией, ибо это гораздо лучше; [24] а оставаться во плоти нужнее для вас. [25] В этом я уверен, и это я знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере, [26] чтобы похвала ваша преизобиловала в Мессии Иисусе благодаря мне при новом моем пришествии к вам.

Если бы это был единственный дошедший до нас отрывок из Павла или даже из Послания к Филиппийцам, посвященный вопросу о том, что происходит с христианином после смерти, нам простительно было бы думать, что Павел придерживался одноэтапного представления о посмертной участи: христиане отходят и пребывают вместе с Мессией (стих 23). Но мы знаем из других Посланий, что он так не думал; что еще важнее, мы знаем из самого Послания к Филиппийцам, что он придерживался двухэтапного представления: окончательное воскресение следует за «жизнью после смерти» (3:20–21). В

---

[39] Флп 1:18б–26.

данном же отрывке повторяется сказанное в 1 Фес 4: между смертью и воскресением христиане пребывают «вместе с Мессией». Павел описывает это такими жаркими словами («гораздо лучше»), что невозможно подумать, будто он говорит о бессознательном состоянии. Он стремится быть вместе с тем, кто любит его и чья любовь его не оставит[40]. Это самый ясный ответ Павла из всех возможных на вопрос 1б, вопрос о промежуточном состоянии. Он не говорит, что «пойдет на небеса», хотя, возможно, если б его спросили, где сейчас пребывает Мессия, он бы сказал про небо. Его нынешнюю жизнь определяет Мессия, и то же относится к его будущему (1:20–21).

Мы видим также, что, как и в Гал 2:20, Павел описывает нынешнюю жизнь как жизнь «во плоти». Тут данное выражение не несет негативного *нравственного* оттенка, который появляется в некоторых других местах (например, Рим 8:9). Скорее тут есть негативный *онтологический* оттенок: плоть слаба и подвержена тлению и однажды умрет. В данном отрывке он не приводит антропологического термина (такого, как «душа» или «дух»), который бы указывал на его состояние после смерти и до воскресения. Опять-таки достаточно знать, что в этот период он будет «с Мессией».

Вначале (1:27–30) Павел призывает филиппийских христиан жить достойно Доброй вести в своей публичной или даже гражданской жизни (1:27). Он возвращается к этой теме в 2:12–18. Конечно, они встретят сопротивление, их ждут гонения, и это уже происходит. Но их бесстрашие будет знаком для их врагов, что они (враги) стоят на широкой дороге погибели, тогда как те, кто принадлежит Мессии Иисусу, уверены в *soteria* (не обязательно «спасение» от гонений или мученичества, — но «спасение» в более глубоком смысле, которому не помешает ничто в имперской системе). Если сопоставить это место с остальными частями Послания, можно с уверенностью сказать, что Павел понимал под «спасением» избавление от смерти — не через отсутствие ее, не с помощью идеи, что это маловажный переход к лучшей жизни, — он имел в виду преодоление смерти в воскресении тела (3:20–21).

Знаменитый отрывок 2:6–11 ставит перед нами загадку: Павел говорит не о смерти и воскресении Иисуса, но о его смерти и *прославлении*[41]. Часто считают, что для первых христиан это были почти синонимы и что лишь позднее, с появлением двухтомного сочинения Луки, воскресение стали отличать от «вознесения»[42]. В лучшем случае это половина правды, причем, так сказать, худшая половина. Часто приводят в пример евангелиста Иоанна, который якобы отождествлял воскресение и вознесение; однако

---

40 См. Гал 2:20, Рим 8:35–9.

41 См. Wright, *Climax*, гл. 4; о политическом аспекте Wright, «Paul's Gospel». О «прославлении, а не воскресении» см. Reumann 2002, 410–413, 418–422.

42 Робинсон (Robinson 1982) ввел моду, которой теперь многие бездумно следуют: например, Evans 1970, 138сл.; более ярко Riley 1995, 106.

у него воскресший Иисус заявляет, что «еще не взошел»[43]; также и Павел способен рассказать более пространный рассказ, где воскресение и прославление идут последовательно и занимают разные места[44]. Более того, развитие рассматриваемого отрывка, продолжающееся в Флп 3, указывает, как мы увидим, что воскресение занимало мысли Павла довольно сильно. Почему же он тогда его не выделил здесь?

Один способ обойти данную проблему — это предположить, что гимн написал кто-то другой, а Павел его просто цитирует. Это предположение также используют в поддержку гипотезы, что первые христиане рассказывали историю о смерти и прославлении Иисуса, а не о Его воскресении. По-моему, это не только недоказуемо, но и маловероятно. Гимн тщательно выстроен и настолько идеально подогнан на многих уровнях к Флп 3, что мне гораздо легче себе представить, что его написал сам Павел для этой цели или, по меньшей мере, создателем гимна был человек, которому он доверял, и Павел привел его тут, потому что этот текст выражал то, что он хотел сказать в Флп 2, и служил основанием для Флп 3. Гораздо лучшее решение, которое соответствует пафосу всего Послания, состоит в том, что Павел составил этот гимн и приведенный в нем образ Иисуса, думая не просто об Адаме и Израиле (как я предположил в одном из своих более ранних исследований), но и конкретнее — о кесаре (или обо всей цепочке надменных императоров, восходящей к Александру Македонскому, современным Павлу олицетворением гордыни которых были императоры Рима). Иисус смог сделать то, в чем Адам потерпел крушение; он выполнил задачу, порученную Израилю; и он есть реальность, которую кесарь может лишь пародировать. Как недавно было показано, гимн близко воспроизводит повествовательную последовательность имперской пропаганды, что проливает свет на одно обвинение, согласно Деяниям Апостолов, однажды выдвинутое против Павла: он называет «царем другого, Иисуса»[45]. Иисус, а не кесарь, истинный владыка вселенной[46].

Отчасти смысл в том, что была одна вещь, на которую римский император *не* претендовал: никто не утверждал, что он или кто-либо еще воскрес из мертвых. Взошел на небеса — пожалуйста; воскрес — нет. Антиимперскую тему усиливают следующие далее стихи, где Павел призывает читателей на практике совершать *свое* спасение, противоположное спасению, которое нес кесарь (2:12–13)[47]. И вот — красноречивый и очень важный

---

43 Ин 20:17. См. ниже, с. 722, 729сл.

44 Например, Рим 8:34 и т. д. Об этом вопросе см. Rowland 1993, 77.

45 Деян 17:7. См. Oakes 2001, гл. 5 и другие материалы, обсуждаемые там.

46 Нерона называли *ho tou pantos kosmou kyrios*; см. Oakes 2001, 149.

47 Такое объяснение, на мой взгляд, предпочтительнее, чем предположение о том, что Павел тут говорит об «усилиях или действиях» в смысле традиционного спора о вере и делах.

намек: те, кто старается жить как народ Иисуса в империи кесаря, будут «сиять, как светила в мире». Это сознательная отсылка к Дан 12:3, она показывает, что Павел — тут и в других местах — смотрит на *нынешнюю* жизнь и на призвание христиан с точки зрения жизни воскресения, которая в каком-то смысле уже началась, хотя обретет полноту лишь в самом телесном воскресении[48].

В конце Флп 2 мы находим неожиданную интерлюдию, где даны наброски портретов Тимофея и Епафродита, и это высвечивает одну особенность отношения Павла к смерти. Епафродит был посланником, через которого филиппийская церковь посылала деньги апостолу в темницу. Затем он заболел и был близок к смерти, но выздоровел. Павел говорит об этом: «Бог помиловал его, и не его только, но и меня, чтобы не прибавилась мне печаль к печали»(2:27). Это нисколько не похоже на стоический портрет «христианина перед лицом смерти», который часто предлагала Церковь позднее, и это позволяет лучше понять наставление Павла фессалоникийцам («дабы вы не были в печали, как прочие, не имеющие надежды»). Речь не о том, что печалиться вовсе не надо, — просто печаль, даже глубокая, должна содержать в себе и надежду[49].

Это подводит нас к Флп 3 (точнее, 3:2–4.1; 3:1 представляет собой введение, и связанные с этим стихом проблемы нас сейчас не касаются), где воскресение, в нескольких различных смыслах, играет важнейшую роль. Как мы уже говорили, весь этот пассаж смоделирован по 2:6–11 и даже 1:27–2:18; (факт, существенный для понимания упоминаний о воскресении). Как это часто бывает, когда имеешь дело с Павлом, тут проще начать с конца, чтобы понять кульминацию, к которой все устремляется. А этот конец сам по себе есть одно из самых четких утверждений Павла о его представлениях, касающихся всех рассматриваемых нами вопросов.

Павел вводит ключевой отрывок, предупреждая против «врагов креста Мессии», которые, иными словами, противятся вести, провозглашенной в 2:6–8. Они направляются к погибели, говорит он, чрево стало их богом, они мыслят о земном[50]. Однако, продолжает он в 3:20–21:

> [20] Наше гражданство уже теперь на небесах, откуда мы и ожидаем, как Спасителя, Владыки Иисуса Мессии, [21] Который преобразит тело уничижения нашего по образу тела славы Его действием той силы, которой Он может и подчинить Себе всё.

---

[48] См. Флп 3:10сл., 20сл. Можно добавить, что центральный момент гимна — что Иисус был «послушным даже до смерти, и смерти крестной» — акцентирует смирение, которое потом оборачивается прославлением; но отсюда определенно следует косвенный вывод, что и сама смерть должна быть побеждена или обращена вспять, что, конечно, говорит о воскресении.

[49] 1 Фес 4:13; см. выше, с. 241.

[50] Флп 3:18–19.

А из этого Павел делает смелый и ясный вывод (4:1):

> Итак, братья мои возлюбленные и вожделенные, радость и венец мой, стойте так во Владыке, возлюбленные[51].

Самый важный момент, который стоит сразу же прояснить, касается природы этого «гражданства». Огромное число читателей понимают 3:20 так: христиане, будучи «гражданами неба», ожидают возвращения на небеса и вечной жизни там[52]. Подтверждение этому толкованию ошибочно вычитывается из 21-го стиха. Это, на первый взгляд, примиряет Павла с Филоном, который говорит, что подлинная премудрость состоит в памяти о том, что сей мир есть не более чем временное обиталище, но надо взирать на небеса, откуда мы пришли и куда мы возвратимся[53]. Но однако Павел говорит не то же самое. Филон, размышляя о порочности тех, кто поселился в Вавилоне и строил там башню, четко разделяет временных обитателей и «колонистов». Временные обитатели, образцом которых является Авраам, знают, что лишь недолго проживут в этом теле, и ведут себя соответственно. Колонисты же (подобно строителям Вавилонской башни) расположились на новом месте так, как будто собирались тут жить всегда, что в аллегории Филона соответствует тем, кто слишком комфортабельно чувствует себя в земном телесном бытии[54]. Павел и Филон тут почти полярные противоположности. Павел согласен с Филоном в том, что важно быть гражданами небес, но делает из этого совершенно иной вывод. И Павел, и филиппийцы, и, конечно, Филон знали, что римское гражданство (очевидный источник данного образа) не предполагало, что город Рим будет твоим последним пристанищем, и не давало на это прав. Гражданство касалось статуса и лояльности, а не места жительства. И в самом деле, колонисты города Филипп за столетие до Павла оказались в этом месте именно потому, что никто из них не хотел возвращаться обратно в Рим и в Италию вообще: в Риме все было переполнено, там царила безработица и недоставало еды. Получение римского гражданства в неколониальных городах (например, в Александрии, где жил Филон) также не воспринималось их жителями как повод для возвращения в Рим. Однако колонисты, ставшие римскими гражданами, воспринимали эту привилегию несколько иначе, что понимал и Филон, призывавший читателей, чтобы они рассматривали себя в качестве временно изгнанных людей неба, а не как колонистов: римские граждане, чьи предки однажды создали колонию в Филиппах, и не думали менять местожительство. Они жили в колонии по законам «материнского

---

51 Относительно этого места как заключения ср. 1 Кор 15:58.

52 Хороший пример: Richard 1995 относительно 1 Фес 4:16сл.

53 Филон *Conf. Leng.* 77сл. О Филоне см. выше, с. 163сл.

54 *Conf. Leng.* 77–82.

города» Рима, не особо расстраиваясь от невозможности вернуться туда как к себе домой[55]. То, в чем они время от времени нуждались, — это не путешествие в Рим, но приезд императора *из* Рима, благодаря которому ожидалось избавиться от часто возникавших в колониях проблем.

Именно на такую модель опирается Павел, и она действует, по меньшей мере, на двух уровнях. Во-первых, на уровне *антропологическом.* Павел не считал, что какой-либо человек (кроме Иисуса) существовал до зачатия, как и не считал тело временной темницей для души, из которой душа надеется освободиться, чтобы вернуться к себе домой. Источник этого представления — Пифагор и Платон, а не еврейская Библия[56]. Главное утверждение Павла, — и именно поэтому нас так интересует данный отрывок, — состоит в том, что тело *преобразится*, а не будет просто отброшено. Тут в самой четкой форме звучит ответ на вопрос, что он понимал под воскресением. Павел подразумевает, что в новом мире Бог Творец через Мессию даст своему народу обновленные тела. Те, кто на данный момент живы (к ним он и обращается), преобразятся. Можно предположить, заполняя пробелы с помощью параллельных отрывков из Первого Послания к Фессалоникийцам и Первого Послания к Коринфянам, что умершие восстанут в теле, аналогичным образом обновленном и преображенном. Если говорить конкретнее, это — преображение из «унижения» в «славу»; параллельные отрывки 1 Кор 15:43, 49, 52 подчеркивают контраст между «тлением» и «нетлением». Это два разных аспекта одного и того же: самая «унизительная» вещь касательно нынешнего тела состоит в том, что оно тленно, обречено смерти. Как и в Рим 8:29, христианину обещано, что он станет «подобным образу Сына Божья». Нынешнее тело не есть темница, из которой надо убежать; оно нуждается в преображении.

Что за этим стоит? Богословие творения, сильно отличающееся от идей Филона. Последняя фраза стиха 21 перекликается с Пс 8:7, как и в 1 Кор 15:27–28; тут Мессия — подлинно человек, исполнение замысла Божьего о творении, отныне властвующий надо всем творением. Необходимости в бегстве от тварного порядка нет, ведь Мессия — его Владыка. Мессия сойдет с небес на землю, чтобы спасти людей, не унося их от земли, но преобразив их тела[57]. Здесь Павел не приводит более широкий контекст (обновление самого творения), но когда он это делает в Рим 8, он как бы просто заполняет

---

55 См. Цицерон, *О законах* 2.2.5; Oakes 2001, 138.

56 См. Прем 8:19сл. (см. выше, с. 193 и ср., например, Гиерокл 3.2.

57 Об откровении «с небес» см., например, Рим 1:18, 1 Фес 4:16, 2 Фес 1:7. Среди ветхозаветных параллелей следует упомянуть Пс 56:4; весь этот псалом имеет значение, и не в последнюю очередь присутствующая в нем идея о господстве Бога над землей, как и над небесами, и о Его славе (ст. 6, 12). Вся эта тема нового творения ставит под сомнение позицию Robinson 1982, 7, который на основании Флп 3:21 делает неожиданный вывод, что Павел «представляет Христа как небесное сияющее тело».

пробелы недостающими деталями, а не добавляет что-либо, что изменило бы форму или содержание рассказа. И именно по причине тесной *взаимосвязи* между настоящим и будущим практический вывод из аргументации Павла, точно так же, как и в 1 Кор 15:8, состоит не в призыве ожидать совершенно иной жизни, а в призыве «стоять твердо в Владыке» (4:1).

Во-вторых, образ колонии работает совсем иначе на *политическом* уровне, что тесно связано с темой воскресения. Хотя, как показал Гудэнаф шестьдесят лет назад, Филон также мог серьезно и последовательно критиковать Рим, и не только открыто, как в трактатах *De legatione ad Gaium* (Посольство к Гаю) и *In Flaccum* (Против Флакка), но и в зашифрованном виде[58]: он всегда видел цель в полном уходе от этого мира, какие бы задачи он по ходу дела ни решал. Павел же гораздо сильнее ощущал конфронтацию. Возвращение Иисуса с небес на землю, *parousia*, было намеренно сформулировано (возможно, самим Павлом как первым известным нам христианским мыслителем) как некая антитеза *parousia* кесаря. Представление об императоре, приехавшем из столицы для разрешения крупных проблем колонии, должна была найти отзвук в опыте жителей Филипп[59]. Христологические титулы, которые Павел применяет, говоря об Иисусе (Спаситель, Владыка, Мессия), носят резко антиимперский характер, в частности, титул «Спаситель» (в Посланиях, которые по общему признанию написаны самим Павлом, это слово встречается только тут) отражает претензии кесаря, хорошо известные в ближневосточном мире[60]. И выраженное в стихе 21 притязание, которое перекликается с Пс 8:7 и тем самым напоминает 1 Кор 15:25–28, буквально кричит о том, что владыка всего — не кесарь, а Иисус, который своей властью преобразит нынешнее «тело уничижения», так что оно будет соответствовать «телу его славы». Это соответствует 2:6–11, где сам Иисус принял уничижение и смерть, а ныне он прославлен и возвышен.

Основополагающий рассказ здесь говорит об исполнении замыслов Творца о мире. Как и в Быт 1, речь идет о том, что этот замысел реализуется через человечество, несущее в себе образ Божий. По мнению Павла, этот замысел осуществлен в Иисусе и должен быть завершен через народ Иисуса, участвующий в его славе. Христология Адама, которая отчасти повлияла на формулировки в 2:6–8, теперь достигает полноты[61]. Таким образом, Павел

---

58 Goodenough 1967 [1938], гл. 1–3.

59 См. выше, с. 238–242, относительно 1 Фес 4. Об избавлении императором от фракийцев см. Collart 1937, 249–251.

60 См. Oakes 2001, 139сл. Он цитирует надпись из Эфеса, датируемую 4 г. до н. э., где к Августу относят такие слова: «Бог явленный [*epiphanes*], потомок Ареса и Афродиты и спаситель [*soter*] человеческой жизни». Относительно Клавдия как *soter* и *euergetes* см. Oakes, 140. *Soter* часто встречается в Пастырских посланиях: 2 Тим 1:10, Тит 1:4; 2:11, 13; 3:6.

61 См. Wright, *Climax*, 57–62.

думает, что Божий замысел об этом мире есть реальность, которую кесарь с его мечтами о мировом господстве лишь пародирует. И «сила», о которой говорит Павел, позволяет лучше понять смысл 1 Фес 1:5 и 2:13, а также Рим 1:16: Добрая весть есть *сила* Божья, потому что когда Иисуса провозглашают Владыкой, его власть расширяется, а это указывает на тот день, когда — тою же силою, которой Он воздвиг Иисуса из мертвых, — Бог выполнит свой замысел привести все творение к жизни и порядку, поразив саму смерть, последнее оружие тирана.

Стихи в конце Флп 3 позволяют нам взять ракурс, в котором удобно рассматривать многие представления Павла о воскресении. Если мы пробежимся по нашим вопросам, то можно отметить следующее:

(1а) Павел ждет вполне телесного будущего для истинного народа Божьего. Живые будут преображены, а умершие — воздвигнуты к новой телесной жизни. Ключевое противопоставление «уничижения» и «славы», имеющие аналогии в 1 Кор 15, говорит не о будущем сиянии верующих подобно звездам (Павел уже употреблял эту метафору, описывая *теперешнюю* жизнь церкви), но о будущем господстве над миром, которое верующие разделят с Мессией (что противопоставлено их теперешнему подчиненному положению). Поскольку о воскресении умерших говорится лишь имплицитно, Павел не упоминает о каком-либо промежуточном состоянии (1б), — впрочем он, как мы знаем, уже сделал это в Флп 1.

(1в) Павел подчеркивает взаимосвязь между этим миром и будущим. Тело будет преображено, а не отброшено. Нынешняя задача христианина — стоять твердо.

(1г) Будущее воскресение верных вписывается в общий рассказ о власти Бога Творца, преображающей весь мир через господство Сына, носящего Его образ.

Тут не видно использования идеи воскресения в метафорическом смысле (вопрос 2), но, как мы увидим далее, предшествовавшая часть Флп 3, которая приготовляла к заключению, ее содержит. И что важнее всего, все это основывается на представлении Павла о том, что случилось и что происходит сейчас с Иисусом (вопрос 3). Откуда еще мог Павел взять мысль о переходе от унижения к славе для верных, если не из представлений об Иисусе? И разве из этого не следует, что и тело Иисуса преобразилось, а не было брошено? Другими словами, тут мы находим ключ к загадке о воскресении и прославлении в 2:6–11. Гимн создан по контрасту с демагогическими притязаниями кесаря, и потому в нем не акцентируется на воскресении. Однако заключительные стихи Флп 3, полнее раскрывающие значение гимна, ясно показывают, что прославление предполагало не тле-

ние тела Иисуса, но его преображение из уничижения по причине смерти в славу воскресения.

Глубоко иудейский характер всего этого не в последнюю очередь проявляется в политическом звучании текста: здесь четче говорится о том, что мы видели в 1 Фес 4 и 5. Воскресение и прославление Иисуса означают: он стал истинным Владыкой и Спасителем. Другими словами, согласно Доброй вести Павла, именно в силу воскресения Иисус стал Владыкой, а кесарь таковым как раз не является. Воскресение и прославление христиан в будущем оправдает их как истинный народ Единого истинного Бога, несмотря на нынешние страдания и унижения, и так будет провозглашена победа Доброй вести над властями мира сего в последнем акте нового творения. Как и в представлениях фарисеев, воскресение бросает такой вызов властям этого мира, какой не способны бросить иные богословие или духовность, возвещая о Царстве Творца и Бога Завета.

Теперь предшествующая часть Флп 3 предстает перед нами в истинном свете. В Флп 3:2–14 Павел рассказывает свою собственную историю, используя ее как образец в стихах 15–16 и затем, в стихе 17, призывая читателей подражать ему. Это устанавливает контекст для только что разобранного отрывка; к тому же две эти части тесно связаны между собой. Личная история Павла, представленная тут полнее, чем где-либо еще в его Посланиях, состоит из двух половин: его жизнь в фарисействе и его жизнь в единении с Мессией. Не следует видеть тут осуждения иудаизма в целом, поскольку Павел утверждает, что получил новую жизнь именно благодаря Мессии и его воскресению, великой двойной надежде, которую пестовал, будучи фарисеем[62]. Он подчеркивает как исполнение этой надежды, так и свой отказ от статуса, который имел «по плоти» (ст. 4) и «под Законом» (ст. 6). История уничижения и оправдания Мессии, рассказанная в 2:6–11, теперь проигрывается в жизни тех, кто «в Нем» (ст. 7–14).

У этого описания христианской жизни и статуса есть много интересных аспектов, которые непринципиальны для нашей темы. Но бросается в глаза, что центральное место занимает утверждение: «Считаю все ущербом ради превосходства познания Мессии Иисуса, Владыки моего». Средоточие представлений Павла об иудейской обновленной жизни — Мессия, описанный словами, которые перекликаются с 2:10–11. Эти слова объясняют, почему Павел не мог назвать владыкой кесаря, а также устремленность к кульминации в рассуждениях стихов 19–21. Здесь же — обетование воскресения (3:8–11):

> ...чтобы приобрести Мессию [9]и быть найденным в нем не со своей «праведностью», основанной на Законе, но с той, которая чрез верность Мессии, с

---

[62] На центральное место надежды на воскресение в иудаизме с точки зрения Павла указывают Деян 23:6; 24:15; 26:5–8, о чем см. ниже, с. 491–498.

праведным статусом от Бога, который на верности, — [10]что означает знание его и силы воскресения его, и участие в страданиях его, уподобление ему в его смерти, [11]не достигну ли я воскресения из мёртвых[63*].

В этом отрывке сконцентрированы почти все сотериологические понятия и категории Павла: оправдание, вера, пребывание «в Мессии», познание Мессии, страдание и воскресение, — отметим лишь один момент, важный для наших целей: воскресение есть, прежде всего, будущее событие, соответствующее воскресению самого Иисуса, но сила воскресения уже познается в нынешней жизни, даже среди страданий и смерти. Небольшой хиазм в стихах 10–11 (воскресение, страдание: смерть, воскресение) связывает это утверждение с Флп 2:6–11 и 3:19–21. Мессия принял *morphe doulou*, «подобие раба» (2:7), — и Павел будет «уподобляться» (*summorphizomenos*) смерти Мессии через свои нынешние страдания, а возможно, и мученичество. Но когда Мессия вернется с небес, тело нынешнего уничижения станет «подобно» (*summorphon*) его прославленному телу. Смысл стиха 10 ясен: те, кто пребывают «в Мессии», кто через свою веру и его верность обрели статус «праведных» (стих 9), уже знают силу Его воскресения даже посреди нынешних страданий и радостно ожидают (стих 11) окончательного воскресения. Слово «сила» (*dynamis*) тут важно, это еще одна связь с 3:21 и намек на политический смысл воскресения. Павел верит, что Божья сила, показавшая себя в воскресении Иисуса и которая будет действовать в полноте, когда Иисус вернется, уже доступна через Добрую весть для всех, кто верует, кто «знает Мессию». «Воскресение» для него — часть теперешнего опыта христиан, причем, парадоксальным образом, этот опыт присутствует и посреди страданий.

Павел, тем не менее, подчеркивает, что в первую очередь «воскресение» — событие будущее. Эсхатология началась, но еще не завершена (3:12–14):

[12] Не то, чтобы я достиг уже, или стал уже совершенным, но спешу, не достигну ли и я, потому что Мессия сделал меня своим. [13] Моя дорогая семья, я думаю, что сам я еще не достиг, но одно только делаю: забываю то, что позади, и устремляюсь к тому, что впереди, [14] спешу к цели, к победному венцу вышнего призвания Божья в Мессии[64*].

В свете 3:19–21 «вышнее призвание» тут не стоит понимать как призыв к людям покинуть «землю» навсегда и вместо этого обитать на «небесах». Речь тут идет о конечной цели — жизни в состоянии воскресших, а не о блаженном состоянии вне тела. И такая жизнь ждет в будущем как тех, кто сейчас жив, так и умерших; тут не говорится о какой-то сверхдуховности,

---

63* Перевод приведен в соответствие с пониманием текста Н. Т. Райтом. — *Прим. пер.*

64* Перевод приведен в соответствие с пониманием текста Н. Т. Райтом. — *Прим. пер.*

которая позволяла бы христианам испытать жизнь воскресения во всей ее полноте уже сейчас[65].

В одной из своих работ я пытался показать, что весь этот рассказ о жизни Павла, повторяющий идеи гимна о Мессии, как пример для подражания, — завуалированный призыв к христианам, живущим под имперским правлением, прославлять суверенную власть Иисуса Мессии и быть равнодушными к имперским привилегиям, как сам Павел был равнодушен к своему статусу фарисея[66]. Я нашел еще одно подтверждение этому, у Филона в его зашифрованных нападках на римские власти в Египте[67]. Затем Павел переходит (3:18–19) к общему предостережению от подражания образу жизни языческого общества. В этом свете призывы Павла держаться стандартов, им обозначенных (3:15–16), а особенно — подражать ему (3:17), предстают как часть его общей цели: показать, что христиане в нынешнем мире — уже сейчас — должны жить как обитатели мира грядущего. На Пасху было положено начало новой реальности, и эта реальность осуществится во всей полноте благодаря славному возвращению Иисуса, при окончательном воскресении всего его народа. Таким образом, будущее воскресение питает и поддерживает нынешний статус, нынешнюю политическую позицию и нынешнее этическое поведение христиан. Более того, очень важно, что будущее воскресение целиком и полностью основано на воскресении Мессии Иисуса. Взаимосвязь между нынешней христианской жизнью (совершаемой «по силе воскресения Его»)и будущим воскресением показывает, что Павел предполагал не только разрыв, но и неразрывную связь между Иисусом умершим и Иисусом воскресшим, причем эта преемственность связана не с духом или душой, но с телом.

5. Послания к Ефесянам и Колоссянам

Большинство ученых причисляют два главных «Послания из уз» к девтеропаулинистским, считая их произведением скорее подражателя, чем самого апостола Павла. Но я тут принадлежу к упрямому меньшинству, в частности, потому, что понимание других Посланий, которого давно придерживаюсь, заставляет думать, что различия между теми и этими не столь существенны, как часто думают, а в иных случаях и просто отсутствуют.

---

65 Такие представления начинают распространяться, по-видимому, только ко времени 2 Тим 2:18; см. ниже, с. 293–295.

66 Wright, «Paul's Gospel».

67 Особенно *Somn.* 2; см. Goodenough 1967 [1938], гл. 2.

Возьмем опять же тему воскресения. Часто говорят, а иногда принимают как очевидное, что Послания к Ефесянам и Колоссянам существенно отличаются от остальных Посланий Павла именно в этом; что везде воскресение верующих ожидается в будущем, а в разбираемых Посланиях оно уже теперешняя реальность: «если вы были воздвигнуты с Мессией, ищите горнего» (Кол 3:1). Но хотя оба эти Послания делают акцент на настоящем времени, а не на будущем, в обоих есть отчетливые признаки того, что автор, — которого я буду называть «Павел», охотно оставляя в стороне вопрос об авторстве, — прекрасно сознает будущее измерение и не сводит инаугурационную эсхатологию к духовности, при которой Конец уже наступил, полностью осуществился и теперь соприсутствует с обычным течением нашей жизни.

Так дело обстоит уже в Еф 1:14, где образ «наследия», рассматривавшегося в Гал 3 и 4 в категориях обетований Аврааму, снова появляется в словах о Духе, как «залог наследия нашего, пока мы не вступим в обладание им» (*arrabon tes kleronomias hemon eis apolytrosin tes peripoieseos*). Как и в Гал 4:7, дар божественного Духа дает знание о будущем «наследии», которое обещано, но еще не вручено[68]. Очевидно, Павел видит существование как взаимосвязи, так и разрыва между нынешним христианским опытом и осуществлением христианской надежды; все еще остается «наследие», что говорит о будущей надежде не как о *состоянии бытия* христианина, но как о *владении и ответственности.* «Наследование» грядущего века подобно тому, как израильтяне «наследовали» Землю обетованную. Кроме всего прочего, Еф 1:3–14 — это пересказ истории Исхода.

Это ведет Павла к молитвенному прославлению нынешнего положения Церкви, ожидающей такого полного наследия (1:15–23). Ключ к этому месту — пересказ истории об Иисусе, подчеркивающий силу Божью, которая воскресила его из мертвых и (это отдельное событие) посадила одесную всемогущего Бога на небесах, подчинив все под ноги Его. Мы снова видим, что тут используется Пс 8:7, чтобы указать на нынешнее господство Мессии надо всем миром во исполнение Божьего замысла о человеческом роде. И сила, которая совершила все это, продолжает Павел, действует и в нас (1:19). Как в Флп 3:10, будущая надежда предвкушается в нынешней реальности.

Рассказав о всемогущем Боге и Иисусе, в форме повествования об Исходе (1:3–14) и истории о победе Бога в Мессии над всеми властями мира (1:20–23), Павел переходит к рассказу о том, как человечество перешло от всеобщей смерти к жизни в Мессии (2:1–10, особенно в 2:5–6). Нынешнее состояние тех, кто «в Мессии», состоит в том, что они уже «воскрешены в Мессии» и посажены с ним на небесах. Другими словами, сказанное о Мессии в 1:20–23 относится и к тем, кто пребывает «в нем». Это часть главного ответа Павла на наш второй вопрос, касающийся метафорического использования «воскресения» в раннем христианстве: «воскресение» указывает не

---

[68] См. также Еф 1:18; 4:30, и ниже, с. 282–285, 331, о Рим 8:12–17, 2 Кор 1:22; 5:5.

на восстановление Израиля, не на «возвращение» из изгнания и избавление от гнета, как в Иез 37, но на восстановление человечества, которое достигается через Добрую весть, на «возвращение» из плена греха и смерти. Не приуменьшая надежды на будущее воскресение, тот факт, что Церковь живет в интервале между воскресением Мессии и своей окончательной новой жизнью, означает, что использование понятия «воскресение» как метафоры можно применить для обозначения конкретной христианской жизни, как в Еф 2:10: «Мы — Его творение, будучи созданы в Мессии Иисусе на добрые дела, в которых Бог предназначил нам ходить».

Это позволяет Павлу набросать более широкую картину объединения всего человечества в Мессии (2:11–22), для которого опять-таки воскресение Иисуса составляет прочную имплицитную основу. Бог Завета упразднил, говорит Павел, вражду между иудеями и эллинами во плоти Мессии (2:24, 16), чтобы создать единое новое человечество в нем. Это предвосхищает 4:13, где образ «зрелого человечества», возрастающего во всем, чтобы уподобиться Мессии, снова перекликается с другими отрывками у Павла, где смысл воскресения — в новом утверждении божественного замысла о человечестве. Воскрешенный род человеческий — это человечество, достигшее своей конечной цели.

Такое метафорическое употребление — воскресение в настоящем как основа христианской жизни — мощно звучит в 5:14, где, в отрывке, во многом перекликающемся с 1 Фес 5:1–10, Павел цитирует что-то вроде первохристианского гимна или поэтического пассажа:

> Вставай, спящий!
> и воскресни из мёртвых!
> и будет светить тебе Мессия.

Как и в Флп 2:12–16, мрак нынешнего мира противопоставлен свету нового дня, тому свету, которым христиане вместе с Мессией уже должны светить. И это, как и в Послании к Филиппийцам, перекликается с обетованием Дан 12:3, но переносит его из будущего в настоящее, — что, однако, не абсолютизирует инаугурационную эсхатологию. Окончательное воскресение остается уделом грядущего («наследие» все еще относится к будущему, как это видно в 1:14 и 5:5), но ожидающие его уже должны сиять подобно светилам в настоящей жизни. Как ясно говорит последняя глава Послания к Ефесянам, христианам еще предстоит битва (6:10–20), враг еще не сокрушен окончательно, но эсхатология, которая была начата воскресением Иисуса (инаугурационная эсхатология), дает уверенность в победе.

Послание к Колоссянам также не только использует «воскресение» как образ нынешней жизни верующих, но и содержит упование на будущее. Во вводном благодарении подчеркивается, что «надежда уготована вам на небесах» (1:5). Как мы увидим из других аналогичных фраз, это не означает, что христиане должны покинуть «землю» и отправиться на «небеса»:

«небеса» есть как бы место хранения божественных замыслов о будущем, пока они не осуществятся в новой реальности, в новом веке, когда небеса и земля воссоединятся. Об этом прямо говорит центральный отрывок, 3:1–4:

> [1] Итак, если вы были воздвигнуты со Мессией, ищите горнего, где Мессия сидит по правую сторону Бога; [2] о горнем помышляйте, не о том, что — на земле. [3] Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта с Мессией в Боге: [4] когда будет явлен Мессия, жизнь ваша, тогда будете явлены и вы с ним во славе.

«Явление» Мессии и «явление» верующих вместе с ним — это событие, описанное в Флп 3:20–21, переданное новыми словами; есть и другие переклички с Флп 3. Вопреки расхожим представлениям, Павел не менее охотно говорит о «явлении» Иисуса, чем о его «приходе» или «втором пришествии». И язык, связанный с «явлением» (не в последнюю очередь использование этого понятия в двойном смысле тут), хорошо объясняет, о чем идет речь: небеса и земля непроницаемы друг для друга, но придет день, когда реальность, сокрытая на небесах, — реальность воцарившегося во славе Мессии и Его народа, который в настоящий момент «с ним», — будет явной. Это произойдет в момент воскресения, когда полностью осуществятся христианские чаяния. Нынешнее состояние христиан заключается в том, что благодаря крещению они уже умерли с Мессией и были воздвигнуты с ним, как о том ясно говорит 2:12: «...погребённые с ним в крещении, в котором вы и воздвигнуты были с ним чрез веру в действие Бога, воздвигшего его из мёртвых». Те, кто были «мертвыми» в своих грехах и как язычники, чужие для народа Завета, «оживлены» с Мессией, а их согрешения прощены (2:13). Когда иудеи образно называли «воскресением» «возвращение из плена», они во многом надеялись на окончательное прощение грехов Израиля[69]. Аналогичным образом, когда Павел образно говорит о *нынешнем* состоянии христиан как о «воскресении», он имеет в виду их пребывание «в Мессии», который в буквальном смысле воскрес. Эта новая метафора имеет силу благодаря упованию на *будущее* буквальное «воскресение», когда христиане разделят славу Мессии. А пока (ср. Флп 3:14, 18–19) они должны мыслить о горнем, а не о земном[70].

Ход мысли тут основан на откровении Мессии как образа Бога Творца, «первородного» творения, и нового творения. Раннехристианский гимн в Кол 1:15–20 проводит параллель между воскресением Иисуса (1:18) и сотворением мира (1:15), где творение мира есть основа и начало того, что

---

[69] См. *JVG* 268–271.

[70] Такое мышление бесконечно далеко от позиции изобретенного Робинсоном (Robinson 1982, 19) «левого крыла в паулинистической традиции», которая якобы предвосхищает теоретизирование гностиков.

Творец совершил ныне и что вступает в силу, а именно — примирение всех вещей в Нем[71]. Сама форма гимна ясно показывает, что воскресение Иисуса как единичное событие есть не отказ от начального творения, но дело его восполнения: Мессия и Владыка, через которого все было создано, есть тот, в ком все соединится, тот, в ком и через которого все теперь вступают в новые взаимоотношения с Богом Творцом и друг с другом. Этот отрывок лучше раскрывает Павлову космологию (весь этот мир благ, он дан Богом и, несмотря на бунт властей внутри него, примирен со своим создателем) и политические взгляды (все структуры власти в этом мире сотворены в Мессии, через Мессию и для Мессии, ст. 16).

В обоих случаях основой повествования тут является рассказ о воскресении Иисуса. Бог Творец даровал своему народу наследие святых во свете, избавив его от царства тьмы и перенеся в царство своего сына, в котором он обрел искупление и прощение грехов (1:12–14). Другими словами, смерть и воскресение Иисуса — своего рода новый исход, «возвращение» из плена греха и смерти, низвержение всех сил и властей, поработивших мир. Как и в Еф 2, ранее отчужденные от Единого истинного Бога, находившиеся во вражде с Ним, примирились с Ним через смерть Иисуса и теперь должны твердо стоять «в надежде Доброй вести», возвещенной «всякой твари поднебесной». Образно говоря, воскресение породило ударную волну, распространившуюся по всей вселенной: началось новое творение, и оно должно теперь осуществиться[72].

Это открывает дорогу новому образу жизни, в котором исполнится замысел Божий о людях. Он включает (3:5–11) отказ от безнравственности, злобы и сквернословия, разделения людей по расовым и классовым особенностям. В связи с нашей темой отметим особо контраст между ветхим и новым человечеством (3:9–10) — одну из основных тем Послания к Римлянам и Первого и Второго Посланий к Коринфянам. Ритуал крещения показывает, что ветхая человеческая природа упразднена благодаря смерти Мессии; новая природа создана благодаря воскресению Мессии:

> ...Совлекшись ветхого человека (*ton palaion anthropon*) с делами его и облекшись в нового, обновляемого к познанию по образу Сотворившего его[73].

Эти стихи стоят в одном ряду с мыслями в Флп 3, и аналогичные утверждения мы встретим в других важных текстах Павла. С точки зрения Пав-

---

[71] О поэзии и богословии данного отрывка см. Wright, *Climax*, гл. 5.

[72] См. Wright, *Colossians*, 76сл., 84сл. (пер. на рус.: Томас Райт, *Послания из тюрьмы*, М: ББИ, 2009).

[73] Относительно крещальных обертонов: ср. 2.12сл.; тема нового творения связывает этот отрывок с предшествующим 1:18–20, 23.

ла, воскресение утверждает, а не отрицает творение. Еще до последнего явления Мессии, когда и весь его народ «будет явлен с ним в славе» (3:4), новое творение — человек, воссозданный по образу Божию, — должно стать видимым в Церкви.

Послания к Ефесянам и Колоссянам трактуют воскресение в том же ключе, что и другие Послания Павла. Во всех них воскресение Иисуса — это историческое событие, через которое начал действовать замысел Творца о спасении мира от греха и смерти, где вслед за смертью было нанесено поражение греху. И тут, и там наследие народа Мессии остается в будущем. В обоих случаях нынешнюю жизнь христиан можно, метафорически, описать как «воскресение». Однако, в отличие от иудаизма Второго Храма, это обозначает не восстановление этнического Израиля, а прощение грехов и новый тип поведения. Таким образом, если говорить о значении воскресения, рассмотренные нами два Послания передают те же мысли, что и основные Послания Павла.

6. Послание к Филимону

Прежде чем переходить к Посланию к Римлянам и Первому и Второму Посланиям к Коринфянам, остановимся вкратце на том, как вера в воскресение влияет на ход аргументации в Послании к Филимону. Призывая Филимона принять убежавшего от него раба Онисима, Павел опирается на те представления об искуплении, которые он уже использовал в Гал 4:1–7 и к которым снова обратится в Рим 8:12–17. В обоих случаях мы видим аллюзию на «избавление» Израиля из египетского рабства:

> Ибо, может быть, он для того на время был отделен, чтобы получил ты его навеки, уже не как раба, но больше чем раба, как брата возлюбленного, особенно для меня, насколько же больше для тебя, и во плоти и в Владыке[74].

Логика контекста точно соответствует повествованию Павла, имплицитно обнаруживаемому и в этих стихах. Павел связан с Онисимом узами любви; отсылая его назад, он отсылает «свое сердце» (ст. 12). Но Павел также связан узами братства и взаимной любви с Филимоном (ст. 17–20). Поэтому он просит Филимона принять Онисима так, как тот принял бы самого Павла. Если Онисим что-либо должен, пускай Филимон считает, что это долг Павла. Такое сочетание идей посредничества и замещения знакомо всякому, кто знает, что Павел говорил о кресте. Перед нами очевидный намек на смерть

---

[74] Флм 15сл.

Иисуса[75]. Если мы это поймем, то увидим и весть о воскресении. Онисим уже не должен быть рабом, но братом Филимону, потому что оба они искуплены как дети Единого истинного Бога.

7. Послание к Римлянам

(i) Введение

Послание к Римлянам с начала до конца проникнуто темой воскресения. Откройте это Послание на любом месте, и вы наткнетесь на воскресение; поднесите его к свету, и вы увидите, что все его насквозь пронизывает блистание Пасхи. Если бы его не прославили как великое Послание об оправдании верой, оно могло бы стать главным Посланием о воскресении (разумеется, первое не исключает второго); на это звание всерьез претендуют оба Послания к Коринфянам, но Послание к Римлянам их все же на голову превосходит. Это последнее содержит массу ответов на все наши главные вопросы, добавляя сюда грандиозную интеллектуальную конструкцию — один из шедевров античной мысли, — в которой эти ответы можно упорядочить. Далее нам предстоит соблюдать осторожность — не пытаться охватить все ходы мысли сразу. Поэтому эта часть содержит подразделы, в рамках которых мы и будем рассматривать Послание[76].

(ii) Рим 1–4

Мы начнем оттуда же, откуда начинает Павел, — с отрывка, через который многие экзегезы перепрыгивают, желая поскорее добраться до 1:16–17, где обычно находят основную тему Послания. В 1:16–17 Павел провозглашает, что Добрая весть есть сила Божья ко спасению всех верующих, иудеев и эллинов, потому что в ней открывается Божья праведность от веры в веру. Отсюда многие толкователи заключают: перед нами Послание о Доброй вести, то есть об оправдании верой и спасении. Я доказывал в других работах, что такая точка зрения сильно упрощает смысл сказанного Павлом даже и в 1:16–17. Но главная ошибка подобной экзегезы состоит в том, что она оставляет без внимания сказанное Павлом в самом начале Послания,

---

75 См. Wright, *God's Worth*, гл. 6.

76 Гораздо подробнее см. Wright, *Climax*, гл. 2, 10–13; *Romans*.

где он как бы резюмирует «Добрую весть». Павел кратко представляет себя, а затем говорит следующее (1:3–5):

> [Добрая весть от Бога]...о Сыне Своем, родившемся от семени Давидова по плоти, поставленном Сыном Божьим в силе, по духу святости, в воскресении из мёртвых, об Иисусе Мессии, Владыке нашем, чрез которого мы получили благодать и апостольство, к послушанию веры ради имени Его во всех языческих народах...

Под «Доброй вестью» в данном случае Павел не имеет в виду «оправдание верой», хотя, конечно, оправдание есть непосредственный плод Доброй вести. Павлова «Добрая весть» — это провозглашение Иисуса, давидического Мессии, воскресшим владыкой этого мира. Этот краткий отрывок, который часто обходят вниманием, ничуть не меньше заявляет о теме Послания, чем 1:16–17. Мессианство Иисуса и все, что отсюда вытекает, занимают господствующее место во всем Послании, как мы сможем убедиться далее по христологическим заключениям, когда Павел суммирует некоторые доводы или же вводит важнейший раздел в Рим 9–11[77].

Отметим, что такая высокая роль приписывается Павлом Иисусу из-за его воскресения. У Давида было много потомков, — в частности, возможно, Иаков, брат Владыки, и другие кровные родственники Иисуса[78]. Но лишь один потомок Давида был воздвигнут из мертвых. И это, провозглашает Павел, показывает, что Иисус — «сын» Бога Израилева, то есть Мессия[79].

Если поместить это заявление в контекст иудаизма Второго Храма, станет ясно, чего Павел не имел в виду: он не хотел сказать, что Иисус из Назарета, после его казни от рук римлян, был вознесен в место славы, подобно мученикам в ожидании воскресения, либо что его душа пребывает в руке Божьей (как говорит Прем 3:1 о недавно почивших праведниках). И речь тут не идет об апофеозе по образцу римских императоров, чьи души взмыли ввысь, согласно народным представлениям и иконографии, на комете (в случае Юлия Цезаря) или с помощью орла (как то изображает резьба на Арке Тита)[80]. Это превращало императора в божественное существо, и затем его преемник и наследник, новый император, становился «сыном бога», обожествив предшественника. Но не так с Иисусом. Павел говорит о другом: воскресение явило Иисуса из Назарета, потомка Давида, истинным

---

77 См., например, Рим 4:24сл.; 5:11, 21; 6:11, 23; 7:24; 8:39; 9:5; обо всех этих местах см. Wright, *Romans*, *ad. loc.* В гл. 12 я оспариваю идею о том, что слово *Christos* стало для Павла просто именем собственным.

78 См. ниже, с. 604–614.

79 О мессианском смысле титула «Сын Божий» в Рим 1:3 см. Wright, *Romans*, 416–419. Другие подтексты этого титула Павел разрабатывает, например, в 5:10 и 8:3. При всем богатстве смыслов намек на идею мессианства прослеживается (см., в частности, упоминание о Давиде и о владычестве в 1:5).

80 См. выше, с. 69.

Мессией, и в этом смысле — «Сыном Божьим». Это опять же имело огромное политическое значение в мире, где кесарь был сыном бога и господином мира; воскресение показало, что Иисус есть настоящий правитель мира, относительно которого кесарь является лишь пародией. Так что тут — в самом начале Послания к Римлянам! — мы видим то же самое, что в Флп 2:6–11 и 3:19–21. Это иудейская весть о царе иудейском, созданная для того (Иосиф Флавий понимал, как это делается), чтобы бросить вызов претензиям языческой империи[81]. Вот по какой причине среди прочего Павел говорит, что Иисус был «поставлен» «в силе»; как мы видели, думая о Пасхе, Павел постоянно вспоминает о божественной силе, когда же он думает о силе и власти, он вспоминает о божественной силе, бросившей вызов тем, кто в настоящем мире полагает, что обладает монополией на власть. Это богословие фарисеев, но теперь сконцентрированное вокруг Иисуса. Учение о воскресении всегда имело политический смысл, и когда произошло воскресение Иисуса, власти этого мира столкнулись с новой реальностью, оживляющей надежды иудеев: «Сын человеческий», замученный зверями, был оправдан. И это событие не было причудливым капризом судьбы. Это было, хотя и в зародышевом виде, «воскресение мертвых», *всех* мертвых[82].

Но почему Павел считал, что через воскресение Иисус стал Мессией, «Сыном Божьим» в этом смысле? Рассматривая многочисленные тексты о воскресении эпохи Второго Храма, мы ни разу не сталкивались с представлением о Мессии, который бы умер позорной смертью, не говоря уже о том, чтобы он затем воскрес из мертвых. Из полного молчания текстов можно сделать вывод: если бы кто-то воскрес после своей смерти, люди просто удивились бы и, возможно, сочли воскресшего великим пророком, быть может, самим Илией, но не обязательно Мессией. Насколько нам известно, в то время не было такого типа интерпретирования мессианских толкований Псалмов и пророческих текстов, какой мы встречаем у первых христиан, например, в Деян 2 и Рим 1:3–5, где устанавливается связь между мессианством и воскресением[83].

Аналогичным образом, никому бы не пришло в голову через три минуты, три дня или три недели после смерти Иисуса, что он был Мессией. Человек, который что-либо слышал и знал о мессиях, понимал, что мессия, распятый язычниками, — это неудавшийся мессия, самозванец. В одной из своих работ я доказывал, что дела и слова Иисуса из Назарета во время его земной жизни показали, — по меньшей мере, его ближайшим ученикам, а в конце

---

81 Иосиф Флавий, *Иуд. война* 3.399–408; 6.312–315; обсуждение в *NTGP* 304, 312сл.

82 На значение воскресения Иисуса для всего человечества у Павла указывает выражение *ex anastaseos nekron*, буквально: «от воскресения из мертвых» (1:4). Это связано с образом «начатка» из 1 Кор 15:20.

83 См. соображения, приписанные Ироду и галилейским иудеям в целом у Мк 6:14–16 (обсуждение ниже, с. 448–451). Высказанное тут положение развивается в гл. 12.

концов отчасти и членам иудейского суда, — на то, что он действительно считал себя Мессией[84]. Но после его позорной казни даже его близким друзьям и спутникам не пришло бы в голову счесть его Мессией, если бы не произошло что-то новое и неожиданное.

Таким образом, ни жизнь, ни дела, ни учение Иисуса, с одной стороны, ни Его воскресение, с другой, *сами по себе* не наталкивали окружающих на поспешное заключение: «Он воистину был и остается Мессией». Но если сопоставить первое и второе, — что и делали первые христиане, в том числе и Павел сразу после своего обращения, — такое заключение очевидно. Жизнь с претензией на мессианство — этого недостаточно; недостаточно даже и воскресения самого по себе (хотя обе эти вещи являются необходимыми условиями для мессианства). Но возьмите их вместе, — и все сходится[85]. Воскресение человека, который так поступал и говорил, что вызвало Его казнь как претендента на мессианский титул, — тут есть все нужное. Бог Израиля, Бог Творец, опрокинул приговор суда, обратив вспять выполненный по решению последнего смертный приговор. Иисус воистину был Царем иудейским, а если он был Мессией, то он действительно владыка всего мира, как о том в древности говорили псалмы[86]. Событие предшествовало истолкованию: когда первые христиане осознали, что называющий себя Мессией потомок Давида был казнен за претензии на мессианский титул, но был воздвигнут из мертвых, они вскоре применили к нему слова Септуагинты о том, как Бог Израилев «восстановил» Давиду семя его, чтобы поставить на престоле его.

Повторим: ничто, кроме воскресения, — как это слово понимали и в античном язычестве, и в иудаизме Второго Храма, — не могло бы оказать такого действия. Более того, ничего, кроме твердой веры в то, что это случилось в данном конкретном случае, не имело бы такого эффекта. Отложим до части V вопрос о том, что мы как историки можем сказать об этой вере; но у нас нет разумных оснований сомневаться, что Павел (или иной автор текста в Рим 1:3–4, если Павел цитирует более древний источник) говорит о событии, в котором тело Иисуса обрело новую жизнь, после того как он умер. В мире Павла не существовало иной вещи, кроме телесного воскресения, которую (а) описывали именно таким языком, что тут употребляется, и которая (б) продемонстрировала бы Павлу, да и всем остальным, что умерший был Мессией, помазанником Бога Израилева. Телесное воскресение Иисуса есть основание Послания к Римлянам, средоточия Доброй вести о владычестве Иисуса, точка опоры для косвенной критики кесаря и источник учения Павла об оправдании и спасении. Павел вернется к этому

---

[84] См. *JVG.* гл. 11.

[85] О необходимых и достаточных условиях см. ниже, гл. 18.

[86] Пс 2:7–9; 71; 88:20–38; ср. образ Соломона в 3 Цар 10:14–29 (очень близкий к Пс 71).

пункту в 15:12, именно там, где он завершает богословскую аргументацию Послания. Только если мы видим эту связь, о чем речь пойдет ниже, мы постигнем, что Иисус как воскресший Мессия занимает центральное место как в мышлении Павла в целом, так и, в частности, в Послании к Римлянам.

Павел указывает, как нередко он делал и в других местах, на то, что воскресение было осуществлено Святым Духом. Это еще один из многочисленных элементов этого насыщенного введения, на который Павел будет опираться в своем кульминационном тексте Рим 8.

Первый важный раздел Послания (1:18–3:20) говорит об откровении Божьей правды вопреки всякому злу человека. После краткого введения (1:18–32) Павел кратко набрасывает картину последнего Суда, где, в соответствии с иудейскими представлениями, судьей будет сам Мессия[87]. Эта сцена, наполненная шаблонными элементами, содержит богатое описание (2:6–11) окончательного состояния людей — как спасенных, так и не обретших спасения:

> [6] Он [Бог] воздаст каждому по делам его: [7] жизнь вечную — ищущим, с постоянством в делании добра, славы и чести и нетления; [8] самовольным же и непослушным истине, но покоряющимся неправде — гнев и ярость. [9] Скорбь и теснота на душу (*psyche*) каждого человека, делающего злое: как Иудея, первого, так и Еллина. [10] Слава же и честь и мир — каждому делающему доброе: как Иудею, первому, так и Еллину. [11] Ибо нет лицеприятия у Бога.

Многие толкователи умаляют значение этого отрывка, словно Павел сказал в нем то, чего не имел в виду, или лишь очертил гипотетическую перспективу. Однако такое толкование необязательно. Перед нами сцена *последнего* Суда, и нет нужды «защищать» Павла от обвинения, что он вводит идею Суда по земным «делам»[88]. Павел кратко формулирует свои представления о будущем истинного народа Божьего. Народ Божий наследует «жизнь будущего века», или, как обычно переводят *zoe aionios*, «жизнь вечную»; а это произойдет потому, что христиане через постоянство в добре «ищут славы (*doxa*), и чести (*time*), и нетления (*aphtharsia*)». Последнее слово часто переводят как «бессмертие», по смыслу эти слова пересекаются (обычно это *athanasia* — «бессмертие»); но в строгом смысле слова *aphtharsia* означает «негниение», «неспособность к тлению». Павел не думал, что люди уже обладают нетлением в нынешней жизни; а поскольку два эти слова обычно близки по значению, можно с уверенностью сказать, что для Павла и бессмертие не было непременным свойством человека[89]. Когда Павел повторяет этот список в стихе 10, он заменяет «нетление»

---

[87] Пс 2:7–9, Пс Сол 17–18, Деян 17:31. Когда Павел в 1:32 говорит: «делающие таковое достойны смерти», — он готовит вопрос, на который ответит позже в Послании, об упразднении смерти (см. ниже).

[88] См. Wright, «Law»; *Romans*, 440–43; и, например, Gathercole 2002.

[89] Ср. 1 Тим 6:16 (см. ниже, с. 294–295).

словом «мир»; он хочет этим сказать не то, что Бог не даст нетления, но то, что и это тоже один из даров грядущего века, предвосхищаемый в нынешней жизни (ср. 5:1), который входит в будущее воздаяния. Таким образом, хотя Павел и не упоминает воскресение, тот факт, что в список даров нового века входит *aphtharsia*, достаточно ясно показывает, что воскресение имелось в виду; а тот факт, что за «славой» идут «честь и мир», свидетельствует о том, что под «славой» — и тут, и в других местах, — он имеет в виду не столько сияние и светоносность, сколько почетную позицию, ответственность и, возможно, власть. Подробнее мы поговорим об этом далее.

Следующий раздел Рим (3:21–4:25) объясняет, как «праведность Бога» — верность Бога Завету с Авраамом — открылась в жизни Иисуса. Через смерть и воскресение Иисуса Бог исполнил обетование (дал Аврааму потомство, состоящее из иудеев и язычников), одновременно победив всеобщий грех. Рим 4 содержит толкование на Быт 15 (текст об обетовании и установлении Завета): Павел находит в Быт 15 акцент на *вере* Авраама и его потомков, — не дела, не обрезание, не обладание Торой, но веру, которую в целом человечество отвергло (1:18–32); веру в Бога, подателя жизни, «животворящего мертвых и призывающего из небытия в бытие»[90]. Об этом свидетельствует вера Авраама в то, что Бог в силах дать ему ребенка, несмотря на то, что он с его женой Сарой были в «омертвении» (время способности к деторождению у них уже давно прошло):

> 4:19 И он не изнемог в вере, и посмотрел на свое тело омертвелое (*nenekromenon* — «преданное смерти»), будучи около ста лет от роду, — и на омертвение (*nekrosin*) утробы Сарры, 20 но не поколебался в обещании Божьем неверием, но был укреплен в вере, воздав славу Богу 21 и будучи убеждён, что Он силен и исполнит то, что обещал. 22 Потому и было зачтено ему в праведность.

По-видимому, такая вера черпает силу в размышлениях о могуществе и обетованиях Бога Творца. Как мы уже видели, это «могущество» у Павла, среди прочего, ассоциируется с воскресением. Именно отказ воздать славу Творцу и признать Его силу открыли дверь идолопоклонству и привели к разложению, бесчестию, деградации и смерти[91]. Одна из целей Павла в данном отрывке — объяснить, почему вера в истинного Бога и Его силу, дающую жизнь, есть знак восстановления человечества. И нет сомнения, что воскресение Иисуса в данном случае мыслится как телесное. Иначе не работает параллель с Авраамом и его «верой в воскресение». Просто взять душу Иисуса в славное бытие на небесах — для этого не нужен особый уникальный акт божественной силы.

---

[90] Рим 4:17. Буквально окончание фразы звучит «называющего несуществующие вещи как существующие».

[91] Рим 1:18–32, особенно 1:20сл.; подробнее у Wright, *Romans*, 432–436.

Таким образом, зачатие и рождение Исаака предвосхищает воскресение Иисуса, а вера христиан делает их участниками обетования Аврааму в Быт 15:

> [23] А что зачтено было ему, написано не ради его одного, [24] но и ради нас, кому будет зачитываться: верующим в Того, Кто воздвиг из мёртвых Иисуса, Владыки нашего, [25] Который предан был из-за согрешений наших и воздвигнут для оправдания нашего.

Стих 25 не так прост, как может показаться. Экзегеты много спорили о том, действительно ли оба придаточных причины (*dia* плюс аккузатив в обоих случаях) выстроены в точную параллель, и если нет, то почему Павел написал именно так. Предшествующая часть отрывка достаточно ясна, особенно в свете 10:9, где вера в воскресение Иисуса и исповедание его Владыкой — критерий оправдания и спасения. Авраам верил в Бога, который приносит жизнь туда, где есть одна только смерть; также, утверждает Павел, делают и христиане, и таким образом, поскольку мы участвуем в вере Авраама, мы участвуем и в его оправдании. Но стоит ли списывать особенности стиха 25 на неточность истории?

Не стоит. В некоторых других отрывках, когда Павел рядом упоминает про смерть и воскресение Иисуса, также сохраняется некоторое тонкое неравновесие. Особенно это относится к богатым и многогранным «как... так и» в 5:12–21[92]. И ничто не мешает читать *dia* с аккузативом как «по причине», с одной стороны, относительно предшествовавшего события (Он был предан *по причине* наших грехов) и преднамеренного результата, с другой (Он был воздвигнут *по причине* [замысла Бога относительно] нашего оправдания). Это вызывает вопрос о том, какую специфическую роль играло воскресение Иисуса в подготовке оправдания.

Конечно, Павел приписывает такое действие смерти Иисуса (например, в 5:9). Но если мы вдумаемся в 1:3–4, то поймем, что имел в виду апостол. Воскресение Иисуса было *оправданием* его как Мессии, мессианского «Сына Божья», представителя Израиля, а потому и всего мира[93]. Подобным образом, Божье «оправдание» для всех верующих означает, что Бог объявляет их оправданными, и то, что их грехи прощены. Это можно сравнить с рассуждением в 1 Кор 15:17: если Мессия не был воздвигнут, ваша вера тщетна и вы все еще во грехах ваших. Воскресение показывает, что крест — не просто очередная грязная расправа над потенциальным, но заблудшим Мессией, но спасительное деяние Бога[94]. И когда Бог воздвиг Иисуса из мертвых, это деяние содержало в себе силу оправдания (см. ниже о 5:18). Таким образом,

---

[92] Этой мыслью я обязан докладу профессора Морны Хукер, теперь уже опубликованному в Hooker 2002.

[93] См. Wright, *Climax*, гл. 2.

[94] См. также 1 Кор 15:56сл., где воскресение есть ответ на проблему смерти, греха и Закона.

Рим 4 не только показывает, что Павел рассматривал воскресение Иисуса как дарование жизни, победу Бога Творца над смертью: воскресение — часть большого Рассказа, где Бог Завета показывает свою верность, оправдывая всех верующих в него, как Он обещал Аврааму. Более того, этот отрывок кратко объясняет уместность такого оправдания: в отличие от описанных в Рим 1 людей, которые поклоняются идолам и тем самым деградируют в своей человечности, верующие в Бога, подателя жизни, пересотворяются в подлинные человеческие существа. Они, как говорится в Кол 3, обновляются в познании по образу Творца.

(iii) Рим 5–8

Рим 5–8 — один из самых величественных текстов Павла. Этот отрывок состоит из нескольких последовательных аргументов, каждый из которых имеет вводное утверждение, развитие и христологическую кульминацию. При этом рассуждение очерчивает как бы круг: Павел начинает с тезиса, что оправданные верою имеют мир с Богом и радуются в надежде на Его славу (перекличка с 2:6–11), и в конце (8:31–39) возвращается к этому же утверждению, почти как математически доказанному. Смерть и воскресение Иисуса, а также дар Духа, здесь играют ключевую роль как на уровне общей композиции, так и на уровне отдельных деталей. И где-то с 6-й главы вплоть до главы 8 Павел неоднократно создает сознательные аллюзии на характерный для него имплицитный рассказ — рассказ об Исходе[95]. Но сейчас мы не будем отвлекаться на другие темы и сосредоточимся на представлении о воскресении в данном отрывке (особенно в Рим 8), где присутствуют важнейшие рассуждения и по другим основным темам как данного Послания, так и всего Павлова богословия, суммированные в форме восторженного гимна.

Уже общая тема проливает свет на представления Павла о воскресении. Как он это сжато резюмирует, кого Бог оправдал, тех и прославил (8:30). Другими словами (пользуясь терминологией Послания к Ефесянам), те, кто «в Мессии», уже восседают с Мессией на небесах. К ним уже применимо понятие воскресения (6:6–14). А начало раздела, где вводное положение (5:1–2) разворачивается шаг за шагом, говорит о том же самом и своей формой, и содержанием: страдание рождает надежду, а надежда не подведет (ср. Флп 1:20), потому что любовь Божья излилась в наши сердца через Духа Святого, данного нам[96]. Воскресение Иисуса образует сферу, в которой христиане уже могут обитать; они уже оправданы и примирились с Богом и теперь взирают

---

95 Подробнее см. Wright, *Exodus*; *Romans*, 508–514.

96 Рим 5:3–5. Подробнее см. Wright, *Romans*, 516сл.

в будущее, ожидая окончательного избавления от гнева (функциональный эквивалент обретения «славы, чести, нетления и мира», как в 2:7, 10), другими словами, — жизни грядущего века (5:21, аллюзия на 2:7). Таким образом:

> [9] Поэтому, оправданные теперь кровью его, мы тем более будем чрез него спасены от гнева, [10] Ибо если, будучи врагами, мы были примирены с Богом чрез смерть Сына Его, — тем более, примирённые, будем мы спасены в жизни его.

Под «жизнью его», несомненно, имеется в виду жизнь воскресшего Мессии, новая жизнь, которая наступила после его жертвенной смерти. Это Павел объясняет полнее в Рим 6 и 8.

Следующий отрывок, 5:12–21, знаменит среди ученых своей компактностью, а среди студентов — своей чрезвычайной загадочностью: как Павел умудрился составить греческие предложения (например, в стихе 18) без подлежащего, глагола и дополнения. Но именно тут, в том числе и в стихе 18, при всей его тацитовской насыщенности, мы подходим близко к средоточию представлений Павла о действии смерти и воскресения Иисуса. Грех распространился по всему человечеству, принеся с собой всеобщую смерть; истинный Бог решил эту проблему, исполняя обетования Завета, через одного человека — Иисуса Мессию — ради всех людей, как иудеев, так и эллинов. Этот отрывок (подобно некоторым вышерассмотренным) опирается на понятие о божественном предназначении человека: трагедия Адама состояла не только в том, что он внес в мир грех и смерть, но и в том, что если люди, сотворенные как мудрые посредники Творца в тварном мире, поклоняются и служат твари вместо Творца, они не исполняют Его замысел. Подводя итог аналогичному ходу мысли в 8:29, Павел описывает это так: мы предопределены «быть подобными образу Сына Божья, чтобы быть ему первородным между многими братьями». И тут, в 5:17, мы с удивлением читаем, что благодаря Божественной милости, проявляющейся через Добрую весть, «получающие обилие благодати...» «будут царствовать в жизни» (*basileusousin*). Для этого и был создан человек. И именно это пытается делать без помощи Единого истинного Бога кесарь, и как ему кажется, у него это получается; но ему предстоит узнать о своей ошибке.

Павел формулирует свой главный тезис в стихе 18[97]: «Следовательно, как чрез один грех — во всех людях — к осуждению, так и чрез одно дело праведное — во всех людях — к оправданию жизни!» Павел рисует картину широкими мазками, не тратя время на тщательное прорисовывание. Нам приходится самим дополнять ее мелкими деталями: «дело праведное» — это, видимо, добровольная смерть Иисуса, которая уравновесила и даже перевесила преступление Адама, а «оправдание жизни» — воскресение как божественное оправдание не только Иисуса, но и, в перспективе, всех

---

[97] О форме данного абзаца см. Wright, *Romans*, 523–525.

пребывающих «в нем». Поэтому в следующем стихе Павел объясняет, что через «послушание» одного человека (он уже рассматривает смерть и воскресение как единый акт) многие обрели статус «праведных» (ст. 19). Затем он обращается к несколько мрачноватой теме, касающейся Закона и его последствий, которую будет развивать на протяжении всей 7-й главы; но убеждение, что Бог решил и эту проблему, ведет к последнему положению главы (5:21), которое, в свою очередь, служит отправной точкой для следующей далее аргументации:

> ...Чтобы, как царствовал грех в смерти, так и благодать царствовала чрез праведность к жизни вечной (*eis zoen aionion*) чрез Иисуса Мессию, Владыку нашего.

Под «благодатью» тут имеется в виду «свободное и щедрое деяние Бога», а под «праведностью», понятием, часто не совсем корректно переводимым как «оправдание», — действие Бога, которое проявляется в Его верности Завету, нацеленному на противостояние греху и смерти. Результатом всего этого (правда, Павел прямо не говорит, но только подразумевает это) должно стать получение дара *zoe aionios*, «вечной жизни», или, — если использовать более подходящий для читателя, напитанного образами платонизма, перевод, — «жизнь грядущего века», о которой учили фарисеи и еврейские учителя, понимая под ней лишь только одно: воскресение. Таким образом, воскресение — это ответ Творца не только на грех, но и на его последствия.

Отметим, что в ярком и драматическом отрывке Павел понимает смерть и воскресение Иисуса как единый акт божественной благодати и силы, который сокрушает царство человеческого греха и смерти. Он будет это разъяснять в последующих главах. В Рим 6 же он развивает мысль из 5:21, говоря сначала о *статусе* крещеных, а затем об их *поведении*. В обоих случаях воскресение Мессии, с которым верующий отождествляется при крещении, ведет к личному «воскресению», в буквальном смысле — в будущем, метафорически — в настоящем[98].

И тут видна неоправданность традиционного для библеистики отделения Послания к Римлянам и прочих «основных Посланий» от Посланий к Ефесянам и Колосянам[99]. Конечно, терминология не полностью совпадает, но то же самое можно сказать почти о любых параллелях между сходными фрагментами в разных Посланиях Павла. А вот его вопросы и ответы по той или иной проблеме имеют смысл лишь в том случае, если признавать, что он утверждает не только *грядущее* «воскресение», но и жизнь в «воскресении».

Первый вопрос в Рим 6 — это, вопреки распространенному мнению,

---

98 О совсем ином использовании языковых образов, связанных с «воскресением», для описания христианского опыта см. ниже, с. 581–600. Недавно опубликованное исследование взаимосвязи воскресения и этики у Павла — Lohse 2002.

99 См. выше, с. 261–266.

вопрос о статусе, а не о поведении. «Грех», о котором говорится во фразе «оставаться ли нам во грехе», понимается как состояние, а не как деятельность. Павел здесь с особенной силой подчеркивает важность представления о любви Божьей, которую Он проявил к нам, «когда мы были еще грешниками» (5:8). И должны ли мы в таком случае, спрашивает Павел, оставаться «грешниками», чтобы сильнее проявилась милость Божья? Быть может, таков наш единственно возможный статус? Должны ли мы оставаться там, где мы есть?

Разумеется, нет, отвечает он. Произошло нечто, что позволяет нам покинуть это место, это состояние, изменить такой статус. Крещение есть отождествление себя с Мессией; то, что верно относительно Него, верно и относительно всякого крещеного человека, — а Мессия однажды умер для греха и затем восстал к новой жизни. Мы «умерли для греха», говорит Павел, вместе с Мессией. Где пребывает крещеный человек? Может быть, в своего рода лимбе, в промежуточном состоянии, между смертью и воскресением?

И да, и нет. Ответ на этот вопрос очень важен, поэтому остановимся на нем подробнее.

В каком-то смысле — да. Павел глубоко верит в грядущее воскресение. Не вполне ясно будущее время в 6:5 и 8: «если мы оказались сращенными с ним подобием смерти его, мы, конечно, *будем* сращены и подобием воскресения»; если мы умерли с Мессией, то верим, что и жить *будем* с ним. Оно может указывать на реальное будущее, то есть на чаемое воскресение, а может выполнять только логическую функцию[100]. Как бы то ни было, 6:23 говорит об окончательном даре «жизни будущего века», *zoe aionios*, которую в 2:7 Павел называет божественным даром на последнем суде для тех, кто постоянен в делании добра. А в 8:10–11 (см. ниже) и далее (8:12–30) все четко расставлено по местам: как бы ни была сильна инаугурационная эсхатология, насколько бы она ни была осуществлена «уже сейчас», наряду с этим остается сильное «еще нет». Воскресение в буквальном смысле, в отношении всех, кто должен воскреснуть, еще не произошло, за исключением единственного случая — самого Иисуса. И с этой точки зрения христианин, который «умер с Мессией» в крещении, действительно находится в промежуточном состоянии. Любопытно, что Павел, говоря о таком человеке, употребляет оборот, которым описывали промежуточное состояние некоторые иудеи, верившие в телесное воскресение. Те, кто умерли, теперь «живы в Боге»[101].

Однако сразу необходимо сделать оговорки. Павел использует те же слова,

---

[100] Пример логического будущего: «*если* ты запер дверь, мы *будем* в безопасности». Если условие соблюдено, мы *уже обрели* безопасность; единственное подлинное будущее заключается тут в проверке того, запер ли ты дверь или нет.

[101] Рим 6:11, ср. 4 Макк 7:19; 16:25; см. также ниже с. 463–464 (о Лк 20:38).

говоря об Иисусе в 6:10, не имея в виду, что Иисус находится в каком-либо промежуточном состоянии. Может быть, лучше всего можно объяснить этот отрывок следующим образом: Павел сознает, что позаимствовал, видоизменив их, выражения из родного ему иудаизма (где никто не ожидал, что Мессия будет воскрешен раньше остальных), чтобы описать новую ситуацию, в которой, как он верил, именно это и произошло. И если в каком-то смысле те, кто умерли с Мессией в крещении, пребывают до своего конечного воскресения в промежуточном состоянии, то одновременно это и не совсем так — при этом в каком-то другом и еще более важном смысле не так. Павел не думает, что умершие с Мессией находятся на какой-то нейтральной территории, между жизнью и смертью. Его рассуждения об их статусе в стихах 2–11 и об их поведении в стихах 12–14 и 15–23 черпают силу в уверенности Павла, что в крещении христианин не только умирает с Мессией, *но также и воскресает.* «Так и вы считайте, что вы мёртвы греху, но живы Богу в Мессии Иисусе» (ст. 11). Когда Павел говорит «считайте», он не подразумевает, что мысленная операция творит новую реальность (а даже если бы он так и думал, это бы значило, что христианин, который так «считает», уже ожил по другую сторону смерти); слово «считать» означает суммировать. Когда я подсчитываю деньги на моем банковском счету, то от этого их не становится больше; увы, в жизни такие фокусы не проходят. Я просто могу таким образом узнать, сколько денег у меня есть. Когда я закончил подсчеты, положение дел в реальном мире не изменилось; единственная разница заключается в том, что теперь мой ум знаком с реальным положением дел.

Так и тут. В стихе 4 Павел говорит: «Как был воздвигнут Мессия из мёртвых славою Отца, так и мы должны ходить в обновлении жизни». Он не требует от христианина чего-то такого, что тот не в силах исполнить, будучи «мертвым». И это сильный довод в пользу того, чтобы видеть в 5-м и 8-м стихах 6-й главы логическое, а не реальное будущее. И когда аргументация о статусе, которую завершает стих 11 (Мессия умер и был воздвигнут; вы в Мессии; поэтому считайте, что вы умерли и были воздвигнуты), открывает путь для аргументации о поведении в стихах 12–14, сомнениям в этом уже не остается места. «Предавайте себя Богу, как оживших из мёртвых (*hosei ek nekron zontas*), и члены ваши — в орудия праведности Богу» (ст. 13). Если *hosei* означает всего лишь «как будто» (т. е. «на самом деле не так»), то фраза выглядит как издевательство. Призывать человека предать себя Богу и сделать свои члены орудием праведности, оставаясь на позиции, что тот ни в каком смысле не «ожил из мертвых», все равно что предложить кому-либо прыгнуть с небоскреба, «словно у тебя есть крылья», когда крыльев нет.

Этическая аргументация Павла не сводится к тому, что есть два образа жизни, и человек должен выбрать один из них. По его словам, крещеные изменили точку опоры и должны учиться вести себя, согласуясь с обычаями той «местности», в которой они отныне находятся, — подобно людям, от которых при въезде в другую страну требуется знание языка. В этом смысл

6:15–23, где продолжается тема «исхода» — рассказ о том, как рабы получили свободу, пройдя через воды Красного моря, — когда Павел говорит о прежнем рабстве греху и новом состоянии, в котором, освободившись от греха, крещеные должны жить подобающим образом. Ниже Павел будет предостерегать от поведения, аналогичного стремлению сыновей Израиля вернуться в Египет (8:12–17), но сейчас он просто подчеркивает: читатели — уже не рабы греху и не должны себя вести как таковые. Поэтому даже тут, хотя речь идет в основном о поведении, в конечном счете, делается акцент на статусе и окончательном предназначении. Статус крещеного христианина — это свобода от греха. Окончательная цель, свободный дар Бога (как в 5:21), — это жизнь грядущего века, *zoe aionios*.

До сих пор в основе аргументации Павла лежали события смерти и воскресения Иисуса, благодаря которым создается новый мир, свободный от греха, приобщаясь к которому, люди обретают реальное будущее воскресение, жизнь будущего века. В этой аргументации метафора «воскресения» (хотя и сохраняющая свою конкретность) применяется для описания совершенно иного образа жизни.

Здесь предлагается самый яркий пример того, с чем мы уже сталкивались: Павел переосмысливает современную ему иудейскую метафору «воскресения» (где она обозначала возвращение из плена и намекала на освобождение от греха; см. книги Исайи, Иеремии, Иезекииля); у него она обозначает новую жизнь крещеных, избавленную от уз греха. Это переистолкование не произвольное: оно прочно завязано на буквальный смысл (воскресение Иисуса и верующих), — как и в самих иудейских текстах метафорический смысл мог идти рука об руку с буквальным (окончательное воскресение праведных, а иногда и нечестивых). Воскресение как метафора обычно выполняло и функцию метонимии, и то же самое мы видим у Павла. Поэтому ошибочно встречающиеся порой толкования, что Павел отходит от буквального понимания «воскресения»: этот отход был сделан не им, а у последующих гностиков[102]. Павел же не выходит за рамки категорий иудаизма эпохи Второго Храма, но лишь наполняет их новым содержанием в свете воскресения Мессии и своего понимания роли этого воскресения для настоящего и будущего тех, кто пребывают «в Мессии».

Далее Павел переходит на следующий уровень аргументации в рамках Рим 5–8. Ранее он уже упоминал мимоходом о месте иудейского Закона в общем замысле Бога. Теперь он обращается к этой проблеме напрямую, причем в новом ракурсе рассматривает «жизнь» — ту жизнь, которую не мог дать Закон, но которую Бог дает посредством Духа. Перед нами не просто абстрактная рефлексия о роли Закона. Павел здесь объясняет, что он имеет в виду под даром «вечной жизни» (6:23) и «благодати, царствовавшей чрез праведность к жизни вечной» (5:21). В рамках своего рассказа

---

[102] См., например, Robinson 1982; см. ниже, гл. 11.

о новом исходе он объясняет, что происходит, когда народ ГОСПОДЕНЬ приходит к Синаю: только теперь, увидев, что Тора стала частью проблемы, а не частью решения, они должны усвоить мысль, что Мессия и Дух совершили то, «чего Тора совершить не могла»[103]. 7:1–8:11 составляют цельный раздел, где аргументация достигает своей наивысшей точки в 8:11. А одновременно 8:1–11 начинают блестящую аргументацию, которая продолжается до конца главы. Но чтобы понять эти важнейшие одиннадцать стихов, с их тонким пониманием воскресения, нам придется пройти через темный туннель Рим 7.

В 7:4 Павел подводит итог своей аргументации в характерно емкой фразе:

> Поэтому и вы, братья мои, были преданы смерти для Закона чрез тело Мессии, дабы принадлежать вам Другому, из мёртвых Воскресшему, чтобы принесли мы плод Богу.

Основа для этого утверждения — намек в стихах 1–3 на типологию Адам/Христос (см. 5:12–21), рассматриваемую в свете 6:3–11. Павел описывает человека, находящегося «под Законом», то есть еврея или прозелита, который живет под властью иудейской Торы, обреченный Законом быть связанным с Адамом, подобно замужней женщине, которая Законом привязана к мужу. Но когда муж умирает, — в приложении к вопросу об отношении христианина к Закону: когда «ветхий человек» умирает с Мессией в 6:6, — тогда женщина свободна снова выйти замуж. Отсюда образ Мессии (ср. 4:25 5:9–10; 6:3–4, 10) как нового жениха. Принадлежа ему, верующие — подобно Аврааму и Сарре, несмотря на их преклонный возраст, — смогут «приносить плод». Воскресение Иисуса, нового жениха, открывает новые возможности, описываемые Павлом в 7:5–6 в категориях, которые ассоциируются у нас с обновлением Завета: мы служим, говорит он (перекличка с 6:15–23) не в «ветхости буквы», но в «новизне Духа»[104]. И тут снова буквально понимаемое воскресение Иисуса задает контекст метафорически понимаемому воскресению верующих как предвкушению их действительного воскресения, о котором Павел упомянет потом. И чтобы не оставалось никаких сомнений, надо заметить, что оба смысла имеют под собой конкретную реальность: буквальный — телесное воскресение, метафорический смысл – сохранение святости и служение.

Все это готовит почву для сложного и многогранного рассуждения о том, что случилось, когда на Синае была дана Тора и Израиль следовал ей как Закону Бога — святому, справедливому и благому. Закон действительно обещал жизнь, жизнь в понимании Второзакония (с которым согласны многие

---

[103] О Рим 7 см. Wright, *Romans*, 549–572.

[104] Ср. 2 Кор 3, где тема «нового Завета» развивается более открыто; ср. с Рим 2:25–29.

иудейские тексты периода Второго Храма)[105]. Но те, кто принимал и изучал Тору, впоследствии обнаружили, что с момента ее появления Израиль ее чаще всего нарушал и тем самым повторял грех Адама (ср. 5:12, 20). Глядя на ситуацию в христианском ракурсе, Павел утверждает следующее: те, кто жили под Торой, увидели, что чем больше они стараются исполнить Тору, тем сильнее подпадают под ее осуждение. В конце концов, они пребывали в Адаме, и Тора не могла не выхолащиваться в пародию на саму себя (7:22–23), напоминая живущему в Адаме Израилю о его грехе и смерти. Она не могла дать обещанной жизни, не потому что была в чем-либо неправильной, а потому, что она применялась, так сказать, к неподходящему материалу. Как и в Гал 3:10–14, Павел анализирует эту проблему с точки зрения обетования Божьего, которое не исполнялось по причине неповиновения Израиля. В обоих случаях он дает решение проблемы, обращаясь к событиям смерти Мессии и дарованию Духа.

«Итак, нет теперь никакого осуждения для тех, которые в Мессии Иисусе» — Рим 8:1 стало одной из самых знаменитых строк Павла, не в последнюю очередь благодаря Баху, который положил ее на музыку в своем мотете «Jesu, Meine Freude»[106*]. «Осуждение», о котором тут идет речь, это осуждение Адама в 5:12–21, а этот текст, в свою очередь, «оглядывается» на осуждение греха в 1:18–3:20. Почему же это осуждение не относится к тем, кто пребывает «в Мессии»? Ответ дают стихи 2–11, которые постоянно указывают на воскресение: Бог совершил то, чего Тора не могла сделать, осудив грех во плоти Мессии, представителя своего народа, и преподав через действие Духа жизнь, — в настоящий момент это проявляется как новое направление и состояние ума (8:5–8), а в конце концов в будущем — как телесное воскресение. И тут Павел яснее всего выражает свои представления об ожидаемом в будущем воскресении народа Мессии:

> [9] Но вы не во плоти, но в духе, если действительно Дух Божий живёт в вас. [10] Если же Мессия в вас, то тело мертво чрез грех, но Дух есть жизнь чрез праведность. [11] Если же Дух Того, Кто воздвиг Иисуса из мёртвых, живет в вас, то Воздвигший из мёртвых Мессию оживотворит и смертные тела ваши Духом Своим, живущим в вас.

Смысл ясен: (а) нынешнее тело, которое умирает из-за своей врожденной смертности и тленности, будет воскрешено; (б) это событие — точная параллель тому, что произошло с Иисусом, и (в) между первым и вторым есть причинная связь. В плане нашей темы это самый важный вывод[107]. Но

---

[105] Втор 30:15–20, Сир 17:11, Вар 4:1, Пс Сол 14:2.

[106*] «Иисус моя отрада» (нем.). — *Прим. ред.*

[107] При попытках доказать, что Павел не верил в телесное воскресение, обычно обходят стороной Рим 8 (см., например, Avis 1993a; исключение составляет Rowland 1993, 83). Перкинс (Perkins

обратим внимание еще на два момента.

Во-первых, Иисуса и верующих воскрешает сам Бог (и Павел это постоянно подчеркивает), но орудием при этом выступает Дух. И Дух тут, как и в других местах у Павла, есть *нынешний* залог *будущего* наследия и воскресения тела, соответствующего новому миру. Эта тема проходит красной нитью через весь рассмотренный нами материал Павла и сохраняет свое значение в Первом Послании к Коринфянам.

Во-вторых, слова об «обитании» Духа в контексте иудейского мышления Второго Храма тесно связаны с «обитанием» Шехины в храме, с присутствием ГОСПОДА в скинии среди Израиля. Поэтому представление о Духе как орудии воскресения стоит в одном ряду с Павловым богословием «нового Храма», отраженным в Еф 2:11–21 и особенно в 1 Кор 3:16–17 и 6:19–20. Таким образом, говоря о воскресении Мессии и тех, кто ему принадлежит, Павел придает этим событиям оттенки, взятые из двух тем иудаизма: это восстановление Храма (которое, разумеется, невозможно, пока Израиль остается в вавилонском изгнании) и парадоксальное, но совершенное исполнение Торы.

И снова мы видим, что те, кто живут «в Мессии», в промежутке между его воскресением и своим собственным, связаны с воскресением. Они «помышляют по Духу», а не по плоти (к чему Павел призывает и в Посланиях к Филиппийцам и к Колоссянам)[108]. В результате они обретают «жизнь и мир» не только в будущем, но уже и сейчас. И тут Павел проводит самое жесткое антропологическое разделение, выжимая из некоторых ключевых понятий максимум возможного: «вы не во плоти, но в Духе». Раньше он говорил, что живет «во плоти», хотя и не порабощен ее[109]; теперь же, чтобы изобразить радикальный прорыв, произошедший в крещении (6:2–23), он утверждает, что христианин уже не «в Адаме», уже не «во плоти». Конечно, христианин все еще обладает «плотью», как мы видели, когда Павел предостерегает против того, чтобы жить «по плоти» в 8:12–14. Но Павел все сильнее направляет свою аргументацию на «тело», то тело, которое ныне тленно и обречено на смерть и «дела» которого близки к «делам плоти» в 8:13, но которое получит новую жизнь, жизнь воскресения, через Дух живого Бога.

Ключевая аргументация завершается в 8:12–30, возвращаясь под конец к тому, о чем Павел говорил в 5:1–11: оправданные верой получат «славу», станут участниками славы Единого истинного Бога (5:2), или, как он теперь говорит, прославятся вместе с Мессией (8:17). 8:17 – своего рода

1984, 270) высказывает странное предположение о том, что «оживотворит» в 8:11 относится к нынешней жизни, которая стала основой для нравственности. Но язык определенно указывает тут на иную логику, как и в 1 Кор 6 (см. ниже, гл. 6): *поскольку* тело будет воздвигнуто в будущем, важно то, как оно ведет себя в настоящем.

108 Флп 4:8сл., Кол 3:2.

109 Гал 2:20, ср. 2 Кор 10:3.

ось, вокруг которой вращаются эти девятнадцать стихов: стихи 12–16 к нему ведут, стихи 18–27 его объясняют, а стихи 28–30 подводят итог и делают вывод.

Тут, как и в Послании к Филиппийцам и других местах, окончательное состояние воскресения оправданных называется «славой». Похоже, что под этим понятием Павел понимал не сияние (в конце концов, сиять подобно звезде — разве это признак особой праведности?), но достоинство, значимость, честь и статус народа Мессии, причастного статусу самого Мессии, чья «слава» заключается в том, что он истинный владыка мира. Как Павел говорил в 5:17, принадлежащие ему будут царствовать вместе с ним. Это напоминает о просьбе Иакова и Иоанна в Мк 10:37: они просят у Иисуса позволить им сесть по правую и левую сторону от него в Его «славе» (их желание состоит не в том, чтобы сиять подобно светилам, — у Матфея оговорено: «в твоем Царстве»). Вот о чем идет речь: те, кто терпеливо идут по нынешней пустыне, ведомые Духом (христианский эквивалент столба облачного и огненного), в конечном итоге получат «наследие». Иными словами, Рим 8:12–17 — часть Павловой версии рассказа об Исходе, которая включает события, начиная с пересечения Красного моря и кончая прибытием к Синаю). Народ Мессии должен страдать с ним, как Павел утверждает в Флп 3:10–11, чтобы прославиться. Эта параллель хорошо показывает, что «слава» — в какой-то степени синоним «воскресения».

Но лишь в какой-то степени. Действительно, как и в Флп 3:20–21, «слава» одна из *характеристик* воскресшего тела, но здесь она также одна из *функций*. Воскресшее тело будет «славным», поскольку оно уже неподвластно тлению и смерти. Но те, кто воскресли, получат «славу» и в смысле новой ответственности среди нового творения. Тут наше внимание переключается на «наследие» — тему, которую мы встречали в Гал 3–4 и Еф 1 и которая теперь доминирует в стихах 18–25. Общая картина у Павла изображает грядущий мир, обещанный новый век, а эта ее часть описывает не столько то, какого рода тела получат в воскресении пребывающие «во Христе», сколько сферу, где они будут господствовать.

Стихи 18–24 утверждают, что этой сферой является вся обновленная вселенная, — более того, что вся вселенная обновится именно через тех, кто воздвигнут из мертвых, чтобы участвовать во «славе», т. е. в царствовании Мессии[110]. Павел выражается куда яснее в 21-м стихе, чем иные из его переводчиков: само творение освободится от рабства тлению «в свободу славы детей Божьих». Речь в данном случае не о том, что творение приобщится к славе. Творение обретет свободу, когда дети Божьи будут прославлены. Иными словами, освобождение будет результатом владычества тех, кто получил

---

[110] Этот отрывок ставит под вопрос гипотезу Лонгенекера (Longenecker 1998, 201) о том, что апокалиптический образный ряд и соответствующие выражения редуцируются по мере того, как мы перемещаемся к поздним Посланиям.

Духом новую жизнь в воскресении, над которыми вышний владыка есть Иисус Мессия. К сожалению, толкователи часто пренебрегали этим местом Рим 8, тем самым обедняя христианское видение будущего. Необходимо вернуть этому отрывку подобающую ему роль: в конце концов, у Павла он подводит к кульминации центрального раздела важнейшего из Посланий! Только так мы поймем общую концепцию апостола. В этой концепции испорченность и суета творения, созданного благим, но подвергшегося тлению, рассматриваются как своего рода рабство, так что творение также нуждается в своем исходе, в своем освобождении. И народ Божий, в котором обитает Дух, видит, что он сам по себе, в смертных телах, — часть того же творения, страдающего от мук и ожидающего вместе с людьми рождения новой эпохи. И снова Дух указывает на то, что заготовлено в будущем, в данном случае с помощью метафоры «начатка», первого снопа жатвы, принесенного в знак того, что в будущем ожидается богатый урожай[111]. Так Дух снова провозглашает начало эсхатологических свершений, уже в нынешнее время; тут Павел передает это, говоря о молитве (8:26–27), в которой Церковь ожидает славы, которая откроется, когда народ Божий будет поставлен господствовать над миром.

Павел резюмирует свои мысли в 8:28–30. Он снова делает акцент на статусе Иисуса как подлинного образа Божьего и статусе народа Иисусова, обновляемого в этот образ (и, соответственно, возвращающегося к своей миссии мудрых посредников Творца — нести порядок творению); ср. Флп 3:20–21 и Кол 3:10. Это настолько важно, что Павел даже несколько разрывает композицию отрывка. «Предопределение», о котором он говорит, не есть какое-то божественное самодурство, но воля Творца о людях, носителях Его образа, — чтобы они несли творению порядок, справедливость, обновление и, прежде всего, свободу от рабства тлению. Далее, снова возвращаясь к основному своему вопросу о людях, Павел в шести словах формулирует то, на что в 5:1–2 ушло тридцать восемь: *hous de edikaiosen, toutous kai edoxasen* — «кого Он оправдал, тех и прославил». Оправдание вытекает из смерти и воскресения Иисуса; оправданные уже начинают участвовать в Его славе (ср. Послание к Ефесянам) и станут ее полноценными участниками, когда их нынешние тела преобразятся (ср. Флп 3:20–21) и станут подобны телу Иисуса. Так метафорическое настоящее заглядывает в осуществленное будущее.

Переход от смерти и воскресения Иисуса к смерти и воскресению его народа торжественно звучит в Рим 8: 31–33. Павел риторически вопрошает, может ли что-либо встать между народом Мессии и окончательным спасением, и дает ответ, указывая на все свершенное Богом в Мессии. Центральное место тут занимает стих 34, подчеркивающий, что воскресение Иисуса — краеугольный камень христианской надежды:

---

[111] О метафоре «начатка» см. Рим 11:16; 16:5 (и комментарии к этим отрывкам в Wright, *Romans*, 683сл., 762), 1 Кор 15:20, 23; 16:15, 2 Фес 2:13.

> Кто осудит? Мессия Иисус, умерший, но и восставший? Он, который пребывает по правую сторону Бога? Он, который и ходатайствует за нас?[112]

Нынешние страдания, гонения и мученичество народа Божьего — это ничто в свете любви Бога, излитой на нас через Мессию. Павел убежден (8:38–39), что:

> ...Ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни настоящее, ни будущее, ни силы, ни высота, ни глубина, ни какая другая тварь не сможет нас отлучить от любви Божьей в Мессии Иисусе, Владыке нашем.

И основа такой уверенности лежит в том, что сама смерть, стоящая на первом месте в списке потенциальных врагов, была побеждена. Не переосмыслена, не представлена в новом свете, но поражена. И это один из главных моментов всего Послания к Римлянам, который поддерживает веру Павла в любовь и в силу Творца и Бога Завета[113].

(iv) Рим 9–11

После непрерывных рассуждений об Иисусе Мессии, его смерти и воскресении до конца 8-й главы, Рим 9–11 действительно очень контрастируют на фоне всего предыдущего. Однако не следует видеть здесь нечто большее, нежели риторический прием — стремление немного поделиться с читателем личной скорбью, примыкающей вплотную к восторженному заключению главы 8. Главы 9–11 фактически тесно и искусно связаны со всеми прочими частями Послания. Старые попытки рассматривать эту часть как отдельный разговор на совсем другую тему, а также недавние попытки доказать, что Иисус Мессия не играет роли в аргументации разбираемого отдела (что открывает путь ко «спасению» для Израиля помимо него), экзегетически и богословски не состоятельны[114].

Вся аргументация, — а это пространный пересказ истории Израиля, начиная от Авраама и до дней Павла, с акцентом на отдельные эпизоды, — достигает кульминации к середине 10-й главы, где в центре стоит воскресение Мессии, средоточие веры и цель долгой истории богоизбранного

---

[112] О трудной проблеме пунктуации в этом отрывке см. Wright, *Romans*, 612сл.

[113] Большинство английских переводов передают *dynesetai* из последней строки главы просто как «will be able» («сможет»). Однако здесь важен контраст между *dynamis* Бога (1:4, 16, 20; 4:16), особенно проявившейся в воскресении Иисуса и Доброй вести, и всеми *dynamies* мира сего.

[114] Об этом вопросе см. Wright, *Romans*, 620–626. Наиболее яркий пример первой ошибки: Ч. Г. Додд (Dodd 1959 [1932], 161–163); второй — К. Стендал (Stendahl 1976 гл. 1; Stendahl 1995).

народа. *Telos gar nomou Christos*, провозглашает Павел в 10:4: Мессия — цель Торы, то место, куда направлен весь этот Рассказ; тот пункт, в котором раскрывается верность Бога своим же обетованиям. Израиль томился в «плену», о котором предупреждали Моисей и пророки, он ждал того часа, когда Бог его избавит. Один из важнейших отрывков, содержащих предостережения и обетования, к которому обращались более поздние библейские авторы и по меньшей мере два важных постбиблейских текста, — Втор 27–30. В нем перечисляются благословения (результат послушания Завету) и проклятия (результат непослушания), причем самое ужасное проклятие — это плен, изгнание. Затем, во Втор 30, содержится обещание, что если в изгнании Израиль обратится к ГОСПОДУ всем своим сердцем и душой, ГОСПОДЬ соберет народ снова и даст ему возможность любить Его от всего сердца. В этот момент сама Тора, которой доселе, казалось, трудно или невозможно следовать, приблизится к нему; ему не надо будет искать ее в небесах или за бескрайними морями, потому что она будет «в устах твоих и в сердце твоем», чтобы можно было руководствоваться ею и исполнять ее.

Если мы сопоставим текст Павла с другими толкованиями данного отрывка из Второзакония в эпоху Второго Храма, смысл Рим 10:4–13 становится ясным; при этом воскресение Иисуса вновь оказывается в центре[115]. Книга Варуха толкует Втор 30 с точки зрения Божьей Премудрости; именно Премудрость нужна Израилю, чтобы закончился плен. Один из кумранских текстов (4QMMT) интерпретирует данную главу, делая упор на некоторые заповеди Торы, которые, по мнению авторов, необходимо соблюдать в Храме. В обоих случаях предполагается, что обновление Завета, обещанное во Второзаконии 30, скоро совершится, может быть, даже оно уже началось. Павел с этим согласен, хотя по совершенно иным причинам. По его мнению, Завет получил обновление в Мессии и через Мессию. Как и во многих других отрывках, Павел говорит о Мессии в таких категориях, в которых современные ему иудеи говорили о Премудрости или Торе. Он переосмысливает Втор 30:11–14 в категориях обновления Завета и заключает: отрывок сбывается, *когда люди веруют Доброй вести об Иисусе, воскресшем Мессии и Владыке!* По общему признанию, это крайне насыщенный смыслами отрывок, но если рассматривать его в таком свете, все становится на свои места:

> [4] Ибо конец Закона — Мессия, к праведности каждого верующего. [5] Ибо Моисей пишет о праведности по Закону, что человек, исполнивший её, жив будет ею [Лев 18:5]. [6] А праведность по вере говорит так [Втор 30:12–14]: Не говори в сердце своем: «кто взойдет на небо?» — чтобы Мессию свести. [7] Или: «кто

---

[115] Подробнее см. Wright, *Romans*, 655–666. Vos 2002, 303–310, видит в этом «теневую сторону» Доброй вести Павла о воскресении.

> сойдет в бездну?» — чтобы Мессию из мёртвых возвести. [8] Но что она говорит? «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоем» — слово, которое мы проповедуем. [9] Потому что, если ты исповедаешь устами твоими Иисуса Владыкой и уверуешь сердцем, что Бог воздвиг его из мёртвых, ты будешь спасён. [10] Ибо сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению.

Основное исповедание христианской веры («Иисус есть Владыка»)и основополагающее представление, на котором эта вера основана (что Бог Творец воздвиг Его из мертвых), — это знамения того, что обновление Завета совершилось и что те, кто исповедает такую веру, — истинные участники этого события, которые вкушают его плоды, даже если они родились язычниками и никогда не входили в этническую семью Израиля. Тут Павел соединяет несколько тем Послания и других своих представлений (в Послании к Римлянам соответствующая линия мысли идет от 2:25–29 через 3:27–30 и 8:4–8 к настоящему отрывку) и провозглашает, что обновление Завета, произошедшее в Мессии, есть основа для миссии к язычникам, в которой он сам участвует (10:12–18). Несомненно, для него воскресение Иисуса есть момент обновления Завета, и вера в это событие как в решающий акт Бога Израилева есть отличительная черта тех, кто принадлежит к обновленному Завету, подобному Завету с Авраамом в 4:18–22. Отметим: когда Павел заявляет, что воскресение есть событие обновления Завета и что вера в него — знак принадлежности Завету, это имеет смысл исключительно в том случае, если он подразумевает здесь телесное воскресение Иисуса. И не только потому, что именно так «воскресение» понималось в язычестве и в иудаизме. Никакой другой смысл, например, пребывание Иисуса «на небесах» как бесплотного духа (в сколь угодно высоком статусе), даже отдаленно не соответствует логике отрывка. Множество патриархов, героев и праведников уже обрели посмертную честь (как верили многие иудеи). Если речь лишь о том, что Иисус вошел в их число, невозможно понять, почему Павел придает его «воскресению» такое большое значение.

В Рим 9–11 есть и другое упоминание о воскресении. Оно перекликается с метафорическим пониманием воскресения в иудаизме Второго Храма, но переосмысляет его. Согласно 11:1–10, существует «остаток» этнических иудеев, которые, подобно самому апостолу, уверовали, что Иисус — воскресший Мессия и Владыка, тогда как другие, не уверовавшие, «ожесточились». Что же, спрашивает Павел в 11:11, этим все и кончится? Могут ли еще иудеи спастись? На это он отвечает решительным «да» и объясняет это, описывая «преткновение» и «поражение» этнического Израиля языком, который перекликается со сказанным как об Адаме, так и о Мессии в главе 5: «Если же преткновение их — богатство мира, и поражение их — богатство язы-

ников, — то насколько более полнота их» (11:12)[116].

Затем он обращается к языкохристианам. Павел напоминает им: «Я – апостол, посланный к язычникам» (11:13). Он придает огромное значение своей миссии проповедовать Добрую весть не-иудеям. Павел в своей деятельности руководствуется сказанным во Второзаконии о ревности, которую вызовет в Израиле факт приобщения не-иудеев к преимуществам избранного народа. То есть своим апостольством среди язычников он желает пробудить ревность в своих собратьях-иудеях и тем самым спасти хотя бы некоторых из них (11:13–14). «Собратьев-иудеев» он буквально называет «своей плотью» (т. е. «своими родственниками по плоти»; ср. 9:3). Идея пробудить в «плоти» ревность, чтобы ее спасти, перекликается со сказанным в Рим 5–8 о важности пребывания не «во плоти», а в Духе (и, соответственно, обретении воскресения). Это позволяет Павлу говорить о восстановлении этнических иудеев как участников обновленного Завета, пользуясь метафорическим языком, который восходит по меньшей мере к Иез 37:

> Ибо, если отвержение их — примирение мира, что будет принятие их, как не жизнь из мёртвых[117].

Многие утверждали, что *zoe ek nekron* тут обозначает буквальное воскресение: восстановление иудеев как участников Завета произойдет в последний день, когда они будут воздвигнуты к жизни. Я же склонен думать, что Павел тут говорит метафорически, имея в виду этнических иудеев, отказавшихся от своего неверия в Добрую весть (11:22) и ставших членами «всего Израиля», где под последним имеется в виду эсхатологическая общность поверивших в Иисуса Мессию[118]. Но в данный момент этот вопрос интересует нас лишь постольку, поскольку он проливает свет на 11:15, и мне кажется весьма вероятным, что тут Павел, — и это единственный случай в раннехристианской литературе, — использует образ воскресения, чтобы описать восстановление Израиля для полноценного участия в Завете (ср. Книгу Иезекииля). Конечно, и в этом случае налицо христианское переосмысление (в частности, в отличие от Иезекииля, начисто отсутствует идея о географическом «возвращении»). Но данный отрывок заставляет думать, что воскресение Мессии стояло в центре представлений Павла о народе Мессии «по плоти» и что в свете воскресения он мог заново использовать древний смысл для новой цели.

---

[116] О параллелях с некоторыми предшествовавшими отрывками см. Wright, *Romans*, 681.

[117] Рим 11:15.

[118] Рим 11:26; см. Wright, *Romans*, 688–693.

(v) Рим 12–16

Последний раздел Послания к Римлянам куда важнее, чем думают многие комментаторы, он содержит немало значимых указаний на воскресение. И основу для всей последующей аргументации задает 12:1–2, где раскрывается эсхатологическая перспектива путем частичного наложения друг на друга века сего и века грядущего. Христиане призваны, как и в других текстах, жить в соответствии с грядущим веком, который уже начинается, и для этого требуется обновление ума:

> [1] Итак, призываю вас, братья, милосердием Божьим предать тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу: духовное служение ваше; [2] и не применяйтесь к веку сему, но преображайтесь обновлением ума, дабы испытывать вам, что есть воля Божия: добрая и благоугодная и совершенная.

Если читать этот отрывок в свете Гал 1:4, Флп 3:20–21, Кол 3:1–11 и предшествующих частей Рим, можно выделить четыре момента, которые связаны с рассматриваемым нами вопросом. Во-первых, мы видим противопоставление нынешнего века (который в Послании к Галатам назван «злым»)и нового мира, который уже начинается. Павел не упоминает о «грядущем веке», но его язык тут и в 13:11–14 указывает, что он мыслит в рамках схемы двух веков и верит, что «век грядущий» уже начался с воскресением Иисуса.

Во-вторых, нас не должно удивлять, что, говоря о послушании христиан, он употребляет не слово «плоть», но «тело». «Тело» (*soma*), в его антропологии, есть нечто переходное. Оно умирает, потому что остается тленным (8:10); оно может грешить, хотя отныне это и не обязательно, и нежелательно (6:12–14; 8, 12–14); но оно будет воздвигнуто, а это делает его достойным субъектом христианского поклонения и служения. И тут уместно добавить, что, подобно большинству антропологических терминов у Павла, понятие «тело» носит холистический характер. Слово «плоть» указывает на всего человека в его тленности и движении к смерти и часто носит оттенки «непокорности» и «греховности», тогда как «тело», во многом подобное современному слову «личность», указывает на всего человека, пребывающего в рамках пространства и времени в благом творении и призванного жить в радостном послушании[119]. В этом свете можно рассматривать и 12:5; Павел говорил об этнических иудеях как о «народе Мессии по плоти» в 9:5, а теперь, также в программном утверждении, которое он будет развивать, он говорит о множестве христиан, составляющих «одно тело в Мессии». Это не означает, что Церковь есть целиком и полностью «воскресшее тело Мессии», что любят повторять люди, которые совмещают неверие в телесное воскресение с высокой экклезиологией[120]. Скорее можно сказать, что

---

[119] См., например, Gundry 1976.

[120] Например, Robinson 1952.

Церковь, состоящая из иудеев и язычников, является как бы порожденной воскресением новозаветной версией этнической солидарности Израиля. И для этого более адекватно использовать слово «тело», а не «плоть».

В-третьих, когда Павел во 2-м стихе говорит о том, чтобы не «приспособляться» (*syschematizesthe*), но «преображаться» (*metamorphousthe*), он пользуется тем же языком, что и в Флп 3:21, где дает обещание, что Иисус «преобразит» (*metaschematisei*) нынешнее тело, чтобы оно стало подобным его телу славы. Но там он указывает на само будущее событие воскресения (или, точнее, на преображение тех, кто еще будет жив к тому моменту); тут же он говорит о том, что должно случиться в настоящее время. По-видимому, мы снова имеем дело с элементами инаугурационной эсхатологии, подобно тому, что мы видели в Рим 6; в данном случае это особенно относится к уму. Именно в этой сфере произошло падение человечества (1:18–25), именно отсюда должно начаться и обновление. Тело и ум вместе должны жить в соответствии с грядущим веком, который уже начался благодаря Иисусу.

В-четвертых, это «преображение» ума тесно связано с тем, что Павел говорит в Кол 3:10: «новый человек» обновляется через познание по образу Творца. Павел уже сказал, что Бог намерен создать обновленное человечество, соответствующее образу Его Сына (8:29); теперь мы видим, что это означает на практике. Павел использует язык «воскресения», применявшийся для описания уже произошедшего события воскресения Иисуса и будущего события — обещанного окончательного воскресения тела, чтобы на его основе сформулировать утверждение о том, что значит жить подлинной человеческой жизнью в новом веке.

Такое эсхатологическое введение ко всему разделу влечет за собой рассуждение, которое вращается вокруг этой темы и возвращается к той же точке в 13:11–14[121]. Это мало чего добавляет к тому, что мы уже видели, но особенно интересно тем, что перекликается с 1 Фес 5:1–11, где дан образ проходящей ночи и зачинающейся зари нового дня. Христиане принадлежат дню, и им следует себя вести соответственно дневному образу жизни, а не ночному, — и тут мы снова находим смешанную метафору о «доспехах» (13:12). Подобно Рим 6, призыв в этом отрывке основан на представлении о том, что исходным пунктом для христиан уже является истина воскресения. Только тогда имеет смысл указание не увлекаться попечением о «плоти» (13:14). Как и в Еф 4:24 и Кол 3:10, Павел призывает читателя «облечься» в нового человека, который есть сам Мессия, воскресший Владыка Иисус.

Развернутая аргументация в 14:1–15:13 стоит в центре данного раздела, а также содержит богословское заключение всего Послания в целом. Павел призывает христиан, принадлежащих к различным социальным слоям и народам, искать, как им быть вместе, в частности, вместе поклоняться, уважая совесть других, особенно в вопросах, вызывающих разногласия. И

---

[121] О композиции Рим 12–13 см. Wright, *Romans*, 700–703.

это не чисто прагматические соображения, но соображения, основанные на центральном событии Доброй вести, что объясняет 14-я глава:

> [7] Ибо никто из нас не живёт для себя, и никто не умирает для себя. [8] Ибо живём ли — для Владыки живём, умираем ли — для Владыки умираем. И потому, живём ли или умираем — мы принадлежим Владыке. [9] Ибо для того Мессия умер и ожил, чтобы стать ему Владыкой и над мёртвыми и над живыми.
>
> [10] А ты что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что уничижаешь брата твоего? Ибо все мы предстанем на суд Божий[122]. [11] Ибо написано: Живу Я, говорит Господь: предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык исповедает Бога. [12] Итак каждый из нас за себя даст отчет Богу.

Именно там, где большинство толкователей полагают, что они перешли от чисто богословских глав к вопросам «обычаев» и «этики», Павел помещает этот удивительный маленький текст, перекликающийся с ключевыми отрывками других Посланий, в частности, с Флп 2:10–11, где он провозглашает, что всякое колено преклонится и всякий язык будет исповедовать, что Иисус есть Владыка. Тут подчеркиваются вселенские масштабы власти Иисуса; отчасти Павел сознательно использует в этом разделе слово *kyrios*, «Владыка», и в его полном христологическом смысле, как тут, и в метафорическом, понимая под ним «господина» над слугами или рабами (см. ст. 4). Сам этот стих любопытен с точки зрения языка, связанного с идеей «воскресения»: «Ты кто, осуждающий чужого раба? Пред своим владыкой он стоит или падает. И будет восставлен, ибо силен Владыка восставить его». Глагол «стоит» (*stesei*) того же корня, что и слово «воскресение» (*anastasis*); упоминание о *силе* Владыки «восставить» (*stesei*) его, безусловно, намекает на воскресение. На последнем суде, где все будут держать ответ перед Богом, Владыка «восставит» (т. е. воздвигнет из мертвых) не тех, кто соблюдал определенную культурную традицию, сколь угодно почтенную, но тех, кто верно ему служил.

Таким образом, этот отрывок содержит и ясное утверждение о смерти и воскресении Иисуса, и утверждение (ст. 8), аналогичное Флп 1:18–26 (особенно в 1:21), о принадлежности христиан Владыке, в жизни и в смерти. Владычество Иисуса «над мертвыми и живыми» (ст. 9) есть основа для Последнего суда. Когда Павел цитирует Ис 49:18 в стихе 11, начальные слова «живу Я, говорит Господь» указывают на воскресение Мессии: отныне он, как владыка мертвых и живых, может собрать всех на суд. Эта эсхатологическая перспектива дает возможность экуменизму культурно разных христианских течений развиваться на основе самой Доброй вести.

Достойно внимания, что последний отрывок о «воскресении» в Посла-

---

[122] Разночтение («Мессии»), содержащееся в некоторых рукописях, почти наверняка отражает ассимиляцию с 2 Кор 5:10 и с обычным представлением иудеев о том, что Мессия будет судить мир (ср. Рим 2:16, Деян 17:31).

нии находится именно там, где Павел собирает воедино все линии своей аргументации. Он начинал с провозглашения Благой вести, что Иисус – Мессия из рода Давида и что он был утвержден в этом звании живым Богом через воскресение. А заканчивает он свои пространные доводы за единство Церкви поверх традиционных барьеров, разделявших иудеев и язычников, цитатой из Ис 11:10, причем по Септуагинте, где это выражено яснее:

> Будет корень Иессеев,
> Восстающий, чтобы начальствовать над язычниками;
> на Него язычники будут надеяться.

Этим стихом (15:12) заканчивается огромный цикл размышлений, начатых в 1:3–5. Давидический Мессия был утвержден через воскресение, как истинный Мессия, владыка и судья всех[123]. И миссия Павла в том и состояла, чтобы привести все народы к послушанию вере во имя Мессии. А сейчас он основывает свой призыв к единству именно на той же Благой вести, прибавляя лишь заключительное благословение (15:13), которое указывает на надежду, надежду на силу Духа Святого, что для читателя Послания к Римлянам может значить лишь одну вещь, а именно — воскресение. Для Павла воскресение Иисуса из Назарета было самой сутью Доброй вести (конечно, отсюда нельзя исключить крест, но именно воскресение придает ему смысл); оно — движущий мотив веры, основа для оправдания, для верности в христианской жизни, для единства, а кроме того оно бросает вызов началам и властям[124]. Это событие провозглашает, что есть «иной царь», и призывает людей быть верными ему, а потому — вести иной образ жизни во исполнение иудейских Писаний и в ожидании наступления нового мира, который уже начался на Пасху и достигнет своей завершенности, когда, наконец, пройдет ночь и день войдет в свою полную силу.

И снова подчеркнем: когда Павел говорит о воскресении Иисуса, он всегда имеет в виду именно телесное воскресение. И многообразные примеры метафорического использования этой идеи лишь подчеркивают, а не умаляют ее буквальный смысл. В любом случае это последовательное развитие древнего иудейского учения, где воскресение понималось не только буквально (новая телесная жизнь, уготованная народу Божьему), но и метафорически (национальное восстановление и прощение). Однако в основе аргументации Павла лежит представление о буквальном, телесном воскресение.

---

[123] Уже заканчивая эту книгу, я нашел, где впервые встретил подобное истолкование 15:12: в Torrance 1976, 30.

[124] О связи этой темы с Рим 13:1–7 см. Wright, *Romans*, 715–723.

8. Интерлюдия: Пастырские Послания

Споры о Пастырских Посланиях и их авторстве еще будут продолжаться, и я сейчас не намерен высказываться по этому поводу. Однако, говоря об идее воскресения в Паулинистическом корпусе, нельзя не остановиться на них хотя бы вкратце. (Было бы произволом исключить их из раздела, посвященного Павлу: даже если они, как считает большинство исследователей, не созданы самим Павлом, их автор или авторы тесно связаны с его трудами и образом мыслей.) Мы исследуем раннехристианские традиции о воскресении, а не Павлово богословие (или его гипотетических последователей) как таковое. Кстати сказать, одним из оснований для сомнений в авторстве Павла выступает тот факт, что о воскресении Пастырские Послания упоминают лишь вскользь, что является весьма нетипичным для бесспорно аутентичных Павловых Посланий.

Пастырские Послания мало говорят о христианской надежде. Самый очевидный отрывок мы находим во 2 Тим 2, где упоминается о двух людях, которые, по-видимому, учат не тому, чему все остальные:

> [16] А негодных пустых речей избегай; ибо будут всё больше преуспевать в нечестии, [17] и слово их, как зараза, будет распространяться; в их числе Именей и Филит, [18] которые уклонились от истины, говоря, что воскресение уже произошло, и разрушают в некоторых веру. [19] Однако, твердое основание Божье стоит, имея эту печать: «Познал Господь Своих», и: «да отступит от неправды всякий, именующий имя Господне».

Вероятнее всего, Именей и Филит были в числе первых сторонников тех представлений, которые впоследствии стали популярными в определенных кругах: будто «воскресение» — это не телесная жизнь после «жизни после смерти», а особый духовный опыт, достигаемый еще при этой жизни. Пережившие такой опыт, образно говоря, «воскресли из мертвых». Неясно, призывали ли Именей и Филит других людей приобщиться к этому опыту, или же утверждали, что если человек не находится среди таких избранников, для него не остается надежды. Как бы там ни было, они уводили других в сторону от основной цели христианской надежды.

Особенно интересен ответ, который автор приводит в 19-м стихе в виде двух цитат из Ветхого Завета. Контекст Числ 16:5 («ГОСПОДЬ знает своих!») — рассказ о мятеже Корея, в котором, в частности, участвуют Дафан и Авирон, сыновья Елиава (внука Рувима). Процитированная фраза — это реплика Моисея насчет мятежа; ГОСПОДЬ покажет, кто такие Моисей и Аарон — самозванцы или люди, поставленные Богом. Далее Дафан и Авирон выражают сомнение в том, что надежда на землю, текущую молоком и медом, когда-либо исполнится[125]. На следующий день они получают ответ:

---

[125] Числ 16:12–14. Эта история вплетается в израильскую традицию и в других местах: ср.

Корея, Дафана и Авирона с их семьями отделяют от остальных израильтян, и Моисей провозглашает, что если они умрут естественной смертью, значит, ГОСПОДЬ его не посылал, но если ГОСПОДЬ поразит отступников, а именно — земля разверзнется и они живыми сойдут в Шеол, — тогда станет ясно, что они мятежники, презревшие ГОСПОДА. И происходит, как он сказал[126].

Это перекликается с ситуацией, описанной в 2 Тим 2. Автор намекает: Именей и Филит — своего рода мятежники, оспаривающие авторитет назначенных вождей Церкви. Более того, они сомневаются в исполнении надежды на воскресение, как Дафан и Авирон сомневались в обетовании о земле. И подобно тому, как обетование о воскресении означает, что Бог сделает нечто новое, за пределами человеческих ожиданий, наказание Дафана и Авирона состояло в осуждении их небывалым доселе образом. Трудно сказать, сколь далеко шел автор Второго Послания к Тимофею в параллелях с бунтом Корея. Но он рассуждает в том же ключе, в каком еврейские учителя мудрости возражали саддукеям: если вы не верите в воскресение, вы не будете в нем участвовать. 2 Тим предупреждает: в будущем, на суде, Бог покажет, кто принадлежит Ему, а кто нет, другими словами, какое учение истинно, а какое ложно.

Вторая библейская цитата менее понятна («да отступит от неправды всякий, именующий имя Господне»). Похоже, что это сочетание двух отрывков: Сир 17:23 («Возвратись ко Всевышнему, и отвратись от неправды»[127]) и Ис 26:13 («ГОСПОДИ Боже наш! другие владыки кроме Тебя господствовали над нами; но мы называем только Твое имя»[128]). Оба отрывка говорят о посмертии. Сирах думает, что после смерти вообще ничего нет: следующие два стиха утверждают, что никто не восхвалит Всевышнего в Аиде и что хвала кончается, когда люди умирают. Может быть, автор 2 Тим об этом знает и предупреждает Именея и Филита об участи, уготованной им за утверждение того, что воскресение уже произошло? Вероятность этого усиливает контекст Ис 26:13: наказанные ГОСПОДОМ не имеют надежды на будущую жизнь; согласно 26:19, «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!»[129] Таким образом, в 2 Тим 2:19 мы видим, можно сказать, почти Павлову компактность: цитаты дают понять, что последним доказательством заблуждения Именея и Филита будут грядущий суд и воскресение, которые они отрицают.

Кроме рассмотренного отрывка, другое значимое упоминание о загробной жизни в Пастырских Посланиях сводится к повторному упоминанию о «бессмертии». В 1 Тим 6:16 автор провозглашает, что Иисус Мессия — ис-

---

Пс 105:16–18.

126 Числ 16:26–33.

127 См. также Иов 36:10.

128 См. также Лев 24:16, Сир 24:9 (о призывании имени Господа).

129 См. выше, с. 134–135.

тинный царь (этот отрывок наполнен отголосками имперской риторики, и нельзя сомневаться в его «подрывном» характере, но это другая тема): только он — повелитель, Царь царствующих и Владыка властвующих, «единый, имеющий бессмертие», живущий в свете неприступном. По-видимому, это говорит о том, что, вопреки общему эллинистическому мнению, согласно которому все люди по естеству обладают бессмертной душой, только один Иисус прошел сквозь смерть и оказался в мире, где смерть уже не имеет над ним власти. Как известно, это прямо соответствует тому, что мы видим у Павла. В то же время сам Иисус, согласно 2 Тим 1:10, «упразднил смерть и дал воссиять жизни и нетлению чрез Добрую весть». Таким образом, отрицание того, что любой человек имеет бессмертие сам по себе, уравновешивается утверждением, что смерть была сокрушена и за ней открылась новая жизнь благодаря Иисусу. Пока еще никто другой ее не достиг, но она доступна. Это также соответствует представлениям Павла.

И тут также понятие «воскресение» может использоваться для указания на нынешнюю жизнь христиан. Как и в синоптической традиции, которая, без сомнения, является источником следующего отрывка из 2 Тим 2, вызов Доброй вести можно выразить словами о переходе от смерти к жизни:

> [11] Верно слово:
> ибо если мы с ним умерли, то с ним и жить будем;
> [12] если терпим, то с ним и царствовать будем;
> если отречёмся, то и он отречется от нас;
> [13] если мы неверны, то он пребывает верен,
> ибо отречься от себя он не может.

Как и в Рим 6, вопрос о значении слов «жить будем» остается открытым. Либо это буквально указывает на будущее, либо это логическое будущее время глагола, что указывает на «жизнь», которая уже начинается здесь и теперь. Но параллель со следующим предложением («с ним и царствовать будем»[130]) предполагает, что речь тут идет о буквальном будущем. Евангельской традиции (например, Мк 8:34–38 и пар.) здесь предана мнемоническая форма — ради самой Доброй вести. Как и в Мк 8, в основе лежит исповедание Иисуса Мессией. Смотрите предшествующий отрывок:

> [8] Помни Иисуса Мессию, воздвигнутого из мёртвых, от семени Давидова, согласно моей Доброй вести, [9] в служении которому я терплю страдание даже до уз, как злодей, но слово Божье не связано узами.

Это тесно перекликается с Рим 1:3–4, где в центре Доброй вести стоит утвержденное воскресением давидическое мессианство и богосыновство

---

[130] Соответствует Рим 5:17; см. также 1 Кор 4:8, хотя это место несет отпечаток иронии.

Иисуса (понятия в данном случае равнозначные). И, как известно, традиция, отраженная в Мк 8 и пар., была тесно связана с исповеданием Петра (8:29). Весь отрывок (2:8–13), по-видимому, отражает следующий ход мыслей: Иисус есть Мессия, поэтому не надо бояться страданий и надо его исповедовать, а не отрекаться от него. Мессианство Иисуса подтверждается его воскресением, — соответственно, путь к жизни с ним лежит через смерть вместе с ним. А это, в свою очередь, готовит читателя к предостережению относительно учения Именея и Филита в стихах 16–19.

Остается маленький загадочный поэтический фрагмент в 1 Тим 3:16. Не слишком тесно связанный с непосредственным контекстом (детальные наставления служителям Церкви), он внезапно появляется в тексте, чтобы кратко изложить историю Иисуса:

> Он, Кто явлен был во плоти,
> оправдан был в Духе,
> виден (*ophthe*) был ангелами,
> проповедан был в народах,
> принят был верою в мире,
> вознесён был во славе.

Перед нами своего рода формула, поэтому отсутствие прямого упоминания о воскресении может удивить. Однако это не вероисповедание (крест также не упомянут!), а просто стихотворение или гимн. Поэтому не стоит придавать большое значение отсутствию в нем тех или иных деталей. Отметим два других момента. Во-первых, на воскресение может намекать слово «оправдан» (*edikaiothe*). Иисус был «оправдан» живым Богом — отчасти как Мессия — после приговора и казни. Ведь мы уже говорили о тонкой взаимосвязи между воскресением и оправданием[131]. Слова «в Духе», таким образом, указывают на *посредничество* Духа при воскресении, как мы это часто встречаем у Павла, а вовсе не на какую-то «внетелесную» сферу, где совершается «оправдание»[132]. Упоминание о том, что Иисус был «виден» ангелами, или «показал себя» ангелам (*ophthe angelois*), уникально; нигде больше не упомянуто, что ангелы видели воскресшего или, если уж на то пошло, вознесшегося Иисуса (хотя, возможно, для христиан I-го века это

---

[131] Например, в Рим 4:24сл., о чем см. выше, с. 272сл.

[132] Вопреки, например, мнению Harvey 1994, 74: «Место нашего оправдания — на небесах: соединившись [со Христом] в его воскресении, мы становимся участниками его оправдания, которое произошло в духовной (не телесной) сфере». Мне кажется, Харви ставит телегу впереди лошади. Воскресение есть основа оправдания, а не наоборот; а как мы видели, воскресение всегда телесно (и совершается через действие Духа). Что касается этой фразы, ср. 1 Кор 6:11: «вы были оправданы... в Духе Бога нашего».

представлялось самоочевидным). Во-вторых, окончание стихотворного фрагмента (если его считать таковым) предполагает, что «вознесен был в славе» — событие, отдельное от описанных выше, хотя и вряд ли хронологически следующее за ними, поскольку во всех раннехристианских схемах вознесение предшествует проповеди народам и распространению веры в мире, а не наоборот.

Таким образом, Пастырские Послания отражают несколько аспектов раннехристианских представлений о будущем воскресении христиан, о телесном воскресении Иисуса и о взаимосвязи между ними. Если исключить последний отрывок, остающийся загадкой, можно сказать, что они четко соответствуют тем формам мышления, которые мы уже изучили. Скудность упоминаний о воскресении заставляет усомниться в Павловом авторстве, но явных богословских отличий от его основных Посланий мы не находим[133].

9. Павел о воскресении (кроме Первого и Второго Посланий к Коринфянам): заключение

Сделанный нами обзор текстов Павла позволяет сделать пять заключительных выводов.

Во-первых, представления Павла о воскресении, при всей своей многогранности и многообразии, целостны и последовательны. Обнаруживаются три основные элемента, всегда находящиеся в одном и том же взаимоотношении. (1) Телесное воскресение Иисуса Мессии как чудо, совершенное Богом Творцом. (2) Будущее телесное воскресение всех тех, кто принадлежит Мессии (включая преображение всех оставшихся в живых к тому моменту, так что они обретают такую же, как и умершие до этого, новую жизнь нетленного тела). (3) Ожидание второго события на основании первого в нынешней христианской жизни, где язык «воскресения» используется как яркая метафора, что параллельно метафорическому употреблению, не устраняющему буквальное употребление, в иудаизме. В плане иудейского спектра представлений, с Павлом все ясно: он твердо верит в телесное воскресение. Вместе со своими собратьями-иудеями он противостоит категориям языческих мыслителей. Вместе со своими собратьями-фарисеями он противостоит прочим иудеям.

Мы видим, как он осторожно прокладывает путь к описанию промежуточного состояния и разрабатывает для этого новый язык на основании своей христианской веры. Умершие будут «с Мессией», или они «уснули в Мессии». Вероятно, он использует «сон» как метафору, не предполагая, что

---

[133] О воскресении в Пастырских Посланиях и основных Посланиях Павла см. R. F. Collins 2002.

мертвые пребывают в бессознательном состоянии. И все это вписывается в общую картину, наиболее полно представленную в Рим 8, – он описывает совершенно новый мир, который Бог намерен создать, и говорит о том, как это совершится. Такие ответы дает Павел на вопросы, поставленные нами в начале данной главы.

Редко Павел показывает всю эту картину сразу. Из того, что мы уже рассматривали, ближе всего к этому Послание к Римлянам. Но многочисленные и разнообразные примеры языка, связанного с идеей «воскресения», рассыпанные по его текстам, вполне вписываются в общую картину.

Во-вторых, единственно ощутимое развитие (в отличие от расстановки разных акцентов в разных ситуациях) в его текстах, которые мы изучили, это изменение его начального представления о том, что он будет среди живых, когда вернется Мессия, на более позднее, когда он предполагает, что может умереть раньше этого события. Это ярче всего проявляется, как мы увидим, во Втором Послании к Коринфянам, но уже присутствует как вопрос в 1-й главе Послания к Филиппийцам, а в Послании к Римлянам нет никаких указаний на то, что Павел ожидает избежать смерти[134]. В частности, хотя Послания к Ефесянам и Колоссянам безусловно имеют свою специфику (как ее имеют Первое Послание к Фессалоникийцам, Послания к Филиппийцам и Римлянам), нет оснований думать, что от других Посланий Паулинистического корпуса их отделяет непроходимая пропасть (по меньшей мере в изучаемом нами вопросе).

В-третьих, представления Павла о воскресении прочно укоренены в иудаизме, – чему не следует удивляться, потому что ни один из известных нам язычников не мог себе представить, что воскресение может или должно произойти, и уж тем более не разрабатывал на сей счет концепций. Однако, оставаясь в контексте иудаизма, Павел разработал представления, которые отличались рядом ярких особенностей от иудейских. И таких новых особенностей по меньшей мере семь.

(1) Он верил, что живет в новую эсхатологическую эпоху: «грядущий век» начался в момент воскресения Мессии. Другие направления иудаизма (особенно кумраниты) имели своего рода инаугурационную эсхатологию, но не отсчитывали новую эпоху от воскресения. Никто не думал, что Учитель Праведности уже телесно воскрес из мертвых[135].

(2) Формулировки, касающиеся того, что *означает* воскресение – Иисуса, верующих в будущем и, в метафорическом смысле, верующих в настоящем, – у Павла значительно более конкретные, чем все, что

---

[134] Лонгенекер (Longenecker 1998) предлагает одну из альтернативных схем развития представлений Павла.

[135] Уайс (Wise 1999) оспаривает это мнение, но его аргументы пока не убедили других ученых.

мы находим в иудаизме. У воскресения есть конкретный носитель, то есть тело (идет ли речь об окончательном воскресении или о нынешнем послушании христиан); но оно всегда означает *преображение*, путь через смерть к новой форме жизни по ту сторону, а не просто возвращение к жизни прежнего рода, как это произошло с людьми, возвращенными к жизни Илией и Елисеем, и как, по-видимому, это себе представлял автор Второй книги Маккавейской.

(3) В то же время иудейский контекст подвергнут утонченной реинтерпретации. Так, самый известный библейский отрывок с предсказанием телесного воскресения, Дан 12:2–3, остается источником отдельных слов и образов, но переосмыслен Павлом: у него ни воскресший Иисус, ни воскресшие верующие (что предстоит им в будущем) не сияют подобно звездам, хотя Павел использует именно этот образ, чтобы описать нынешнее христианское свидетельство в темном мире, в «настоящем лукавом веке». Другими словами, он использует его так же, как (трансформируя его) он использует иудейский метафорический язык, где «воскресение» указывает на «возвращение из плена/прощение грехов», с дополнительным значением: «новый акт любви Творца и Бога Завета».

(4) Павел, подобно верившим в воскресение иудеям (в частности, своим бывшим коллегам фарисеям и их последователям раввинам), в своих представлениях основывался на силе Бога Творца; хотя, говоря о воскресении верующих (будущем и настоящем), он опирался также и на воскресение Иисуса. И подобно Иезекиилю, он воспринимал «дыхание» или «дух» Бога Творца в качестве личного посредника при воскресении, что, конечно, несет отголоски Быт 2:7, и фактически повествование первой книги Библии, которое суммируется в Пс 8:5–7, стоит за его мыслями об этом предмете. И снова мы видим соответствие мышлению иудаизма, но представления Павла отличает куда бóльшая четкость. И это можно объяснить именно тем, что по его представлениям Мессия был воздвигнут из мертвых. Так что слова о «сыне человеческом» из Пс 8:5 (как некоторые полагают, их и ранее прилагали к Мессии) говорили Павлу о том, что Мессия воистину человек, которого воскресение сделало владыкой всего творения.

(5) Оставаясь в рамках иудейских представлений о воскресении, Павел разработал новую лексику, отражающую специфику его подхода. Он провел грань между «плотью» (*sarx*) и «телом» (*soma*), что дало ему возможность подчеркнуть как связь, так и разрыв между нынешним и будущим телесным существованием. В своем использовании понятия «слава» (для указания не на видимое сияние, а на честь, почет и новую ответственность в грядущем мире) он опирался на

иудейские тексты, но пошел гораздо дальше своих предшественников.

(6) Вера Павла в воскресение Иисуса и в последующее воскресение тех, кто ему принадлежит, позволяет ему разработать собственную версию распространенного иудейского учения о Последнем суде. Он делит этот суд на два хронологически разных этапа: «осуждение», в каком-то смысле, уже произошло при распятии (Рим 8:3), поэтому «нет никакого осуждения для тех, которые в Мессии Иисусе» (8:1). Таким образом, двухэтапное воскресение является, особенно в Послании к Римлянам, контекстом для главной доктрины Павла об оправдании верой, основанной на том, что осуществилось в Иисусе, и ожидании приговора в последний день.

(7) Пожалуй, более всего Павла отличает от иудейских современников то, как много и как часто он думает о воскресении (в следующей главе, посвященной Первому и Второму Посланиям к Коринфянам, это будет особенно заметно). Даже в тех иудейских текстах, которые провозглашают воскресение, мы не видим, чтобы эта мысль настолько вплеталась во все остальные рассуждения, освещая и поддерживая одну тему за другой, как это очевидно в случае Павла. И этот феномен сам по себе нуждается в историческом объяснении.

При этом Павел прочно стоит на основе иудейской традиции. Он развивает и модифицирует ее, но в свете Мессии, а не желая приспособить ее к язычеству.

В-четвертых, мышление Павла в целом, — которое не является предметом данной книги, но о котором я писал в других местах, — также укоренено в иудаизме, но радикальным образом переосмыслено, и сосредоточием этого переосмысления является Иисус и, в частности, его воскресение[136].

(1) Павел опирается на ряд *рассказов*, играющих ключевую роль в любой форме иудейского *мировоззрения*, в частности, о сотворении мира и исходе. Но Павел использует их, чтобы говорить о новом творении и новом исходе, осуществленным через смерть и новую жизнь Иисуса. По его мнению, весь Рассказ об Израиле, от Авраама до плена и далее, обрел завершение в Иисусе — распятом и воскресшем Мессии.

(2) Различные аспекты его апостольской *деятельности* — миссия к язычникам, молитва, призыв к страданию, сбор пожертвований в языкохристианских церквах для помощи обедневшим иудейским

---

136 Анализ мировоззрения Павла — см. *NTGP*, особенно 122–126. Краткий очерк о мировоззрении Павла — см., например, Wright, *Paul and Caesar*.

церквам — вырастают из иудейского (более того, из фарисейского) *мировоззрения*, но обладают глубоко уникальной спецификой из-за евангельских событий, особенно воскресения. Павел верил, что новая эпоха уже наступила, и только поэтому решил, что язычники должны услышать Благую весть. И совершенно очевидно, почему он был столь убежден в наступлении такой эсхатологической перемены: он верил, что Иисус воскрес из мертвых.

(3) К символам его апостольской деятельности по основанию общин относятся провозглашение им Доброй вести и изложение зашифрованных или явных повествований, относящихся к крещению (Гал 3, Кол 2, Рим 6). И эти вещи также тесно связаны со смертью и телесным воскресением Иисуса.

(4) *Ответы*, которые Павел дает на *мировоззренческие вопросы*, легко выстраиваются:

(i) Кем являемся мы, христиане? Мы пребываем «в Мессии». Наша идентичность зависит исключительно от исповедания его как воскресшего Владыки. Мы — народ Нового Завета, народ, исполнивший Тору, — всемирная семья, обещанная Аврааму Единым истинным Богом.

(ii) Где мы? В благом творении благого Бога. Творение еще стонет в родовых муках, ожидая своего освобождения от тления, но воскресший и вознесенный Мессия уже стал его Владыкой.

(iii) Какие существуют проблемы? И мир, и мы сами еще не получили окончательного освобождения. Большинство людей в мире, и язычники, и иудеи, пребывают в неведении относительно того, что Бог Израилев совершил в Иисусе Мессии. В частности, нынешние власти этого мира (кесарь и остальные, а также темные «духовные» силы, стоящие за ними) — это в лучшем случае пародия, а в худшем — чудовищное и богохульное извращение истинной справедливости и мира, которые входят в замысел Бога о Его мире. Грех все еще держит идолопоклонников крепкой хваткой, смерть все еще действует, как тиран.

(iv) Каково решение? В долгосрочной перспективе — Творец совершит великое деяние нового творения, которое освободит всю вселенную, и тогда воцарятся подлинная справедливость и мир, вопреки усилиям врагов; все праведники восстанут из мертвых, а живущие к тому моменту верующие преобразятся. В ближайшем будущем Добрую весть надлежит возвестить всему миру, и она сама будет действовать с силой: бросать вызов, преображать, исцелять и спасать, — и таким образом появится, образно говоря, народ «воскресения».

(v) Какой момент мы переживаем? «Грядущий век» уже начался, но «век

> нынешний» все еще продолжается. Мы живем между двумя воскресениями, воскресением Иисуса и нашим собственным; между победой над смертью на Пасху и окончательной победой, когда Иисус «явится» снова. И такое напряжение между «уже есть» и «еще нет» проходит красной нитью через все представления Павла о христианской жизни, лежит в основе, например, его понимания страдания и молитвы.

Таким образом, мировоззрение Павла неизменно показывает, что он *одновременно* и остается на почве иудаизма, черпая свои главные идеи и категории из его богатого наследия, и постоянно их развивает, особенно в свете воскресения Иисуса, а также выводов, которые отсюда вытекают. Это подводит нас к пятому и последнему моменту.

Пятый момент ставит неизбежный исторический вопрос. Если Павел на самом деле столь многое почерпнул из иудейских представлений, что побудило его говорить об этом такими словами? Он знал, что «воскресение», описанное пророками и в позднейшей иудейской традиции, пока еще не совершилось. Авраам, Исаак, Иаков и другие еще не воздвигнуты к новой телесной жизни; если же говорить о метафорическом смысле «воскресения», то Израиль тоже пока еще не свободен от угнетения, рабства и «плена». Почему же Павел говорит, что воскресение *уже* произошло, и это звучит не как загадочное утверждение вне контекста, но как краеугольный камень его веры в то, что Иисус есть Мессия, и как основа для пересмотра и перекройки всего его мировоззрения?

Ответ самого Павла на такой вопрос очевиден: он так говорит, потому что в это верит. Когда он говорил о воскресении Иисуса, это не было зашифрованной речью о том, что у него было яркое духовное переживание или что он вдруг увидел перед собой новый путь духовного или психологического развития. И не хотел он этим сказать что-либо вроде: «Единый Бог любит нас даже больше, чем мы себе представляем». Павел указывал на то, что, как он верил, действительно произошло. Более того, развитие его представлений о смысле «воскресения», отталкивающихся от иудейской почвы, но приведших Павла в такие места, до которых ни один иудей ранее не доходил, показывает: он считал, что знает о воскресении больше, знает нечто такое, к восприятию чего традиция его не подготовила. Воскресение уже происходит в два этапа (сначала Иисус, потом все люди); воскресение как метафора указывает не на восстановление Израиля (хотя в Рим 11 есть и такой дополнительный смысл), но на нравственное восстановление людей; воскресение будет не победой Израиля над врагами, но миссией к язычникам, где вера делает всех равноправными; воскресение не есть просто реанимация мертвых тел, но преображение и облечение в нетленное тело. И все эти изменения объясняются только одним — тем, что, как верил Павел, произошло с Иисусом.

Этот начальный обзор представлений Павла, из которого мы пока ис-

ключили два Послания, вокруг которых экзегеты ведут самые жаркие битвы, имеет огромное значение не только для понимания Павла, но также для понимания всего раннего христианства, поскольку Павел тут наш самый ранний свидетель. Конечно, не стоит спешить с выводом, что Павел выражает мнения всех первых христиан. Судя по всему, это не так. Но как бы он ни критиковал других учителей, каким бы своеобразием ни отличались его представления, вряд ли у него был повод спорить с кем-либо об основном вопросе — о том, что Мессия был воздвигнут из мертвых.

Все это подводит нас к переписке Павла с запутавшейся церковью в Коринфе, которую он любил и которая приводила его в ярость. Эти два Послания исключительно важны для нашей темы.

Глава шестая

ВОСКРЕСЕНИЕ В КОРИНФЕ (1): ВВЕДЕНИЕ

1. Введение: проблема

Воскресение — как Иисуса, так и его народа — одна из важнейших тем Первого и Второго Посланий к Коринфянам. Чтобы разобраться в ней, необходимо вникнуть в целый ряд других проблем. Некоторые из них столь же далеки от решения в наши дни, как и во времена появления библейской критики: например, какие партии существовали в коринфской церкви? Кем были оппоненты Павла? Второе Послание к Коринфянам — цельный документ или оно составлено из разных Посланий? Только лишь о 1 Кор 15 написано множество томов. В последнее время было опубликовано много новых солидных комментариев на разбираемые в этой главе Послания и монографий, посвященных связанным с ними темам. К сожалению, у нас нет возможности все это рассматривать. Необходимо, однако, остановиться на взаимосвязи между двумя центральными отрывками — 1 Кор 15 и 2 Кор 4:7–5:10. Вновь и вновь можно услышать, что между написанием первого и второго произошла радикальная перемена, что Павел перешел от более-менее типично иудейских представлений о воскресении в первом отрывке к куда более эллинистическим, даже платоническим представлениям во втором[1].

Да и в самих этих текстах много неясного. 1 Кор 15 — это пространная аргументация, одна из самых длинных у Павла разработок одной темы; некоторые из использованных здесь понятий и образов больше нигде не встречаются. Некоторые из них, в частности, фраза «тело духовное» (*soma pneumatikon*) в 15:44–46, стали предметами раздора, и порой кажется, будто все мировоззрение толкователя зависит от того, как он понимает или даже переводит это словосочетание. Аналогичным образом 2 Кор 4–5 содержат выражения, которые Павел нигде более не употребляет. Вокруг них идет острая полемика, но далеко не всегда исследователи приходят к консенсусу относительно смысла.

Чтобы наше исследование в максимальной степени сохраняло верность исторической правде, мы выберем такой путь. Сначала, в данной главе, мы рассмотрим оба Послания в целом, сознательно пропустив главные для

---

[1] Например, недавно: Boismard 1999 [1995]. Буамер делит свою книгу на две главные части и рассматривает два эти отрывка отдельно, относя первый к «воскресению мертвых», а второй к «бессмертию души».

нас разделы. Мы увидим, что 1 Кор 15 — не какой-то изолированный текст о воскресении, помещенный в конец Послания то ли потому, что этот вопрос просто занимал последнее место в длинном списке, то ли потому, что (странная гипотеза!) первые христиане стремились поместить «эсхатологические» предметы поближе к концу своих трудов[2]. Напротив, постоянное упоминание о воскресении и родственных понятиях на протяжении всего Послания заставляет думать, что для Павла эта тема была одной из ключевых по отношению ко всему тому, что он хотел высказать, и он намеренно откладывал разговор о ней до конца, не потому что там шла речь о «конце», а потому что эта тема объединяла все разделы этого Послания. Аналогичным образом 2 Кор 4:7–5:10 совершенно непохож на отвлеченные рассуждения о смерти и воскресении. Напротив, это касается самой сути длинного раздела о парадоксальной природе апостольства Павла, что само по себе является основным предметом всего Послания в том виде, в каком оно до нас дошло. Слова Павла, с одной стороны, о страдании и смерти, с другой, — о будущем и нынешнем воскресении объединяют и обогащают все разделы Послания.

Поскольку каждый из этих отрывков занимает важнейшее место в соответствующем Послании, может прийти в голову мысль, что самое лучшее — именно с них и начать. Но поскольку они столь легко вызывают споры, лучше двигаться к ним шаг за шагом, постепенно. Мы будем изучать остальные части каждого Послания, спрашивая себя: что здесь Павел говорит о воскресении, в частности, в связи с теми вопросами, которые мы ставили в начале предыдущей главы и на которые постарались ответить в связи с остальными текстами Павла? Если мы, таким образом, расчистим себе почву, нам будет легче подойти к двум основным отрывкам из Посланий и мы яснее поймем, как они соотносятся один с другим. Это будет нашей задачей уже в следующей главе.

2. Воскресение в Первом Послании к Коринфянам (кроме 15-й главы)

(i) Введение

Окинуть быстрым взглядом Первое Послание к Коринфянам — все равно что прогуляться по оживленной улице. Тут чуть ли вся человеческая жизнь: перебранки и судебные тяжбы, секс и шоппинг, богатство и бедность, богослужение и работа, мудрость и безумие, политика и религия. Некоторые из тех, кого мы тут встречаем, переполнены чувством собственной важности;

---

[2] См., например, Lüdemann 1994, 33, где приведены ссылки на Мк 13, 1 Фес 4 и 5, Дидахе 16, Послание Варнавы 21.

другие вытеснены на самый край общества. Это действительно как прогулка по главным улицам и по форуму Древнего Коринфа.

Послание в стремительной последовательности вводит несколько тем, волновавших христиан, каждая из которых может стать поводом для написания многочисленных научных исследований и запутанных обсуждений. Единство Церкви; премудрость Божья; природа знания; культивирование святости, в том числе в сексуальной сфере; монотеизм и идолопоклонство; апостольская свобода и власть; вера в таинства и соответствующая практика; духовные дары и их применение. Удивительно, что это Послание, хотя и одно из самых длинных у Павла, не оказалось вдвое объемнее, чем оно есть.

Какое же место в столь головокружительно пестром обзоре человеческой жизни и размышлений христианина над этим занимают глава 15 и тема воскресения? Может быть, эта глава просто стоит одним из номеров в списке трудных вопросов, поставленных (письменно или устно) перед Павлом коринфянами? Если это так, то странно, почему это единственная тема Послания, которая рассматривается абстрактно, просто как *вероваше*, за чем моментально не следует указание на соответствующие практические дела в жизни Церкви[3]? Какое бы важное место ни занимало воскресение, это маловероятно. Скорее всего, тема воскресения Иисуса и его народа более органично взаимосвязана с другими темами Послания.

Недавно было предложено следующее объяснение: коринфяне придерживались радикальной формы реализованной эсхатологии и считали, что они уже «воскрешены» во всех возможных смыслах[4]. Это помогает объяснить такие отрывки, как 4:8 («Вы уже сыты, вы уже разбогатели, без нас вы воцарились»). Согласно этой теории, 15-я глава была написана для исправления заблуждений, а содержащиеся в ней пространные доводы в пользу *будущего* воскресения должны показать коринфянам, претендующим на то, что они чрезвычайно духовны, что все это «надменная» похвальба. (Павел много говорит о «надменности» в Первом Послании к Коринфянам. Слово *physioo* встречается тут 6 раз — и еще только однажды в других новозаветных текстах[5].)

Несмотря на поддержку со стороны Э. Тизелтона, крупного современного специалиста по Первому Посланию к Коринфянам, эта теория находит все меньше приверженцев. Многие ученые обратились к доводам Ричарда Хейза, по мнению которого у коринфян была противоположная проблема: не слишком *много* эсхатологии, а слишком мало[6]. Коринфяне пытались создать смесь христианства и язычества; их «надменность» происходила не из веры

---

[3] Можно не учитывать практические вопросы в 1 Кор 15:29–34; нет никаких признаков того, что это главная причина для создания данной главы.

[4] См. особенно Thiselton 1978.

[5] 1 Кор 4:6, 18, 19; 5:2; 8:1; 13:4. Также встречается в Кол 2:18. Ср. также *physiosis* во 2 Кор 12:20.

[6] Hays 1999.

в то, что эсхатология иудейского типа уже окончательно осуществилась, но из совмещения христианства и представлений языческой философии, в частности, популярного стоицизма, согласно которому человек, постигший мир, уже владеет им. Павел же пытался привить им более иудейское самоощущение (и на личном, и на общественном уровне) и с позиции великих иудейских повествований о Боге, Израиле и мире. При этом ему приходилось решать вопросы, порождаемые социальными и культурными конфликтами в таком городе, как Коринф. Попытки классифицировать такие конфликты просто как, с одной стороны, жесткое разделение в общине на богатых и бедных, а с другой, — противостояние разных философских позиций, не оказались удачными и хоть сколько-нибудь широко приемлемыми[7]. Кроме того, сейчас существует очень большое количество мнений, при этом постоянно меняющихся. Также есть опасность анахронистически проецировать на коринфян современные социальные проблемы. Впрочем, это не освобождает нас от обязанности внимательно относиться к социально-культурному измерению вопросов, которые обсуждает Павел.

Самый лучший способ разобраться со всеми упомянутыми проблемами — это прогуляться по шумной улице, бегло окинуть взором поразительные главы Послания и самостоятельно отыскать те элементы, которые указывают в направлении великой главы о воскресении.

(ii) 1 Кор 1–4: Божья Премудрость, Божья сила, будущее, обещанное Богом

Вводные благодарения в Павловых Посланиях часто весьма информативны. Данный случай (1:4–9) не исключение: мы сразу видим, что разбираемое Послание содержит типичное для Павла противоречие между «уже есть» и «еще нет». С одной стороны, коринфяне уже «всем обогащены» в Мессии, в частности, словом и познанием (стих 5), но в то же время они еще находятся в «ожидании откровения Владыки нашего Иисуса Мессии» (стих 7), Того, кто даст им силу стоять твердо и безупречно в «день Владыки нашего Иисуса Мессии». Это событие еще не наступило. Слова об «ожидании» и «дне Владыки» знакомы нам из других рассмотренных нами текстов Павла.

Затем (1:10–17) Павел вводит тему, которая будет занимать его вплоть до главы 4: это проблема чрезмерного почитания в общине тех или иных лидеров («я Павлов», «я Аполлосов», «я Кифин», «я Христов»). Среди ученых нет согласия в том, касаются ли эти разделения богословия или этнического происхождения, однако Павел не подходит к этой проблеме с

---

[7] Лучшая из подобных попыток, на мой взгляд, — Winter 2001.

такой стороны. Это проблема «премудрости»; отдельные люди учат какой-то своей премудрости и при этом — справедливо или нет — уверяют, что их поддерживает тот или иной авторитет. Такая мудрость позволяет, как минимум некоторым из них, чувствовать себя выше остальных (возможно, остальных христиан).

Павел решает эту проблему так же, как и многие другие: обращается к самым основам Доброй вести. В данном случае он говорит о кресте. Бог, провозглашает Павел, перевернул этот мир и посрамил привычные ожидания, так что мудрые стали выглядеть глупцами, а сильные — слабыми, через «безумие» и «слабость» креста Мессии. Именно так проявляется могущество Божье. Не надо думать, что тут Павел намеренно не упоминает воскресения. Как мы увидим в 15:3–4, крест и воскресение — сосредоточие его вести. Но сейчас коринфянам нужно услышать именно о кресте как о том моменте, когда истинный Бог отказался от силовых методов и тем самым преодолел силы и власти этого мира.

Павел размышляет о «призвании» и статусе коринфских христиан: Бог избрал и призвал их, когда они не были ни мудрыми, ни сильными, ни благородными (1:26–27), потому что Он действует именно так; Он выбирает и призывает «не-сущее, чтобы Он мог упразднить сущее». Вспомним в связи с этим Рим 4:17, где аналогичная мысль, — опять же противопоставленная человеческой похвальбе, — тесно связана с намерением Бога дать жизнь умершим. Все, что нужно коринфянам (не только мудрость), они имеют в Мессии. Вот почему, когда Павел в первый раз посетил их (2:1–5), он не пытался учить их чему-то сложному, — иначе они могли бы подумать, что суть христианства состоит в интеллектуальном или культурном совершенствовании. Павел хотел явить им божественную силу, а для этого нужно было признать ограниченность всякой человеческой силы. Это первый урок, который им нужно усвоить.

В частности, им нужно понять, что через смерть и воскресение Иисуса во вселенную таинственным образом ворвался новый порядок, который бросает вызов властям мира сего и свидетельствует о том, что их время истекло. Тут Павел в очередной раз вводит иудейское представление о двух веках, настоящем веке и веке грядущем, и заявляет, что «князья века сего» обречены на упразднение, тогда как премудрость будущего века, премудрость, ставшая доступной через Добрую весть, даст все, чего только могут пожелать зрелые христиане (2:6–8). Многие вещи еще должны открыться, они принадлежат к будущему, когда полностью откроется Божий новый век, а ныне к ним можно получить доступ только через Духа. «Премудрость», раскрываемая в Доброй вести, или «понимание», которому Павел готов наставлять созревших для него, касаются вещей, которые только начали осуществляться в нынешнем веке; это не есть новая система из старых концепций и учений нынешнего мира. И как раньше мы могли видеть, что именно Дух вносит Божье будущее в настоящее как «залог» или «начаток» того, что еще впереди, так и тут Дух

в настоящем позволяет узнавать тайны будущего (2:9–13).

Кто же способен принять это учение, эту премудрость? Зрелые (*teleioi*, 2:6) и «духовные» (*pneumatikoi*, 2:13). Тут Павел подходит к важному противопоставлению двух типов людей, а впоследствии (в 1 Кор 15) будет развивать мысль и о двух разных типах «тела»: «духовном» и «душевном», *pneumatikos* и *psychikos* (я перевожу *psychikos* как «душевное», потому что оно происходит от слова *psyche*, «душа»). Существует и третья категория, но мы пока сделаем паузу и поразмышляем над этими двумя. Они представлены в конце 2-й главы:

> [14] Душевный же человек не принимает того, что от Духа Божья, ибо оно для него безумие, и познать его он не может, потому что оно требует духовного суждения. [15] Но духовный судит обо всём, сам же не судится никем. [16] Ибо кто познал мысль Господню, чтобы учить Его? А мы имеем мысль Мессии.

Контекст для противопоставления уже подготовлен: это частичное наложение «двух веков» друг на друга (2:6–8). «Душевным» назван человек, чью жизнь определяет «нынешний век»; им движет обычная «душа» (*psyche*), которая есть у каждого[8]. Дух есть дар Бога Творца, исходящий из будущего, где божественный замысел о совершенно новом мире должен осуществиться (через воскресение Иисуса Мессии); Дух врывается в «нынешний век», который все еще продолжает преобладать и в котором сохраняется неведение того, что будущее уже осуществляется. «Духовный» человек — это тот, в чьем сердце и уме живой Бог действует посредством Духа, давая понимание новых таинственных истин таинственного нового века и возможность созерцать тайну или премудрость, которую стремится проповедовать Павел. Этот контраст становится еще резче в стихе 16: согласно Ис 40:13, никто в нынешнем веке не способен познать мысль ГОСПОДНЮ; Павел на это отвечает, что те люди, ум которых просвещен Доброй вестью, имеют «ум Мессии». Подразумевается, что речь идет о божественных замыслах, осуществляемых в Мессии и уже раскрытых в Доброй вести, но еще не полностью реализованных.

Таким образом, отличие *psyche* от *pneuma* невозможно понять, просто заглянув в словарь древнегреческого языка (и уж тем более — отталкиваясь от распространенного употребления слов «душа» и «дух» в современном мире). По ходу дела Павел сам показывает значение этих слов, и критерий для их определения лежит в сфере эсхатологии. Не следует представлять себе *psyche* как платоническую бессмертную душу, «подлинную» часть человека, погрязшего в «материальном», ту часть, которая переживет долгожданную смерть тленного тела, а затем, освобожденная, унесется на Острова Блаженных или

---

[8] Перевод *psychikos* словом «unspiritual» («недуховный»), как, например, в Новом пересмотренном стандартном переводе [Библии] (The New Revised Standard Version; сокр. NRSV), вводит в заблуждение. Тут Павел определяет людей не по тому, кем они не являются, но по тому, как раз кто они есть.

еще куда-то[9]. Слову *psyche* Павел придает смысл, близкий еврейскому «нефеш»: это весь человек *с точки зрения его внутренней жизни*, та смесь чувств, понимания, воображения, мыслей и эмоций, которые связаны с жизнью тела и ума, но сами по себе непосредственно не телесны и не обязательно являются причиной или следствием умственных процессов. Для Павла *soma* — это весь человек с точки зрения его пребывания среди других людей, в пространстве и времени, а *sarx* — весь человек с точки зрения его тленности и, возможно, бунта, точно так же *psyche* — это весь человек с точки зрения того, что мы обычно называем «внутренней» жизнью. И Павел утверждает, что такой *psychikos*, «душевный», человек все еще принадлежит к нынешнему веку и глух к музыке века грядущего. Тут (2:11), например, как и в других местах, Павел может использовать слово *pneuma* для обозначения человеческого «духа», понимая под этим, очевидно, примерно то же, что и под словом *kardia*, «сердце», — самый центр человека и то место, где возможна встреча с истинным Богом. Но когда он описывает человека «духовного» (*pneumatikos*), он не просто говорит, что тот теснее соприкасается со своим «духом», чем человек «душевный», но что Дух живого Бога открыл его сердце и ум для восприятия преображающей истины и силы века грядущего.

Это проясняет, в частности, отношение Павла к чрезмерному почитанию церковных лидеров (ср. 1:10–13). Установки коринфян показывают, что они не просто *psychikoi*, в отличие от *pneumatikoi*, но даже «плотские» (*sarkinoi* или, быть может, *sarkikoi*). Здесь есть еще одна маленькая загадка: греческие формы с окончанием *-nos* обычно указывают на *материал, из которого состоит предмет*, а формы на *-kos* носят этический или функциональный характер и указывают на *сферу, к которой принадлежит предмет*, или на *силу, которая им движет*[10]. Есть основания думать, что это тонкое различие во времена Павла не всегда соблюдалось; в частности, переписчики текстов Павла меняли в этих двух словах окончание *-nos* на *-kos*, и наоборот[11]. Хотя в отдельных случаях различие, видимо, сохраняется, для Павла эти понятия почти синонимы. Обратим внимание, как в данном отрывке он переключается с *sarkinoi* (3:1) на *sarkikoi* (3:3; дважды); именно такую картину отражают лучшие рукописи.

Решив эту небольшую загадку, вернемся к загадке главной: делит ли Павел людей на три типа: *pneumatikoi*, *psychikoi* и *sarkikoi*? Я так не думаю[12]. У Павла понятие «душевный» и «плотской» указывают на «обычных» людей,

---

9 См. выше, гл. 2, например, с. 61–62.

10 См. ниже, гл. 7, с. 377–387, о 1 Кор 15:42–49.

11 См. примеры в BDAG 914 и особенно Parsons 1988. Использование ключевых терминов в 1 Кор 15 обсуждается в следующей главе.

12 Самую четкую дифференциацию предложил Швейцер (Schweizer, *TDNT* 9.663): неверующий — это *psychikos* (т. е. «живущий обычной человеческой жизнью»), тогда как христианин, — *sarkikos* (если он «не продвигается вперед», «сосредоточен на земном»). Это не исключено, но я сомневаюсь, что Павел работал со столь отточенными дефинициями.

которые живут в нынешнем веке, руководствуясь его ценностями, а не в соответствии с веком грядущим. Термин *psychikos* говорит о том, что ими движут обычные человеческие вещи; *sarkikos* рассматривает тех же людей с точки зрения «плоти» *(sarx).* В данном случае слово «плоть» не просто указывает на «материальную субстанцию», но имеет дополнительный оттенок — «тленность» и «непокорность Создателю». По мнению Павла, коринфские раздоры вокруг тех или иных учителей показывают, что они не *pneumatikoi,* но совершенно плотские, испорченные и непокорные люди, не постигшие Божьего замысла о будущем. Фундаментальное противопоставление настоящего века будущему, а также форм человеческого существования и поведения, которые принадлежат тому и другому веку, крайне важно для понимания главы 15. Также важно и ясное понимание языка, которым Павел описывает всю эту ситуацию.

После упрека во вступлении (3:1–4) Павел начинает описывать, как его труд и труд Аполлоса вместе вписываются в замысел и призыв истинного Бога (3:5–9). Коринфянам надлежит думать не о личностях, но об осуществлении Божьего плана в целом, о том, как он разворачивается и какой вклад сюда вносят различные дарования. Строитель не должен ставить себя выше архитектора, потому что он лишь воплощает замысел архитектора. По-видимому, Павел отвечает на обвинение в том, что его учение содержало элементарные истины, в то время как Аполлос предлагал больше пищи интеллекту. Этого, говорит Павел, и надо ожидать, когда один кладет основание (которое затем невидимо и не привлекает внимания), а затем кто-то начинает на нем строить. Но и тут главным моментом остается эсхатология. И основатель, и строитель должны знать: придет день (вспомним, что Павел уже указывал на него в 1:8), когда получившееся здание будет представлено на суд (3:10–15). В этот день некоторые дела сгорят, а другие останутся невредимы. Образ пожара, охватившего большое здание, одни части которого исчезают в пламени, а другие прочно держатся, позволяет Павлу в ярких красках описать связь и разрыв между нынешним веком и веком будущим:

> [12] Если же кто строит на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — [13] каждого дело станет явным; ибо День покажет, потому что он в огне открывается, и каждого дело, каково оно есть, огонь его испытает. [14] Если чье дело пребудет, — то, которое он на нем построил, — он получит награду: [15] если чье дело будет сожжено, он потерпит ущерб, сам же будет спасён, но так, как бы сквозь огонь.

Это напоминает описание суда в 2 Фес 2 и Рим 2. Идея будущего Судного дня для всего мира нам знакома по таким отрывкам, как Рим 14:10 и 2 Кор 5:10. Но нигде мы не найдем столь яркого изображения, дающего возможности заглянуть за рубеж огненного суда, связи, между делом нынешнего дня и

грядущим миром, который замыслил создать Бог Творец. Крепкие строения, говорит Павел, *останутся*; иными словами, они станут частью грядущего мира, замышленного Творцом. Добросовестный апостольский труд, будь то закладка фундамента или строительство здания, устоит, и только это имеет значение, а не то, насколько блестящим или невзрачным выглядит преподанное учение. И снова Павел хочет, чтобы коринфяне осмыслили себя, общину и труд их учителей в контексте эсхатологического повествования, который из нынешнего века тянется в век иной, где церковь и апостол стоят в точке схождения прошлого и будущего.

Данная связь проливает особый свет на несколько аспектов Первого Послания к Коринфянам и позволяет по-другому посмотреть на завершение 15-й главы, которое иначе могло бы показаться непоследовательным: по причине *будущего* воскресения усердно возьмитесь за работу *сегодня* (15:58)! Павел убежден, что с воскресением Мессии новый мир уже начался; что Дух действует как бы из этого будущего, в настоящем, чтобы воспитать, подготовить, оснастить народ и церкви для этого будущего; и что дела, сделанные силою Духа в настоящем, останутся в будущем. Это характерные для Павла представления, которые он развивал и в других Посланиях.

Павел заостряет эту мысль в 3:16–17 с помощью образа храма: вы — храм Божий, и Его Дух обитает в вас, как Шехина обитала в Иерусалимском храме. Храм, как известно, свят. Если кто-то его разрушит, — видимо, речь идет о стычках между группировками и чрезмерном почитании разных церковных авторитетов, что разрывают ткань жизни общины, — тому угрожает опасность быть самому разрушенным в результате Божьего суда. Предупреждению сопутствует обетование, на которое я уже ссылался, обсуждая Рим 8:1–11: Бог задумал построить новый Храм, эсхатологическое место обитания своего имени среди всех народов, и этот замысел будет завершен именно благодаря воскресению. В конце главы апостол снова противопоставляет мудрость нынешнего века и славу грядущего мира, которая уже принадлежит христианам как народу Мессии (3:18–23).

1 Кор 4 завершает разговор о мудрости и церковных группировках, снова помещая этот вопрос в контекст эсхатологического суда (4:1–5). Вы судите меня, говорит Павел, но единственный важный суд — тот, что состоится в Последний день, и я готов предстать перед ним. Другими словами, коринфянам нужно обратиться мыслями к тому, о чем сказано в 15:20–28, — грядущему дню, когда Царство Мессии наступит в полноте, когда все, что противится истинному Богу, будет сокрушено, когда, наконец, этого Бога признают за истинного Бога, когда Он станет «всё во всём». Если они научатся смотреть на Павла, Аполлоса и других учителей в этом свете, они поймут, что их поза и гордость лишь привязывают их к нынешнему веку, в то время как апостольский труд и страдания Павла есть знак того, что он живет в месте пересечения двух веков, настоящего и будущего, которые соприкасаются и трутся один об другой, как жернова. Таким образом, его

призыв в 4:8–13 по сути говорит о том же, что и интерлюдия (стихи 29–34) в середине главы 15[13]. Между тем (4:14–21) само грозное посещение Коринфа Павлом неожиданно окажется моментом реализованной эсхатологии: это апостольский суд, предваряющий Последний день. Царство Божье, говорит он, «не в слове, но в силе» (4:20), а когда Павел говорит о силе, он имеет в виду воскресение (или иногда крест, как в 1 Кор 1).

Длинную вводную часть Послания (по объему почти равноценную всему Посланию к Филиппийцам или к Колоссянам) пронизывает желание Павла научить коринфян мыслить эсхатологически, точнее, научить их понимать нынешнее время не просто как момент для того, чтобы хвалиться и гордиться своим умом или обретением нового учения, которое выделяет их среди остальных людей, но как момент, когда новый век врывается в нынешний лукавый век и когда нужна не просто человеческая мудрость, но мудрость свыше. Короче говоря, им нужно быть *pneumatikoi*, а не *psychikoi*, не говоря уже о том, чтобы не быть *sarkinoi* или *sarkikoi*: им нужна сила Божьего Духа, чтобы в нынешнем веке жить в свете нового века и соответствовать ему. И нас не должно удивлять, что Послание, которое открывается таким доводом, завершается подробным рассмотрением вопроса о воскресении или что там ключевая терминология при описании воскресшего тела построена на различии смыслов между *soma psychikon* и *soma pneumatikon*.

(iii) 1 Кор 5–6: секс, судьи и суд

Теперь Павел обращается к ряду конкретных вопросов, поставленных перед ним коринфянами, которые навещали его в Ефесе. В их церкви имеет место случай инцеста: мужчина живет со своей мачехой, — а христиане судятся друг с другом в языческих судах. Обе эти вещи наполняют Павла ужасом и смятением: неужели коринфяне совсем потеряли голову? И снова им нужно осознать реальность Божьего суда. Им надо перенести Будущий суд в настоящее и обуздать тех, чья жизнь являет языческую — или, в данном случае, даже хуже, чем языческую, — безнравственность. (Можно предположить, что мужчина, виновный в инцесте, и община в целом полагали, что все обычные социальные нормы можно не соблюдать, раз они стали христианами.) Ответ Павла несложно понять. Христиане не должны идти на компромисс с нынешним миром; они должны жить в свете будущего. Так он разрабатывает христианскую версию иудейских эсхатологических представлений.

Прежде всего, это включает суд: будущий суд в «день Владыки» (5:5, 13а)

---

[13] См. ниже, с. 367–370.

и суд, который должна совершить сама община, чтобы обуздать нарушителя (5:3–5). Она должна использовать апостольскую власть Павла, чтобы осуществить этот суд, и изгнать этого мужчину из христианского братства (именно это, по-видимому, означает «предать сатане» в стихе 5), так чтобы «плоть разрушилась», а «дух» мог быть «спасен». Павел тут говорит не о том, что нарушитель умрет физически, но обретет спасение в нефизическом мире, как можно заключить при необдуманном и анахронистическом толковании. Он соотносит *теперешний* суд общины с *будущим* судом в день Владыки и использует дихотомию «плоть/дух», чтобы показать разницу между тленной и непокорной человеческой природой (с одной стороны) и жизнью, данной Богом (с другой), которой, по мнению Павла, тот человек обладает, хотя и не позволяет ей реализоваться в своем поведении. Если суд произвести в настоящем, есть шанс, что нарушитель покается и спасется. Это перекликается также с 3:12–15: грядет суд, где дела некоторых людей сгорят, хотя сами они еще могут спастись.

Павел рассуждает на основе, так сказать, «мессианского иудаизма», то есть иудейского ключевого *повествования*, переосмысленного в свете Иисуса Мессии; этот Рассказ должен лечь в основу самопонимания коринфян. Обращение в христианство не освобождает от ограничений прежней жизни и не влечет за собой нравственного и повествовательного вакуума. Перед ними открывается новое великое повествование, которое Павел излагает в *пасхальных красках*: Мессия, истинный пасхальный Агнец, был заклан за нас, и мы должны праздновать Пасху отказом от языческого поведения и следованием нравственным нормам («опресноки»). 1 Кор 5 кончается еще одним предупреждением о том, что община должна судить членов, поведение которых не достойно Доброй вести. И Павел не обосновывает стандарты в стихах 9–11, но другие Послания показывают, в чем дело: упомянутые обычаи ставят под угрозу обновление человеческой природы во Христе.

1 Кор 6 тоже посвящен теме суда, на этот раз потому, что церковь совершает грубую богословскую ошибку: христиане ходят судиться к неверующим. И снова Павел отвечает, что они не смотрят на эту ситуацию с точки зрения христианской эсхатологической надежды, иными словами — иудейской апокалиптической надежды, переосмысленной в свете совершенного Иисусом Мессией. Разве вы не знаете, говорит он (уверен, большинство современных читателей ответили бы: «Нет, не знаем!»), что святые будут судить мир, что мы будем судить ангелов (6:2–3)? Это утверждение Павла основано на таких текстах, как Дан 7, где «народ и святые Всевышнего» получают власть произвести суд над зверями и править народами. Конечно, он мог бы добавить, что окончательным судьей будет сам Иисус, но Павел разделяет с первыми христианами воззрение, согласно которому в производстве этого суда будет *участвовать* и весь народ Иисуса. Мы снова видим, что он решает *нынешнюю* проблему, опираясь на то, что свершится в *будущем*: вот как это *будет*, поэтому это *так должно быть сегодня*. Научитесь

мыслить в категориях будущего мира, говорит Павел, с точки зрения тех людей, которыми вы там станете, и тогда вы ясно увидите, какими должны быть сегодня. А если вы это сделаете, вы поймете, что христиане не могут судиться друг с другом в нехристианском суде. Павел не предполагает, что любой христианин готов выполнять функции судьи в настоящем, но думает, что даже в маленькой общине, какой, по-видимому, и была коринфская церковь, найдутся «достаточно мудрые» для этой роли. В любом случае эсхатологическая реальность (что народ Божий будет участвовать в совершении суда над этим миром) должна войти в настоящее. А если это по какой-либо причине невозможно, то лучше терпеть несправедливую обиду, чем вывернуть ту реальность наизнанку и позволить светским судам вершить суд над христианами.

Затем Павел возвращается к более широкой теме христианской нравственности, в частности, в сексуальной сфере, и конкретнее — по вопросу о проституции (6:9–20). Он зовет христиан «наследовать Царство Божье» (стихи 9, 10). Павел нечасто пользуется этим выражением, но когда он это делает, он обычно имеет в виду не место, куда отправляются праведники после смерти, а последнее «Царство», которое настанет, когда Мессия окончательно приведет к послушанию всех врагов истинного Бога и Его благое творение (15:24–28). Есть две отсылки к этому отрывку, а также к 15:50 («плоть и кровь не могут наследовать Царства Божья»), где Павел выдвигает по сути тот же довод, что и здесь: «тленное не может наследовать нетления»; «Бог упразднит и чрево, и пищу» (15:50б; 6:13б)[14].

В частности, аргументация в 6:12–20 опирается на убеждение: поскольку телу должно воскреснуть, отнюдь не все равно, как мы будем с ним обращаться[15]. Связь между нынешним телом и телом будущим, воскресшим, придает весомость данному этическому императиву:

> [136] Тело же не для блуда, но для Владыки, и Владыка для тела. [14] А Бог и Владыку воздвиг и нас воздвигнет силой Своей. [15] Разве вы не знаете, что тела ваши — члены Мессии. Итак, взяв члены у Мессии, сделаю ли их членами блудницы? Отнюдь нет. [16] Или вы не знаете, что прилепляющийся к блуднице — с нею одно тело? Ибо сказано: будут двое плотью единою. [17] А прилепляющийся к Владыке — один [с Ним] дух.

14-й стих тут ключ ко всему. Греческий оригинал, плохо поддающийся точному переводу, связывает воскресение Иисуса с воскресением верующих («как... так и...»); оба они совершаются (обычный акцент Павла) силой

---

[14] Ср. Гал 5:21, Еф 5:5. Иногда Павел говорит о Божьем Царстве как о нынешней реальности: например, Рим 14:17, 1 Кор 4:20, Кол 1:13; 4:11. Относительно футурологического аспекта см. 1 Фес 2:12, 2 Фес 1:5, 2 Тим 4:1; 4:18.

[15] Это отмечает О'Донован (O'Donovan 1986, 13–15): «Христианская этика опирается на воскресение Иисуса Христа». См. дискуссию о связи между телами в Thrall 2002.

(*dynamis*) Божьей. Павел имеет в виду, что тело — то самое тело, которое можно использовать для безнравственного поведения, — предназначено «для Владыки». Последняя фраза указывает, по-видимому: (а) на окончательный союз с Мессией, который предвосхищается в крещении и совершится в воскресении; (б) на служение Мессии в настоящее время (как и в Рим 6:12–14; 12:1–2). В самом деле, Рим 6:13 и 19 дают тесную параллель к представлению о «членах»: это — части тела, которые можно использовать либо для дурной цели, либо для служения Мессии. В частности, Павел на основании Быт 2:24 предполагает, что союз с проституткой плох тем, что связывает «члены» христианина с частью языческой культуры.

Как ни странно (с учетом вышеуказанного об антропологических понятиях), сначала Павел заявляет, что половой акт с проституткой делает человека с нею «одним *телом*» (на основании текста Писания, который говорит про «одну *плоть*»), а затем обличает такое поведение, говоря, что христианин становится одним духом с Мессией. Как и в 5:5, Павел, по-видимому, имеет в виду антитезу плоть/дух, что объясняет риторику последнего противопоставления. И поскольку в стихе 13 он сказал, что тело и Владыка принадлежат друг другу, — причем ясно, что это то самое тело, которое можно использовать для сексуального греха, — видно, что под «одним духом» (стих 17) не подразумеваются «чисто духовные» (в платоническом смысле) отношения. Вспомним 7:34, где Павел говорит о важности быть святыми «телом и духом». Он бы никогда не сказал «плотью»; единственный способ для «плоти» (в его терминологии) стать святой — это смерть.

Ход мыслей Павла можно объяснить следующим образом. Написав стих 16а (вступать в сексуальную связь с проституткой — значит становится с ней «одним телом»), он все еще думал о сказанном в стихе 13б–15, где главными предметами были тело и члены. Затем, подтвердив свой тезис цитатой из Бытия, где упоминалась «плоть», он подыскал противопоставление к слову «плоть» и написал «дух». На поверхностном уровне получилось некое столкновение антропологических терминов именно в силу того, что Павел хочет сказать о тесной связи между теперешним физическим телом (которое можно неправильно использовать для сексуального греха) и будущим телом (целиком посвященным Владыке), а одновременно указать путем противопоставления «плоти» и «духа» на неправильное его (тела) использование. Связь между нынешней жизнью тела и будущим телесным воскресением означает: то, что христианин сегодня делает со своим телом, имеет значение, причем эсхатологическое значение. Вместе с тем, тело будет разрушено (стих 13а): в нетленном будущем мире пища и чрево не имеют значения. Поскольку пища и чрево образно намекают на сексуальное поведение и половые органы[16],

---

[16] См., например, Hays 1997, 103.

утратит значение и деторождение[17]. Здесь Павел пытается соблюсти золотую середину: с одной стороны, он говорит, что Творец упразднит некоторые части тела (которые искушали коринфян); с другой стороны, он утверждает телесную связь между нынешним человеком, который теперь ведет себя тем или иным образом, и человеком, который будет воздвигнут к новой жизни. В принципе, можно было бы сказать, что слова «Бог упразднит» несут предостережение о суде для тех, кто идет дурной дорогой и потому не воскреснет к жизни. Но в этом нет жесткой функциональной необходимости для аргументации, поскольку «тело», как мы убедились, указывает на всего человека с точки зрения пространства, времени и материи. Главный пункт, который потом заметно усиливается в главе 15, состоит в том, что будущее воскресение, которое основано на воскресении Иисуса и совершится по его образцу, означает, что нынешнее поведение тела значимо для будущего Царства[18].

Завершение главы снова содержит образ храма (6:18–20), в этот раз в индивидуальном смысле (там говорится «вы», но смысл относится к каждому христианину отдельно). Тело есть храм Святого Духа; вы куплены дорогой ценой, так что прославляйте Бога в вашем теле. Это снова взгляд в будущее, залогом которого является Дух: Бог приобрел себе всего человека в акте «искупления», осуществленном через смерть Мессии[19]. Бог намерен в будущем сделать нечто прекрасное из этого приобретения, для чего тело должно уже в настоящее время стать местом, где прославляется живой Бог, так что обещанная слава окончательного воскресения станет достойным завершением того, что уже началось в настоящем.

(iv) 1 Кор 7: брак

Создается впечатление, что в 6:16 Павел зашел слишком далеко. Что станется с эсхатологическим союзом с Мессией, когда муж и жена станут «одной плотью»? Если бы Павлу пришел в голову этот вопрос, он бы, наверное, ответил, что проблема с проституцией состоит в ее связи с языческой культурой. При многих языческих храмах существовали профессиональные жрицы любви, с другой стороны, многие проститутки слонялись около храмов, потому что после пиров с попойками появлялись клиенты, готовые воспользоваться их услугами.

Следующая глава — первая из глав, посвященных вопросам коринфян (7:1), — касается брака. В основном ход аргументации тут мы можем про-

---

17 См. спор между Иисусом и саддукеями (ниже, гл. 9).

18 Так, справедливо, в Perkins 1984, 268сл.

19 См. 1 Кор 7:23, Гал 4:5.

пустить, хотя, если бы было больше места, можно было бы поразмышлять над одной вещью: допускать в некоторых условиях безбрачие, не говоря уже о том, чтобы его рекомендовать, означало радикальный разрыв с иудаизмом, — и это, вероятно, связано с эсхатологическими представлениями Павла, основанными на воскресении Иисуса (и, возможно, на его учении и примере). Лишь в одном месте в данной главе Павел упоминает о том, что многие толкователи считают эсхатологическим расписанием: «время коротко» (*synestalmenos*) (7:29). По его словам, христиане должны жить так, словно они не от мира сего, ибо все обречено на радикальное изменение. Состоящие в браке должны жить, как безбрачные, плачущие — как не плачущие, радующиеся — как не радующиеся, и так далее. «Ибо проходит образ мира сего» (*paragei gar to schema tou kosmou toutou*) (7:29–31). В этом обычно видят указание на то, что Павел ожидал второго пришествия Мессии в ближайшем будущем, а потому не видел смысла углубляться в житейские заботы.

Однако в последнее время такое толкование было оспорено (в частности, историками-специалистами по Коринфу середины I века н. э.). Вероятно, под «временем великого бедствия» Павел имеет в виду время великого голода и бедствий, охвативших Эгейский мир (как свидетельствуют документы, многие страдали)[20]. Тем не менее слова «проходит образ мира сего» действительно «перекликаются с 1 Кор 2:6 (князья мира сего обречены на упразднение). За нынешним бедствием, теперешним «тесным» временем, когда лучше не затевать новые домашние проекты, Павел видит более широкую картину: нынешний мир с его естественной жизнью (в частности, браком и деторождением) сменится новым миром, уже начавшимся благодаря Иисусу и его воскресению.

(v) 1 Кор 8–10: идолы, пища, монотеизм и апостольская свобода

Следующий вопрос коринфян касался идоложертвенного, — иными словами, почти всякого, — мяса, продававшегося в городах вроде Коринфа, где вокруг языческих храмов теснились мясные лавки и харчевни[21]. Три главы, посвященные этому вопросу, содержат в середине раздел, который на первый взгляд не имеет отношения к вопросу, но в конце аргументации становится крайне важным. Общая композиция: глава 8 описывает проблему и дает общий принцип ее решения; глава 9 посвящена как будто посторон-

---

[20] Winter 2001, 216–225.

[21] По поводу 1 Кор 8:1–6 см., в частности, Wright, *Climax*, гл. 6. Контекст и социальная ситуация — см. Horsey 1998, Winter 2001.

нему вопросу, а именно — апостольской практике Павла, но оказывается, речь тут идет о «свободе», по праву ему принадлежащей, но от которой он постоянно отказывается ради Доброй вести; глава 10 приходит к нравственному выводу, прилагая 9-ю главу к вопросу, поставленному в 8-й. Чтобы решить проблему идоложертвенного, надо осознать свое место в эсхатологическом повествовании, иудейском Рассказе о благом мире Бога Творца, искупленном Мессией. Этот Рассказ учит соотносить явные и кажущиеся права и свободы со всеобъемлющей обязанностью, которую накладывает пребывание в Мессии.

На всех этапах аргументы Павла связаны с нашей главной темой. В 1 Кор 8 он рассматривает вызов, брошенный иудейскому монотеизму языческим политеизмом. Благочестивые иудеи перед лицом массового и последовательного идолопоклонства, обожествления практически каждой части физического мира, поклонения природным силам, а следовательно, с иудейской точки зрения, дегуманизации, часто стремились удалиться в «безопасную» сферу, недоступную для осквернения. Многие иудеи полностью отказывались от мяса, если рядом не было магазина кошерной пищи: в городских лавках часто продавали мясо животных, принесенных в жертву богам. И поскольку христианство было в некотором смысле разновидностью иудаизма (и, видимо, казалось таковым язычникам), — со своим поклонением Единому Богу, неучастием в языческих богослужениях и т. д., — некоторые христиане (не обязательно иудеохристиане) реагировали в аналогичном ключе. Скажем, часть бывших язычников питали отвращение к своей среде и, возможно, своему прошлому, а потому с воодушевлением приняли религию святости, чистоты и надежды. Вместе с тем многие христиане (подобные Павлу) не видели ничего дурного в том, чтобы есть все подряд. Как могла Церковь решить эту проблему?

За тонким ответом Павла лежит, как я уже намекнул, его монотеизм с верой в Бога Творца. Возможно, гораздо «безопаснее» уйти из мира, но это предполагает, что Единый истинный Бог не был Творцом нынешнего мира или что Он не будет утверждать своих прав на этот мир в акте нового творения. Павел отвергает такой дуализм, который так часто был теневой стороной обычного язычества. Вот почему в 10:26 он цитирует Пс 23:1: земля, во всей ее полноте, принадлежит Владыке. Но, как и в Рим 14, его богатый пастырский опыт подсказывает ему, что у каждого человека убеждения меняются очень неодинаково и что гораздо лучше жить с такой явной непоследовательностью, чем действовать против собственной совести[22]. Уважение к совести другого, а потому готовность ограничить свою свободу и свои права — это правила, следовать которым должны всегда быть готовы «сильные» христиане; это вывод и из 8:7–13, и из 10:23–11:1. Одновременно

---

[22] См. Wright, *Romans*, 730–743, где объясняются не только сходства, но и отличия этого контекста от нынешнего.

Павел настаивает на том, что христиане никогда не должны ходить в языческий храм (10:14–22). Тем не менее монотеизм и вера в Бога Творца тут показывают направление во всем (10:25–26, 30), и именно это стоит и за богословием воскресения в 1 Кор 15. Нынешний тварный порядок благ, — хотя было бы куда проще выносить моральные суждения, если бы он был злым, — и Бог Творец намерен заново его утвердить.

На пути к такому заключению в 1 Кор 9 Павел настаивает на том, что как апостол (т. е. тот, кто видел воскресшего Владыку, как он замечает в 9:1, в отличие от большинства остальных христиан, которые его не видели; см. 15:5–11) он имеет определенные права, которыми решил не пользоваться, по крайней мере, в Коринфе, чтобы не было препятствий распространению Доброй вести. Причина, по которой он об этом заговорил, уже упоминалась: он хотел предложить себя в качестве примера отказа от своих прав ради Доброй вести и ради собратьев-христиан; но попутно он сообщает нечто интересное, особенно для нас. В 9:11 он говорит, что сеял *ta pneumatika* («духовное»), а потому — своего рода аргумент *a fotiori* — уж *ta sarkika* («плотское») он точно мог бы пожать. Тут, как и в Рим 15:27, он имеет в виду, что получать вознаграждение, денежное или иное, за проповедь Доброй вести вполне нормально. Что еще важнее, в последнем абзаце главы (9:24–27) он говорит об отличиях между венцом, который старается заполучить тренирующийся спортсмен, и нетленным венцом, ради которого трудится Павел, — и именно такое противопоставление он использует в 15:42, 53 и 54. Ради этого, как и в 6:12–20, надо сдерживать свое тело. Итак:

> [25] Каждый подвизающийся воздерживается от всего: те, чтобы получить венец тленный, а мы — нетленный. [26] Итак я бегу не как впустую, ударяю кулаками не как по воздуху, [27] но мучу мое тело и порабощаю, чтобы, проповедав другим, самому не оказаться негодным.

Конечно, Павел имеет в виду, что целью является воскресение. В других местах он чаще упоминает о «венцах» как о награде церквам за верность Доброй вести, — но эта метафора работает и в такой форме[23]. Он устремляется к новой телесной жизни в состоянии воскресения. Для этого приходится проявлять строгость к своему телу, отказываясь даже от таких вещей, на которые имеешь право.

Начало 1 Кор 10 — пример характерного для Павла пересказа повествования об Израиле, призванный погрузить читателей (в основном, из бывших язычников) в новое повествовательное пространство. Народ Израилев был выведен из Египта на Пасху. Израильтяне скитались по пустыне, ожидая войти в обладание своим наследием. По мнению Павла, этот рассказ одновременно и предвосхищает рассказ о Церкви, и параллелен ему. Параллель:

---

[23] См. Флп 4:1, 1 Фес 2:19, 2 Тим 2:5; 4:8.

опыт первоначальной Пасхи как бы воспроизведен в мессианской смерти и воскресении Иисуса (5:7); христианское крещение и евхаристия воспроизводят переход через Красное море и чудесное насыщение в пустыне (Павел тут говорит о *pneumatikos,* «духовной», пище и «духовном» питии); христиан ждут искушения, как это было с израильтянами, но они должны устоять там, где израильтяне пали. Последовательность: первый Исход был одним из начальных моментов того Рассказа, в котором Иисус Мессия был и остается кульминацией, а Церковь — современным Павлу плодом; израильтяне были народом Божьим «по плоти» (10:18), но теперь новая община — это вселенская семья, состоящая из людей разных народов, которая должна сохранять свою новую идентичность, не давая повода к осуждению ни иудеям, ни эллинам (10:32).

Ничто из этого не имеет прямого отношения к 1 Кор 15, разве только в самом широком, но немаловажном смысле: Павел рассуждает примерно в том же русле, что и в Рим 8 (другой пересказ повествования об Исходе), где он отождествил «наследие», которое будет дано христианам, со всем освобожденным творением. Он пытается научить коринфян осмыслять себя в категориях Рассказа о творении и Завете, обетовании и осуществлении, Исходе, пустыне и наследии, — и это часть стратегии, отраженной в 1 Кор 15. Он прививает читателям иудейский Рассказ о Творце и мире, — хотя в центр его ставит Иисуса.

(vi) 1 Кор 11–14: поклонение и любовь

Следующая проблема касается евхаристии. Павел решает этот вопрос так же, как и остальные: предлагает читателям найти свое место в Рассказе (11:17–34). По-видимому, главной проблемой было то, что во время трапезы Владыки социальные различия не только не устранялись, но наоборот, усиливались[24]. Павел рассказывает об установлении евхаристии, подчеркивая, что чаша знаменует «новый Завет» в крови Мессии. Вот где история Исхода, введенная в 1 Кор 10, проявляется еще более очевидно: смешанная иудео– и языко-христианская Церковь, образованная вокруг Мессии, его смерти и воскресения, — участница долгожданного «нового Завета». И этот Завет, как и многое другое у Павла, отражает эсхатологическое напряжение между «уже» и «еще не»: «всякий раз, как вы едите этот хлеб и пьёте эту чашу, — вы смерть Владыки возвещаете, пока Он не придет» (11:26). Таким образом, евхаристия — еще один мост между прошлым, настоящим и будущим. Ее центральные действия обращены одновременно к прошлому (распятию) и

[24] См., например, Thiselton 2000, 848–853.

будущему (возвращению Иисуса; ср. 15:23–24). По мнению Павла, Церковь всегда должна помнить о том, в какой ситуации была установлена евхаристия, — иначе она выродится в простой обычай.

Тема тела снова звучит в 1 Кор 12, где мы находим одну из величайших Павловых метафор. Когда он говорит о Церкви как о теле Мессии, для него это не случайный образ. Как он говорит в нескольких других Посланиях и подчеркивает в 1 Кор 15, Бог Творец совершил в Иисусе и через Иисуса обновление человеческого рода, — то, ради чего был создан человек. Какой же образ лучше мог бы описать новую общность, нежели образ человеческого тела, где члены и органы работают в соответствии со своим предназначением? Сегодняшнее единство Церкви не в последнюю очередь важно из-за того, что оно предвосхищает совершенную гармонию мира воскресения, когда члены *soma Christou* («тела Мессии»), каждый из которых использует свои *pneumatika* («духовные дарования»), будут воздвигнуты к жизни и получат *soma pneumatikon* (15:44–46), тело, наполненное и движимое божественным Духом.

В начале главы, по-видимому, отвечая на вопрос коринфян, Павел вводит ключевой термин *pneumatikos*, теперь как существительное, «духовное». Очевидно, он имеет в виду «духовные дары», хотя просто говорит *pneumatika*, не используя самого слова «дары»[25]. В этом состоит парадокс Первого Послания к Коринфянам: церковь обладает всеми мыслимыми «духовными дарами», но рискует не стать по-настоящему *pneumatikoi* (см. обличения в 1 Кор 2–3). Тем не менее эти «духовные дары» — вещи иного порядка по сравнению с качествами, которые Павел восхваляет; дар языков, пророчества и тому подобное не нужны в грядущем веке (13:8–10), хотя и могут в настоящее время служить вестниками будущего мира, каким его замыслил Творец. Тем не менее, указание на основу церковного единства — это один и тот же Дух, один и тот же Владыка, один и тот же Бог, «производящий всё во всех» (12:6), — снова отсылает к 1 Кор 15, где сказано, что этот Бог, Творец и Господь истории и мира в конце концов станет «всем во всем» (15:28).

Между длинными и сложными главами 12 и 14, подобными медленным частям концерта, стоит короткая и поэтичная глава 13. Ее часто читают на бракосочетаниях, но редко в полной мере понимают. Ибо она говорит об «уже»/«еще не» христианской жизни и о том, что любовь (*agape*) не столько добродетель, над которой следует трудиться, — хотя в том числе и это, — сколько мост, перекинутый между нынешней жизнью и будущем Царством. Много исчезнет, но любовь пребудет:

> [8] Любовь никогда не кончается. А пророчества? они будут упразднены; языки?

---

[25] Обычный термин для «духовных даров» в богословских дискуссиях происходит от слова *charismata* (1 Кор 12:4, 9, 28, 30, 31; также 1 Кор 1:7, Рим 12:6). Павел использует это слово в других смыслах в 1 Кор 7:7 и в Рим 1:11; 5:15сл.; 6:23; 11:29.

они прекратятся; знание? оно будет упразднено. [9] Ибо мы знаем отчасти и пророчествуем отчасти. [10] Когда же придет совершенное, — то, что отчасти, будет упразднено.

[11] Когда я был младенцем, я говорил, как младенец, рассуждал, как младенец. Когда я стал мужем, я упразднил младенческое. [12] Ибо теперь мы видим гадательно в зеркале, тогда же — лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, тогда же познаю подобно тому, как и я был познан. [13] Но теперь пребывают вера, надежда, любовь, эти три, но бóльшая из них любовь.

Именно любовь хранит единство Церкви, когда разные силы пытаются разорвать тело Мессии на куски — люди с дарованиями, или предпочитающие какого-то особого наставника, или отстаивающие свои права, в ущерб совести других христиан, или не признающие себе за равных людей с низким социальным статусом на трапезе Владыки, — когда каждый хочет идти своим путем. Эта глава по праву может считаться, наряду с главой 15, подлинным центром Послания. Если бы Церковь поняла лишь это, она бы решила по меньшей мере половину проблем, с которыми бился Павел. В то же время вектор и этой насыщенной главы направлен вперед, особенно в 13:8–13, на последнюю дискуссию, посвященную воскресению, новому миру, который создаст Бог, и *связи между жизнью воскресения и жизнью здесь и теперь*. Суть 13:8–13 состоит в том, что Церковь должна трудиться *в настоящем* над вещами, которые пребудут *в Божьем будущем*. Это совершат вера, надежда и любовь, но не пророчества, языки и знание, столь ценимые в Коринфе. Они просто дорожные указатели будущего; когда пребываешь на место назначения, указатели больше не нужны. Но любовь не просто указатель. Это предвкушение окончательной реальности. Любовь не просто христианский долг; это христианская судьба. Чтобы поддержать единство коринфской церкви, Павел учит ее членов любви, но чтобы научить любви, нужно научить эсхатологии[26]. Так, мы видим, что все темы Послания сходятся в 1 Кор 15.

В том же ряду стоит пространное рассуждение о порядке и дисциплине на богослужении (1 Кор 14). Это также в конечном итоге богословие нового творения, ибо «Бог не есть Бог беспорядка, но мира» (14:33).

Последняя глава Послания добавляет некоторые маленькие штрихи: 16:2 призывает христиан совершать денежные сборы в первый день недели. Уже к середине 50-х годов воскресение, день Владыки[27], стало для Церкви особым днем богослужения и общинных дел (очевидный смысл этого мы обсудим позже). Обычный призыв в 16:13–14 («Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, сильны. Пусть всё у вас делается в любви») собирает вместе

---

[26] См. O'Donovan 1986, гл. 12; например, 246: «любовь, форма нравственной жизни, стоит в одном ряду не с духовными дарами, которые имеют свою интеллигентность, но с верой и надеждой, интеллигентность которых зависит от конца истории».

[27] Откр 1:10, ср. Деян 20:7. См. ниже, с. 632, 647.

типичные темы эсхатологического увещевания к тем, кто, как это мы видели в 1 Фес 5:1–11 или Рим 13:11–14, живут как люди дня, пока ночь еще не прошла. Последнее приветствие Послания содержит возглас, который, несмотря на не вполне ясное лингвистическое значение, расставляет акценты, которые, с точки зрения Павла, важны для церкви, чрезмерно склонной жить в настоящем, сводить эсхатологию к языческой философии, жить ради себя, а не ради Владыки, который придет: «Маранафа! Владыка наш, гряди!» (16:22). Павел не упустил возможности особо указать коринфянам на то, как важно жить в настоящем на основе не только прошлых евангельских событий, но и грядущих событий, залогом которых являются прошлые. Воскресение Иисуса Мессии и последующее воскресение всего его народа в день его пришествия (15:23) — темы, которые придают смысл всему остальному. Поэтому не стоит удивляться содержанию 1 Кор 15 и его месту в Послании. Еще до того, как мы начали читать этот текст, мы можем угадать, о чем там будет сказано.

3. Воскресение во Втором Послании к Коринфянам (кроме 4:7–5:11)

(i) Введение

Тональность в отношениях Павла с коринфянами, судя по всему, сильно изменилась. Перейти ко Второму Посланию к Коринфянам сразу после Первого — все равно, что навестить знакомых поутру на следующий день после веселой и радостной встречи и почувствовать тяжелую, мрачную и унылую атмосферу. Произошло что-то неприятное.

Конечно, Павел смотрит нам в глаза и говорит об утешении и новой жизни. Такой он человек:

> [3] Благословен Бог и Отец Владыки нашего Иисуса Мессии, Отец милосердия и Бог всяческого утешения, [4] утешающий нас во всей нашей скорби, чтобы мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих. [5] Потому что, как умножаются страдания Мессии в нас, так умножается Мессией и утешение наше. [6] А скорбим ли мы, скорбим для вашего утешения и спасения; утешаемся ли, утешаемся для вашего утешения, осуществляющегося стойкостью в тех же страданиях, которые переносим и мы; [7] и надежда наша о вас тверда: мы знаем, что, как вы общники страданий, так и утешения.

Но еще до того, как Павел упоминает о конкретных проблемах, по его тону и даже стилю мы видим: за сравнительно короткий временно́й промежуток между двумя Посланиями (год, максимум — два) что-то изменилось

в его настрое и отношениях с коринфянами. Эти отношения, как брачный гость у Кольриджа в «Сказании о старом мореходе», стали «умней, грустней». Однако в обоих случаях якорь, за который держится Павел и о котором говорит, это воскресение.

До некоторой степени Второе Послание к Коринфянам (как и Первое) посвящено воскресению. Но в этот раз Павел, основываясь на центральном евангельском событии, строит совершенно иные аргументы, обусловленные совершенно иной ситуацией. Что же это была за ситуация? К сожалению, ученые пока не ответили на этот вопрос[28]. Существующие гипотезы подобны миражам: как только мы подходим к ним, чтобы проверить их с помощью текста, они тают. Одни исследователи дробят Второе Послание к Коринфянам, выделяя в нем разные части, написанные в разное время; соответственно, каждая из этих частей отражает разные этапы во взаимоотношениях с коринфянами. Другие исследователи считают Послание цельным, а переходы в нем — не более резкими, чем, скажем, между Рим 8 и 9. Как бы то ни было, перед нами примеры ораторского мастерства, хотя и сопряженные с сердечной болью.

Отметим два общих момента. Во-первых, Павлу было очень тяжело в Эфесе, на что Деяния Апостолов лишь намекают: потасовка в Деян 19 — видимо, лишь вершина айсберга; Лука расставил свои акценты (местные власти сочли волнения необоснованными), но умалчивает о самых серьезных испытаниях апостола. Павел и сам не говорит, что случилось, но лишь сообщает коринфянам, как это на него подействовало (с естественной и сознательной просьбой о сострадании): он был настолько удручен, что отчаялся в самой жизни (1:9). Такой язык — внутренний смертный приговор — звучит близко к тому, что мы бы назвали нервным срывом, и указывает на серьезную депрессию. Прежде всего, Павел пережил немало физических страданий, почти наверняка тюрьму (прямых свидетельств об аресте в Эфесе у нас нет, но это весьма вероятно, и, возможно, пытки, недостаток еды или сна. А кроме того, его погружало в отчаяние резкое ухудшение отношений с коринфской церковью.

Второй момент: после Первого Послания к Коринфянам, где он предписывал строгие меры, повелевая, в частности, изгнать одного человека из общины (1 Кор 5), Павел без предупреждения пришел в Коринф и был очень недоволен увиденным. (Можно предположить, что он приплыл на корабле через Эгейское море: между Эфесом и Коринфом расстояние не столь велико, и тут существовало регулярное сообщение – эллинский морской коридор, примерно соответствовавший по числу путешествий перелетам между Нью-Йорком и Чикаго или поездам между Лондоном и Бирмингемом. Если же путешествовать по суше, что он делал, когда писал Второе Послание к Коринфянам, путь был в четыре раза длиннее и намного опаснее.) В

---

[28] См. свежее всестороннее обсуждение этого вопроса в Thrall 1994–2000, 49–77.

какой то момент Павел написал «скорбное послание» с упреком, которое опечалило церковь. Здесь много неясного: экзегеты пока не разобрались, идет ли речь о Первом Послании к Коринфянам (или его части), или о каком-то утраченном послании, или об одной из частей Второго Послания к Коринфянам (2 Кор 10–12 или же его часть). К счастью, для нас нет необходимости решать все эти вопросы для нашей теперешней цели.

Отношения между Павлом и христианами Коринфа ухудшились не только из-за его визита и Послания. Была и другая причина: в Коринф пришли учителя, которые пытались вести церковь в ином направлении — в социальном, культурном, интеллектуальном и духовном смыслах. И опять-таки родились многочисленные гипотезы о том, кто они такие, но согласия пока не найдено. Нас же тут будет интересовать простая вещь: они презрительно отзывались о Павле, стремясь показать, что он имеет малый вес и стоит даже потребовать от него, если он вознамерится посетить общину в следующий раз, представить рекомендательные письма от какой-либо еще церкви, чтобы быть уверенными в его надежности. Будь Павел в прекрасной форме, физической и психической, он бы справился с этой проблемой одним взмахом руки в эпистолярной форме. Но поскольку весть о непослушании и других учителях настигла его на фоне страданий в Эфесе, она была последней торпедой, потопившей корабль. Так обстояло дело для Павла. И в этот момент он также понял, что Добрая весть о воскресении — его единственное и последнее утешение.

Таким образом, во Втором Послании к Коринфянам, начиная с вступительной *berakah*, воскресение играет несколько иную роль, чем в Первом. Там Павел опирался на воскресение, чтобы обосновать свои практические указания, снова и снова возвращаясь к мысли, что поскольку существует телесная связь между нынешней жизнью и жизнью в грядущем мире, крайне важно осознать свое место в истории, повествующей о событиях, ведущих через смерть к воскресению. Это одинаково важно и в отношении сексуальной морали (1 Кор 6), и в отношении любви (1 Кор 13). Бог Творец воздвиг Владыку и воздвигнет нас, поэтому прославляйте Бога в ваших телах; «духовные дары» исчезнут, но любовь перейдет из этого века в век грядущий. Во Втором Послании к Коринфянам его мысль, хотя и тесно связана со всем только что сказанным, звучит совсем по-другому. Павел не перестал глядеть в будущее. Никоим образом. Но раньше он смотрел в будущем, чтобы искать в настоящем адекватную подготовку для него, а теперь он смотрит в будущее и открывает, что оно воздействует на настоящее таким образом, каким он раньше не представлял, давая надежду и силу, которые невозможно было почерпнуть из любого другого источника. В обоих Посланиях чрезвычайно важна взаимосвязь между будущей христианской надеждой и нынешним христианским опытом. Но если в Первом Послании к Коринфянам в основном мы видим движение к будущему, стремление к воскресению и поиск того, что нужно сделать в настоящем, чтобы его предвосхитить, то во Втором — это

движение к настоящему, открытие в силе воскресения Иисуса и в обещанном воскресении всего его народа тайны того, как переживать страдания и боль здесь и теперь.

(ii) 2 Кор 1–2: страдание и утешение

Такое движение мысли от воскресения Иисуса к нынешней ситуации видно уже во вступительном отрывке, который мы цитировали. Контрастное чередование страданий и утешения, чрезмерно драматизированное тут, явно несет отзвук евангельского контрастного повествования о смерти и воскресении Мессии. Это становится особенно очевидно, когда Павел пишет:

> 8 Ибо мы не хотим, чтобы вы пребывали в неведении, моя дорогая семья, о скорби нашей, происшедшей в Азии [т. е. в Эфесе], что мы были удручены чрезмерно, сверх силы, так что мы потеряли надежду и остаться в живых; 9 но сами в себе мы получили осуждение на смерть, чтобы полагаться нам не на себя, а на Бога, воскрешающего мёртвых, 10 Который избавил нас от столь верной смерти и избавит, на Которого мы возложили надежду, что Он и еще избавит, 11 при содействии и вашей молитвы за нас для того, чтобы из многих уст вознесено было о нас благодарение за дарованное нам по молитве многих.

Доверие к «Богу, воскрешающему мертвых», перекликается, конечно, не только с богословием фарисеев, отраженном в «Восемнадцати благословениях»[29], но и с другими местами у Павла, особенно с Рим 4:17[30]. Однако тут Павел не говорит: «И я решил, что рад буду умереть, зная, что Бог затем воскресит меня». Скорее, вместе со Пс 15:10, он провозглашает, что Бог избавит его *от* смерти. (Мы можем с осторожностью предположить, что это происходит, когда Павел оглядывается *назад* на ситуацию, которая в Флп 1:18–26 лишь поджидала его в перспективе[31].)

Здесь много неясного, но надо попытаться прояснить для себя логику Павла. (а) Он как добрый иудей из фарисеев верит в то, что Бог Творец в прямом смысле воскрешает мертвых. (б) Он верит в это еще сильнее потому, что Бог уже воскресил Иисуса. (в) Он верит, что живет в промежутке между воскресением Иисуса и своим будущим воскресением. (г) Поэтому он заявляет, а также обнаруживает в жизни, что Божья сила, воскрешающая мертвых, действует и в настоящем; в частности, отсюда следует то, что иногда Бог может спасти людей от казалось бы неизбежной и неотвратимой

---

29 См. выше, с. 166сл.

30 См. также Евр 11:19.

31 См. выше, с. 251сл.

смерти. Так инаугурационная эсхатология применяется для решения неотложной пастырской задачи.

В обоих уже процитированных отрывках есть еще одна интересная особенность; она будет играть важную роль в главном отрывке 4:7–5:10. Во Втором Послании к Коринфянам (особенно в главах 1–6) Павел говорит о связи своих страданий и утешения, своей «смерти» и «жизни», со страданиями и утешением коринфской церкви. Как и в Кол 1:24, он видит, что находится в органичных отношениях с Церковью как целым и особенно с основанными им церквами, причем просто как их апостол и основатель, их первый наставник, который построил это здание, а теперь стремится поддерживать взаимоотношения через личные контакты и переписку. Каким-то образом между апостолом и Церковью происходит процесс «взаимообмена», как его называет Морна Хукер, и такой же взаимообмен страданиями и славой происходит между Мессией и Церковью[32]. В миниатюре мы могли это видеть в Послании к Филимону: Павел как бы сводит Филимона и Онисима в собственной личности, готовый принять на себя любую боль и обвинения, которыми, возможно, все еще чреваты эти отношения хозяина и беглого раба. И теперь, используя подобную стратегию, чтобы восстановить утраченную связь с коринфской церковью, Павел извещает ее членов не только о том, как много он страдал, но и о том, что эти страдания совершались ради них. В этом Послании Павел как бы хочет сказать: вот что я претерпел, и все это ради вас!

Основу его надежды, как обычно, следует искать в той истории, в основополагающем для него Рассказе. Этот Рассказ, укорененный в ветхозаветных обетованиях, направлен на будущее воскресение. Он подчеркивает, что Дух, даруемый в настоящем, есть залог этого будущего:

> 1:20 Ибо все обещания Божьи в Нем [в Мессии] находят свое «да». Вот почему через него мы говорим «аминь» — от нас, Богу во славу. 21 Утверждает же нас с вами в Мессии и помазал нас Бог, 22 Он, Который и поставил свою печать на нас и дал залог Духа в сердца наши[33*].

Тесные параллели в других местах у Павла к мысли о том, что Дух есть «залог» или «поручитель» того, что грядет, когда под грядущим, без сомнения, понимается воскресение, не оставляют у нас сомнений относительно того, что и тут речь идет о том же самом[34]. И упоминание о Духе в сердцах верующих закладывает основы для главного аргумента 2 Кор 3.

Когда Павел осмыслил свои страдания и избавление от них как действие силы Творца, воскрешающей мертвых, он вскоре осознал себя как живой символ Доброй вести:

---

32 См. работы, собранные в Hooker 1990.

33* Русский перевод дан в соответствии с пониманием текста Н. Т. Райтом. — *Прим. пер.*

34 См. Рим 8:23, Еф 1:14, и ниже, 2 Кор 5:5.

> 2:14 Но Богу благодарение, Который всегда победоносно ведет нас в Мессии и благоухание познания о Нем распространяет через нас во всяком месте; 15 потому что мы благоухание Мессии Богу в спасаемых и в погибающих: 16 для одних — запах от смерти и к смерти, для других — запах от жизни и к жизни.

Кто он, и что он претерпел, а также то, что он остался в живых и может рассказывать о Боге, воскрешающем мертвых, — все это для Павла знак Доброй вести о Мессии и для Церкви, и для мира. Более того, это своего рода *воплощение* Мессии; Павел становится благоухающей в Мессии жертвой Богу (стих 15), аромат которой, как аромат жертв при триумфальных процессиях, напоминает приговоренным узникам о том, что их ждет, а победителям об их торжестве. В обоих случаях это весть о жизни и смерти: Бог, воскрешающий мертвых, возвещает свою Добрую весть о жизни и смерти через (образные) смерть и воскресение апостола.

(iii) 2 Кор 3:1–6:13: апология апостола

В этой части Павел переходит к пространным разъяснениям — своего рода апологии своей жизни, труда и апостольства. В основном эта тема разворачивается от 3:1 до 6:13, хотя Павел возвращается к этому предмету снова в завершающей главе Послания (если допустить, что в такой последовательности текст и был написан). Центральный отрывок в этом разделе 4:7–5:10 мы подробно рассмотрим в следующей главе (это не вполне последовательно, но нынешняя ситуация в экзегезе Павловых Посланий требует именно такого подхода). Но сейчас нам надо представить себе общий ход аргументации, чтобы подойти к главному отрывку с ясным пониманием позиции Павла.

Апостол пишет в очень полемичном тоне, потому что коринфяне (по крайней мере — некоторые из них) загнали его в угол. Они просят от него рекомендательных писем, свидетельств о его надежности; они стыдятся его страданий (если он действительно посланник Божий, должен ли он терпеть такое унижение?). Они сомневаются, действительно ли такой образ жизни и служения Павла, его смелость и резкость — это то, что им нужно. Возможно, они намекали, что его апостольство не соответствует их представлениям о христианском Боге и о Доброй вести, хотя Павел подозревает, что реальная проблема в другом: его личность, образ жизни и содержание вести не соответствуют их представлениям о собственном социальном статусе и престиже. Как бы там ни было, он пытается объяснить, кто он такой и что он делает.

В своей апологии он опирается на Рассказ о Завете — Завете, заключенном с Моисеем и обновленном через Мессию, завершившего таким образом то, «что Тора не могла исполнить» (Рим 8:3). Я не думаю, что

Павел рассуждал в таком ключе потому, что его оппоненты придавали особо важное значение Моисею (хотя и это возможно): регулярность отсылок к Исходу в других Посланиях показывает, что причины такой риторики не могут быть чисто внешними[35]. Смысл обновления Завета отчасти состоит в том, что Бог замыслил обновить все творения, — вот от каких посылок отталкивается Павел. Да, его апостольское служение идет вразрез с культурными ожиданиями Коринфа и, возможно, с богословскими схемами его оппонентов. Но если коринфяне научатся мыслить в категориях нового Завета и нового творения, где все обетования нашли свое исполнение в Мессии (1:20), они поймут, что стиль жизни и служения Павла — знамение Божье и даже воплощение Его замысла. И это основной момент всего раздела.

Вступительная часть (3:1–4:6) утверждает, что Павлово служение — это служение «славы», хотя и не кажется таковым со стороны[36]. Как знаток искусства, водящий новичка по картинной галерее, Павел берет на себя нелегкую роль объяснить, почему такая-то вещь великолепна, хотя циник всегда может ответить, что ему так не кажется. Сначала он говорит, что ему нет нужды носить с собой рекомендательные письма: сами они, христиане Коринфа, являются таким письмом, написанным не пером и чернилами, но Духом на сердце человека (3:1–3). Затем он переходит к главной теме: когда Дух пишет в сердцах людей, это знаменует исполнение Иер 31 и Иез 36. Бог, установивший древний Завет, ныне обновляет его, как Он всегда обещал (3:4–6).

Из этого следует, что произошло радикальное изменение и старое теперь резко отличается от нового. Ныне обладание каменными скрижалями Торы не является признаком народа Завета. Теперь все совершается иным образом, и в этом состоит особая слава служения Павла: через него этот порядок начинает становится реальностью. И если это понять, становится ясно, что служение Павла есть подлинное служение «славы»; не обязательно лицо апостола (как могли ожидать коринфяне) должно сиять, подобно лицу Моисея, потому что есть другой род «славы», более важный, который связан с действием Духа, дающего жизнь. Этот Дух, предвосхищающий конечное воскресение и являющийся его залогом (1:22), дает жизнь воскресения в настоящем в том же смысле, как мы это видели в других Посланиях; это не исключает и не заменяет будущее воскресение, но является именно его залогом. Подобно искусствоведу, который объясняет непосвященному, почему картина прекрасна, Павел объясняет, почему его служение парадоксальным образом проникнуто «славой». Он утверждает, что его служение выше служения Моисея, хотя и последнее, без сомнения, окрашено славой.

---

35 См. особенно Hafemann 1995.

36 Об этом отрывке см. Wright, *Climax*, гл. 9; Matera 2002, 390–392.

В конце концов, служение Павла несет жизнь, а не смерть, оправдание, а не осуждение, нечто вечное, а не преходящее (3:7–11)[37].

Это объясняет, почему он действует с таким дерзновением (*parrhesia*) (3:12). Израильтяне, к которым обращался Моисей, были жестокосердны и не понимали сказанного. Иное дело читатели Павла (т. е. коринфяне): в их сердцах действует Дух, давая им возможность все понять. Это перекликается с 1 Кор 2–3 и бросает вызов слушателям: если они действительно *pneumatikoi*, они поймут и оценят весть, которую с такой прямотой и откровенностью несет Павел. Как и в нескольких других нами изученных отрывках, тут говорится о нынешнем действии Духа, которое позволяет предвосхитить грядущую славу: взирая друг на друга, христиане — особенно апостол и его община — видят на лицах отражение славы Владыки Иисуса Мессии (3:18). Как же ему не быть дерзновенным, открытым и прямым? Неужели ему нужно говорить хитроумные, но туманные речи?

В свете нового творения служение Павла иным быть не может (4:1–6). Бог, сказавший: «Свет да воссияет из тьмы», — иными словами, Бог Книги Бытия, Бог Творец, — воссиял в наших сердцах, говорит апостол, чтобы дать нам «познание славы Божьей в лице Иисуса Мессии» (4:6). Не каждый способен увидеть эту славу, потому что «бог мира сего» лишил многих разума, низведя их на уровень израильтян, к которым обращался Моисей (4:4) Но это не значит, что в этом виновата Добрая весть Павла или то, как он ее провозглашает. Ему тут нечего стыдиться (4:1–3).

Таким образом, основанием для вступительной части центрального раздела выступают темы нового Завета и нового творения, — по сути те же темы, только ещё более широко, Павел использует в Рим 7 и 8. И эта параллель (как и другие указания на «новое творение», например, в Гал 6:15) объясняет нам, почему в третьей части этого раздела (5:11–6:13) Павел так много говорит о «новом творении», которое происходит благодаря примиряющему действию Доброй вести (5:17). Все это собственно и совершается из-за Доброй вести:

> [14] Ибо любовь Мессии понуждает нас, рассудивших так: Один умер за всех, значит, все умерли. [15] А за всех он умер [отзвук Гал 2.19–20], чтобы живые уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего.

И тут мы снова видим, что аргументация Павла опирается на смерть и воскресение Мессии, которые открывают и любовь, и силу. Новая жизнь верующих в настоящем рассматривается как участие в жизни воскресшего Мессии и как предвкушение того, что свершится в будущем. А это значит, что прежние человеческие мерки, в частности, того, как оценивать чье-либо

---

[37] Чтобы лучше понять мысли Павла об этом, следовало бы сюда добавить рассуждения о Законе в Посланиях к Римлянам и Галатам.

служение, утратили смысл[38]. Имеет значение лишь «новое творение», и это новое творение благодаря Доброй вести обнаруживается в Мессии, через примирение, которое совершилось в нем и теперь действует в апостольском служении (которое остается тут главным предметом внимания Павла). Снова и снова Павел движется от темы к теме: от смерти Мессии к его воскресению, от спасительной смерти к новой жизни народа Завета. В рамках этого повествования обретает смысл все, что делает Павел.

И вот, в 5:21, кульминация: «Бог соделал Мессию грехом вместо нас, хотя он не знал греха, чтобы мы в нем мы могли стать Божьей праведностью, Божьей верностью Завету, могли воплотить их» (*hina hemeis genometha dikaiosune theou en auto*). В этой фразе часто усматривали указания на праведный статус, который Бог как бы присваивает верующим, но тогда стих выбивается из общего контекста[39]. В других местах у Павла выражение *dikaiosune theou* указывает не на статус, который получает верующий *от* Бога (*ek theou*, как в Флп 3:9), но на праведность самого Бога, на Его верность Завету, ту верность, благодаря которой начинается новое творение. Поскольку вся аргументация Павла от 3:1 до 6:13 построена на том, что его апостольское служение воплощает эту верность Завету и открывает новое творение, такое прочтение гораздо более удовлетворительно и надежно для понимания этого стиха в контексте всего пассажа, нежели привычные толкования. Более того, — и это нас заставляет уделить данному вопросу особое внимание, — даже сама форма выражения указывает на то, что тут снова говорится об *опыте «воскресения» в настоящем* — в апостольском труде Павла, в служении Завету. Мессия умер — и мы живем; Мессия умер — и совершается примирение; Мессия умер — и мы воплощаем верность Завету со стороны Бога Завета. Все это выражает смысл стиха 15б: Мессия умер и воскрес ради нас.

Заключительный абзац этого раздела (6:1–13) усиливает риторику; Павел хорошо понимает тут, и особенно в 2 Кор 11, парадокс ситуации, когда человек говорит: «Я не хочу пользоваться риторическими приемами», — а затем использует их. Он утверждает, — и о том же он говорил все это время, — что день спасения переместился из будущего в настоящее (6:2): «Вот теперь время благоприятное, вот теперь день спасения!» Именно теперь, когда жизнь воскресения парадоксальным образом доступна посреди страданий и скорбей, образ жизни и труд апостола не могут не отражать напряжение между старым веком и новым. Это образ смерти и воскресения Мессии, который воспроизводится, проживается, воплощается в служении апостола, — в служении, кажущимся коринфянам загадкой. Мы, говорит Павел:

---

[38] Это перекликается с 1 Кор 4:1–5. Слова Павла «мы никого не знаем по плоти» или «мы не знаем Христа по плоти», вопреки распространенному мнению, вовсе не говорят о том, что он отказывается иметь какое-либо отношение к истории.

[39] Это я кратко аргументирую в Wright, *Becoming the Righteousness*.

> 6:8 ...Как будто обманщики, — хотя и верные; 9 как будто неизвестные, — хотя всем известные; как будто умирающие, — а вот мы живы; как будто наказываемые, — а не поражаемые смертью; 10 как будто печальные, но всегда радующиеся; как будто нищие, но многих обогащающие; как будто ничего не имеющие, — но всем обладающие.

Последние торжественные фразы, перекликающиеся с 1 Кор 3:21–3 («все ваше...»), снова обращены к новому творению, к моменту, когда народ Завета унаследует мир (Рим 4:13). «Умирающие, — а вот мы живы» в середине процитированного отрывка, конечно, указывает назад, на слова Павла в 2 Кор 1 и 2. Весь этот пассаж, как и вся аргументация, где он образует заключительную и важнейшую часть, представляет собой размышление о смерти и воскресении Мессии и о том, как эти вещи воплощает и переживает апостол и почему его апостольское служение, казавшееся церкви поводом для стыда, должно стать их славой. Это точно соответствует нескольким другим отрывкам из корпуса Павловых Посланий, особенно Флп 2:17–18, Кол 1:24 и Еф 3:13. Даже если предположить, что последний текст создал подражатель, он кратко суммирует то, что Павел говорит коринфянам: «Прошу вас не унывать из-за моих страданий за вас, в которых ваша слава!» Вот что происходит при встрече уже произошедшего воскресения Мессии и только ожидаемого в будущем воскресения Его народа в самом центре нынешнего служения апостола. Вот как выглядит инаугурационная эсхатология на улицах и в тюремных камерах Эфеса. И это длинное рассуждение об апостольском служении, выдерживающем напряжение между прошлым и будущим, сдавленном между нынешним веком и веком грядущим, создает контекст для наиважнейшего отрывка 4:7–5:10, к которому мы вернемся в следующей главе.

(iv) 2 Кор 6:14–9:15: фрагменты?

Последующие разделы Послания дают веские основания предположить, что Второе Послание к Коринфянам составлено из фрагментов. Так, радикально меняется настроение при переходах от краткого и конкретного предостережения относительно смешанных браков с неверующими (6:14–7:1) к другому призыву, в который вкраплены новости о путешествиях Павла (7:2–16, со ссылкой на 2:13), а затем к двум главам (8 и 9) с тщательными и заботливыми наставлениями о денежных сборах, которые, как надеется Павел, завершатся к его прибытию[40]. Разбираться в этих проблемах сейчас не входит в наши цели. Нам предстоит лишь найти те моменты в аргументации Павла, что

---

[40] Ср. 1 Кор 16:1–4. Об этих фрагментах, включая анализ, см., например, Thrall 1994–2000, 3–49.

отражают его богословие воскресения.

Неудивительно, что призыв в 7:2–16 возвращает нас к теме главы 2. На этот раз тут говорится о том, какое действие оказало направленное им раньше Послание Павла. Он рад, не потому что это Послание их опечалило, но потому что такого рода печаль ведет к спасению и жизни, в отличие от печали, ведущей к смерти (7:9–10). Вот как действует образ апостольского страдания и утешения церкви (1:6); вот где можно понять, как слова, которые предупреждают одних о смерти, другим говорят о жизни (2:15–16).

Две главы о сборе пожертвований, где Павел умудряется на протяжении 39 стихов ни разу не упомянуть о деньгах, вначале говорят о «благодати» — о той благодати, которую Бог дал македонским церквам (там побывал, а может быть, и сейчас находится Павел, который пишет это Послание, пока странствует по дорогам Северной Греции) и которая вызвала в них необыкновенную щедрость. И снова тот образ, который он раскрывал во всем Послании, дает основание тому, что он хочет сказать:

> ...Среди великого испытания скорбью, избыток их радости и глубокая их нищета обильно выразились в богатстве их щедрости...
>
> ...Ибо вы знаете благодать Владыки нашего Иисуса Мессии, что он, будучи богат, обнищал ради вас, чтобы вы обогатились его нищетою[41].

Тот же самый «взаимообмен» мы могли видеть и раньше: Мессия и церкви, одна церковь с другой, бедность и богатство, смерть и жизнь. И за всем этим стоит снова один принцип: смерть и воскресение Мессии и его народа.

(v) 2 Кор 10–13: слабость и сила

В последнем разделе Послания Павел возвращается к апологии апостольства и последовательно развивает эту тему. От него хотят, чтобы он перечислил свои достижения? От него хотят подтверждения со стороны авторитетов всем его делам, духовному опыту, подвигам ради Доброй вести? Что ж, он будет хвалиться; он готов изобразить из себя глупца, если они так этого хотят; но *он будет хвалиться не тем, чем принято.* Павел перечисляет, как если бы он представлял список должностей, почестей и побед, многочисленные «достижения» своего апостольства, зная, что перечисляет именно то, из-за чего коринфяне его стыдятся: побои, тюрьмы, побиение камнями, кораблекрушения, постоянные опасности, лишения,

---

41 2 Кор 8:2, 9.

тревоги (11:21–29). И наконец, высочайшее достижение Павел пародийно сравнивает с *corona muralis* (лат.), наградой, которой удостаивали первого (римского) воина, взошедшего на стену осажденного города. Когда Павел оказался в Дамаске под угрозой, он первый оказался вне стен — был спущен в корзине и убежал (11:30–33)[42].

То же самое касается духовного опыта (12:1–10). У Павла бывали видения и откровения, но ему не позволено разглашать их содержание, за одним исключением: когда он особенно горячо молился об избавлении от какого-то «жала в плоть», он услышал отказ. Тут, в высшей точке этой риторики, — блестящей, глубоко парадоксальной и (можно полагать) обладающей огромной убедительностью, — мы распознаем все тот же образ смерти и воскресения Мессии и понимаем, что путь ко второму лежит через первую:

> [8] О нем я трижды просил Владыку, чтобы отступил он от меня. [9] И сказал мне Владыка: довольно для тебя благодати Моей: ибо сила Моя в немощи совершается. Поэтому очень охотно я буду хвалиться скорее немощами моими, чтобы вселилась в меня сила Мессии, [10] Поэтому я радуюсь немощам, обидам, нужде, гонениям и притеснениям за Мессии: ибо когда я немощен, тогда я силен.

В конце стиха 9 Павел употребляет крайне редкое греческое слово *episkenoo*, которое я перевожу «нашла место для жительства». Слово *skene* означает «палатка», или «скиния», и во всех новозаветных документах оно встречается только в этом Послании (5:1,4), в отрывке, изучение которого мы пока отложили. Это намек, а может быть, больше, чем намек, на богословие храма, которое Павел раскрывает в Рим 8:5–11, говоря об «обитании» Духа, которое ведет к воскресению[43]. Трижды тут особенно выделяется сила: сила Божья, в немощи совершающаяся; сила Мессии, поселяющаяся в Павле; сила самого Павла, когда он слаб, — и все это соответствует привычным словам Павла о силе живого Бога, — так совершается воскресение. Стих 10 подводит итоги не только всему 11:21–12:9, но в какой то мере и всему Посланию: слабость апостола, выраженная во всех его чрезмерных страданиях, есть именно то, благодаря чему он отождествляется с Мессией, а в данный момент — благодаря чему сила воскресения Мессии входит в его апостольскую жизнь и труд, предвосхищая Духом воскресение, которое его ожидает.

Последнее указание на это в Послании звучит еще более откровенно.

---

[42] См. Judge 1968, 47. Странно, что некоторые современные комментаторы (например, Furnish 1984, 542; Thrall 1994–2000, 765), хотя и знают о тезисе Джуджа, не приняли его гипотезу, но и не опровергли следующий аргумент: на *corona muralis* притязали через клятву (ср. торжественное призывание Бога в свидетели в 2 Кор 11:31).

[43] См., конечно, также Ин 1:14: «Слово стало плотию и “раскинуло шатер свой” (*eskenosen*) среди нас», — где ассоциации с храмом не вызывают сомнений.

Павел предупреждает, что во время неизбежного третьего посещения Коринфа он будет беспощаден:

> 13:3 ...Раз уж вы ищете доказательства, Мессия ли говорит во мне. Он не бессилен для вас, – нет, он силен среди вас! 4 Ибо и распят он был в [буквально «через» или «от»] немощи, но жив силою Божьей. И мы немощны в нем, но будем живы с ним силою [или «от силы»] Божьей в вас[44*].

Мы возвратились к тому, что уже встречали во Втором Послании к Коринфянам, а также в том разделе Первого Послания к Коринфянам, где Павел говорил о дисциплине (особенно 4:14–21; 5:4). Распятие и воскресение Мессии есть образец для апостольского служения в целом, а в частности, – для апостольского увещевания к непокорным церквам. И везде тут, как и в 1 Кор 4:20, главный момент состоит в том, что Царство Божье заключается не в словах, а в силе – божественной силе, которая воздвигла из мертвых Иисуса, той силе, которая, связывая прошлые и будущие события, позволяет апостолу в настоящем быть одновременно и слабым, и сильным. Это основной урок, который Павел хочет преподать церкви в Коринфе, и он скоро придет к ним не с тем, чтобы продолжать словесные разъяснения, но как воплощение этой силы в живом человеке. Как можно судить по дальнейшим событиям (Послание к Римлянам было написано из Коринфа вскоре после Второго Послания к Коринфянам), по-видимому, его призыв и посещение подействовали именно так, как он надеялся.

4. Заключение: воскресение в Коринфе

Несмотря на все отличия (в частности, стилистические и лексические), Первое и Второе Послания к Коринфянам сходятся по вопросу о воскресении. Как и в рассмотренных ранее Посланиях Павла, тут заслуживает внимание не только частота ссылок на воскресение (в отличие от редких упоминаниях в иудейских источниках, в которых также утверждается вера в воскресение), но и то, что за двадцать пять лет, прошедшие после завершения земного служения Иисуса, воскресение вошло в саму ткань мысли Павла, так что в любом месте оно не просто одна из тем среди прочих, но оно входит в структуру любого другого вопроса. В обоих Посланиях смерть и воскресение Иисуса, где последнее совершается под действием силы живого Бога, занимают наи-

---

44* Перевод дан в соответствии с пониманием текста Н. Т. Райтом. – *Прим. пер.*

важнейшее место. Оба Послания прямо или косвенно утверждают будущее воскресение апостола и всех людей Завета как часть нового творения. В обоих Посланиях жизнь во временно́м промежутке между воскресением Иисуса и будущим воскресением верующих основана на этих событиях, она строится на первом в предвкушении второго.

В частности, во Втором Послании к Коринфянам мы видели, как рассказ о воскресении, действии Бога Творца посреди страданий, становится ключом для объяснения странного и (для некоторых церквей) возмутительного стиля жизни и работы Павла. И на каждом шагу он обращается к основополагающему повествованию о смерти и воскресении Мессии, о котором никогда не забывает. Собственно, это он и объясняет в 1:3–11.

Два этих Послания, в которых мы пока обошли стороной их самые важные части, дают такие же ответы на наши вопросы, что и другие Послания Паулинистического корпуса:

(1) Представление Павла о жизни после смерти были не языческими, а глубоко иудейскими; в иудейском спектре они во многом отражали популярные воззрения и в особенности фарисейское богословие, но не взгляды саддукеев и иудеев, веривших в бестелесное бессмертие.

(1а) По его мнению, Дух есть нынешний залог будущего воскресения, при котором верующие получат новые тела.

(1б) Первое и Второе Послания к Коринфянам почти не касаются темы промежуточного состояния, но не противоречат тому, что сказано на сей счет в других Павловых Посланиях.

(1в) Преемственность и разрыв между нынешней христианской жизнью и будущим воскресением занимают важное место в обоих Посланиях к Коринфянам, хотя в каждом есть свои оттенки. На этом основываются многие доводы Первого Послания, и это же позволяет ему во Втором парадоксальным образом понимать свое апостольское служение как служение славы.

(1г) Несколько раз он дает намеки на более полную картину (новый Завет, новое творение), в контексте которой воскресение обретает свой смысл.

(2) В обоих Посланиях есть тема «воскресения» как нынешнего состояния. Павел использует «воскресение» как метафору, чтобы указать на те или иные аспекты нынешней христианской жизни и апостольского служения, связывая их с воскресением Иисуса и нацеливая на будущее воскресение верующих. Однако метафорический смысл не отменяет буквального понимания грядущего воскресения.

(3) В рассмотренных нами отрывках Павел редко обращается к вопро-

су о том, что же произошло на Пасху, каково же было на самом деле воскресение Иисуса. Тем не менее, поскольку он снова и снова упоминает воскресение Иисуса как образец и для будущих завершающих событий, и для предвосхищения этого будущего в настоящем, можно сделать вывод, что, по его мнению, воскресение Иисуса заключалось в новой телесной жизни, а не просто в оживлении мертвого тела. В этой новой жизни тление плоти преодолено; Иисус после воскресения равно принадлежит двум измерениям: «небесам» и «земле».

Итак, в последних двух главах мы рассмотрели все ссылки Павла на воскресение, пропустив два ключевых отрывка, вокруг которых многие годы идут бесконечные споры. Теперь настало время обратиться к этим текстам и попытаться пройти сквозь все эти проблемы и, оставив их позади, прийти к свежему и надежному заключению.

Глава седьмая

ВОСКРЕСЕНИЕ В КОРИНФЕ (2): КЛЮЧЕВЫЕ ОТРЫВКИ

1. 1 Кор 15

(i) Введение

Итак, мы установили контекст, в рамках которого мы можем изучать два центральных «воскресных» отрывка из Посланий к Коринфянам с твердым намерением понять их смысл. Главы 15 в Первом Послании к Коринфянам и 4 и 5 во Втором Послании содержат свои собственные большие проблемы, которые стоит пристально рассмотреть, и только после этого мы можем подойти к вопросу об их взаимоотношении (в частности, к вопросу о том, насколько они отражают развитие и изменение представлений Павла). Поэтому мы будем двигаться в определенном порядке.

Глава 15 в Первом Послании к Коринфянам — это мастерски созданный цельный текст, где введение уравновешено заключением (**А** и **а** ниже); оно содержит две длинных цепочки главных аргументов (**Б** и **б**), каждая из которых распадается на две части (**Б1** и **Б2**, **б1** и **б2**), с коротким разделом с иным ритмом посередине (**В**). Это равновесие можно представить на следующей схеме, где отображено также приблизительное количество слов в соответствующих разделах[1]:

А 15:1–11 (161 слово): введение: Добрая весть Павла, роль апостола
Б 15:12–28 (246 слов): вопрос и принципиальный ответ
[**Б1** 15:12–19 (111 слов); **Б2** 15:20–28 (135 слов)]
В 15:29–34 (81 слово): практическая интерлюдия
б 15:35–49 (214 слов): какого рода тело?
[**б1** 15:35–41 (110 слов); **б2** 15:42–9 (104 слова)]
а 15:50–58 (148 слов): заключение: раскрытие тайны

---

[1] Разумеется, точное количество слов зависит от вариантов текста, но тут имеет значение приблизительно одинаковый объем, а не точное число.

Я не предполагаю, что аргументация представляет собой совершенный хиазм с точки зрения содержания (например, разделы Б и б обсуждают ровно одну и ту же тему); скорее Павел хотел представить свои аргументы как совершенную целостность, разворачивая их шаг за шагом, а не просто импровизированно выбирая отдельные вещи, о которых он хотел бы сказать[2]. Мы уже видели, что все Послание в целом заставляет обратить внимание на эту главу, поскольку оно порождает у читателя вопрос о взаимосвязи между настоящей жизнью и той, что обещана верным в будущем веке. Теперь-то мы можем понять, что же было у Павла на уме все это время.

Вся его аргументация — это, фактически, разъяснения по поводу будущего воскресения всех тех, кто принадлежит Мессии, где разворачивается картина нового творения. Главы 1–3 Книги Бытия являются подтекстом всей данной главы, и даже когда Павел, казалось бы, просто иллюстрирует свои доводы, он тоже опирается на истории о творении (см. о 15:35–41). Хотя я и предупреждал, что не следует видеть полного параллелизма между разделами Б и б, мы, тем не менее, заметим, что как в Б2 (15:20–28), так и в б2 (15:42–49) центральное место занимает Адам, а также обратный ход и исправление Адамова грехопадения и его последствий. В Б2 Павел цитирует, как он это делал в других подобных местах, Пс 8:7, носящий отголоски истории творения, а б2 торжественно завершается, как и рассказ о сотворении мира в Быт 1, человеком, носящим «образ», — хотя теперь это образ, как то утверждается в Рим 8:29, истинного человека, Мессии. Раздел б2 фактически представляет собой финальный узел рассуждений, где Павел дает наиболее полное объяснение смысла взаимосвязи (и разрыва) между нынешним телом и телом будущим и ссылается на аргументацию Б2, указав на Адама. Сам Б2 имеет форму маленькой апокалиптической картины, отражающей пришествие Царства Божьего, установление господства Бога надо всем миром и победу надо всеми врагами Его Царства, во многом напоминающей Дан 7. При этом Павел тоже опирается на описание сотворения мира в Быт 2, где роду человеческому дается власть над зверями, что представляет Царство ГОСПОДА как новое творение. А в заключительном отрывке б2 Павел опирается на мысли о самом фундаментальном аспекте творения, о небе и земле, как это описано в Быт 1:1, и показывает, что новое творение представляет собой мечту — по крайней мере иудеев — о Царстве, воплощенном в новом человечестве, о Царстве, которое, как в Флп 3:20–21, спускается «с небес». Таким образом, два ключевых момента аргументации, Б2 (15:20–28) и б2 (15:42–49), в какой-то мере параллельны как по форме, так и по содержанию.

Таким образом, Быт 1–3 — это не просто повод для многочисленных аллюзий, но и основа структуры всей аргументации. Хотя и без этого не остается сомнений, что Павел хотел во всей главе представить обновление творения и, как его главный фокус, обновление человеческого рода. Если мы сопоставим этот отрывок, с одной стороны, с подобными богословски-

---

[2] См. Mitchell 1991.

ми рассуждениями иудеев, а с другой, — с иными сравнительно краткими утверждениями Павла, рассмотренными ранее, нам станет совершенно ясно, что данная глава соответствует как первым, так и вторым. С точки зрения представлений античного мира, этот текст именно иудейский, а не языческий; внутри иудаизма это классический пример богословия воскресения, основанного на вере в две тесно связанные вещи: в Бога Творца и в Его справедливость[3]. В этих рамках мышления смерть представляется самозванкой, вторгшейся в благой Божий мир. Творец не может решить проблему смерти с помощью переговоров или компромиссов. Смерть должна быть — и в Мессии уже была и еще будет — преодолена (15:26)[4]. Поэтому невозможно помыслить о каком-либо еще варианте, кроме телесного воскресения, и это касается не отдельных стихов или оборотов, но аргументации всей главы в целом. «Воскресение» не означает того, что какая-то часть или аспект человека *не* умирает, но продолжает жить в новом качестве; вместо этого оно указывает на то, что нечто *умирает*, а затем обретает *новую* жизнь[5]. Такое различие, о котором так часто забывают и неспециалисты, и ученые, размышляя об этой теме, а в частности, — об этой главе, жизненно важно. Прежде чем мы перейдем к вопросу о том, в чем Павел выходит за рамки всего сказанного на эту тему иудаизмом до него, стоит снова себе напомнить, что в общих чертах и в богословских основах (имея в виду стоящее за этим представление о Боге) он прочно стоит на той же почве, что и фарисеи (т. е. представители доминирующего направления тогдашнего иудаизма).

Таким образом, структура и логика главы в целом подтверждает наши ожидания, сформировавшиеся при изучении остальных частей Послания: тут Павел намерен обстоятельно поговорить о будущем *телесном* воскресении[6]. Как мы видели в предыдущей главе, Павел настойчиво повторяет во всем Первом Послании к Коринфянам, что теперешнее поведение христианина основано на связи этой жизни и будущей. И было бы удивительно, если бы теперь, подойдя наконец к этой теме, Павел начал бы сеять сомнения относительно того, что сам утверждал раньше. В любом случае, нигде в иудаизме, ни до Павла, ни после, «воскресение» никогда не имело иного смысла, кроме «телесного»; если бы Павел взялся защищать такой оксюморон, как «*не*телесное воскресение», ему бы не следовало структурировать свою аргументацию так, чтобы она отражала веру фарисеев, а точнее — библейское

---

[3] См., например, Прем 13:1–9 (язычники игнорируют Творца); ср. особенно 1 Кор 15:34.

[4] См. изложение этой темы в de Boer 1988, гл. 4.

[5] Любопытно, что Павел употребляет слово «душа» лишь однажды, и то в отношении первого Адама (1 Кор 15:45), где это слово означает скорее «существо» или «живое творение» и никак не указывает на бессмертие.

[6] Против этого, например, Harvey 1994, 74сл., где утверждается, что «наиболее очевидный смысл слов “Иисус был воздвигнут на третий день” состоит в том, что Он был поднят на небеса». Но даже сам язык не может говорить об этом; вся аргументация этой главы, данного Послания и текстов Павла в целом (см. гл. 5 и 6 выше) убедительно свидетельствуют о другом.

мировоззрение, где благая природа нынешнего творения будет обновлена в будущем веке. Поскольку он приводит именно такую аргументацию в заключении Послания, которое постоянно указывает на это направление, никаких сомнений у нас не остается. Когда Павел говорит «воскресение», он подразумевает «воскресение тела».

В любом случае, как правильно замечает Дейл Мартин, нам не следует думать, что онтологический дуализм между тем, что западные люди, — по крайней мере, со времен Декарта, — называют «физическим» и «духовным» или «материальным» и «нематериальным», имел какое-то значение для аудитории Павла. Даже большинство языческих философов того времени, которые верили в существование души, думали, что она, подобно телу, состоит из материальных, хотя и тончайших, частиц[7].

Но можно добавить и еще кое-что. Если бы Павел хотел сказать о бесплотном переходе через смерть, ему бы не понадобилось ничего доказывать, потому что множество людей в таких городах, как Коринф, и без того в это верили. Однако эта точка зрения бессмысленна: ни в целом, ни в деталях 1 Кор 15 не напоминает доказательства бессмертия души. Но там все время говорится, что в какой-то будущий момент после смерти Бог Творец совершит акт нового творения, который соответствует уже совершенному в случае с Иисусом и основан на Его воскресении (стихи 20–28). Для наших же целей в данной книге важно понять основы аргументации Павла, поскольку, в отличие от него, мы не начинаем с представления о воскресении Иисуса, чтобы потом на этом выстроить богословие христианской надежды, но, напротив, исследуем его богословие христианской надежды, чтобы яснее понять, как он представлял себе произошедшее с Иисусом. Основа его аргументации — воскресение Иисуса (15:3–11), на него Павел указывает как на событие, благодаря которому «воскресение мертвых» вошло в изумленный мир, и это событие стало залогом будущего воскресения тех, кто пребывает «в Мессии» (15:20–28, 45–49). Будущее тело искупленных будет соответствовать телу последнего человека, Мессии (стих 49). С нашей точки зрения, чем больше Павел говорит о будущем воскресении, тем полнее будет наша картина его представлений о событии Пасхи. Как бы Павел ни развивал или, в отдельных аспектах, ни модифицировал общую иудейскую картину воскресения, он все равно говорит именно о воскресении.

Такое развитие и модификации касаются в основном трех аспектов: это вопросы *когда*, *что* и *кто*. Даже на уровне общей аргументации они сильно выделяются. Раздел Б (стихи 12–28) говорят о времени воскресения: в отличие от ожиданий иудеев, Павел утверждает, что «воскресение мертвых» как событие происходит в два этапа — *сначала* Мессия, а *позже* все те, кто Ему

---

[7] Martin 1995, 115–117, 127–129; важна вся указанная глава, поскольку корректирует популярные мнения, хотя последние выводы Мартина, по моему мнению, не отдают должного общему богословию и экзегезе, которые Павел столь умело использует, описывая тело воскресения. См. также, например, Galen, *Natural Faculties*, 1.12.27сл.

принадлежат. Это подчеркивает и вопрос о том, кого касается воскресение: вместо воскресения для всех праведных, в каком-то смысле — для «всего Израиля», оно прежде всего касается личного представителя Израиля, а потом всех тех, кто ему принадлежит, неважно, израильтяне они или нет. Раздел б (стихи 35–49) посвящены вопросу *что?* Т. е. что это за тело: выходя за рамки любых предшествовавших иудейских представлений по этому вопросу, Павел утверждает, что воскресение — это не просто возвращение к прежнему телу, но скорее переход — по другую сторону и смерти, и того, что за ней непосредственно следует, — к новому преображенному воплощению. Все эти пункты, конечно, требуют детального рассмотрения, но пока нам важно увидеть, хотя бы с высоты птичьего полета, что они представляют собой модификацию *внутри* иудаизма, а если точнее — внутри мировоззрения фарисеев. Это скорее новая попытка подчеркнуть и утвердить иудейские представления о Боге Творце, Боге справедливости, чем тонкая попытка отказаться от этого мировоззрения и богословия. И найти причину такого развития и модификаций совсем не сложно: их, несомненно, определяют представления Павла о том, что произошло с Иисусом на Пасху. Воскресение Иисуса все время остается прототипом и образцом для будущего воскресения. Это позволяет нам с достаточной ясностью понять, что имел в виду Павел, говоря о воздвигнутом из мертвых Мессии.

Глава 15 — это ответ на вызов стиха 12: некоторые христиане Коринфа говорят, что нет воскресения мертвых. Это значит, что они отрицали будущее воскресение тела, и вероятнее всего, они это делали на основе обычных представлений язычников, описанных во 2-й главе этой книги: все они твердо знали, что умершие не могут вернуться к телесной жизни. И даже если они верили, как два учителя, упомянутых во 2 Тим 2:17–18, что «воскресение» вообще уже произошло, иными словами, что «воскресение» указывает на какой-то духовный опыт или духовное событие, все равно можно сказать, что они отрицают будущее телесное воскресение. (Таким образом, сущность протогностических представлений раскрывается как разновидности скорее язычества, чем иудаизма[8].) Если это отрицание было обоснованным, оно, конечно, обесценивало многие предшествующие аргументы Павла в предыдущем тексте Послания, основанные на обетовании воскресения. Вот почему Павел начинает главу с повторного провозглашения христианской Доброй вести, особенно подчеркивая факт воскресения Иисуса, которое станет основой и для его начальных аргументов в Б1 (стихи 12–19), и для

---

[8] Оппоненты отвергали «воскресение». Если они придерживались взглядов вроде тех, что содержатся в Послании к Регину (см. ниже, глава 11), они вполне могли использовать слово «воскресение» для обозначения теперешнего духовного опыта; в любом случае, они не отрицали этот опыт, но скорее даже его утверждали. В стихе 12 отрицается именно воскресение *мертвых*. И если отрицатели стояли за окончательное бесплотное, «духовное» блаженство, это все равно означает, что они отрицали телесное воскресение, которое Павел как раз отстаивает во всей этой главе.

развернутых аргументов в Б2 (стихи 20–28). Это событие, которое изменило форму взаимоотношений между Творцом и миром.

Таким образом, ход аргументации главы 15 можно представить следующим образом: то, что Бог Творец сделал для Иисуса, представляет собой и *модель* того, что Иисус сделает для всего своего народа, и *средство* для этого действия. Чтобы яснее понять наш последующий разбор, ниже мы приводим план всей главы:

А. Добрая весть укоренена в воскресении Иисуса (стихи 1–11).

Б1. Если же воскресения не было, тогда Добрая весть и все, что из нее вытекает, — это нуль и пустое место (стихи 12–19).

Б2. Воскресение Иисуса есть начало «воскресения мертвых», последнее эсхатологическое событие, которое распадается на два этапа; воскресший Иисус есть «начаток» — одновременно и первый образцовый *пример*, и *средство* последующего воскресения Его народа, потому что через положение и служение Иисуса как истинного человека и Мессии смерть и другие противники замысла Творца будут побеждены (стихи 20–28).

В. Затем Павел кратко говорит (стихи 29–34) о том, что было бы, если бы воскресения *не* произошло: это бы устранило саму основу христианской жизни.

б. Затем (стихи 35–49) он переходит к вопросу о том, *что* такое воскресение, основываясь на некоторых положениях Б2: воскресший Иисус есть образец для воскрешенного человечества, а также, через Духа, действующая сила для исполнения этого.

а. Торжественное завершение (50–58), с описанием будущего воскресения, где подчеркивается нетление нового тела, благодаря чему все это событие представляет собой *победу* над смертью. Павел заканчивает благодарением (стих 57) и призывом (стих 58).

Если мы будем помнить про этот план, это поможет нам избежать морской болезни при плавании по неспокойным водам экзегетики, которое нам сейчас предстоит совершить.

(ii) 1 Кор 15:1–11

Введение носит формальный и торжественный характер, оно сложно и противоречиво. Оно стоит в ряду свидетельств о пасхальных событиях, куда входят еще четыре свидетельства евангелий, поэтому оно чрезвычайно важно для нашего исследования. Всем известно, что Бультман критиковал

Павла за то, что последний описывает воскресение как реальное событие, а не просто как образное, использующее мифологический язык, утверждение веры первых христиан в то, что смерть Иисуса была чем-то хорошим, а не плохим[9]. Это обнажает ложные основы всего процесса новозаветных исследований в XX веке: ведь если Павел действительно позволяет себе в этом серьезном и трезвом введении к столь искусно написанной главе выразить главный момент, на котором основано все Послание, таким образом, что это порождает, — как думал Бультман, — полное непонимание, значит, апостол вообще не является мыслителем, достойным тщательного исследования. Однако это всего лишь ошибка со стороны Бультмана: для Павла воскресение Иисуса действительно было подлинным событием, которое поддерживало грядущее подлинное событие воскрешения всего народа Божьего[10].

Все это выражает каждая строчка в стихах 1–11. Павел говорит о воскресении Иисуса как о событии, произошедшем перед лицом свидетелей, которых немало, хотя и не бесконечно много, — это, по меньшей мере, 500 человек, которые видели Иисуса. Некоторые из них уже умерли, и невозможно ожидать появления новых свидетелей, поскольку явления воскресшего Иисуса происходили во временны́х рамках, и когда он сам — Павел — увидел Иисуса, это было самое последнее из всех этих явлений (стих 8).

Таким образом, видеть воскресшего Иисуса не было, — по крайней мере, для Павла, — указанием на обычный или даже экстраординарный «христианский опыт» с постоянными видениями и откровениями или на присутствие Иисуса в «духовном» смысле. Как это видно из 1 Кор 9:1, подобное «видение» делало людей «апостолами», уникальными свидетелями одного события, которое произошло один-единственный раз. Коринфянам были свойственны самые разные духовные переживания, как это видно из предыдущих глав, но они не видели воскресшего Иисуса и ни они сами, ни Павел не предполагали, что они могут Его увидеть[11].

В начале введения (15:1–3а) Павел торжественно утверждает, что его Добрая весть, основанная на воскресении Иисуса, была «принята» им самим в русле традиции самой ранней церкви и что только эта Добрая весть формирует христианскую жизнь и дает смысл христианской надежде:

---

[9] См. Бультман в Bartsh 1962–1964, 1.38–41, 83.

[10] У Бультмана нашлось много последователей, свежий пример — это Patterson 1988, 218: автор утверждает, что Павел напрасно использует рассказы о «явлениях Воскресшего» для утверждения веры в воскресение, поскольку на самом деле речь идет о другом событии: о зарождении веры в ранней церкви.

[11] См. особенно Kendall and O'Collins 1992. Coakley 2002, гл. 8, ни разу не говорит об этом важном отличии.

> [1] А я объявляю вам, братья, ту Добрую весть, которую я возвестил вам, которую вы и приняли, в которой и утвердились, [2] которой и спасаетесь. В этом смысле я возвещал вам, если вы держитесь моей Доброй вести, если только вы не напрасно уверовали, 3 ибо я передал вам, во-первых, то, что и принял...

Это тесно связано с завершающей частью введения (15:11):

> [11] Итак, я ли, они ли, — мы так проповедуем, и вы так уверовали.

Павел настойчиво стремится подчеркнуть, что эта Добрая весть, хотя и провозглашенная им, не является чем-то уникальным, не принадлежит исключительно самому апостолу. В конце концов, коринфян посещали и другие апостолы и учителя, среди которых Аполлос и Кифа, по-видимому, стояли в ряду многих прочих. И если бы Павел учил чему-то иному, и особенно по данному вопросу, они бы это заметили. Павел нередко подчеркивает, что говорит те или иные слова на основании своего собственного авторитета, вопреки мнениям других христианских учителей, но в данном вопросе для него (как и для нашего исследования) важно понимать — понимать самому и передать это понимание коринфянам, — что тут он стоит совершенно на том же самом основании, что и другие апостолы.

Это не перечеркивает того, что Павел говорил в Гал 1 о независимости своей Доброй вести[12]. Ее *содержание* — что Иисус был воздвигнут из мертвых, а также основные истины, которые отсюда следуют, — он действительно получил независимо от кого бы то ни было на пути в Дамаск. Но *форма*, в которой он ее передает, то, как он пересказывает эту историю, очевидно, была *ему передана* (стих 3), а затем *он передает* ту же форму своим церквам[13]. Это относится к жанру «основополагающих историй», которые никакая община не вправе менять по своему усмотрению. Возможно, эта история оформилась уже через два-три года спустя после пасхальных событий, поскольку Павел «принял» ее уже в готовом виде[14]. Тут мы соприкасаемся с самой ранней христианской традицией, с тем, о чем и как проповедовали за два десятилетия до создания этого Послания, если не раньше.

Вопрос о том, в какой мере стихи 3б–8 передают суть этой традиции, нас не должен заботить. Весьма вероятно, что весь этот отрывок передает общую традицию, где последние слова были «и Павлу» вместо «и мне» и куда Павел добавил фразу «из которых бóльшая часть доныне в живых, а некоторые почили». Не исключено также, что традиционная формулировка оканчивалась на стихе 5 (упоминанием «Двенадцати»), а стихи 6–8 добав-

---

[12] См. Гал 1:11.

[13] *Paredoka* и *parelabon* (ст. 3, где последнее перекликается с *parelabete* в ст. 1) — это технические термины для принятия и передачи предания.

[14] Так в Hays 1997, 255.

лены Павлом[15], или что Павел объединяет две (или более) традиционные формулировки[16]. Это не влияет на главный вывод ни касательно Павла, ни касательно нас[17]. Важно одно: Павел знает, что коринфяне слышали по сути ту же формулировку и из уст других учителей и от самого апостола, и что он может обращаться к ней как к не подлежащему изменению основанию христианства.

Эта формула насыщенна смыслом и важна, и мы рассмотрим ее последовательно, начав со стихов 3б–4:

> [3] ...Что Месиия умер за грехи наши по Писаниям, [4] и что он был погребён, и что он воздвигнут в третий день по Писаниям...

Во-первых, важно, что Иисус в этой формулировке назван «Мессией» (*Christos*). Учитывая то, что это столь ранняя формулировка, мы не можем себе позволить думать, что это имя собственное, лишенное прочих коннотаций, и у нас есть все основания полагать, что первые христиане видели тут царский титул. Сам Павел приводит открыто «мессианский» аргумент в стихах 20–28, дополняя его библейскими доказательствами, касающимися пришествия Мессии и утверждений о его царствовании надо всем миром[18]. Это заставляет думать, что в этой формулировке мы можем видеть выражение веры самых первых христиан. Именно потому, что Иисус есть Мессия, его смерть стала поворотным моментом, когда настоящий лукавый век оказался позади и те, кто принадлежат Иисусу, от него избавились. Слова Павла из Гал 1:4, что Мессия отдал «Себя за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века», — имеют сюда прямое отношение; избавление от греха, о чем тут размышляет Павел, есть часть или даже ключевой момент великого эсхатологического переворота, соответствующего замыслу Бога. Этот переворот касается тех, кто уже пожинает его плоды, то есть «нас»: Мессия умер *за грехи наши*. Далее Павел не упоминает «грехи» во всей главе, за исключением стиха 17 (а также «грех» в стихе 56), но эти упоминания очень значимы: они открывают важную часть общей картины. Если не было воскресения, не стоит думать, что крестная смерть Иисуса что-то совершила относительно грехов или греха. Но если воскресение произошло, можно не сомневаться в победе Бога над грехом (или грехами), а следовательно — и над смертью.

Мысль о том, что Бог раз и навсегда расправится с грехами, укоренена в иудейской традиции эпохи Второго Храма, и она входит в комплекс пред-

---

15 Так в Hays 1997, 257.

16 Так думает, например, Патерсон (Patterson 1988, 126сл.).

17 С моей точки зрения, пространный анализ истории предания в Lüdemann 1994, 33–109, тут почти ничего не дает.

18 Подробнее см. ниже, 603–614, 786–791.

ставлений, для которых «возвращение из плена», «обновление Завета» и наконец «воскресение» (в метафорическом смысле, который имеется в Иез 37) являются адекватными метонимами или метафорами[19]. Переход от «нынешнего лукавого века» к ожидаемому «веку грядущему» через победу над грехами — именно об этом говорят (например) хорошо известные, важнейшие и часто цитируемые отрывки, такие как Ис 40:1–11, Иер 31:31–34 и Иез 36:22–32. Это же главный предмет молитвы в Дан 9, где одновременно упоминается и прощение грехов, и возвращение из плена. Поскольку вся эта глава, как мы видели, тесно связана с иудейской традицией богословия реставрации, это, без сомнения, адекватный контекст для понимания данной темы у Павла.

И сразу обратим внимание на то, что это указывает на первичный смысл выражения «по Писаниям». Павел не ищет тут библейских доказательств, он не приводит один-два или полдюжины изолированных отрывков о смерти для грешников. Он указывает на библейский Рассказ в целом как на историю, которая достигла наивысшей точки в Мессии, с чего теперь начинается новая фаза все той же истории, в которую вторгается грядущий век с его главными особенностями: это, с одной стороны, избавление от грехов, а с другой, — избавление от смерти, то есть воскресение. И мы снова можем для сравнения обратиться к стихам 56–57. Разумеется, существуют различные библейские отрывки, которые указывают на то же самое: сюда входят некоторые псалмы и отдельные места из Ис 40–55, — но в первую очередь Павел тут подразумевает всю картину библейской истории в целом[20].

В этом кратком суммирующем традицию изложении событий упомянуто погребение Иисуса (стих 4а), и это можно объяснить только тем, что оно само по себе имело некое важное значение. Вокруг этого велись многочисленные споры, но скорее всего оно упомянуто по двум причинам: во-первых, чтобы показать, что Иисус действительно умер (что, как мы увидим, стараются передать евангелия); во-вторых, чтобы читатель последующих слов Павла о воскресении не сомневался (как предполагал бы любой человек, рассказывающий или слушающий историю о ком-то, воскрешенном из мертвых, как в языческом, так и в иудейском мире) в том, что речь идет о теле, воздвигнутом к новой жизни, после чего осталась пустая гробница. Тот факт, что пустой гроб, играющий такую важную роль в евангельских повествованиях, в этом отрывке не упомянут, не имеет особого значения; слова «погребен и воздвигнут» не нуждаются в уточнении, как фраза «я шел по улице» не нуждается в уточнении «своими ногами». Обнаружение пустой гробницы в рассказах евангелий имеет большое значение, потому что (во всех этих сообщениях) это первое событие, которое заставило по-

---

19 См. *JVG* — всю книгу, особенно, например, 202–209.

20 См. *NTPG* 241–243, а также, например, Wright, *Romans*, 632–670, по поводу Рим 9:6–10:21.

следователей Иисуса думать, что произошло нечто необычайное; но когда это повествование кратко сформулировано, этот момент уже менее важен. Лучшее гипотетическое объяснение тому, что слова «он был погребён» вошли в эту краткую традиционную формулировку, заключается в том, что эта фраза в сжатом виде прекрасно передает указанный момент пасхальных повествований[21].

«Он воздвигнут в третий день по Писаниям». На самом деле, глагол здесь стоит в перфекте, а не (как то передает большинство переводов) в аористе («он был воздвигнут» соответствует «умер», «был погребен» и «был явлен»); греческая перфектная форма глагола указывает на то, что это одноразовое событие, которое привело к устойчивому результату, — в данном случае к тому, что Иисус теперь стал воскресшим Мессией и Владыкой (см. стихи 20–28)[22]. Этот глагол, как и другие, имеет пассивную форму, что указывает на деяние Бога; Павел обычно видит в воскресении Иисуса великое свершение самого Творца[23]. Подобно тому, как Рассказ Писания создает смысловое поле для слов «Мессия умер за грехи наши», уточняющее выражение «по Писаниям» в разбираемой фразе отсылает со своей стороны к библейскому Рассказу как целому, а не просто к набору соответствующих отрывков-доказательств. И указывая на этот широкий библейский Рассказ, Павел имеет в виду, что в какой-то момент ГОСПОДЬ прощает грехи Израиля и тем самым открывает новую эпоху, обновляет Завет, восстанавливает творение — и воскрешает свой народ из мертвых. Важное место для понимания этого — Иез 37, а также, с чем многие согласятся, Ос 6:2[24]. Каким бы ни был первоначальный смысл последнего отрывка, все указывает на то, что во времена Павла в нем видели слова как о самом воскресении «в третий день», так и о восстановлении согрешившего Израиля. По-видимому, Павел имеет в виду оба этих смысла, которые на самом деле тесно связаны друг с другом.

Слова «в третий день», перекликающиеся с текстом Ос 6:2, часто упоминаются в связи с воскресением и в раввинистической литературе[25]. Это не означает, что Павел или кто-либо еще из первых христиан видел тут чисто

---

21 Hays 1997, 256: ни Павел, ни кто-либо еще из первых христиан не мог себе представить такое «воскресение из мертвых», при котором тело осталось лежать в могиле. См. также Fee 1987, 725, с библиографией (n. 61), и из последних работ особенно Hengel 2001, с обширной библиографией, где упоминаются свежие работы на немецком языке. Основательная работа Хенгеля заставляет замолчать тех критиков, которые утверждают, что данный аргумент выдвинут «в некотором смысле безрассудно» (Wedderburn 1999, 87).

22 Так в Hays 1997, 257.

23 См., например, Рим 4:24сл.; 6:4, 9, 1 Кор 15:15. См. особенно Hofius 2002.

24 См. выше, 136сл.

25 Подробнее см. McArthur 1971. Другие библейские отрывки о «третьем дне» (перечисленные, например, в Мидраш Рабба на Быт 22:4) включают Быт 42:18, Исх 19:16, Ис Нав 2:16, Ион 2:1, 1 Езд 8:32. Вопрос о том, к чему относятся слова «по Писаниям»: к «воздвигнут» или к «в третий день», — см., например, Thiselton 2000, 1196, со ссылками на другие работы.

метафорическое выражение, образно говорящее о том, что «произошло исполнение библейской надежды». Фактически упоминание временно́го промежутка между смертью Иисуса и его воскресением также дает важное свидетельство о том, как понималось последнее событие: это означает, что первые христиане могут назвать дату воскресения Иисуса; кроме того, оно произошло не сразу же после смерти, но смерть и воскресение разделяет короткая пауза. Если ранняя Церковь понимала под «воскресением» Иисуса то, что он достиг нового прославленного положения рядом с Богом, вошел в особое бесплотное состояние после смерти, тогда непонятно, зачем нужна эта пауза вообще, что заставило его ждать. Но если ранняя Церковь с самого начала знала, что на третий день (этот подсчет включает в себя первый и последний дни) после пятницы, когда Иисус умер, произошло нечто удивительное, это дает исчерпывающее объяснение всему: не только ссылке на Ос 6:2 и соответствующую традицию, но также и тому, что день воскресный стал для христиан «днем Владыки»[26].

Таким образом, в определенно всеобщем и раннем предании мы находим недвусмысленное свидетельство веры первых христиан в то, что Иисус был воскрешен в теле и что это событие было исполнением библейских рассказов. А в этих рассказах видели не просто событие избавления Мессии от неприятностей, но историю об Израиле, который освобождается от мерзости запустения, и о наступлении нового века, который представляет собой переворот в нынешнем лукавом веке. Выходит, что в середине 50-х годов Павел в своем Послании ссылается на традицию, которая хорошо знакома всем первым христианам.

Но ни Павел, ни изначальная традиция не останавливаются на провозглашении того факта, что Мессия был воскрешен. Они также перечисляет свидетелей:

> 5 ...И что он явился Кифе, потом — Двенадцати; 6 затем свыше чем пятистам
> братьям одновременно, из которых бóльшая часть доныне в живых, а некоторые
> почили; 7 затем явился Иакову, потом всем апостолам...

Глагол *ophte* («явился»), трижды появляющийся тут, а затем еще, в приложении к самому автору, в стихе 8, можно с равным успехом перевести двояко: «явился Кифе» или «был увиден Кифой», — и аналогично в других местах. Некоторые люди, желая подчеркнуть «визионерскую» природу этих явлений — и тем самым открыть дорогу для «необъективного» понимания пасхальных событий, — настаивают на том, что «явился» и параллельные случаи употребления этого слова говорят о бестелесных «видениях», а не о чем-то или ком-то в рамках обычной вселенной с ее пространством и временем. Тот факт, что в каждом случае за глаголом следует дательный

---

[26] О воскресном дне см. ниже, 632сл.

падеж, указывает на то, что тут можно отдать предпочтение переводу «явился тому-то». Тем не менее глагол стоит в пассивной форме, и его обычное значение — «быть увиденным кем-то»[27].

Глагол *ophte* употребляется в самых разных смыслах, как в том можно убедиться, заглянув в указатель к Септуагинте. Это слово встречается там 85 раз, чуть больше половины случаев относится к ГОСПОДУ, или к славе ГОСПОДА, или к ангелу ГОСПОДА, являющемуся людям[28]. Оставшиеся 39 случаев относятся к людям, явившимся для предстояния перед лицом ГОСПОДА в Храме[29]; или к вещам, которые люди видят в самом обычном, невизионерском смысле[30]; или к людям, которые «появляются», — в невизионерском смысле и не вызывая удивления, — перед кем-либо еще[31]. Классическая литература нам тут не слишком помогает; у Гомера не встречается пассивной формы глагола, его употребление в других местах в целом соответствует тому, что мы видим в Септуагинте. Так что невозможно создать теорию о том, как люди понимали явления воскресшего Иисуса (то есть как нечто «объективное», «субъективное» или что-то еще — при том, что и сами эти слова с их многочисленными философскими обертонами нам тут не слишком помогают), опираясь исключительно на это слово. Оно устойчиво использовалось, чтобы описать необъективные «видения»; но столь же устойчиво и для описания того, когда люди видят кого-либо в обыденной жизни. Поэтому о его значении в данном контексте — значении как для Павла, так и для традиции, которую он приводит, — надо судить по каким-то более широким критериям, выходящим за рамки лингвистики и употребления данного слова[32].

Несмотря на резкие возражения Бультмана и его последователей, список свидетелей ясно указывает на то, что для Павла воскресение Иисуса не было метафорическим обозначением опыта учеников или некоей «невыразимой

---

27 Перкинс (Perkins 1984, 137) говорит, что «ранняя традиция, относящаяся к воскресениию... носила слуховой, а не визуальный характер». Если брать в учет данный отрывок, я просто не могу понять, как он может такое утверждать.

28 Например, Быт 12:7; 17:1; 18:1, Исх 3:2; 6:3; 16:10, Пс 83:7, Ис 40:5; 60:2. Всего таких случаев 46. См. Newman 1992, 190–192. Тем не менее это не оправдывает мнение Ньюмана, согласно которому сам по себе этот язык указывает на то, что Павел определяет свою христофанию как «откровение эсхатологической славы».

29 Соответствующие места: Исх 24:11, Втор 16:16 (дважды); 31:11, 1 Цар 1:22, Пс 41:2; 62:2, Сир 32:4, Ис 1:12.

30 Соответствующие места: Быт 1:9, Лев 13:14, 51, Втор 16:4, Суд 5:8, 2 Цар 22:16, 3 Цар 10:12, 4 Цар 22:20, 2 Пар 9:11 (= 3 Цар 10:12), Пс 16:15, Песн 2:12, Иер 13:26.

31 Соответствующие места: Быт 46:29 (Иосиф является к Иакову, т. е. предстает перед последним), Исх 10:28 (Моисей предстает перед фараоном), 2 Цар 17:17 (Ионафан и Ахимаас боятся, что их увидят), 3 Цар 3:16 (две блудницы предстают перед Соломоном); 18:1 (Илии повелевают «явиться» к Ахаву); 18:2, 15, 4 Цар 14:8, 11 (два царя ищут встречи друг с другом) (параллель во 2 Пар 25:17, 21), Сир 39:4 (мудрец появляется перед властителями), Дан 1:13, 1 Мак 4:6, 19; 6:43; 9:27.

32 Относительно всей темы «видения» воскресшего Иисуса см. важный очерк Davis 1997.

внеисторической истиной»[33]. Более того, «большое разнообразие сведений о месте и времени явлений препятствует тому, чтобы объявить все рассказы о явлениях легендами»[34].

Упоминание «Кифы» соответствует тому, как Павел обычно называет Петра, хотя почти наверняка относится к более ранней, до-Павловой, традиции, которую он приводит[35]. Личное явление Петру, которого он удостоился одним из первых, упомянуто у Луки, где апостол назван «Симоном»[36].

Явление «Двенадцати» приобретает особое значение еще и потому, что, согласно евангельской традиции, один из Двенадцати, а именно — Иуда Искариот, уже умер к моменту обнаружения пустой гробницы и начала явлений. В Мф 28:16, Лк 24:9, 33 и в пространном окончании Евангелия от Марка (16:14) говорится об «одиннадцати» учениках, а в Деян 1:12–26 перечислены все одиннадцать, а затем показано, как они стремятся поставить еще кого-то на место Иуды. Трудно понять, насколько весомо это указание и о чем оно свидетельствует. Может быть, данная традиция опирается на повествование, которое позже в евангелиях приобрело бóльшую четкость, или же традиция с самого начала говорила об отпадении Иуды, а затем, когда традиция приобрела знакомую нам форму и когда Иуду уже заменил другой апостол (Деян 1:15–26), в ней стали говорить о «Двенадцати», что отражало богословское значение Двенадцати для первых христиан. На данный момент нам такие предположения мало чего дают, но мы вернемся к этому вопросу, когда будем говорить о евангельских повествованиях.

Предпринимались попытки связать явление 500-м с рассказом Луки о Пятидесятнице[37]. В этом нет необходимости; более того, это совершенно несправедливо. Это классический пример ситуации, когда критические исследователи хотят видеть в двух разных событиях варианты одного. Существует и обратный и равнозначный предыдущему синдром, когда исследователи пытаются «открыть» два или более отдельных источника или «первона-

---

33 Как справедливо замечает Hays 1997, 257.

34 Stuhlmacher 1993, 49. Далее (50) Штульмахер отступает от этого утверждения, говоря, что подобные высказывания носят конфессиональный характер «и это не описание объективного факта». Исследователь оправдывает их не с точки зрения истории, но с точки зрения нужд современной апологетики. Конечно, существует такое явление, как ложная «объективизация», но это не значит, что нам не угрожает и другая опасность — свести все к субъективному. Если рассмотреть 1 Кор 15 с точки зрения этих альтернатив, похоже, что данная глава больше отражает стремление избежать второй опасности.

35 Ср. 1 Кор 1:12; 3:22; 9:5, Гал 1:18; 2:9, 11, 14.

36 Лк 24:34.

37 Такую гипотезу выдвигает, например, Gilmour 1961, 1962; ему взвешенно возражает, например, Sleeper 1965; эту идею как не получившую общего признания отметает Thiselton 2000, 1206. Gilmour 1961, 248сл., утверждает, что эта идея восходит к Х. Г. Вайссе в 1838 г., за ним последовали Пфлайдерер в 1887 г. и фон Допшюц в 1903, а затем и многие другие ученые.

чальных события», скрытых в одном повествовании. Эта гипотеза столь же грубо обходится с повествованием о Пятидесятнице у Луки, как и с рассказом Павла о явлениях Воскресшего, которые у него ярко отличаются от иных типов христианского опыта. В текстах первых христиан опыт Святого Духа и опыт явлений воскресшего Иисуса никогда не смешиваются[38]. (А если это так, почему бы нам не заявить, что опыт Пятидесятницы «на самом деле» был явлением воскресшего в теле Иисуса и встречей с ним? Это красноречивый факт: люди, которые полагают, что «опыт Духа», «явление воскресшего Иисуса», «провозглашение возвышения Иисуса» и «начало христианской общины» — это «на самом деле» разные выражения, описывающие одно и то же явление, никогда не помышляют сделать подобное утверждение.) Куда более вероятно, что явление 500-м было чем-то вроде того, что описано в Мф 28:16–20 (хотя там Матфей говорит только об одиннадцати). Важнейшее замечание тут находится в конце стиха 6, оно объясняет, почему Павел (или традиция, которую он цитирует) говорит о 500: хотя некоторые из них уже умерли, большинство еще живы, а значит — неизбежный вывод — их еще можно расспросить о том, что они видели своими глазами и что знают. Весь этот отрывок говорит о достоверности, о свидетелях события, о том, что нечто на самом деле произошло и за это готовы поручиться очевидцы. Вряд ли Павел стал бы обращаться к свидетелям, если бы речь шла о каком-то опыте, который люди продолжают испытывать, в том числе и в самом Коринфе.

Явление Иакову (тут, без сомнения, речь идет о брате Иисуса, а не о каком-либо Иакове из Двенадцати) особенно интересно по той причине, что оно не упоминается в евангельских повествованиях, а только лишь в одном позднейшем тексте, который, возможно, зависит от рассматриваемого нами отрывка[39]. Общеизвестно, что Иаков, брат Иисуса, стал основным лидером в Иерусалиме к середине I-го века, в то время как Петр, Павел и другие путешествовали по всему свету. Поскольку он вероятнее всего не был среди учеников во время общественного служения Иисуса, трудно объяснить, каким образом он мог стать столь важной фигурой, если бы все окружающие не признавали, что он видел воскресшего Иисуса[40].

Упоминание «всех апостолов» без уточнения, о чем идет речь, трудно прокомментировать, разве что придется признать, что для Павла (или для

---

[38] См. Fee 1987, 730, n. 84. Возражение, например, Patterson 1998, 227–237, который утверждает, что большие группы не могут иметь видения, поэтому их не видели ни Двенадцать, ни группа из 500 братьев; произошедшее было коллективным экстатическим переживанием типа глоссолалии. На это напрашиваются очевидные возражения: (а) среди коринфян феномен глоссолалии был широко распространен, но Павел уверен, что они не видели воскресшего Иисуса; (б) как признается сам Паттерсон (237), эта группа в целом считала, что видела «явление» Иисуса, а это опровергает начальный тезис и снова возвращает нас к тому же вопросу.

[39] *Ев. Евр.* (Jerome *De Vir.* III.2).

[40] Об Иакове см. *NTPG* 353сл., а также, например, Painter 1997, Chilton and Neusner 2001. Об Иакове в связи с мессианством Иисуса см. ниже, 611сл.

традиции) число видевших Иисуса живым после его смерти превышало 500, иначе стих 7б кажется бессмыслицей. Поскольку для Павла «апостолом» был тот, кто видел воскресшего Иисуса, вероятнее всего Павел хотел сказать не о последнем масштабном явлении перед какой-то подгруппой из уже перечисленных свидетелей, но о явлении группе, которая по количеству была больше Двенадцати или даже 500.

Список свидетелей в стихах 5–7 впечатляет, но тому, кто читал евангелия, может показаться неполным. Двое учеников на дороге в Эммаус, возможно, отнесены ко «всем апостолам», хотя, по-видимому, список сохраняет хронологический порядок («затем... затем... потом... а после всех»), а у Луки это одно из первых явлений (ему предшествует лишь явление Симону/Кифе). Что еще важнее, в списке, приведенном Павлом, который в те дни стал традицией, вовсе не упоминаются женщины, играющие столь важную роль во всех четырех евангельских повествованиях. Как это объяснить? Можем ли мы, как это делали на протяжении многих лет, просто предположить, что Павел негативно относится к женщинам, и на этом успокоиться[41]?

Свежие исследования дают куда более удовлетворительное с исторической точки зрения решение, которое объясняет настоящий отрывок и показывает одну поразительную черту евангельских повествований. Общеизвестно, что женщин в Древнем мире не считали заслуживающими доверия свидетелями[42]. Их невозможно было устранить из евангельских повествований; рассказ о том, как они нашли пустую гробницу, оставался исходным фактом, что мы обсудим позже[43]. Но когда в самые первые годы пасхальную историю пересказывали, думая о пользе как членов самой Церкви, так и о ее свидетельстве перед внешним миром, а особенно когда ее «передавали» новообращенным по всему миру, должна была появиться настойчивая потребность исключить упоминание женщин из краткой официальной формулировки[44]. Это не значит, что Павел не считал женщин «апостолами», то есть свидетелями воскресения, что видно из Рим 16:7[45].

Далее Павел говорит о самом себе:

---

41 Например, Schüssler Fiorenza 1993, 78.

42 Смотри подробный обзор Bauckham 2002, 268–277, который цитирует, например, Иосифа Флавия (*Ant.* 2.219), хотя он утверждает, опираясь на некоторые иудейские материалы, что это не столько вопрос ненадежности женщин в качестве свидетелей, сколько то, что мужчины предпочитали приписывать себе роль посредников при божественном откровении.

43 См. ниже, 661–663.

44 Так, например, думают Карнли (Carnley 1987, 141), Бовон (Bovon 1995, 147–150); ср. также Hengel 1963, Benoit 1960.

45 См. Wright, *Romans*, 762. Bauckham 2002, 165–186, предполагает, что «Юния» в этом тексте тождественна с «Иоанной» в Лк 8:3; 24:10.

> [8] А после всех явился и мне, словно недоноску. [9] Ибо я наименьший из апостолов, я, который недостоин называться апостолом, потому что гнал Церковь Божью. [10] Но благодатью Божьей я семь то, что я есмь, и благодать Его во мне не оказалась тщетной, но я больше всех их потрудился, впрочем не я, но благодать Божья со мною.

«После всех»: как мы уже видели, Павел не считал эти «видения» или «явления» частью обычного опыта христиан. Он успел увидеть Иисуса; к тому времени эти явления уже кончались, и после той встречи их уже не было. (Если бы этого не признавала ранняя Церковь, вряд ли бы Павел посмел сделать такое заявление, обращаясь к коринфянам, которые не только были знакомы с разнообразными типами христианского опыта, но и общались с несколькими учителями, не зависящими от Павла.) Павел отделяет это явление Иисуса от любых других позднейших видений, духовных откровений и переживаний, включая свои собственные (смотри, например, 2 Кор 12:1–5[46]), и ставит его в один ряд не с этим опытом, а с явлениями Кифе, Иакову и прочим. Это говорит не только о том, что Павел подчеркивает свой апостольский авторитет (что он на равных с другими апостолами), но и то, что, как он знал, не могли поставить под сомнение даже те, кто желал бы оспорить иные моменты его учения, — что он видел то же самое, что и другие апостолы, а именно — самого Иисуса, который явился лично ему.

Однако Павел понимает, что пережитое им «явление» Иисуса, хотя оно и стоит в ряду других самых первых и уникальных «явлений», тем не менее занимает в этом ряду особое место. Он указывает на эту особенность, употребляя слова *hosperei to ektromati*, что я бы перевел как «рожденному в неурочное время».

Собственно, *ektroma* — это либо преждевременное рождение недоношенного ребенка, либо (и так оно используется чаще) выкидыш[47]. Это слово применялось как ругательство, привнося оттенок отвращения к тому, кого им называли[48]. Можно поставить два важных вопроса, касающихся смысла этих слов в устах Павла. Во-первых, почему он описывает видение Иисуса *после* окончания прочих «явлений», используя слова, которыми принято описывать то, что произошло слишком *рано*? Во-вторых, почему он тут использует определенный артикль перед выражением «рожденный в неурочное время»?

Конечно, Павел не намеревался использовать все возможные смысловые обертоны этого выражения. Обычно плод после аборта или выкидыша неспособен жить, но это событие вводит его в жизнь совершенно необычным способом. Тем не менее ссылка на данное обстоятельство, указывающее на

---

[46] Касательно ошибочной мысли о том, что тут Павел описывает свое обращение, см. ниже, гл. 8.

[47] См. LSJ к данному месту.

[48] Об отвращении см., например, Числ 12:12, ср. Иов 3:16 (LXX); Екк 6:3; Филон, *Leg. All.* 1.76. См. также Schneider, *TDNT* 2.465–467; Nickelsburg 1968; Thiselton 2000, 1208–1210.

преждевременное событие, на нечто, случившееся слишком рано, может помочь верно описывать не место события в ряду остальных «явлений», но сам процесс подготовки к рождению — или, точнее, состояние *неготовности* к рождению. Поставьте Павла рядом с другими апостолами, и этот момент проясняется. Другие пережили нечто вроде беременности, они знали Иисуса, пребывали рядом с Ним, наблюдали, слушали, молились, даже помогали ему во время его земного служения. Павел ничего этого не знал: он был ревностным юношей, изучавшим Тору, готовым пойти на все вплоть до насилия, чтобы ускорить пришествие Царства Божьего и, в частности, победу Израиля над окружающими его язычниками и внутренними отступниками. Другие апостолы тоже не были полностью готовы осознать крестную смерть и воскресение Иисуса, но, по крайней мере, тут речь шла об Иисусе, которого они знали. А Павел даже и близко к этому не стоял; если пользоваться образами беременности и родов, то ему еще нужно было довольно много месяцев до появления на свет нового дня, в который ГОСПОДЬ и Израиль предстали в новом образе вблизи распятого Мессии[49].

Этим отчасти можно объяснить, почему Павел использует образ несвоевременного рождения. Он был как бы грубо и болезненно извлечен из утробы, и его ослепил неожиданный свет, как младенца, у которого органы еще недостаточно развиты, чтобы справиться с требованиями внешнего мира. Как я думаю, Павел тут намекает на то, что его встреча с Иисусом несколько отличалась от «явлений» другим людям. Можно было бы думать, что драматичное событие осияния светом, описанное в Деяниях Апостолов, — это стилизация[50]. Однако Деяния Апостолов создал Лука — тот же самый автор, который оставил описание явления на дороге в Эммаус и других «повседневных», не ослепляющих «явлений» после воскресения. И Павел объясняет свою уникальность не тем, что он видел какое-то иное «явление», но своей неготовностью к этому переживанию. Он мог бы сказать, что понадобилось нечто вроде срочной операции, чтобы он мог войти в число свидетелей воскресения Иисуса; он «видел» того же самого Иисуса, что и они, но его опыт был совершенно иным: он был с силой извлечен из утробы ревностного иудаизма, чтобы пережить ослепительную встречу с распятым и воскресшим Владыкой.

Определенный артикль перед выражением «рожденный в неурочное время» остается загадкой, исследование которой может кое-что прояснить. Он говорит о том, что Павел имел в виду конкретный пример *ektroma*, мертворожденного ребенка. Можно предположить, что он думал о Книге Иов 3:16, где встречается такой момент: Иов желал бы стать мертворожденным ребенком, выкидышем, который никогда не видел света. В этом

---

49 Относительно этого объяснения см. также Rowland 1982, 376.

50 См. ниже, гл. 8.

случае Павел мог бы намекать не на сам процесс «рождения», но на свое состояние, в котором он находился непосредственно до этого: он был почти мертвым, неспособным ничего видеть, но все это изменило обновляющее действие Божьей благодати. Возможно также, что Павел тут указывает на Числ 12:12, где Моисей молится об исцелении Мариам, которая противилась ему и была поражена проказой: «не попусти, чтоб она была, как мертворожденный младенец (*hosei ektroma*), у которого, когда он выходит из чрева матери своей, истлела уже половина тела». Это также проливает свет на данные слова[51]. Контекст библейского отрывка таков: Мариам и Аарон ставят под вопрос авторитет Моисея (Числ 12:1–9). ГОСПОДЬ собрал всех троих участников и провозгласил, что Он говорит с Моисеем лицом к лицу и что Моисей «видит образ ГОСПОДА» (в LXX «видит славу ГОСПОДА», возможно, чтобы избежать слов о том, что человек может на самом деле видеть ГОСПОДА). Если Павел ссылается на этот эпизод, то он ставит себя рядом с Мариам, а раннюю Церковь тут представляет Моисей, тот, кто видел Бога лицом к лицу. И тогда *hosperei to ektromati* снова указывает не столько на опыт «рождения», сколько на состояние, в котором Павел оказался, преследуя людей, которые не без оснований уверяли, что видели Владыку. Это служит прекрасной связкой с последующими словами и, — хотя, как обычно, не следует заходить слишком далеко, разбирая множественные образы Павла, — позволяет ему говорить библейским языком и о своем противодействии народу нового Завета, странствующему в пустыне, и о Божьем прощении, которое исцелило его от этого состояния[52]. Павел был «как *тот* рожденный в неурочное время [в этой истории]», пока прощающая благодать Бога Завета не настигла и его самого[53]. Конечно, все это недоказуемо, но, по крайней мере, открывает перед нами некоторые возможности.

Такое объяснение хорошо вписывается в контекст стихов 9–10, которые без этого кажутся лишними. Им предшествует вводное слово *gar*, «ибо», и они объясняют что-то в стихе 8, вероятнее всего — выражение «как рожденный в неурочное время». Поскольку Павел раньше преследовал Церковь, он не заслуживает звания «апостола»; но он подчеркивает, что, несмотря на все это, носит такой титул, ссылаясь на свой непрестанный тяжелый труд. Все это, как он говорит, есть следствие особой благодати (вверенной ему лично миссии, где божественная сила преодолевает человеческое недостоинство), данной ему[54]. Павел воплотил в себе преображающую силу

---

51 Этой идеей (как и многими другими, на самом деле) я обязан доктору Николасу Перрину.

52 См. также 1 Тим 1:15сл.

53 Единственный случай, когда *ektroma* еще один раз появляется в LXX, это Екк 6:3, который явно не имеет отношения к нашей теме.

54 Ср. Рим 1:5; 12:3, 6; 15:15, 1 Кор 3:10, Гал 2:9, Еф 3:2, 7сл., Кол 1:25.

грядущего века, который вошел в век нынешний с воскресением Иисуса. В этих двух стихах он продолжает сопоставлять себя с другими апостолами, из которых некоторые были известны коринфянам, но главный пункт стиха 11, который выражает весь этот раздел, состоит в том, что и он, и другие проповедают одну и ту же Добрую весть. Павел, Кифа, Иаков и все остальные провозглашают, что Мессия умер и был воскрешен.

И они, как утверждает данный фрагмент главы 15, подразумевали под этим тот самый смысл, который естественно улавливали и в языческом, и в иудейском мире того времени: что вслед за физической смертью и погребением Мессия был воздвигнут из мертвых в теле. Если бы Павел и другие хотели бы сказать о чем-либо ином, слова о «явлениях» были бы неуместны, представление о том, что они совершались какое-то время, а затем прекратились, было бы непонятным, как и нельзя было бы себе представить, что с этим событием в настоящий век врывается век грядущий.

(iii) 1 Кор 15:12–28

(a) Введение

Теперь Павел переходит к основной проблеме, о которой его известили (возможно, не через письмо, а устно); эта проблема касается нашей главной темы, и она же близка ко многим другим вопросам, которые до того Павел решал в этом Послании: некоторые люди в церкви говорили, что воскресения мертвых нет (15:12). Как я уже упоминал выше (с. 316), вероятнее всего, речь идет не о вере в то, что «воскресение» всех праведных в каком-то смысле уже произошло, но об отрицании того, что такое может произойти вообще, причем такое отрицание опирается на обычные основания, общие для языческой античности и для современности после эпохи Просвещения[55]. Очевидно, что речь тут идет о будущем воскресении народа Божьего, а не о совершившемся воскресении Иисуса. В стихах 13–15 Павел показывает, что отрицая будущее воскресение, мы отрицаем воскресение Иисуса, что, в свою очередь, обращает в ложь само провозглашение Доброй вести.

Эта аргументация показывает, что́ именно отрицали и чего не отрицали сомневающиеся люди, о которых узнал Павел. Чтобы ответить на их сомнения и надежнее обосновать самые существенные моменты всего Послания, Павел прибегает к аргументации в стихах 12–49, которая также торжественно раскрывается в стихах 50–58. Данный раздел (Б в нашей

---

[55] Именно так справедливо думает Hays 1997, 252сл.; Martin 1995, 106; ср. иной подход в Vos 1999; Delobel 2002. 2 Тим 2:18 тут не является параллелью (см. выше, 293–295). О языческом контексте см. выше, гл. 2.

схеме) представляет собой первую важную часть аргументации, его можно разбить на подразделы: стихи 12–19 и 20–28 (или Б1 и Б2). В первом из них Павел кратко, на одном дыхании, совершает *reductio ad absurdum*[56*], чтобы показать последствия отрицания воскресения. Во втором он разворачивает контраргументы, начиная с воскресения Мессии (которого сомневающиеся не отрицали) и показывая, что воскресение всего народа Мессии (которое отрицалось) прямо следует из воскресения Иисуса.

И снова надо сказать, что нет никаких сомнений, — учитывая обычное значение слов, которые использует Павел, — что речь тут идет о телесном воскресении. Выдернув этот раздел из контекста, мы были бы вправе думать, что под «воскресением» тут понимается «бестелесная жизнь умерших»; но история и лексикография просто не позволяют нам этого сделать. Слова *egeiro* и *anastasis* всегда использовали, чтобы указать на нечто совершенно иное, нежели бестелесная жизнь, а именно — на возвращение к жизни в теле. Нет никаких свидетельств о том, чтобы эти слова указывали на бесплотную жизнь после смерти[57]. У нас также нет никаких оснований думать, что многие в Коринфе придерживались жесткой позиции саддукеев или немногочисленных языческих философов, полностью отрицавших загробную жизнь в любой форме. Но у нас есть все основания думать, что люди, недавно обращенные из язычников, могли сомневаться в будущем телесном воскресении или даже его отрицать. Вся их культура отрицала такую возможность; многочисленные языческие системы мировоззрения и богословия ничем не поддерживали такое представление; обыденные житейские наблюдения за тем, что происходит с мертвыми телами, — на что ссылаются критики христианства последующих веков, а также и современности, — опровергали эту надежду. Но для Павла в этом вопросе никаких компромиссов быть не может. Человек может есть идоложертвенное мясо, но не может отрицать будущее телесное воскресение, утверждая, что христианство допускает возможность так мыслить.

В стихах 12–19 он спешит установить свого рода плацдарм на территории их системы мысли и показать, что отрицание воскресения делает глубоко

56* Букв. «подведение к нелепости» (лат.) — термин логики, которым обозначается способ доказательства от противного.

57 Келлеман (Kellermann 1979, 65) предполагает, что автор 2 Макк 7 использовал слово *anistemi*, чтобы указать на бесплотное восхождение к Богу; но оба стиха, которые он разбирает (9, 14), говорят о будущем телесном воскресении. Schwankl 1987, 257, n. 47, приводит такие аргументы в поддержку этой точки зрения: Филон, *Cher.* 115, описывает посмертное приближение души к Богу с помощью глагола *metanastesetai.* Однако *metanastesetai* и родственные слова никогда не передавали смыслового оттенка «воскресения»; эта группа слов просто означает «переселение» (например, Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 3.5.12; Полибий 3.5.5; другие ссылки в LSJ s.vv. *metanastasis*, *metanistemi*). Шванкл также приводит надпись над надгробии Антипатра Сидонского (170–100 до н. э.), где посмертное восхождение души называется *anastasis* (*Anthologia Graeca* 7.748; текст в Hengel 1974, 197); но в оригинальной надписи стоит *astesin*, и даже если мы согласимся с прочтением *anstasin*, вряд ли это заставит нас пересмотреть представления о общераспространенном использовании соответствующих слов.

противоречивой всю христианскую веру. Это позволяет ему затем перейти в наступление по главному пункту — к подробному объяснению того, как работает представление о новом творении, новом Завете и новом веке, и какое место во всем этом занимает будущее воскресение (стихи 20–28).

(б) 1 Кор 15:12–19

Это торопливое рассуждение имеет форму спирали, где один и тот же аргумент мелькает дважды. После вступления, которое возвещает тему («Если же о Мессии проповедуется, что он воскрес из мёртвых, — как говорят некоторые между вами, что нет воскресения мёртвых?»[58]), Павел показывает, используя очень похожие слова, что отрицание будущего воскресения влечет за собой отрицание воскресения Мессии, что, в свою очередь, подрывает самые основы христианской веры:

> [13] Если же нет воскресения мёртвых, — то и Мессия не восстал; [14] а если Мессия не восстал, тщетна наша проповедь... [16] Ибо, если мёртвые не восстают, то и Мессия не восстал. [17] А если Мессия не восстал, напрасна вера ваша: вы еще во грехах ваших.

Между этими двумя частями стоит стих 15, который развивает еще один вывод из стихов 12б–14: что апостолы говорят ложь об истинном Боге, что Он якобы воскресил Мессию, если Он того не делал. И это указывает на скрытое основание аргументации: это иудейское, еще точнее — фарисейское, представление Павла о Боге, вера в то, что именно Творец воскрешает мертвых[59].

Основная аргументация тут представляет собой *reductio ad absurdum*: Павел показывает, что отрицающие воскресение мертвых рубят сук, на котором сидят. Стих 14 говорит об этом в той же плоскости: если воскресения не было, апостолы проповедуют пустую бессмыслицу и те, кто им верят, верят в бессмыслицу[60]. Стих 17 идет на один шаг дальше: их вера не только «тщетна», но и «напрасна», *mataia*, пустая трата времени, и главный момент там заключается не в том, что их представления об Иисусе и его воскресении — пустой вздор, но в том, что *новый век, который позволяет оставить грехи в прошлом, вообще не наступил*. Значит, основа Доброй вести, о которой Павел говорит во введении Послания к Галатам (1:4), даже и не была заложена. Для Павла суть воскресения заключается вовсе не в том, что Бог сотворил нечто

---

[58] Возможен и такой перевод: «если же Мессия возвещается (или: если [Иисус] возвещается как Мессия), *потому что* Он был воздвигнут из мертвых...». В этом случае перед нами близкая параллель с Рим 1:4.

[59] См. выше, главы 3 и 4. Fee 1987, 743, n. 24, указывает на то, что этот стих имеет смысл лишь в том случае, если воскресение Иисуса для Павла является конкретным событием.

[60] Hays 1997, 260: упор на тщетности позиции отрицателей воскресения параллелен предостережению о «напрасной» вере в ст. 2 и подобным акцентам в ст. 10, 32, 58.

необычайное с одним-единственным человеком (в чем, по мнению многих современных людей, заключается суть Пасхального торжества), но в том, что в этом воскресении и через него в «нынешний лукавый век» вторгается «век грядущий», время восстановления, обновления Завета и прощения. В результате этого события весь мир стал иным, а люди получили возможность стать народом иного типа.

Как мы видели, эта вера встроена в богатую краткую формулировку Доброй вести в стихах 3б–4. Логика там проста, если помнить о тесной связи греха и смерти в Писании: если Бог преодолел смерть в воскресении Иисуса, значит, власть греха подорвана; если же воскресения не было, грех остается в силе. Это пробуждает мысли об эсхатологии двух веков, которую Павел кратко представляет в стихах 20–28.

Последние два стиха разбираемого подраздела направлены вперед, на стихи 29–34. Отрицание воскресения — как верующих, так и Мессии, — влечет за собой два радикальных последствия, каждое из которых подрывает основы нормальной христианской веры, как ее понимает Павел. С одной стороны, уже умершие христиане «погибли», иными словами, у них нет будущей жизни в какой-либо форме, достойной называться жизнью (см. стих 29). Стих 18 говорит, что некоторые уже «почили в Мессии»[61] и что сомневающиеся ставят под вопрос их будущее. С другой же стороны, те, кто мучаются и борются в настоящем ради Доброй вести, достойны наибольшего сожаления среди всех людей, потому что они несут эту тяжесть ради будущего, которое не состоится (см. стихи 30–34). Эти стихи также четко указывают на то, что речь тут идет о телесном воскресении. Павел просто не видит в будущем бесплотном блаженстве какую-либо достойную цель, он бы никогда не назвал бестелесную жизнь после смерти «спасением», вероятно, потому, что это бы *не* означало избавления, «спасения» от самой смерти, от необратимого гниения и распада прекрасного человеческого тела, данного Богом. Оставаться мертвым, хотя бы и «почивая в Мессии», без надежды на воскресение, означало бы, что человек «погиб». Ибо если бы не было воскресения, тогда христианская вера и жизнь с ее страданиями были бы для «этой только жизни».

(в) 1 Кор 15:20–28

Конечно, какой-нибудь житель Коринфа или кто-то еще мог бы посмотреть на стихи 12–19, согласиться с их логикой и прийти к заключению, что на самом деле христианство в целом основано на ошибке, что оно пусто, тщетно и лишено надежды. Но Павел, разумеется, не может на этом остановиться. Вторая половина раздела (Б2) дает широкую классическую картину представлений апостола о воскресении — воскресении как Иисуса, так и всех

---

[61] Как и 15:6, 1 Фес 4:13–18; только в последнем отрывке Павел стремится уменьшить беспокойство относительно их судьбы, а тут он стремится его подстегнуть (так в Hays 1997, 261).

тех, кто принадлежит Мессии. И тут Павел прежде всего пытается научить коринфян мыслить эсхатологически, в рамках категорий иудейской «апокалиптики»: это не «тревожное ожидание» конца света, но представление о том, что будущее уже вторглось в настоящее, так что нынешнее время есть смесь исполнения и ожидания, «уже» и «еще не», что указывает на будущее, когда произошедшее на Пасху будет реализовано в полноте и когда истинный Бог будет всем во всем[62]. Этот отрывок содержит модифицированный сценарий пришествия Царства Божьего, созданный по образцу многих подобных картин в иудаизме Второго Храма, где главным предметом является победа Бога надо всеми врагами, а ключевые элементы, которые меняют обычную картину, это воскресение и воцарение Мессии[63].

Павел никогда не теряет из поля зрения главный обсуждаемый вопрос, да в этом и нет нужды. Он отстаивает веру в будущее телесное воскресение всего народа Мессии. В настоящем отрывке он обрисовывает картину, в которой эта вера не только имеет смысл (в частности, как временная последовательность: первый — Мессия, затем весь народ Мессии), но и является неизбежным следствием описанного. Как это часто бывает у Павла, основное положение звучит уже во вступительном стихе раздела (в данном случае — в стихе 20): Мессия был воздвигнут из мертвых как *aparche*, «начаток», как первый плод, как первый сноп жатвы, а это означает, что за ним последуют и другие[64]. Далее он это разъясняет:

> [21] Ибо, поскольку чрез человека — смерть, чрез человека и воскресение мёртвых.
> [22] Ибо, как в Адаме все умирают, так и во Мессии все будут оживотворены.

Другими словами, уверенность в будущем воскресении основана на том, что Иисус был истинным человеком, тем, кто во всей полноте носит образ Божий. Этот пункт Павел упоминает лишь в самом конце своей аргументации, в стихе 49, но если держать его в уме по мере чтения (как это часто приходится делать, читая Павла), мы можем понять, куда он ведет. Поскольку человек был создан для того, чтобы внести в этот мир Божий порядок, а Иисус есть истинный человек, он получил задание внести *спасающий* новый порядок в мир. Эта тема тесно связана с тем, что Иисус одновременно обретает статус Мессии: его воскресение уже показало, что он есть истинный Владыка мира, которым он будет править, как Писание говорит о Мессии, пока не одолеет всех врагов Бога Творца, то есть все силы этого мира (и конечно, прежде всего — саму смерть), которые бунтуют против благого творения и исполнения замысла Творца о нем. Таким образом, утверждая в

---

62 Обо всей этой теме см., например, Lincoln 1981.

63 Об ожиданиях Царства Божьего в тот период см. *NTPG* 302–307; *JVG* 202–209.

64 Ср. Рим 8:23; 11:16; 16:5, 2 Фес 2:13.

стихах 21–2, что Иисус есть истинный человек и Мессия, Павел объясняет сразу две вещи: *что* его воскресение есть начало большой жатвы и *как* эта жатва совершится.

Весь этот отрывок на самом деле говорит о новом творении как реализации и искуплении первого творения. Павел развивает эту тему, в том числе и в параллельной аргументации во второй половине главы, размышляя, в частности, над классическими библейскими текстами, которые говорят о начальном творении и о человеке, носящем образ Творца, как о распорядителе, поставленном над творением. Павел все время опирается на повествования о творении и грехопадении из Быт 1:26–28 и 3:17–19, как и ниже в этой главе он часто отсылает к этим же самым библейским текстам. Знаменитый Псалом, в котором говорится о призвании человека управлять творением в качестве наместника Творца (Псалом 8), явно звучит в стихе 27, где он тесно связан с мессианским Пс 109 и во многом перекликается с Книгой Даниила[65]. Это не просто «ссылка на Писание», как если бы Павлу для доказательства чего-то потребовалось привести несколько подходящих цитат[66]: он все время думает о богословии творения и человека, а библейские ссылки указывают на Рассказ, который ныне достигает высшей точки в воскресении Иисуса, когда исполняется вложенная в эту историю цель. В тот самый момент, когда стало очевидно, что Израиль неспособен быть народом, несущим свет всему миру, Бог Завета не стал искать кого-то еще, но послал Мессию, который действовал вместо Израиля (такова аргументация в Рим 2:17–4:25, она же стоит за многим в Рим 5–8 и 9–11), так что неудачная попытка человека («Адама») стать мудрым распорядителем над творением, который несет в себе образ Божий, не вынудила Творца назначить кого-то еще: вместо этого он послал Мессию как истинного человека. Цель всего этого заключается в том, что в своей обновленной и воскрешенной человеческой жизни он может совершить для человека и творения то, что сами по себе ни человек, ни творение сделать не в силах. Так богословие, касающееся истинного Бога, человека и творения, целиком и полностью укорененное в Ветхом Завете, заново утверждается в воскресении тех, кто принадлежит Мессии. И это находит свое место в большой картине пасхального события как важнейшего первого шага в осуществлении замысла Бога стать, через победу Мессии, «всем во всем» (стих 28). Таким образом, в богословии нового творения, которое открыто выражается в этом отрывке (новое утверждение старого творения, освобожденного от всего, что его портит, уродует и убивает), «воскресение» становится центральной темой, а это прямо указывает, если

---

65 Обратите внимание на тесную параллель с Флп 3:20сл. Ср. также 1 Петр 3:19–22, а также, как используется этот Псалом в Евр 2:5–9.

66 Против этого возражает, например, Перкинс (Perkins 1984, 221). О том, как Павел тут использует Писание, см. Lambrecht 1982.

у кого-то все еще остаются сомнения, на воскресение тела.

Теперь Павел может подойти к самому существенному в своей аргументации — к разговору о порядке, в котором все это будет происходить: как о временной *последовательности*, так и об онтологической или даже метафизической *иерархии*, через которую мир обретет свой «чин», свой «порядок»[67]. Павел описывает этот процесс «установления порядка», развертывая толкование Пс 8:7, повторяя ключевой глагол («Бог положил *все вещи в порядке* под ноги Его») и используя его, чтобы построить богословие нового творения как исполнения замысла, вложенного в творение старое. Сюда же он вплетает тему царствования, мессианского господства из Пс 109 и Даниила, чтобы подчеркнуть следующее положение: будущее воскресение всего народа Мессии обязательно наступит, поскольку Иисус выполнил то, благодаря чему — в соответствии с обетованиями — надо всем миром будет господствовать его Творец Бог, и это несет спасение. И это спасающее царствование преодолеет и упразднит саму смерть (стих 26). А преодоление и упразднение смерти, разумеется, означает, что будет новая жизнь, жизнь в теле, жизнь воскресения.

Мы можем представить себе эту насыщенную смыслом аргументацию следующим образом, указав в скобках темы, библейские аллюзии и отголоски, которые придают всему ходу мысли глубину и силу:

> [23] Но каждый в своем *чине* [«порядке», *en to idio tagmati*]: начаток Мессия, затем принадлежащие Мессии в пришествие [*parousia*] его. [24] Потом конец, когда он предает Царство Богу и Отцу, когда он упразднит всякое начало и всякую власть и силу. [25] Ибо надлежит ему царствовать до тех пор, пока он не положит всех врагов под ноги свои. [26] Как последний враг, упразднена будет смерть. [27] Ибо Бог всё *подчинил* [«положил в порядке», *hypetaxen*, родственное *tagma*] под ноги его. Когда же он скажет, что всё *подчинено* [«положено в порядке», *hypotetaktai*], — ясно, что за исключением *Подчинившего* [«Положившего в порядке», *hypotaxantos*] ему всё. [28] Когда же *подчинено* [«приведено в порядок», *hypotage*] ему будет всё, тогда и сам Сын будет *подчинён* [«приведен в порядок», *hypotagesetai*] *Подчинившему ему всё* [«поставившему все в порядок перед Ним», *hypotaxanti*], чтобы был Бог всё во всём.

Во-первых, обратим внимание на главные библейские отголоски. В Дан 2:44 (в версии Феодотиона) написано, что Бог Израилев «воздвигнет Царство» (*anastesei ho theos basileian*); Дан 7:14 и особенно 7:27 говорит о том, как святые Всевышнего получают вечное Царство. Первое упоминание перекликается со стихом 24 у Павла, второе — со стихом 25. Мысль о врагах Мессии, лежащих у Его ног, разумеется, восходит к Пс 109:1, который первые христиане

---

[67] Хотя *tagma* главным образом означает «порядок» с точки зрения иерархии, военных чинов и т. д., это слово также может указывать на последовательные этапы; см. BDAG 987сл., с прочими ссылками.

часто использовали, говоря о Мессии[68]. Наконец, во всей аргументации начинает доминировать Пс 8:7, откуда Павел черпает мысль о порядке, соответствующем Божьему замыслу, где человек играет роль посредника между Творцом и творением.

Таким образом, задача человека и задача Мессии совпадают: Мессия, истинный человек, приведет этот мир в подчинение Богу[69]. В нынешнем веке эту задачу выполнил Иисус, ставший Мессией благодаря своему воскресению. Выполнение этой задачи включает в себя действие, которое привычно описывается в Библии и апокалиптической литературе с помощью образов сражения и победы, так что военные обертоны слова *tagma* в стихе 23 (солдаты, построенные в «боевом порядке» перед битвой), возможно, не случайны[70]. Поток однокоренных слов в стихах 27–28, связанных с Пс 8:7, свидетельствует о том, что с самого начала данного раздела Павел имел в виду этот момент и что он видел исполнение Пс 8:7, образно говоря, именно как «военную» победу Мессии надо всеми врагами Творца — над «началами, властями и силами», человеческими и надчеловеческими, которые несут в себе угрозу благому творению[71]. Именно тут аллюзии на Пс 109 и Даниила исполняют свою роль, надежно вписываясь в общие представления иудаизма Второго Храма о грядущем установлении Божьего Царства. В результате всего воцаряется окончательный устойчивый «порядок», когда Творец и Бог Завета стоит над Мессией, а Мессия — надо всем миром. Другими словами, Мессия занимает именно то положение, в которое был поставлен род человеческий в Быт 1 и 2 и которое в Дан 7 приписывается «народу святых Всевышнего»: он находится под властью Творца и над миром, чтобы отражать образ Божий миру, то есть нести победный, мудрый и спасительный порядок Творца в мир, который без этого рискует оказаться в подчинении у разрушительного господства смерти и всех сил, которые к ней ведут[72]. Тогда в этом Боге увидят Того, Который в конечном итоге станет «всем во всём»[73].

И самая суть и апогей всего этого заключаются в грядущей победе над смертью, победе, основанной на предварительном поражении смерти в воскресении Иисуса, или, иными словами, это будет окончательным осуществлением «грядущего века», который уже воцарился посреди «нынешнего лукавого века» через смерть и воскресение Мессии. В этот момент события,

---

68 См. *JVG* 507–509.

69 Пс 2; 71; 88.

70 Hays 1997, 264.

71 Тот же самый корень, и возможно — тоже в связи с Пс 8:7, появляется в Данииле (LXX): все власти «будут подчинены Ему», *hypotagesontai auto.*

72 О смерти как «силе» см., например, Рим 8:36–38, 1 Кор 3:22.

73 Ср. Еф 1:22, Кол 3:11 (о Мессии). «Все во всем» — это уникальная характеристика Павла (Fee 1987, 759). Относительно заключительного раздела: ср. 1 Кор 3:22сл.

о которых говорилось в стихах 3–4, начинают действовать в полную силу. И именно в этот момент, при царственном пришествии (*parousia*) Иисуса, все те, кто принадлежат ему, будут воздвигнуты из мертвых в теле[74]. Стих 23 ясно говорит о том (в чем, конечно, не сомневаются ни Павел, ни кто-либо из его аудитории), что умершие христиане еще *не* были воскрешены; где бы они ни находились в нынешний момент, их воскресение еще не произошло.

Утверждение о *parousia* в стихе 23 прямо соответствует сказанному в 1 Фес 4:14–18 (где развернутая и насыщенная образами картина будущего, как и тут, основывается на фундаментальном событии, о котором возвещается в Доброй вести, — на смерти и воскресении Иисуса, о чем в виде формулы упоминает 4:14), а также в Флп 3:20–21. Хотя Павел не упоминает *parousia*, подводя итог настоящей главе в стихах 50–58, упоминание о конечном воскресении умерших в стихе 52 перекликается со сказанным в стихе 23, а «победа», о которой говорится в стихе 57, это подведение итогов всего данного раздела в иной форме. Таким образом, хотя данный отрывок относится к одним из самых насыщенных смыслом и аллюзиями, его главные положения довольно очевидны, и мы можем реконструировать их с достаточной определенностью, опираясь на сеть библейских аллюзий, а также на все то, что мы знаем из других текстов Павла на эту же тему, и на общий контекст данного Послания. Вся его аргументация, основанная на надежном камне богословия и несущая в себе риторическую мощь, показывает, что воскресение Иисуса Мессии есть начальная точка и средство, позволяющее Творцу завершить дело спасения и избавления первого творения — воздвигнуть весь народ Мессии к новой телесной жизни[75].

Не следует упускать из виду политическую окраску этого очередного Послания к жителям римской колонии. Весь этот раздел говорит о Мессии, через «Царство» (*basileia*) которого единый истинный Бог ниспровергнет все другие начала и власти. «Воскресение», как это было и в представлениях фарисеев, прямо принадлежит к области богословия Царства Божьего, и в I веке каждый иудей знал, что богословие Царства неизбежно несет в себе политический смысл. При нынешнем общественном «порядке» (*tagma*) на вершине стоит кесарь, ниже расположены его агенты, а в самом низу — обычные люди; при новом порядке от Творца Он сам окажется на вершине, Мессия — со своим народом, как говорится в 6:2 и других местах, — посередине, а под ними весь мир, который уже не будет страдать от угнетения и эксплуатации, но будет спасен и восстановлен,

---

[74] Вопрос о том, есть ли это *последующий* момент, когда *все* умершие восстанут (другими словами, вопрос стоит так: относится ли *eita* в начале ст. 24 к дальнейшему «потом», за которым последует воскресение народа Мессии в ст. 23б, а если так, что скорее всего так и есть, предполагает ли это, что далее произойдет воскресение всех тех, кто *не* принадлежит к народу Мессии), мы не будем поднимать, поскольку он неважен для нашей аргументации. См. BDAG 988.

[75] См. Fee 1987, 747, а также, например, McCaughey 1974. Стоит заметить, что ст. 28 говорит об Иисусе как о «Сыне» Бога, что перекликается с Пс 2:7, 12 и Рим 1:3сл.

обретет свободу, которую принесет ему мудрое правление Творца, Его Мессии и тех, кто носит образ Мессии. Таким образом, этот отрывок можно поставить в один ряд с Рим 8, Флп 2:6–11 и 3:20–21, и одновременно он является классическим истолкованием замысла Бога о спасении творения, а также закодированным, но мощным напоминанием для молодой церкви, живущей в мире кесаря, о том, что Иисус есть Владыка и перед именем его преклонится всякое колено.

(iv) 1 Кор 15:29–34

Следующий раздел краток, это нечто вроде интерлюдии, краткой передышки на фоне насыщенной и сложной аргументации[76]. Сбивчивый стиль; короткие предложения; скачки от одной темы к другой; цитата из языческой поэзии. Пассаж написан *ad hoc* и *ad hominem*[77*]; быстрая «пулеметная» импровизация, как если бы автор хотел убедиться, что его слушатель еще не заснул[78]. Четыре разных предмета в пяти стихах, связанных одной нитью — воскресением; четыре маленьких окна, через каждое из которых можно бросить взгляд на взаимосвязь, существующую между нынешней жизнью и будущей. За всем тут скрывается та же логика, что и за стихами 12–19: если отрицать воскресение, подумайте, что это на самом деле значит для христианского ритуального символизма, для апостольского образа жизни Павла, для христианской этики. Подумайте и устыдитесь, говорит он, ведь из этого следует отрицание истинного Бога[79].

Первая тема продолжает вызывать споры (стих 29). Павел говорит о том, что люди «принимают крещение за мёртвых», и утверждает, что такая практика имеет смысл, только если мертвые будут воскрешены. Что означает такое «крещение за мертвых», остается вопросом, до нас не дошло других указаний на эту практику первых христиан. Недавно было предложено такое объяснение: это просто ситуация, когда человек хочет креститься (и через это войти в Церковь) после смерти своего родственника или друга-христианина, потому что он хочет соединиться с ними в будущей жизни[80]. Этого нельзя исключить, хотя не менее вероятно звучит и более

---

76 Относительно внезапных перемен стиля ср., например, Гал 4:12–19.

77* Латинские выражения, которые можно по смыслу перевести как «применительно к данному случаю» (букв. «для этого») и как «обращение к личному опыту» (букв. «в отношении человека») соответственно. — *Прим. пер.*

78 См. Fee 1987, 62.

79 Об этом отрывке см. Winter 2001, 96–105.

80 Thiselton 2000, 1240–1249.

традиционное объяснение: какие-то люди, пришедшие к христианской вере в Коринфе, умерли, не успев совершить крещения, и кто-то другой крестился за них как заместитель, чтобы завершить в своем лице неоконченную ритуальную инициацию покойного[81]. Если принять самое популярное объяснение, тогда Павел утверждает, что умершие в каком-то смысле все еще живы, но еще не воскрешены, и можно сказать, что символическая смерть и воскресение вместе с Мессией, представленные крещением, совершаются за умерших, если иметь в виду будущее воскресение. Если же мы следуем другому гипотетическому объяснению, та же аргументация остается в силе, хотя практика крещения ради того, чтобы наверняка соединиться с умершими друзьями или родственниками, в равной степени могла бы соответствовать и многочисленным иным представлениям о том, что происходит после смерти.

Затем, в стихах 30–32а, Павел развивает мысль, кратко упомянутую в стихе 19, ссылаясь также на упоминание о своих апостольских трудах в стихе 10: зачем терпеть такие страдания, гонения, тяготы и дурное отношение окружающих, если нет грядущего воскресения?

> [30] Для чего и мы подвергаемся опасностям ежечасно? [31] Я каждый день умираю: клянусь, братья, похвалою вашей, которую я имею в Мессии Иисусе, Владыке нашем. [32] Если я из человеческих побуждений боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза?

Тут снова появляются экзегетические проблемы, которые не должны нас беспокоить[82]. Для нас снова важно, что Павел говорит о *связи* между настоящей жизнью и жизнью воскресения и о том, что будущая жизнь придает смысл тому, что без нее оказалось бы бессмыслицей.

Вторая часть стиха 32 прилагает то же представление о связи к вопросу христианской этики, как это Павел уже делал в главах 5 и 6. Его размышления о логических последствиях отрицания воскресения перекликаются с Ис 22:13 и следуют аргументации «нечестивых» в Прем 2:5–11: если нет будущей жизни, что же, значит, надо наслаждаться нынешней изо всех сил.

> [32б] Если мёртвые не восстают, будем есть и пить, ибо завтра умрём! [33] Не заблуждайтесь: дурное общество развращает добрые нравы.

Контекстом для Ис 22 является суд: Израиль забыл своего Бога (22:11) и не слышит Его призыва к покаянию (22:12), но вместо этого продолжает свои празднества (22:13а), говоря: «Будем есть и пить, ибо завтра умрем!» (22:13б). Потому грехи Израиля не будут прощены (22:14). Павел уже предупреждал о том, что если воскресения нет, то «вы еще во грехах ваших» (стих 18);

---

[81] См. пространную дискуссию в Fee 1987, 763–767. Некоторые видят тут отголоски жертвоприношений ради умерших из 2 Макк 12:43–45 (выше, с. 172сл.).

[82] Подробнее см. комментарии.

кажется, тут он держит в уме весь этот ход мыслей, как это видно из резкого предостережения и призыва, которые непосредственно следуют за этими словами.

И конечно, так могли думать не только древние израильтяне, как то показывает параллель из Книги Премудрости Соломона. Такую же установку молва приписывала философской школе эпикурейцев[83]. Даже языческие поэты понимали, говорит Павел, цитируя в подтверждение своих слов пьесу Менандра «Таиса», что жизнь среди людей, не заботящихся о будущем, разрушает благие нравственные обычаи[84]. Но хотя Павел широко использует как Библию, так и расхожие идеи своего времени, его главная мысль остается той же, как и раньше в Послании: воскресение — это наиважнейшая основа христианской нравственной жизни[85].

Это естественно подводит нас к заключительному призыву в стихе 34: отрезвитесь, мыслите правильно, перестаньте грешить! Некоторые, провозглашает Павел (вероятно, «некоторые» в стихе 34 — это те же самые «некоторые» из стиха 12, не какая-то еще группа и не внешние люди), не знают истинного Бога. Церковь должна стыдиться того, что в ней возникла подобная ситуация. Иудеи часто говорили о том, что язычники не знают истинного Бога[86], но тут, по-видимому, звучит более конкретное обвинение: эти «некоторые» не знают силы Бога, которой Он воскрешает умерших[87]. Истинное знание позволяет понять, что способен совершить Бог, а также то, что Он есть Судия, который всех призовет к ответу. Это обвинение тесно связано с упоминаниями о Боге Творце в предшествующих частях Послания[88], а также и в целом со всей аргументацией предшествовавших глав, в частности, 5 и 6. Павел как бы говорит: исправьте ваши мысли, довольно вам пребывать в богословском помрачении сознания, подобном опьянению[89]. Познайте, каков на самом деле истинный Бог, и тогда все вам станет ясно.

Заканчивая эту краткую интерлюдию, Павел возвращается к своей масштабной задаче. Надо полагать, он не думал, что стихи 29–34 сами по себе способны убедить сомневающихся; этот отрывок лишь расставил несколько вех, чтобы напомнить аудитории о некоторых вещах, к которым может привести широкое распространение взглядов сомневающихся в воскресении.

---

83 См. Malherbe 1968; Thiselton 2000, 1251сл.

84 Менандр *Tauca*, фраг. 218. Возможно, данная фраза была распространенной эпиграммой; другие ссылки см. Thiselton 2000, 1254, n. 249.

85 Ср. 2 Петр 2–3 (см. Fee 1987, 775).

86 См. Martin 1995, 275, n. 79; у Павла см. Рим 1:18–23 (см. выше, с. 271–272, 290).

87 Ср. Мк 12:24б и пар., Рим 4:20сл. См. также различных авторов II века, для которых это было обычной темой (ниже, гл. 11).

88 1 Кор 1:5; 8:1–6; 13:2, 8; см. Wedderburn 1999, 233, n. 17.

89 *Eknepsate* — это *hapax legomenon* в Новом Завете, происходит от *eknepho*, «протрезвитесь».

И хотя, как мы говорили, отдельные части отрывка, взятые вне контекста, можно было бы сопоставить с представлениями о бесплотном посмертном существовании, вероятный смысл стиха 29, – в частности, параллели между звучащим тут моральным призывом и предыдущими отрывками Послания, где подчеркивалось воскресение, – отметает такую возможность. А теперь Павел переходит к наиболее сложной из вставших перед ним проблем. Если мертвые действительно воскреснут, то как это случится? Какое тело они получат?

(v) 1 Кор 15:35–49

(a) Введение

Мы найдем ключ к пониманию следующих пятнадцати стихов, если поймем, что они, как и стихи 20–28, построены на основе Быт 1 и 2. Это также входит в Павлово богословие нового творения. Этот раздел достигает кульминации в последнем стихе (49), где Павел дает окончательный ответ на свой начальный вопрос: какое тело получат умершие, когда будут воскрешены? Они будут носить – или, как говорит Павел, *мы* будем носить – образ человека «с небес», то есть «завершающего Адама», Мессии[90]. Этот вопрос и ответ важно держать в уме, читая весь данный раздел; кроме того, они имеют первостепенное значение для нашего изучения данного отрывка: если мы поймем, что Павел говорит о будущем теле, которое обретут христиане, мы яснее увидим его представления о воскресшем теле Иисуса.

Если мы окинем беглым взглядом Быт 1–2, мы увидим, что Павел постоянно ссылается на многие важнейшие темы этой книги Библии в аргументации данного раздела. Бог Творец создал небо и землю и наполнил их своим творением, – Павел упоминает эти категории в стихе 40 и опирается на них, чтобы показать отличие первого Адама от Адама завершающего. Мощный Божий ветер, или дух, носился над водами, Божественное дыхание, или дух, также вдохнуло жизнь в Адама и Еву; эту способность давать жизнь – способность как Творца, так и Иисуса, – Павел называет словом *pneuma*, дух, ветер или дыхание (стихи 44–46). Творец создал светила небесные, что Павел упоминает в стихе 41. Он создал растения, приносящие плод, который содержит семена, чтобы могли расти новые растения, – у Павла это становится основной темой в стихах 36–38, затем он берет отсюда же образ «сеяния» в стихах 42–44. Творец создал всевозможных птиц, зверей

---

[90] Выражение Павла *ho eshatos Adam* (ст. 45) часто переводят как «последний Адам», но суть утверждения Павла не в том, что есть множество «Адамов», из которых Мессия самый последний, но в том, что он есть цель, конечный пункт назначения. По этой причине «завершающий» более точно передает мысль апостола.

и рыб, – Павел включает и их в свою аргументацию (стихи 39–40). Быт 1 достигает кульминации, когда Творец создает людей по своему образу, чтобы они господствовали надо всем прочим творением, а в Быт 2 Он, в частности, поручает Адаму ответственную задачу дать имена животным, – для Павла кульминация этой истории – это новое создание человека через дающие жизнь деяния завершающего Адама, образ которого будут носить все те, кто принадлежат ему. Фактически, это продуманное и хорошо разработанное богословие нового бытия, обновленного творения.

В этом контексте Павел строит свою аргументацию этап за этапом, так что когда мы подходим к стиху 49, мы можем увидеть полный смысл того, о чем он говорит. Он начинает сразу с того, что «новое тело будет подобно телу Иисуса», хотя это, как и в Флп 3:21, его конечный пункт назначения. Он начинает с разрыва внутри преемственности: растение не есть то же самое, что и семя, однако оно развивается из семени силою Творца (стихи 36–38). И в творении мы видим разные типы материального существования, и у каждого из них есть свои особенности и свое достоинство (стихи 39–41). Это составляет первый подраздел аргументации (в нашей схеме – б1); Павел рассматривает категории тварного порядка, чтобы дать модель для понимания нового творения, к которому он затем обращается. Новое воскрешенное тело и связано, и несвязано с нынешним, отчасти в силу того, что нынешнее тело «тленно», тогда как новое станет «нетленным» (как он будет настойчиво утверждать в последнем разделе главы). И это потому, что новое тело будет приведено к существованию и будет храниться в нетлении Духом Бога Творца в результате дающих жизнь деяний завершающего Адама.

И для наших целей тут важен буквально каждый аспект.

(1) Не остается сомнений в том, что Павел говорит о *телесном* воскресении; ниже мы рассмотрим важное заблуждение относительно этого текста, который часто использовали для возражений: якобы тут говорится о теле, состоящем из сияния славы, а не о чем-либо материальном, и якобы *soma pneumatikon* в стихах 44–46 означает «духовное, то есть нематериальное, тело».

(2) Кроме того, Павел говорит о телесном воскресении, которое сильно отличается от простого оживления трупа. Если семя выкопать из земли, почистить и вернуть к обычному состоянию, это не будет возвращением к жизни. Упоминая различные типы тел, перечисляя разнообразные формы первоначального творения, Павел создает герменевтическое пространство, которое затем использует, чтобы указать некоторые различия между нынешним и будущим телом. Это решительное новшество для иудейской традиции описания воскресения, хотя Павел и тут, несомненно, остается в мире еврейских представлений, а не переходит к языческим спекуляциям, которые в лучшем случае лишь

черпают нечто с поверхности иудейской традиции.

(3) Мессия как «завершающий Адам», начало обновленного человеческого рода (ср. Кол 1:18б), — не только образец для человечества нового типа, он обладает и властью все это осуществить. И сила, которая позволяет ему применить свою власть, как и можно было ожидать, — это сила Духа.

Эти три положения раскрывают перед нами многие аспекты представлений Павла о том, что произошло с Иисусом. Кроме того, мы находим тут множество новшеств относительно иудейской традиции, а это указывает (как бы мы ни относились к этому отрывку) на то, что перед нами не просто готовые иудейские достижения, богословские и экзегетические, которые Павел относит к верующим или к Иисусу, но нечто иное. Они тесно связаны с миром иудаизма, но ни один из иудейских текстов доселе не говорил ни о чем подобном. Без сомнения, Павел верил: произошло нечто такое, благодаря чему хорошо знакомые тексты и темы приобрели новые очертания.

А теперь, наконец, мы можем погрузиться в подробности этих двух подразделов.

(б) 1 Кор 15:35–41

Резкая реакция Павла на первоначальный вопрос («Неразумный!», стих 36) будет понятнее, если предположить, что он видит в этом вопросе, как то было и в вопросе саддукеев в евангелиях, не подлинный интерес, а самооправдание и стремление посмеяться над собеседником. Иными словами, вопрос: «Как воскреснут мертвые?» — вероятно, предполагает: «Все мы знаем, что это невозможно!»; «В каком теле они явятся?» значит: «Не могу себе представить такое тело!». Само слово «как» несет этот оттенок: «Как ты можешь утверждать, что мертвые воскресают?»[91]

Эти два вопроса содержат соответственно два разных момента; это не просто один и тот же вопрос в двух разных формулировках[92]. Английское слово «как» (how) легко переходит от значения «с помощью чего» к значению «каким образом». Значение вопросов, начинающихся с «как», может быть самым разным, в зависимости от ситуации. Греческое слово

---

[91] См. BDAG 901, где цитируется, например, Мф 12:26 и пар. Как говорит Fee 1987, 779, такие вопросы воплощают в себе философские возражения, которые стоят за отрицанием воскресения в ст. 12. О том, насколько хорошо Павел понимал представления коринфян, см. Perkins 1984, 300сл., 324; Conzelmann 1975 [1969], 261–263; Martin 1995, 104–136. Я склонен думать, что эти возражения не были чрезмерно сложными для понимания, поскольку они отражали более-менее универсальные представления античного язычества, и именно на них направлены возражения Павла.

[92] С этим не согласен Hays 1997, 269сл.

pos, конечно, тоже может передавать несколько оттенков смысла и может указывать на второй вопрос как на простое уточнение первого[93], однако самое естественное прочтение первого вопроса будет не: «Как, то есть в каком виде, в каком теле, восстанут мертвые?» — но: «Каким путем, какой силой может произойти столь необычайное событие?» Разумеется, следующий ниже отрывок отвечает и на этот вопрос, и на вопрос о том, какое это будет тело. В настоящем подразделе Павел готовится отвечать на первый вопрос, говоря, что в случае брошенного в землю семени Творец «дает ему тело» (стих 38); в следующем подразделе он это использует, чтобы сказать о власти Мессии и силе Духа (стихи 44–46). В настоящем подразделе он готовит почву для ответа на второй вопрос, подчеркивая, что существуют различные типы тел и что между этими разными типами может быть как взаимосвязь, так и разрыв. Он как бы дает двухэтапный ответ на два вопроса: «Как это будет исполнено?» и «Что получится в конечном итоге?» Можно заметить, — это очевидная вещь, но ее, по-видимому, следует подчеркнуть, — что вряд ли ему бы понадобилось все это предпринимать, если бы речь шла о воскресении в том или ином смысле «нематериального тела» или если бы он говорил просто о бесплотной душе или духе[94].

Теперь Павел бегло окидывает взором различные аспекты нынешнего тварного порядка, начиная с семян и растений, описывая процесс посева, прорастания и новой жизни тщательно подобранными словами, которые могут послужить примером для того, что он собирается сказать дальше. Разумеется, он не думает, что воскресшее тело вырастет из тела нынешнего после погребения, подобно тому, как дуб вырастает из лежащего в земле желудя. Он только хочет подчеркнуть, что сила Творца «дает жизнь» семени, которое «умерло» (стих 36):

> [36] Неразумный! то, что ты сеешь, не может быть оживотворено, если не умрет. [37] И то, что ты сеешь, не тело будущее ты сеешь, но голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. [38] Но Бог дает ему тело, какое Он захотел дать, и каждому семени — свое тело.

Важнейший глагол в стихе 36 «оживотворят» стоит в пассивной форме, что указывает на божественное действие[95]. Это главный момент стиха 38 и начало ответа на вопрос «как». Ключевой образ говорит о взаимосвязи (пшеница растет из зерна), но тут Павел подчеркивает разрыв: зерно не тож-

---

[93] См. LSJ s.v.: например, Еврипид, *Елена* 1543 («Как, каким кораблем, ты прибыл?»); ср. Платон, *Тимей* 22b.

[94] Достойно внимания то, что Павел, который в основном до этого места главы говорил о «мертвых» (*hoi nekroi*), тут начинает говорить о «телах», когда указывает на то, что должно воскреснуть. «Мертвые» для него — это не просто «души» (так верно в Fee 1987, 775).

[95] Относительно этого образа ср. Ин 12:24 (см. ниже, с. 484сл.).

дественно растению[96]. Мы не сеем готовую цветную капусту и не подаем семя цветной капусты с жареным мясом. Павел намеренно говорит о том, что это «зерно» — «голое»: оно еще не «облечено», как это совершится в будущем. Когда оно получит новое *soma*, оно уже не будет «голым». Это перекликается со 2 Кор 5:3–4, а за обоими отрывками стоит нагота первых людей в Быт 2 (Павел цитирует этот отрывок в стихе 45, и это показывает, что данный библейский текст он уже какое-то время держал в своих мыслях)[97]. Стих 38 подчеркивает не только то, что это новое тело появляется лишь благодаря деянию всемогущего Бога, но и то, что это *дар*; Павел хочет сказать, что воскресение есть действие любви Божьей.

Таким образом, косвенно он уже дал начальный ответ на вопрос стиха 35: воскресение произойдет силою Творца, а новое тело воскресения будет полностью одетым вариантом того, что в настоящее время является «голым».

Используя принцип семени и растения как частичную аналогию для воскресения, в стихе 39 Павел рассуждает дальше. Есть различные типы «тела» или «плоти», и у каждого свое достоинство и своя слава:

> [39] Не всякая плоть — та же плоть, но одна — у людей, другая плоть — у скотов, другая плоть — у птиц, другая — у рыб. [40] И есть тела небесные, и есть тела земные, но иная слава небесных, иная слава земных. [41] Одна слава солнца, и другая слава луны, и другая слава звезд; и звезда от звезды отличается славой.

Павел намерен подчеркнуть, что существуют различные формы материального существования и у каждой есть свои особенности. Возможно, он держит в уме Дан 12:2–3, но если это так, то он вносит сюда существенные изменения, развивая свою мысль, потому что он *не* говорит о том, что воскрешенные в новой плоти станут подобны звездам (и тем более не говорит, что они на самом деле *станут* звездами)[98]. Различие между «небесными» и «земными» телами в стихе 40 предвосхищает различие в стихах 47–49, однако важно заметить, что Павел использует для «земных» слово *epigeios*, «лежащие на земле», — это слово описывает главным образом *местоположение*, а не *состав*, тогда как слово «земной» в стихах 47–49 звучит как *choikos*, и оно описывает материальный состав[99]. Подобные тонкие отличия очень

---

[96] И тут впервые в данной главе появляется слово *soma*, тело. За этим стоит, конечно, не только 6:13–20, но и 12:12–27 (см. выше, гл. 6).

[97] О 2 Кор 5 см. ниже, с. 396–404.

[98] Hays 1997, 271, предполагает, что за этим отрывком стоит Дан 12; хотя это вполне правдоподобно, мне кажется, Павел не стремится это подчеркнуть. В Boismard 1999 [1995], 40, утверждается, что «земное существо погребено в земле, а поднимется совершенно иное существо, сравнимое со звездами, которые сияют в небе».

[99] См. LSJ s.v. Относительно того, что *epigeios* в Новом Завете указывает на местоположение, см.,

важны в тщательно продуманной аргументации, о чем знает любой политик или составитель речей, не говоря уже о философах или богословах. В данном подразделе Павел тщательно отделяет предложенные им *аналогии* от настоящего *анализа* того, как произойдет воскресение. Тут он создает сеть метафор и подобий, но это не метонимия.

О том, что «слава» различных форм творения не указывает на сияние как на главное качество, хотя в некоторых случаях его включает, ясно из стиха 40б, где говорится об отличии славы материальных объектов на небесах от славы тех, что находятся на земле. Земные вещи не сияют, подобно солнцу, луне и звездам, но тем не менее и они обладают своей собственной «славой». По-видимому, тут «слава» обозначает «честь», «доброе имя», «соответствующее достоинство»[100]. Как мы видели, рассматривая 2 Кор 3, это слово остается многозначным даже в тех отрывках, где оно прямо или косвенно обозначает «сияние», способность излучать свет[101]. В соответствии с достоинством, добрым именем и честью солнца оно должно светить, соответственно, звезды — сиять на ночном небе, где первое отличается (как говорит Павел) от второго, где у каждого есть свои особенности. Как это ясно из стиха 43, косвенно тут противопоставляются не «слава» (= «сияние, свет») и «тьма» (т. е. отсутствие света), но «слава» (= величие, свойственное данному объекту, когда он полностью является тем, чем должен быть) и «бесчестие» или «стыд»[102]. В «славу» звезды входит способность сиять, именно поэтому никак нельзя утверждать, что все прочие должны обладать «славой» того же самого рода. Нельзя сказать, что когда собака не сияет или звезда не лает, в этом заключается их бесчестие.

Таким образом, Павел не представляет себе «небесные тела» как «духов-

---

например, Флп 2:10; конечно, слово может передавать негативный оттенок и противопоставление небесному миру, как, например, в Флп 3:19, ср. Кол 3:2. В Dahl 1962, 113–116, на мой взгляд, игнорируется отличие у Павла *epigeios* от *choikos*, в результате чего оба слова у этого исследователя означают «тленное». *Choikos* — очень редко встречающееся слово, образованное от *chous*, «почва» или «прах»; вероятно, Павел думает о Быт 2:7, где описывается материал, из которого Бог создает человека (хотя в LXX стоит *ge*, земля, в Быт 3:19, там, где можно было бы ожидать *chous*; см. однако Пс 103:29, Екк 3:20; 12:7, 1 Макк 2:63, а возможно, также и Пс 21:16, где «персть смертная», *chous thanatou*, по-видимому, есть яркий образ могилы).

[100] Fee 1987, 782: «каждый приспособлен к особенностям своего существования».

[101] См. 1 Кор 2:7сл.; 10:31; 11:7, 15.

[102] См., например, Флп 3:21, где «слава» противопоставляется *atimia*, «бесчестию», и *tapeinosis*, — «уничижению». Во многих античных текстах *doxa* означает «добрую репутацию, честь» в отличие от стыда и уничижения: см. LSJ s.v. В самом деле, в LSJ такое значение этого слова, как «внешний вид», встречается лишь в немногих библейских отрывках, например, в Исх 16:10. Замечание в Perkins 1984, 305, о том, что это слово меняет значение после ст. 42 с «сияния небесных тел» на «честь», представляет собой неверное понимание. В Boismard 1999 [1995], 45, говорится, что новое тело будет «как бы преображено в свет (славу)». По моему мнению, именно этого Павел *не* говорит.

ных существ, облеченных в свет»[103]. Он не предлагает космологию *Тимея*; вся данная глава строится вокруг 1-й и 2-й глав Бытия, откуда следует, что Павел тщательно строит свою космологию, в которой содержится и его упование на будущее, на основе важнейшего иудейского источника. Солнце, луна и звезды — это объекты в разных частях вселенной, обладающие своими свойствами, в число которых в данном случае входит и сияние. Если Павел и осознает смысловое переключение с «небесных» в значении «местоположения солнца, луны и звезд» в данном отрывке на «небесные» в стихах 48–49, он этого не подчеркивает, но оставляет читателя следовать за дальнейшим ходом своей мысли, которая перемещается от метафоры и подобия к прямому описанию. Так, аналогия с семенем и растением сохраняет свое значение, хотя Павел не думает, что тело воскресения вырастает из мертвого тела, как вишня вырастает из косточки; подобно этому различие между земным и небесным телом сохраняет важность, хотя Павел не думает, что люди после воскресения становятся звездами или, скажем, солнцем или луной.

Таким образом, разобранный отрывок начисто лишен стремления объяснить воскресение тела с позиций «астрального бессмертия». Как мы это уже отмечали, рассматривая Дан 12 и Прем 3, такая концепция не работает в тех иудейских текстах, в которых будущее за порогом смерти разворачивается в *два* этапа или стадии. И у нас нет оснований думать, что для Павла «душа» по своему материальному составу соответствует звездам; если бы он так считал, вряд ли бы в стихах 44–46 он назвал бы *нынешнее* тело телом «душевным», *soma psychikon*. И рассматривает он совсем иную проблему, нежели та, с которой имели дело Платон и Цицерон, говорившие об «астральном бессмертии». Они с радостью смотрели на бегство из здешней темницы тела, но для Павла проблему представляло не само тело, но обитающие в нем грех и смерть, породившие тление, бесчестие и немощь. Быть человеком хорошо, быть телесным существом также хорошо, плохо быть человеком-бунтарем, испорченным человеком, человеком, живущим в бесчестии из-за телесного греха и телесной смерти. Если мы правильно поймем смысл слов Павла, мы увидим, что он жаждет не того, чтобы душа улетела в свой астральный дом, но чтобы «душа», *psyche*, перестала быть главной жизненной силой для тела. Именно потому, что Павел не видит в душе, подобно Платону, бессмертной огненной субстанции, он находит иное решение для проблемы человека: это *замена* «души», главной жизненной силы для тела, «духом», или, скорее, Духом. А это подводит нас к следующему разделу.

---

[103] Несмотря на мнение в BDAG 388, где цитируется Уэндланд. Из более свежих работ см. Martin 1995, 117–120.

(в) 1 Кор 15:42–49

«Так и воскресение мертвых» — это главный вывод Павла, который сводит разные линии аргументации воедино, что порождает насыщенную смыслом формулировку, которая описывает и то, чем тело воскресения отличается от нынешнего, и то, как это совершится[104]. Павел продолжает использовать образы посева и жатвы, зная, что в данном случае употребляет их метафорически[105]:

> 42б ...Сеется в тлении, восстает в нетлении; 43 сеется в бесчестии, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе. 44 Сеется *soma psychikon*, восстает *soma pneumatikon*.

Все эти четыре противопоставления объясняют одно другое. Первое подчеркивает *природу* нового тела[106]; последнее, как можно увидеть из нижележащего текста, объясняет то, *как* или каким образом это произойдет. Одна из проблем стиха 44 заключается в переводе его ключевых терминов, которые я пока оставил непереведенными.

В заключительном разделе главы Павел подчеркивает отличие тленного тела, которое обречено на распад, смерть и в конечном итоге на полное уничтожение, от тела, которому все это не угрожает (стихи 50б, 52б, 53, 54). Это противопоставление тления и нетления, по-видимому, не только относится к тому, чем, среди прочего, отличается нынешнее тело от будущего, но также остается основой для всей прочей аргументации, в частности, касается отличия нынешнего человечества в его *choikos* («земном») состоянии, которое готово обратиться в прах, от нового человечества, которое возникнет в результате нового творения. Павел предлагает коринфянам совершить скачок в своем воображении и представить себе тело, которое не может разложиться или умереть, — переход к телу постоянному, устойчивому, а не преходящему или временному.

В этом контексте стих 43 обращает внимание на две другие характеристики, которые в конечном итоге обретет новое тело: честь вместо стыда и сила вместо немощи. Эти вещи тесно взаимосвязаны. Ранее (6:2–3) Павел говорил о будущей жизни, в которой народ Мессии, ныне незначительные и лишенные власти люди, станет управлять и судить. Как и в Флп 3:20–21, новое тело получит и статус (см. выше о «славе», *doxa*), и способности,

---

104 Относительно вводной формулы *houtos kai* см. 1 Кор 2:11; 12:12; 14:9, Гал 4:3, Рим 6:11. Perkins, 1984, 304, полагает, что если сравнить данный отрывок с Рим 5:12–21, мы увидим, что Павел тут стоит на совершенно иной почве. Это замечание кажется мне по меньшей мере сомнительным.

105 Об этой метафоре см., например, Ин 12:24, Рим 6:5.

106 Уже Августин (*Энхиридион* 91) так и понимал главный момент этих слов; см. Torrance 1976, 75.

которых начисто лишено нынешнее тело. Смысл всего этого вытекает из предыдущего раздела: человек станет таким, каким он был создан, и обретет свою подлинную *doxa*, вместо постыдного и бесчестного состояния и свойств, которые он находит в себе в нынешней жизни. Это перекликается со словами Павла из начала Послания (1:25–31) о «немощи» и «силе»: в новом мире сила Творца, которая в нынешнем веке парадоксальна и видна только для веры, будет явлена в телах Его народа.

Четвертое, и последнее, противопоставление породило больше всего проблем для экзегетики и интерпретации. У Павла оно звучит немножко иначе, чем три прочие. В отличие от ситуации, когда тело сеется «в» тлении, бесчестии и немощи, а восстает «в» нетлении, славе и силе[107], тут оно сеется «в качестве» *soma psychikon*, а восстает «в качестве» *soma pneumatikon*. Фактически в английском переводе[108*], в буквальном соответствии с греческим текстом Павла, нет необходимости писать это «в качестве»: просто — сеется *soma psychikon*, а восстает *soma pneumatikon*.

Но что означают эти два выражения[109]? Дух или, быть может, *psyche* Платона тут торжественно смеется над нами, что отражают многие английские переводы. В Библии короля Якова (KJV) тут стоят выражения «естественное тело» и «духовное тело», и поскольку это казалось достаточно удачным переводом, оно открыло дорогу для Пересмотренной стандартной версии (RSV) и широко используемой Новой пересмотренной стандартной версии (NRSV), которые смело и необдуманно превратили их в «материальное тело» и «духовное тело»[110]. Любопытно, что Новая английская Библия (NEB) сделала из первого выражения «чувственное (animal) тело», но последовавшая за ней Пересмотренная английская Библия (REB) последовала RSV и попала в яму, вырытую Платоном. То же произошло и с Современной английской версией (CEV). Так что можно смело сказать, что не только читающие RSV, NRSV или REB, но и некоторые читатели других переводов полагают, будто Павел, описывая новое воскресшее тело, откровенно говорит о чем-то нематериальном, о том, что нельзя потрогать, увидеть обычными глазами, так что в случае воскресения после такого тела не осталось бы пустой могилы. И хотя Павел тут говорит о воскресших телах христиан, люди обычно и справедливо полагают, что так же апостол

---

[107] По-видимому, «в» тут означает «в состоянии чего-либо».

[108*] То же самое и в русском переводе.

[109] Тизелтон (Thiselton 2000, 1276–1281) написал прекрасное развернутое примечание по этому поводу; достойна внимания его критика Мартина, а также комментарии по поводу старой ошибки — «бесплотного» понимания слова *pneumatikon* (например, Scrogg 1966, 66). Из более старых работ см., например, Clavier 1964.

[110] Knox, Phillips и NIV следуют KJV, которая, в свою очередь, повторяет Tyndale. Но в XVI-XVII веках, до появления яркого современного дуализма, мало людей могли бы подумать, что под «духовным» тут надо понимать «нематериальное».

мыслил и о воскресении Иисуса[111].

Проблема состоит в том, что когда современный читатель сталкивается с прямым противопоставлением «физического» и «духовного» или просто со словом «духовное», которое противостоит «естественному» или «чувственному», он приходит к совершенно неверному заключению. Как мы уже видели, древние философы различали материю по типам, но они не проводили разделения, свойственного современному западному мышлению, между «физическим» и «нематериальным». В результате этого мысли современного читателя движутся в неверном направлении: он думает о противопоставлении мира, который могут изучать ученые, миру, который недоступен научному наблюдению; мира пространства, времени и материи совершенно иному, «духовному» миру, причем, согласно господствующим после эпохи Просвещения представлениям, эти два мира между собой не пересекаются. А это пробуждает в уме образ отдаленного и отрешенного Бога деизма и частной «духовности», чуждой общественным или политическим событиям; или как еще одно из ответвлений такой позиции — разделение между «естественным» и «сверхъестественным» со всеми сопутствующими ему философскими проблемами[112]. (В Живой Библии (LBP), которая добавляет и другие элементы к своему парафразу, тут так и написано: «естественное» и «сверхъестественное»[113].) Такое различие со всеми его многочисленными аспектами нельзя прилагать к античной мысли в целом и, в частности, к мыслям Павла.

С другой же стороны, было бы неверно думать, что в античности, как на расхожем уровне, так и среди мыслителей, не существовало разграничения, подобного нашему, между материальным и нематериальным. Если душа и была из чего-то сделана, это было «что-то» совершенно особого рода. Это, конечно, не значит, что представления Павла о душе соответствовали традиции, к которой принадлежали и Платон, и стоики, согласно которым в конечном итоге душа должна присоединиться к звездам[114]. В частности, такой анализ в каждой его детали и в целом не позволяет понять точное значение использованных им слов и того смысла, который он в них вкладывает, как он сам показал то раньше.

Фактически, мы уже встречали ключевые термины в таком контексте,

---

[111] Классический пример этого столь распространенного непонимания мы находим в Carnley 1987, 233: вероятнее всего, Павел представлял себе воскресшего Христа «как прославленное “духовное тело”, а не как “все еще ожидающее прославления” земное, видимое и осязаемое тело, какое описывают Лука и Иоанн».

[112] Об этом см. *JVG* 186–188, и диалог в продолжение этой работы, кратко отраженный в C. S. Evans 1999, а также мои ответы («In Grateful Dialogue», 248–250). О противопоставлении «сверхъестественного» «нематериальному» см. Fee 1987, 786.

[113] Это не сильно отличается от Немецкого экуменического перевода 1981 года («ein irdischer Leib... ein uberirdischer Leib» (земное тело... сверхземное (*или* небесное) тело)).

[114] См. Martin 1995, 126–9. Правильное мнение в Dunn 1998, 60.

где смысл, который Павел вкладывает (или который он не вкладывает) в свои слова, достаточно прозрачен. Два типа «тела»: нынешнее тленное и будущее нетленное — соответственно называются *psychikon* и *pneumatikon.* Первое слово происходит от *psyche,* что часто переводят как «душа», а второе от *pneuma,* что обычно соответствует слову «дух». В 1 Кор 2:14–15 *psychikos* человек не принимает духовные вещи, потому что о них следует судить духовно, тогда как *pneumatikos* человек судит обо всем[115]. И конечно, тут не возникает вопроса об адекватности перевода этих слов как «физический» и «духовный». Подобным образом, эти слова с теми смысловыми оттенками, которые они несут сегодня, неадекватны в 3:1, где Павел заявляет, что не может считать коринфян *pneumatikoi,* но просто *sarkinoi* или, быть может, *sarkikoi*[116]. Без сомнения, эти слова говорят вовсе не о том, что люди «материальны»: в этом никто не сомневается; скорее вопрос тут стоит о том, обитает ли в них Дух Творца, ведет ли Он их, дает ли им мудрость, или же они живут так, как все обычные люди (*psychikos*), либо на том же уровне, что и все остальное тленное творение (*sarkinos*). То же самое происходит, когда Павел обсуждает *pneumatika* в главе 12: эти «духовные дары», очевидно, «духовны» не в том смысле, что «нематериальны», но потому, что во многих случаях это именно действие Духа на физическую природу, будь то дар вдохновенной речи, исцеления или какой-то еще[117]. Эти вещи происходят в теле человека и в его жизни, хотя благодаря этому в теле и в жизни происходит то, чего невозможно достичь иными путями. То же самое относится ко многим другим случаям употребления слова и в данном Послании, и в других местах Нового Завета[118].

Фактически в том неизведанном царстве смыслов и словоупотребления, где античное мышление иудеев испытало сильное влияние греческого языка, слово *psyche* с однокоренными словами могло перемещаться туда-сюда по широкому полю смыслов. В частности, это касается мышления, отраженного в Септуагинте. Спектр смыслов мог колебаться от слабого смысла,

---

[115] Подобное противопоставление мы находим в Иуд 19, наши рассуждения вполне приложимы и сюда. В Иак 3:15 порочные мысли и соответствующее поведение свидетельствуют о «земной» (*epigeios*), *psychikos* и бесовской мудрости, которая противопоставляется мудрости «свыше» (*anothen*); это противопоставление довольно похоже на то, которое делает Павел. Это единственные случаи появления данных терминов в Новом Завете, исключая 1 Кор 2 и 15.

[116] См. выше, с. 310сл.

[117] В любом случае, как на то указывал Мартин, даже в послеплатоновском мире не было представлений об абсолютной нематериальности, которую многие мыслители после эпохи Просвещения приписывают Павлу в этом вопросе; так, например, стоики верили, что сама душа состоит из вещества. См. выше, с. 378сл.

[118] Например, 1 Кор 10:3сл. («духовные» пища и питие в пустыне; Павел не имеет в виду, что они «нематериальны», — и это связано с разбираемым нами отрывком), Гал 6:1, Еф 5:19/Кол 3:16, 1 Петр 2:5 («дом духовный» и «жертвы духовные», где суть состоит не в том, что они «нематериальны», но в том, что в них «обитает Дух», что их «оживотворяет Дух»).

противопоставления «души» телу, — в этом случае человек, желавший сказать «нематериальное», употребил бы слово «*psychikos*», а не «*pneumatikos*», и это показывает, сколь ненадежны наши обычные переводы, — до более яркого смысла, который примерно соответствует нашему слову «жизнь» или даже (если исключить отсюда оттенок пантеизма) «жизненная сила», то есть ощущение жизни, действующей через дыхание и кровь, энергию, стремления, свойственные всем людям[119]. Павел употребляет это слово в последнем смысле, что подтверждает объясняющая цитата из Быт 2:7 в стихе 45 (о чем см. ниже). Таким образом, противопоставление *psychikos* и *pneumatikos* в стихах 44–46 надо понимать как противопоставление «обычной человеческой жизни» и «жизни Духа Божья, обитающего в человеке». Любые другие варианты означали бы, что *psyche* говорит о меньшей степени материальности, а не о большей; если бы тут подчеркивалось «физическое» *в противоположность нематериальному*, мы бы имели пример слишком необычного употребления слова и для первых христиан, и для иудеев периода Второго Храма, и для поздней языческой античности. По иронии судьбы современный платонизм, которое влияет на понимание 1 Кор 15, видит в словах, родственных *psyche*, которая для множества людей в античном мире означало «душу» в отличие от «тела», нечто прямо противоположное[120]. Если бы Павел действительно хотел противопоставить, как это понимает современный читатель, «физическое» и «духовное», не только слово *pneumatikos* было бы тут неудачным для описания последнего, но и слово *psychikos* для описания первого[121]. Фактически, если бы Павел искал слово для указания на «нематериальное», термин *psychikos* (что буквально можно перевести как «душевное») вполне бы сюда подошел[122]. В любом случае, когда читатель греческого текста I века

---

[119] См. TDNT 9.608–666 (Schweizer). У Аристотеля в «Этике» 1117b28 *psychikos* противопоставляется *somatikos*, «телесному», там говорится об отличии чистых удовольствий от более грубых; Плутарх, *Об общих понятиях* 1084e, говорит о *pneuma psychikon*, «дыхании жизни». Однокоренной глагол *psychoo* может означать, в том числе, «приписывать психический (в отличие от физического) характер физическим ощущениям (LSJ 2028, где цитируется Плотин 4.4.28).

[120] Относительно обычного понимания см. Платон, *Кратил* 399e–400e.

[121] Таким образом, BDAG 1100 ведет нас в ложном направлении, когда дает дополнительное определение слову как «физическое тело», опираясь только на ст. 44 и говоря о его употреблении в качестве существительного, — «*физическое* в отличие от *to pneumatikon*», — приводя лишь ст. 46 и ссылаясь на Ириней, *Против ересей* 1.5.1, где, описывая представления валентиниан о трех разных порядках бытия, автор использует слово *to hylikon*, чтобы указать на «материальное», а *to psychikon*, чтобы указать на «одушевленное»; этот термин занимает среднее место среди трех. Речь тут идет не о различии между «физическим» и «нефизическим» (в современном смысле слова), а о различии между свойствами, но не по составу (см. также *Против ересей* 3.5.1).

[122] См, например, Птолемей, *Апотелесматика* 3.14.1; Иосиф Флавий, *Иуд. война* 1.430, где он описывает выдающиеся дарования «души и тела» Ирода, употребляя *psychikos* для первого, и, например, 4 Макк 1:32, где желания (*epithymiai*) подразделяются на *psychikai* и *somatikai*, что NRSV разумно переводит как, соответственно, «психические» и «физические». Все эти и многие другие примеры приведены в BDAG, но затем как бы были забыты при рассмотрении 1 Кор

сталкивается со словом *psychikos*, противопоставленным чему-либо еще, он вправе думать, что если речь идет о противопоставлении материального и нематериального, то слово *psychikos* должно относиться к нематериальному, а другое, каким бы оно ни было, — обозначать нечто более телесное, более вещественное.

Следует принять во внимание и еще один фактор, который поддерживает эту же точку зрения. Хотя и опасно делать обобщения, имея дело с таким общераспространенным и многообразным языком, как греческое койне, обычно (как мы видели, разбирая 1 Кор 2) прилагательные с окончанием *-ikos* говорят о моральных или функциональных качествах предмета скорее, чем о материальных или о веществе, из которого предмет состоит[123]. Если бы Павел намеревался противопоставить «тело, состоящее из *psyche*», и «тело, состоящее из *pneuma*» (предположим, такое противопоставление имеет какой-либо смысл), он скорее бы выбрал другие прилагательные, а поскольку ни *psychinos*, ни *pneumatinos* в литературе не встречаются, Павел был бы в состоянии создать два подходящих слова. В любом случае, классическое употребление слова *pneumatikos* помогает понять, что подразумевал Павел. Аристотель говорит о червях, «надутых воздухом», *hysterai pneumatikai*[124], а Витрувий (I в. до н. э.) говорит о механизме, приводимом в движение ветром, *pneumatikon organon*[125]. Эти прилагательные описывают не *состав* вещи, а что ее *наполняет и приводит в движение*[126]. Говорить о том, что корабль сделан из стали или дерева, или о том, что его несет течение или ветер, — это разные вещи. Единственный из распространенных переводов, который пытается справиться с этой проблемой, можно найти в Иерусалимской Библии: «сеется то, что является телом, заключающим в себе душу, восстает то, что является телом, заключающим в себе дух. Как душа имеет

---

15. В целом, в любом примере *psychikos* говорит о *качестве*, не подчеркивая материальность или нематериальность предмета, хотя данное качество часто приписывается тем вещам, которые сегодня люди представляют себе как нечто нематериальное.

123 Прилагательные, говорящие о «материале», чаще кончаются на *-inos* (Moulton 1980–1976, 2.359); кончающиеся на *-ikos* говорят о том, на что предмет «похож», то есть описывают этические или динамические взаимоотношения, а не материальные (см. Moulton 2.378, где цитируется Пламмер по поводу 1 Кор 3:1). Robertson and Plummer 1914 [1911], 372, считают это более-менее очевидным: «Несомненно, *psychikon* не значит, что тело сделано из *psyche*, состоит целиком из *psyche*, так и *pneumatikon* не означает, что оно сделано и целиком состоит из *pneuma*. Эти прилагательные означают “сродни им”, “созданы, чтобы быть их органом”». См. также Conzelmann 1975 [1969], 283, с цитатой из Bachmann and Kummel: «*soma pneumatikon* не есть просто тело, состоящее из *pneuma*, но тело, которое *определяет pneuma*» (курсив мой); Witherington 1995, 308сл. По поводу 1 Кор 2 см. выше, с. 309–311.

124 *История животных* 584b22.

125 Витрувий 10.1.1.

126 Даже не сферу, в которой предмет сейчас действует (как в Fee 1987, 786), хотя, без сомнения, и такой смысл верен.

свою телесность, так и дух имеет свою телесность»[127].

Наконец-то мы вышли из джунглей неверных интерпретаций и обрели какую-то ясность, но прежде чем мы двинемся дальше, нам следует обратить внимание по крайней мере на три дополнительные вещи, связанные с данным отрывком, которые наверняка помогут нам лучше понять ход мысли Павла.

Первая касается того, как коринфяне воспринимали сами себя. Вероятнее всего, говоря о себе, они пользовались словом *pneumatikos*, думая, что они переросли низшие категории, в частности, те, которые описывает термин *psychikos*. Другие живут «просто по-человечески», обычной жизнью, он они, особенно если учесть все их *pneumatika* дары, живут на совершенно ином уровне. Павел уже воткнул булавку в этот туго надутый воздушный шарик (2:14–3:4) и обнаружил, что его наполняет не *pneuma*, но смесь из *psyche* и *sarx* (фактически просто нагретый воздух). Теперь он подходит к тому же вопросу с другого конца: из-за того, что они хвалятся своей «сверхдуховностью», они вообразили, что не бывает воскресения *тела*, дескать, это слишком «бездуховная» идея. Но если бы они знали истинного Бога и понимали, что Он собирается совершить именно действием своей *pneuma*, они бы увидели, что конечная цель для настоящего *pneumatikos* — это быть воздвигнутым к новой телесной жизни. Ныне у вас есть *psychikos* жизнь, обычная жизнь человека, несмотря на то, что в вас обитает Дух живого Бога; но тот же Дух даст жизнь и вашим смертным телам. Таким образом, за этим отрывком, как и за Рим 8:9–1, стоит аргументация *ad hominem*.

Вторая скрытая тема отрывка связана с желанием Павла опровергнуть одно из толкований его ключевого текста, Быт 1 и 2, которое, как нам известно, было широко распространено в те дни, так что, возможно, его придерживался и кто-то в коринфской церкви[128]. Согласно аллегорическому толкованию Филона на Бытие, первый человек в Быт 1 был «небесным» (*ouranios*), а второй, сотворенный из праха земного (Быт 2), был «земным» (*geinos*)[129]. «Небесный» человек, согласно Филону, не был материальным, а потому обладал нетлением; тление же есть свойство второго человека. Из такого понимания Бытия следует, что подлинное предназначение человека — окончательно оставить тварный порядок, мир пространства, времени и материи, чтобы возвратиться к первоначальному состоянию человека, к

---

[127] См. Hays 1997, 272. К сожалению, NJB вернулась к переводам «природное (тело)» и «духовное (тело)».

[128] Эта тема продолжает вызывать споры: Hays 1997, 273, склонен думать, что это весьма вероятно, тогда как Fee 1987, 791, ставит под сомнение эту гипотезу.

[129] Последнее прилагательное ярко иллюстрирует высказанное нами раньше соображение о словах с окончанием *-nos*, которые указывают на физический состав. Отрывок из Филона находится в *Leg. All.* 1.31сл.; надо заметить, что Филон *не* называет физического «земного» человека *psychikos* и что, когда в том же отрывке он говорит о *psyche*, он, что естественно, говорит о душе, которая по нашим современным представлениям «нематериальна».

тому существованию «первого человека» в чистоте ума и духа, к которому материальная вселенная уже не имеет никакого отношения.

На эту богатую смесь из традиционных иудейских представлений и эллинской философии Павел мог ответить только одним образом, что оказалось бы тут в высшей степени уместным: когда Быт 2 описывает, как Творец сделал Адама живою *psyche*, речь идет не о втором типе человека, но о первом и изначальном. Человечеству нужно не убежать от этого существования, не вернуться вспять, но устремиться к обещанному состоянию завершающего Адама, где тело человека не будет отброшено, но получит новую жизнь от Духа Творца. Павел верит не в возвращение к изначальному состоянию, но в избавление от греха и смерти, которые заразили первичное состояние, чтобы найти дорогу к новому творению, которое, хотя оно и содержится в замыслах Творца, пока еще не получило своего осуществления. И «небесный человек» — это не тот, кто, не осквернившись в тварном мире, сохраняет чисто нематериальное существование, но это Владыка, который сойдет с небес (стихи 47–49, прямо соответствующие Флп 3:20–21). Он даст другим людям способность, не убегая от физического мира назад в поисках первоначального «образа Божья», носить «образ человека небесного» в своем новом воскрешенном теле. Важность этого утверждения мы поймем позже.

Третий элемент, который Павел сознательно вставляет в свои разъяснения, — это, в отличие от второго, его собственное прочтение Бытия с точки зрения нового творения, а данная тема, как мы видели, пронизывает всю эту главу. Он все время держал в уме две первые главы Бытия и теперь обращается к ним обеим. Стих 44б содержит прямое основное утверждение, начальный ответ на вопрос: «Какого рода тело будет у мертвых после воскресения?» У них будет *soma pneumatikon*, тело, движимое и оживотворенное Духом истинного Бога, именно такое, какое Павел подробнее описывал в некоторых других местах[130]. Это дает хорошее объяснение тому, почему он выбрал именно такое выражение в этом месте главы. Это самый элегантный способ выразить одновременно две вещи: что новое тело есть *результат* действия Духа (ответ на вопрос: «Как это произойдет?») и что оно подходящий *сосуд для* жизни Духа (ответ на вопрос: «Какого рода это тело?»).

Фактически, именно тут *pneuma* впервые упоминается в данной главе, потому что именно тут Павел дает свой ответ и на вопрос: «Какого рода будет это тело?», и на вопрос: «Каким образом Бог это совершит?» Если существует *soma psychikon*, говорит он, предполагая, что оно, вне сомнения, существует: это обычное для человека тело, *soma*, в котором живет обычное дыхание жизни, — то существует и *soma pneumatikon*, тело, исполненное и движимое Духом живого Бога, несмотря на то, что пока нам знаком лишь один-единственный пример подобного. И затем он начинает развивать этот момент, объясняя, что уникальный прототип, тело Иисуса, несущее в себе

---

[130] Например, Рим 8:9–11. За этим стоит Иов 33:4, Пс 103:30, Иез 36:27; 37:9сл., 14.

образ Божий, — это образец для новых тел, которые получит народ Иисуса. Но к этому он подводит не с помощью утверждения о том, что это совершит Творец силою Духа, но другим путем, который был намечен стихами 20–28: сам Иисус, Мессия, который уже правит миром, подчиняясь Отцу, а в конечном итоге, когда победит всех врагов, передаст этот мир Отцу, Он же сам даст Духа, который приведет людей к этой новой телесной жизни, где они будут носить образ Божий так же, как его носит Иисус[131]. Предыдущее повествование об Адаме в стихах 20–28, выраженное явно в стихе 22, но косвенно присутствующее во всем этом отрывке, указывает на один определенный момент, к которому Павел теперь возвращается. В конечном итоге повествование об Адаме говорит о том, что доступ к древу жизни был для человека закрыт (Быт 3:22–24); теперь же эта преграда устранена.

Так, Быт 2:7 говорит о том, как Творец вдохнул в ноздри Адама дыхание жизни, *pnoe zoe*, сделав его *psyche zosa*, Павел же теперь говорит, что́ представляет собой и параллель, и продолжение первой истории о новом акте творения через Мессию и его воскресение. Стих 45б в нескольких смыслах зависит от стихов 20–28; нельзя сказать, что Павел неожиданно, без предупреждения вводит Иисуса в аргументацию, основанную на Бытии. Мессия был воздвигнут как начаток изо всех усопших; через Него совершится воскресение мертвых (стихи 20–21); как в Адаме все умирают, так в Мессии все оживут. А коли так, то он стал человеком нового рода, и его можно поставить в один ряд с Адамом из Быт 2, и тогда их отличия бросаются в глаза. Он не только *soma pneumatikon*, первый образец того, какими Творец замыслил сделать множество людей через воскресение, но он еще и тот, *через* кого Творец выполнит задуманное, потому что он, подобно Духу, «подателю жизни», выполнит дело воскрешения умерших[132]. Таким образом, Быт 2:7 взято не ради доказательства, но как часть более масштабной истории, которую теперь могут продолжить христиане, глядя на воскресение Иисуса; и это является новостью, что Иисус первым проложил путь в долгожданное будущее, в новый век, который замыслил Творец (стих 46). Состояние *pneumatikos* — это не просто первоначальный замысел Творца, который, к сожалению, не был реализован в роде человеческом; эта модель касается будущего человечества, и она преодолеет и заменит

---

[131] Lincoln 1981, 43, говорит, что этот аргумент никак ни выводим дедуктивно, но является типологическим, — он вытекает из текста Быт 2:7. Я же понимаю его, как отчасти основанный на ст. 20–28, прочитанных при помощи Быт 2, к которому Павел собирается далее обратиться. Разбираемый аргумент не типологический (одно событие соотносится с другим как его образец, но не как самостоятельное предшествующее ему событие в рамках повествования), а повествовательный: в Быт 2:7 начинается история, которая — в свете ст. 20–28 и аналогий в ст. 34–41 — теперь получает свое завершение, как это видит Павел.

[132] Обратите внимание на подвижность смыслов, причем на той же самой стадии аргументации, когда Павел переходит от Христа к Духу и обратно, в Рим 8:9–11, 2 Кор 3:17сл. Это не значит, что Павел отождествляет Иисуса и Дух (как о том верно замечает Fee 1987, 790, n. 15).

обычную *psychikos* жизнь.

Павел развивает тему противопоставления Адама и Мессии, помещая дискуссию и утверждения предыдущих двенадцати стихов в контекст более широкого Рассказа — в повествование о творении и новом творении, о земле и небесах. Как в Флп 3:20–21 и других изученных нами отрывках, «второй человек» (который, по-видимому, в мыслях Павла по своей функции тождественен «завершающему Адаму») сходит *с* небес; на это место появления, на это схождение с небес на землю (последнее «явление», или «пришествие» Иисуса, а не Его первое появление в воплощении) и, прежде всего, на «небеса» как области, где пребывает Творец и где ныне царствует Иисус, указывает слово *epouranos*, «небесный», в стихах 48–49.

Таким образом, он тут не хочет сказать, что новое человечество будет обитать в месте под названием «небеса». Скорее это место его возникновения там, где сейчас находится Иисус в своем воскрешенном и дающем жизнь теле, и это преобразит жизнь тех, кто ныне живет на земле и обладает земными свойствами (*ek ges choikos*, стих 47). Вся аргументация тут движется в направлении, которое прямо противоположно направлению мысли не только Филона, но и любого рода платонизма, древнего или современного. Тут говорится не о бегстве от земли, чтобы оказаться на небесах, но о том, что нынешняя «небесная» жизнь должна изменить нынешнюю земную реальность. В конце концов, небо и земля — это две части творения, которые находятся в самой сердцевине отрывка, не выпускаемого Павлом из внимания в течение всей главы, и о которых Творец провозглашает, что они «весьма хороши»[133].

Это помогает нам понять, что когда Павел называет спасенных людей «небесными» (стих 48), он не представляет себе астральные тела, звезды, разного рода «духовные тела», о которых многие годы рассказывали нам различные исследователи[134]. Стихи 36–41 скорее давали иллюстрацию, а не подкрепляли существенные доводы. Надо полагать, что в кульминационный момент, напоминающий Рим 8:29 (а это тоже кульминация раздела, начавшегося с противопоставления Христа и Адама в 5:12–21), 2 Кор 3:17–4:6 (где аргументация переходит от нового Завета к новому творению, которое в 3:1–6 основано на деянии Духа, подателя жизни), Кол 3:10 (основанный на предшествующем стихотворении о Христе как образе и перворожденном Бога Отца), Павел все время оглядывается на создание человека по образу

---

[133] Быт 1:31, ср. 1:1; 2:1–4. И можно только удивляться следующим утверждениям Карнли (Carnley 1987, 313): «В конце концов, даже присутствие созданного людьми “коллективного духа” можно воспринимать органами чувств, и возможно, нечто не столь материальное, как возвращенное к жизни мертвое тело, могло восприниматься чувствами в случае Иисуса на Пасху». Как будто Карнли хочет доказать, что первые ученики на самом деле видели призрак. Или что они осознали новый дух своей группы.

[134] Из самых последних Martin 1995, 123–127.

Божьему в Быт 1:26–28 и смотрит вперед на окончательное будущее, когда все те, кто «в Мессии», «обновятся к познанию по образу Творца», «уподобятся образу Сына Божья, который тем самым стал первородным для большой семьи». Последний стих раздела берет простое утверждение стиха 44б («если есть тело, наполненное душой, есть тело, наполненное духом») и прилагает его к «нам»: как «мы» носили образ земного человека (образ Адама, переданный потомкам, как о том говорится в Быт 5:3), так будем носить и образ того человека, который участвует в жизни небесной[135]. Глагол «носить» (*phoreo*) часто употребляется применительно к одежде; как в Посланиях к Ефесянам и Колоссянам мы встречаем слова о том, что надо совлечь с себя одежды ветхого человека и облечься в одежды нового, так и тут и во 2 Кор 5, как мы увидим, Павел говорит о настоящем и будущем, используя образ одежды: облечены ли мы в ту или иную модель человеческого существования.

До этого места главы Павел еще не говорил о нынешнем местонахождении Иисуса, как он это делает, например, в Кол 3:1–4. Теперь же мы видим то же самое единство представлений об Иисусе, телесно воскрешенном из мертвых (стихи 12–28), а ныне действующем на небесах, что и в Рим 8:34. В целом Павел завершил свой ответ сомневающимся из стиха 12 и вопрошателям стиха 35; осталось только снова пересказать всю эту историю, прославляя победу Бога Творца надо всем тем, что разрушает и искажает благое творение.

(vi) 1 Кор 15:50–58

Весь завершающий раздел пронизан ощущением торжества. Он не добавляет новых аргументов к уже высказанным, но более полно раскрывает все их значение, в частности, и для еще одной группы людей, доселе не упомянутой, а именно: для тех, кто еще будет жить в момент повторного явления Иисуса и воскресения мертвых. Как мы видели, тут Павел уверен, что и он сам окажется в числе живущих. Это представление меняется во Втором Послании к Коринфянам и Послании к Филиппийцам, хотя сопутствующие богословие и эсхатология остаются прежними.

Настоящий раздел сильнее всего подчеркивает изменение, которое необходимо живым, чтобы стать участниками Царства[136]. Даже одно только это место, прямая параллель с Флп 3:21, достаточно хорошо отражает представления Павла о воскресении: люди, оставшиеся в живых к тому моменту,

---

[135] О таком варианте прочтения «будем носить» см. Hays 1997, 273сл; Fee 1987, 787, n. 5.

[136] Ср. 2 Вар 51:10; см. выше, с. 181сл.

когда наконец придет Царство, не утрачивают свои тела, но тело должно измениться, перейти из нынешнего состояния к тому, которое требуется для жизни в будущем, создаваемом самим Богом. Но, как и в других отрывках, тут тоже есть несколько выражений, которые используют сторонники мнения, что Павел придерживался иных взглядов: якобы новая жизнь требует устранения всего материального. Поскольку эти спорные слова стоят в самом начале раздела, рассмотрим прежде основное направление других стихов, а уже потом вернемся к этому сложному для понимания месту.

Основная характеристика Божьего нового мира состоит в том, как Павел уже говорил в стихе 26, что будет побеждена сама смерть. Эта победа несомненна, потому что изначальная причина смерти, то есть грех, будет устранена (стихи 56–57)[137]. Таким образом, самый сильный момент данного раздела заключается в том, что как мертвые будут воздвигнуты «нетленными» (стих 52), так и «мы», т. е. оставшиеся в живых, «будем изменены» (*allagesometha*):

> [52b] ...Ибо вострубит она [труба], и мёртвые будут воздвигнуты нетленными, и мы будем изменены. [53] Ибо надо, чтобы это тленное [тело] облеклось в нетление, и это смертное [тело] облеклось в бессмертие. [54] Когда же это тленное [тело] облечётся в нетление, и это смертное [тело] облечётся в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою.
> [55] Где, смерть, твоя победа? Где, смерть, твое жало?

Торжественное повторение почти одного и того же в стихах 53 и 54 крайне нехарактерно для Павла, который (в отличие от многих из нас) редко пишет три предложения в том случае, когда достаточно одного. Очевидно, что именно это он хочет подчеркнуть, изо всех сил утвердить перед лицом сомневающихся и вопрошающих, ясно показать всем христианам в Коринфе: что тело для Владыки, а Владыка для тела (6:13) и что Владыка, сам преодолевший смерть, однажды распространит эту победу на весь свой народ. Они не потеряют свои тела; они не окажутся «голыми» (стих 37)[138]. Они «облекутся в новые одежды», получат новое телесное бытие, главная характеристика которого, стоящая первой в списке в стихах 42–44, что оно не знает «износа», неподвластно тлению, неподвластно смерти.

Вот что «должно» произойти, если оставшиеся к тому моменту в живых

---

[137] О взаимоотношениях греха и смерти, которые в иудейской мысли укоренены в Быт 3, см., например, Рим 5:12–21, а в рассматриваемом нами отрывке – в ст. 17. Как и в Рим 5:20, Павел мимоходом делает загадочное замечание (ст. 56) о том, как Закон придает силу греху, – это он объясняет в Рим 7:7–25 (где заключительный порыв благодарения [7:25a] прямо параллелен ст. 57 в рассматриваемом нами отрывке).

[138] См. Perkins 1984, 307; косвенно это снова отказ от представлений Филона, выраженных, например, в *Gig.* 53–57; *Ebr.* 99–101; *Fug.* 58–64. См. Horsley 1998, 224сл.

унаследуют новое творение. Окончательное тело должно стать «нетленным», «бессмертным». Эти слова имеют разные оттенки («нетленное» означает, что ни одна его часть не «изнашивается», не разлагается, «бессмертное» — что такое тело не может умереть), но в мыслях Павла это почти синонимы[139]. Тем не менее примерно полстолетия назад появилось мнение, что «тленное» тут указывает на уже умерших, а «смертное» — на оставшихся в живых, и тогда стих 52 говорит о двух разных вещах («умершие» будут воздвигнуты, а «мы», оставшиеся в живых, будем изменены)[140]. А это важно для понимания стиха 50 (см. ниже).

Соединение этих двух вещей позволяет Павлу взять пару строк из Исайи и Осии и превратить их в язвительный гимн, обращенный против смерти. Вся эта глава говорила не о том, как примириться со смертью, но о ее поражении; и тут, подобно воину, торжествующему над пораженным противником, Павел смеется над силой, которая оказалась бессильной[141].

Этим, провозглашает Павел, Бог Творец «дает нам победу» (стих 57), подобно тому, как тот же самый Бог «дает тело» (стих 38) голому зерну, погребенному в земле. Это другой аспект ответа на вопрос «как» из стиха 35. Бог как Творец и податель жизни — это было главной темой всей главы; во многих отрывках Павел молча подразумевает такое представление о Боге, упоминая о нем прямо в тех случаях, когда это необходимо (например, Рим 4). Без сомнения, в рамках такого богословия нынешнее материальное тело не должно быть отброшено, как и не должно быть восстановлено в его нынешнем состоянии, но должно быть преображено, изменено от нынешнего уничижения к новой славе (Флп 3:21), от нынешнего состояния тления и смерти к новому нетлению и бессмертию. И это действительно преодоление смерти, а не такой компромисс, когда смерть забирает себе тело, а при этом иные аспекты человека (душа? дух?) продолжают двигаться дальше.

Из этого становится ясно, о чем говорят и о чем не говорят первые слова этого раздела, столь часто вызывающие споры:

> [50] Но то говорю вам, братья, что плоть и кровь Царства Божья наследовать не могут, и тление нетления не наследует. [51] Вот я говорю вам тайну: все мы не умрём, но будем все изменены, [52] вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит она, и мёртвые будут воздвигнуты нетленными, и мы будем изменены.

---

[139] См. Fee 1987, 802, n. 31; см. использование этих терминов, например, Плутарх, *О том, какие из животных разумнее* 960b; Филон, *Op. Mund.* 119; Прем 9:11–15.

[140] Jeremias 1955–1956. См. также Gillman 1982.

[141] О том, как Павел тут использует библейские тексты, см. Hays 1997, 275сл.; Tomson 2002. В Ос 13:14 (MT) говорится о суде над Израилем, но уже в LXX это пророчество превратилось в обетование об избавлении; Павел идет еще дальше. Текст Ис 25:8 — это, конечно, одно из центральных обетований Ветхого Завета о новой жизни за гробом; каков бы ни был его первоначальный смысл, прочтение Павла соответствует экзегетике иудаизма Второго Храма. О его употреблении раввинами см., например, M. Моэд Катан 3.9 (так в Fee 1987, 803, n. 35).

Стихи 51–2а хорошо вписываются в тот ход мыслей, который мы только что рассматривали. Павел представляет картину последнего дня словами, напоминающими 1 Фес 4:16–17, черпая образы из обычных иудейских текстов на эту тему[142]. Это «тайна», видение Божьего эсхатологического будущего, догадка о том, как Творец приведет к существованию мир, в котором Его господство настолько полно, что упраздняет даже смерть. Для этого понадобится великое деяние нового творения, и это касается как оставшихся в живых, так и умерших. Именно это здесь утверждает Павел.

К чему же тут слова о том, что «плоть и кровь Царства Божьего наследовать не могут»? Уже во II веке (но особенно сильно в ученой среде XX века) сомневающиеся ссылались на эту фразу, чтобы поставить вопрос: верил ли Павел на самом деле в воскресение *тела*? Фактически, вторая половина стиха 50, параллелизм (сходный прием, часто встречающийся в еврейской литературе) к первой, уже более или менее объясняет, что он имеет в виду, и на то же указывает обычное для Павла использование слова «плоть». Тут выражение «плоть и кровь» описывает обычное тленное, подверженное разрушению человеческое существование. Это означает не просто «материальный человек» в современном смысле слова, как часто думали, но «нынешнее физическое состояние человека (в отличие от будущего), которому угрожают распад и смерть»[143]. Это выражение описывает не умерших на тот момент, но оставшихся в живых, которых не воздвигнут, но изменят, и это возвращает нас к двойному фокусу стихов 53 и 54. И умершим, и оставшимся в живых нужно получить новое, преображенное тело[144].

Последний стих данной главы может показаться спуском с вершины вниз, но только в том случае, если мы забыли, как многообразно это пространное обсуждение воскресения связано со всеми остальными частями Послания. Невнимательный читатель Павла, который приноравливает его мысли к расхожим благочестивым представлениям, ожидает, что глава должна закончиться словами: «Поэтому, братья и сестры, радостно взирайте вперед на открывшуюся перед вами надежду!» Вместо этого Павел указывает читателю снова на нынешний момент, на его важные задачи, призывая быть тут «твердыми и непоколебимыми». Вот что Павел хочет подчеркнуть: несмотря на разрыв между нынешним состоянием тленной материи и будущим миром нетления, существует и взаимосвязь между нынешней жизнью тела

---

142 Например, эсхатологическая труба: подробнее Fee 1987, 801, n. 26.

143 Perkins 1984, 306; Fee 1987, 799; Martin 1995, 127сл.; Thiselton 2000, 1291сл.

144 Тут следует заметить, что те, кто «будут изменены», и в этом тексте, и в Флп 3:21, по-видимому, непосредственно переходят от нынешней телесной жизни к телесной жизни будущего, минуя промежуточное состояние. Это представляет собой исключение, оправданное уникальным эсхатологическим моментом, из непреложного во всех остальных случаях правила, что вера в окончательное воскресение предполагает двухэтапное событие (сначала промежуточное состояние, затем — получение новой телесности).

и телесной жизнью в будущем, а это придает смысл и задает направление христианской жизни в настоящем[145]. «В единении с Владыкой труд ваш не тщетен», то есть не напрасны ваши дела для Царства Божьего. Если Мессия не был воздвигнут, то Добрая весть Павла и вера коринфян «тщетны»; но Мессия, Владыка, воистину был воздвигнут, потому Добрая весть, вера и постоянные труды избавлены от «тщеты», небесполезны. То, что делается «в единении с Владыкой» в настоящем времени, будет иметь продолжение в будущем, которое творит Бог. Этот исключительно практический вывод следует из всего, и для первых христиан это было главным выводом из мыслей о воскресении.

(vii) 1 Кор 15: заключение

Как мы видели в предыдущей главе, очень многое в Первом Послании к Коринфянам как целом стоит на основании этого пространного обсуждения. Мысль о будущем телесном воскресении, а также о взаимосвязи между нынешним состоянием и будущим, поддерживает собой многие разделы Послания.

Такой акцент, и не в последнюю очередь его укорененность в богословии творения, где Павел показывает себя добрым иудеем и последователем фарисеев, ясно свидетельствует о том, что представления Павла относительно будущей жизни людей Мессии принадлежат к варианту иудаизма, который исповедовали фарисеи, и эти представления противостоят другим формам иудаизма (например, взглядам саддукеев), а также всему широкому спектру языческих представлений. Данный отрывок мало чего добавляет к рассмотренным раньше представлениям Павла о промежуточном состоянии; он полагает, что умершие христиане ожидают окончательного воскресения. Не найдем мы тут и развития метафорического использования «воскресения» для описания нынешней христианской жизни, что мы видели в других текстах. Скорее данный отрывок является главным истолкованием самого воскресения, которое придает смысл и форму этим связанным вопросам.

Однако тут Павел добавляет к другим своим утверждениям нечто новое, и в очень яркой форме: это детальное описание, беспрецедентное для иудаизма того времени, как двухэтапного воскресения умерших (сначала Мессия, затем, когда он вернется, его народ), так и *разрыва* (вокруг тем

---

[145] Этот момент, например, упускает Wedderburn 1999, 146, где приведена карикатура на взгляды Павла (и последующих христиан), поскольку там говорится (169) о жизни, которая представляет собой «[просто] подготовку к иной жизни за пределами смерти и могилы». Возможно, так это понимают иные приунывшие христиане, однако Павел описывает новое творение, которое врывается в нынешний мир.

тление-нетление, а также двух типов человечества, где для второго движущей силой является Дух). И Павел ясно показывает нам, откуда взялись эти новшества. Он верит в двухэтапное воскресение потому, что Мессия, вопреки всем ожиданиям, был воздвигнут из мертвых прежде всех остальных людей. А его представления о разрыве, как и о взаимосвязи, между нынешним телом и будущим связаны с верой в то, что произошло с Иисусом при его воскресении. Мы «будем носить и образ небесного» человека (стих 49); он «преобразит тело уничижения нашего по образу тела славы Его» (Флп 3:21). Павел не только верил в то, *что* Иисус был воздвигнут из мертвых телесно; он верил, что знает, *как* это происходило, знает, и какою силою это было сделано (Духом Бога Творца), и чем отличалось (в плане тления и нетления) тело, умершее на кресте, от воскрешенного тела.

И понадобится лишь малый логический шаг, чтобы с помощью данной главы прийти к достаточно полному представлению о том, что, по мнению Павла, произошло с Иисусом. Его тело не осталось в гробнице. Но нельзя также сказать, что оно просто ожило и вернулось к более или менее обычной жизни, так что ему снова придется умереть в будущем. Оно было преображено, изменено в акте нового творения, который сделал это тело навсегда нетленным. «Мессия, восстав из мертвых, больше не умирает, смерть больше не имеет над ним власти», — так Павел писал в Послании к Римлянам (6:9), но мы могли бы с равным успехом вывести эти слова из рассмотренной нами главы.

Теперь мы можем перейти к новой задаче, касающейся представлений Павла о воскресении. Очевидно, он очень ясно представлял себе эту тему, когда писал Первое Послание к Коринфянам. Изменились ли его мысли к тому моменту, когда он писал Второе Послание?

2. 2 Кор 4:7–5:10

(i) Введение

Мы уже рассмотрели ход мысли во Втором Послании к Коринфянам в целом и обратили внимание на то, что смерть и воскресение Иисуса образуют там основу для рассуждений Павла. В частности, мы видели, что раздел от 3:1 до 6:13 весь представляет собой апологию апостольского служения Павла, которое основано на смерти и воскресении Иисуса и питается — и прославляется, несмотря на его нынешний невзрачный внешний вид! — силою Духа живого Бога. Теперь же мы обратимся к центральному отрывку в этом разделе: нам предстоит понять, что нового он говорит сам по себе в этом контексте, как он соотносится со словами Павла в Первом Послании

к Коринфянам и как он дополняет общую картину представлений Павла, которую мы обрисовали. В частности, нам предстоит исследовать центральный раздел Второго Послания к Коринфянам в свете гипотезы, которая регулярно появляется вот уже на протяжении многих лет, согласно которой тут мы находим глубокие отличия от Первого Послания к Коринфянам, а точнее — отход от эсхатологии иудейского типа, включающей в себя воскресение тела, к более эллинистической модели[146].

Главный момент данного отрывка — это настойчивый призыв видеть настоящее в свете будущего. Нынешняя жизнь полна страданий, особенно для апостола, но он видит тут органичную связь с будущим, включающим в себя воскресение (4:14), славу (4:17), новое тело (5:1) и суд (5:10). Таким образом, этот путь страданий воплощает в себе обновившую Завет смерть Мессии и, что надо особенно отметить, несет в себе сходное содержание, а одновременно это начало и знак обновления творения, которое последует за обновлением Завета (5:7). Эта линия мысли неизбежно движется иным путем, чем в Первом Послании к Коринфянам, но я намерен показать, что Павел тут опирается на те же самые представления. Тут изменилась перспектива, так что теперь он открыто говорит, что ему предстоит умереть до окончательного воскресения (5:1–10); он опирается на иные аспекты своего основного Рассказа о настоящем и будущем, поскольку акцентирует иные моменты, но сам Рассказ, само богословие остаются все теми же.

Этот отрывок можно разбить на части различными способами, поскольку он содержит несколько поворотов и ходов, в которых можно найти соответствующие указания. Способ разбивки текста мало чего меняет. Однако, с моей точки зрения, ход мысли станет яснее, если разделить данный отрывок на три раздела: 4:7–15; 4:16–5:5 и 5:6–10. В первом Павел описывает свои страдания и объясняет, что в них воплощаются смерть и воскресение Иисуса; второй связывает этот опыт с обетованием о воскресении тела в будущем, а в третьем Павел снова оглядывается на настоящее и объясняет, почему, в свете такого будущего, можно жить в вере и делать угодное Владыке. А это ведет к дальнейшему разъяснению природы апостольского служения в 5:11–6:13, о которых мы уже говорили.

(ii) 2 Кор 4:7–15

Первый раздел подробно описывает страдания, столь хорошо знакомые Павлу, которые, возможно, вызывали сильное смущение у коринфян. Павел говорил о силе и славе живого Бога, которая сияет на лице Иисуса Мессии; теперь он объясняет, что, хотя это дает апостолу право идти по миру,

---

[146] Из недавних сторонников такого мнения: Boismard 1999 [1995].

окруженному облаками славы, на самом деле это означает нечто прямо противоположное:

> [7] Но сокровище это мы носим в глиняных сосудах, чтобы превосходство силы принадлежало Богу, а не было от нас. [8] Со всех сторон мы угнетаемы, но нам не тесно; мы в недоумении, но не в отчаянии; [9] гонимы, но не оставлены; низвергаемы, но не гибнем; [10] всегда, где бы мы ни были, мы носим в теле мёртвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса в теле нашем была явлена, [11] Ибо мы живущие предаемся непрестанно на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса была явлена в смертной плоти нашей. [12] Так что смерть действует в нас, а жизнь в вас.

Это тесно связано с 1 Кор 4, где Павел противопоставляет свой тяжелый апостольский труд явно легкой жизни коринфян. Он развивает это противопоставление, потому что страдает в тот самый момент, и это позволяет Павлу не только обосновать свой необычный стиль служения, но и утверждать, что именно так он воплощает Добрую весть, воплощает смерть и новую жизнь Иисуса. Это один из самых ярких отрывков у Павла о «нынешнем воскресении», где провозглашается не только (как его понимали иные позднейшие мыслители) то, что воскресение в настоящем есть новая духовная жизнь, но и то, что жизнь Иисуса должна быть явлена «в нашем теле» (стих 10) и даже «в нашей плоти» (стих 11)! Да и та часть нынешнего человека, которая остается смертной, которая разрушится, умрет и сгниет, должна в нынешнее время наполниться знаками воскресения, той жизни, которой уже обладает воскресший Иисус и которую однажды получит весь Его народ. Именно это дает яркое объяснение словам «нам не тесно... не в отчаянии... не оставлены... не гибнем» стихов 8–9. Он сам ходячее наглядное пособие по Доброй вести Иисуса. В результате он делает заключительный ход: не только жизнь Иисуса явлена в его теле, но в силу принципа взаимообмена между апостолом и церковью, когда Павел навлекает страдания на себя, церковь получает жизнь (стих 10)[147].

Павел добавляет к этой картине то, что на первый взгляд кажется загадочной ссылкой на Псалтырь, но затем, когда получает объяснение, проливает много света на его мысли. Мы, говорит он (4:13), имеем тот же дух веры, как и тот, кто написал: «Я уверовал, потому я говорил». Это цитата из Пс 116:10 (MT; в LXX первый стих Пс 115); есть все основания думать, что, как бы ни разбивал Павел эти псалмы (в англоязычных переводах принято деление MT)[148*], он держал в уме весь массоретский Пс 116 (114 и 115 в LXX).

Этот псалом представляет собой благодарственную песнь любви к ГОСПОДУ. Бог Израиля услышал молитву псалмопевца, который завоевал Его вечное благоволение; в частности, автор псалма, говорящий: «Объяли меня

---

[147] Ср. Еф 3:13, Кол 1:24.

[148*] В Синодальном переводе принято деление LXX.

болезни смертные, муки адские постигли меня», – получает ответ. Павел прошел через подобное испытание и хочет вместе с псалмопевцем сказать:

> Возвратись, душа моя, в покой твой,
> ибо ГОСПОДЬ облагодетельствовал тебя.
> Ты избавил душу мою от смерти,
> очи мои от слез и ноги мои от преткновения[149].

Следующий стих в MT, как и в большинстве английских переводов, звучит так: «Буду ходить пред лицем ГОСПОДА на земле живых», – но Септуагинта интерпретирует слово «ходить» по-иному, и не без оснований, поскольку на еврейском этот глагол обычно употребляется в таком смысле, как описание поведения: «Я буду благоугождать Господу», *euaresteso enantion kyriou.* Отголосок именно этих слов мы увидим позже у Павла в данном отрывке (5:9). Похоже, что он держит в голове псалом все это время, а не только в данной части главы 4.

Затем псалом продолжается (в LXX начинается новый псалом), и идет тот стих, который процитировал Павел. Павел хочет сказать, цитируя слова «Я уверовал, потому я говорил», не просто то, что его проповедь исходит из подлинной веры, но скорее то, что псалмопевец «уверовал и говорил», когда был сильно сокрушен (115:1), когда отчаялся во всякой человеческой помощи (115:2). Вот в каком положении находился Павел, как мы знаем из глав 1 и 2, и теперь он присоединяется к псалмопевцу (115:3–10) и восхваляет ГОСПОДА за избавление от смерти, и призывает к восхвалению и других людей:

> 4.14 ...Зная, что Воздвигший Владыку Иисуса, воздвигнет с Иисусом и нас и поставит пред Собою с вами. 15 Ибо всё для вас, чтобы изобилующая во многих благодать вызвала тем бóльшую благодарность во славу Божью.

Стих 14 очень близок к таким отрывкам, как 1 Кор 6:14, не говоря уже о 1 Кор 15 в целом, и к другим четким утверждениям, таким как Рим 8:11, и это ставит под вопрос мнения исследователей, которые пытаются доказать, что тут Павел оставляет иудейскую доктрину телесного воскресения, заменяя ее чем-то иным. И когда Павел опирается на псалом и четко провозглашает веру в воскресение, он говорит главным образом следующее: повторяя путь псалмопевца от смертельной болезни к радости избавления, Павел предвосхищает процесс смерти и воскресения, через который уже прошел Иисус. И потому церковь, которая радуется и прославляет Бога за евангельские события, должна также все больше и больше радоваться и благодарить, видя, что то же самое проявляется в жизни христиан, в частности, ее апостола. Другими словами, не следует стыдиться страданий апостола, но это еще не

---

[149] Пс 114:7сл.

все: в них парадоксальным образом открывается слава, так что сами эти страдания есть повод для радости и благодарности.

Псалом содержит в себе еще один секрет, о котором думает и Павел. В псалме 115:6 псалмопевец, провозгласивший, что он восхвалит ГОСПОДА и принесет Ему обеты за свое избавление, говорит: «Дорога́ в очах ГОСПОДА смерть святых Его»[150]. Павел тут не говорит, что смерть хорошая вещь; она все еще для него последний враг (1 Кор 15:26). Но даже когда она придет, Бог больше смерти и даст от нее широкомасштабное избавление, такое избавление, образцом которого является воскресение Иисуса и которое предвосхищают страдания апостола. В этот момент он переключает свое внимание. Если думать об интересующем нас вопросе в целом, 4:7–15 не оставляют сомнений на тот счет, что Павел все так же ожидает телесного воскресения, образцом для которого стал Иисус, и что будущее воскресение предвосхищается в настоящее время не просто как метафора для духовной жизни, но во всевозможных переходах от страдания и смерти к жизни и радости и обратно, которые наполняют жизнь апостола.

(iii) 2 Кор 4:16–5:5

Предыдущие выводы, идущие вразрез с утверждениями многих исследователей, только усиливает отрывок, который мы сейчас рассмотрим[151]. Павел продолжает объяснять, почему он не унывает посреди всех страданий, а косвенным образом, почему коринфянам не следует стыдиться страдающего апостола[152]. Как и в Рим 8:17, Павел утверждает, что нынешние страдания есть путь к будущему воскресению. Божий Завет осуществляется через Его Дух, чтобы приготовить апостола к обещанному новому бытию, которое он возвещает, а в конечном итоге и чтобы исполнить это обетование. В нынешнее время наши глаза, умы и сердца направлены на это обетование и на невидимую будущую реальность, на которую оно указывает.

Когда Павел описывает эту невидимую реальность и ее связь с нынешней жизнью, он использует некоторые термины, которые ставят перед нами

---

150 Большинство переводчиков передают первое слово как «драгоценна», но, например, Иерусалимская Библия (The Jerusalem Bible): «Смерть преданных дорого стоит для Яхве», — что Новая Иерусалимская Библия (The New Jerusalem Bible) меняет на: «Дорога́ в очах Яхве смерть Его верных». Еврейское слово *yaqar* означает «драгоценный, ценимый, дорогостоящий», что LXX передает словом *timios*, имеющим подобные значения. Это теоретически оставляет открытым вопрос о том, что имеет в виду псалмопевец: что ГОСПОДЬ радуется смерти своих верных или что он сожалеет о ней; но логика Псалма предполагает второе (см. Weiser 1962, 720; Mays 1994, 370).

151 Thrall 1994–2000, 398–400, дает вдумчивый обзор различных гипотез о «развитии» взглядов Павла.

152 Достойна внимания связь ст. 16 с 4.1 (*ouk egkakoumen*, «мы не унываем»).

экзегетические проблемы, откуда и выросла гипотеза о том, что тут он изменил свои прежние представления:

> [16] Потому мы не унываем, но если и разрушается внешний наш человек, то наш внутренний обновляется со дня на день. [17] Ибо временная легкая скорбь производит для нас в безмерном преизбытке вечное богатство славы: [18] мы смотрим не на видимое, а на невидимое. Ибо видимое кратковременно, а невидимое вечно.

Итак, внутренний человек вместо внешнего и невидимые вещи вместо видимых! А затем, в следующей главе, говорится о разрушении нынешнего тела, вместо которого будет вечный нерукотворенный дом на небесах (5:1)! Вот что породило у некоторых читателей мнение о том, что Павел тут покинул почву иудейской эсхатологии ради платонической космологии[153]. Это мнение не только неправдоподобно (тогда надо было бы добавить, что он вскоре вернулся к прежним взглядам, когда несколько месяцев спустя писал Послание к Римлянам, и что в самом разбираемом Послании царит полная богословская путаница), оно недопустимо и с экзегетической точки зрения. Всегда необходимо помнить обо всей аргументации в целом и воспринимать технические термины в ее контексте, и этот отрывок не является исключением. Идущая далее часть текста, снабженная некоторыми нашими комментариями, помогает прояснить этот вопрос:

> [5.1] Ибо мы знаем, что если земной наш дом, эта палатка [буквально: наше земное жилище в палатке], будет разрушен, мы имеем строение от Бога, дом нерукотворенный, вечный на небесах. [2] Ибо, действительно, в ней [то есть в месте нынешнего обитания] мы стонем, томясь желанием облечься в жилище наше с неба, [3] только бы нам, и одетым, не быть найденными нагими. [4] Ибо, действительно, мы, находящиеся в [этой] палатке, стонем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься [тот же глагол, в пассивной форме, что и «облечься» в стихе 2], чтобы смертное поглощено было жизнью. [5] А на это, именно, создал нас [буквально: «кто усовершенствовал нас для этого»] Бог, давший нам залог Духа.

По общему признанию, это в высшей степени насыщенный смыслом отрывок, а текст и его переводы, как видно из примечаний, лишь усложняют дело. Но когда мы рассматриваем отрывок в целом и читаем его в свете многих других взаимосвязанных текстов Павла, становится ясным, что он

---

[153] В одной из последних и очень откровенных работ такого рода Буамер (Boismard 1999 [1995], 82), например, утверждает: Павел открыл, что его эллинистические читатели реагируют «аллергией на любое упоминание о воскресении», и потому он «начал использовать тему бессмертия, оставив тему воскресения», — притом не просто по тактическим соображениям (это не соответствует собственной программе Буамер, согласно которой следует отказаться от идеи о телесном воскресении, заменив его бесплотным бессмертием), но «на основе глубокого богословского убеждения».

находит новые слова для того, чтобы развернуть и представить все ту же картину, а не для создания чего-то нового. Чтобы найти ключ к данному отрывку, можно исследовать некоторые очевидные параллели к тем местам у Павла, где он развивает подобные темы.

В 4:17 он говорит о вечной, несравнимой по значению ни с чем нынешним, славе. Тут напрашивается параллель в Рим 8:17 («...если мы действительно страдаем с Мессией, чтобы с ним же и быть прославленными»), в отрывке, который сводит воедино большой раздел Послания, главы 5–8. Тема страданий и славы появляется во вводном и заключительном подведении итогов (5:2; 8:30) и широко развертывается (8:18–25). Последний отрывок, как и рассматриваемый нами сейчас, говорит о надежде на то, чего мы еще не видим (8:24–25), и в том же самом контексте Павел часто указывает на действие Духа, который нас к этому готовит (Рим 5:5; 8:9–11, 13, 16сл.; 23). Представление о Духе как о залоге будущей надежды (*arrabon*, 2 Кор 5:5), как о даре в нынешнем времени, через который живой Бог уже в тайне совершает будущее спасение внутри верующего, позволяет уловить ту же тему во 2 Кор 1:22 и Еф 1:14; 4:30[154].

Контраст между видимым и невидимым (4:18а) мог бы, конечно, восходить прямо к Платону, и тогда бы он предполагал дуализм, где материальное бытие, нынешнее или будущее, является чем-то второсортным по сравнению с нематериальным миром и бесплотным существованием человека[155]. Но такой онтологический дуализм поставлен под вопрос во второй половине стиха 18 и полностью отметается в 5:1–5. Стих 18б показывает, что на самом деле это контраст эсхатологического свойства: опять-таки, в слове «вечно» можно углядеть платонизм, но идущий далее текст показывает, что это слово относится, как это часто бывает у Павла, к «веку грядущему», противопоставленному нынешнему лукавому веку, в котором апостол живет и который несложно распознать. Но все это носит преходящий характер, говорит он, а грядущий век не окончится. Этот контраст подводит нас к обычному для Павла противопоставлению, которое нам уже знакомо по Первому Посланию к Коринфянам, между нынешним *тленным* телом и будущим *нетленным*. Стих 4 ясно говорит о том, что Павел имеет в виду именно это, когда он

---

154 Обратите внимание на связь между *katergazetai*, «производит», «совершает», во 2 Кор 4:17 с *katergasamenos*, «кто усовершенствовал», в 5:5. Часто это переводится «готовит», и такой перевод адекватный, если иметь в виду, что тут «готовит» надо понимать примерно в том же смысле, как «приготовить еду», а не как «заранее снабдить информацией о чем-то». В конце концов, корнем *katergazetai* является *ergon*, «работа»: суть дела в том, что живой Бог уже *делает* нечто, даже когда это остается чаще всего невидимым. Moule 1966, 118, говорит, что смысл, который имеет данный отрывок (когда Павел пишет о том, что сначала предстоит совлечься, а потом облечься), требует понимать этот глагол в значении «конструирует», «создает».

155 О дуализме и дуальности см. *NTPG* 252–256, 257–259. По вопросу о взаимоотношениях между 2 Кор 4 и 1 Кор 15 статья Moule 1966 все еще актуальна, хотя я не могу согласиться с ее основной гипотезой; см. также Thrall 2002, 292–300.

провозглашает, что «смертное» будет «поглощено» жизнью, что прямо перекликается с 1 Кор 15:54 (а это место само содержит цитату из Ис 25:8).

Параллель с главой, которую мы только что рассмотрели, позволяет нам верно понять противопоставление в 5:1–4 между нынешним телом и телом будущим. Тленное и смертное тело, как он подчеркивал в 1 Кор 15:53–54, должно «облечься» (*endusasthai*) в нетление и бессмертие. И тут он говорит, что мы, обитающие в нынешнем теле, желаем «облечься» (*ependusasthai*) в новое тело, в новое «жилище» (5:2, 4). В 1 Кор 15:37 он использует аналогию «голого» зерна, брошенного в землю, которое получает новую оболочку от Бога; так и тут (5:3) он говорит о желании нынешнего человека не быть найденным «голым», но получить новую одежду. Образ «наготы», как всем известно, мог широко использоваться в эллинистическом мире для указания на душу, скинувшую с себя тело[156]. Можно понять из стиха 4, что Павел предпочитает сразу перейти к преображению тела, как о том говорят слова об «изменении» в 1 Кор 15:51–52 и Флп 3:21, а не чтобы его «обнажили», лишив тела, после чего наступает период ожидания окончательного воскресения. Хотя в Флп 1:23 он говорит о том, что отойдет и будет вместе с Мессией, а в нынешнем отрывке о том, что он «поселится у Владыки», когда умрет (5:8–9). Это ясно показывает его мнение о «промежуточном состоянии»: он, без сомнения, полагает, что человек в этом состоянии счастлив и доволен. Но именно потому, что Павел по-прежнему мыслит как иудей, он отдает предпочтение окончательному состоянию, где человек получает новое тело, в которое его как бы облекают поверх нынешнего, так что люди Мессии носят новый тип материи, главное свойство которой нетление. Таким образом, хотя Моул совершенно справедливо утверждает, что тут Павел рассматривает возможность «обмена» (потерять одно тело и получить другое), а не «добавления», как в 1 Кор 15, нам не следует забывать о том, что даже в случае такого «обмена» новое тело представляет собой *нечто большее*, чем тело нынешнее: оно прочнее, надежнее, лучше соответствует тому, чем человек должен быть, и это результат подготовительной работы, которая уже совершается через Духа[157].

Почему же тогда Павел говорит о том, что это новое тело находится «на небесах»? Значит ли это, что, по его мысли, христианин просто «уходит на небо» после смерти? Нет. Позднейшая традиция использовала этот отрывок для того, чтобы придать платонический характер самой христианской надежде. Как и в случае других отрывков, таких как Флп 3:20–21 и 1 Кор 15:47–49, традиция тут поддалась искушению проигнорировать тщательно подобранные слова Павла, дабы расчистить место для совершенно иного ми-

---

[156] Например, Платон, *Ἰὸργий* 524d; *Кратил* 403b; Филон, *Virt.* 76; *Leg. All.* 2.57, 59. Возможно, этот потенциальный смысл отчасти породил текстуальные проблемы данного стиха, поскольку различные переписчики читали его, имея различные чаяния относительно обсуждаемого предмета.

[157] См. Moule 1966, 123.

ровоззрения, согласно которому цель христианской веры — «отправиться на небеса после смерти». Для традиции всегда было слишком сложно включить воскресение, в иудейском или христианском понимании, в такой сценарий, возможно, именно поэтому ортодоксальное христианство сталкивается с трудностями, отражая нападения современных светских критиков по этому пункту. «Небеса» для Павла и тут, и в других местах — это скорее не место, куда люди попадают после смерти (достойно внимания то, что он нигде не высказывается об этом, за исключением Кол 3:3–4), но *то место, где надежно хранится задуманное Богом будущее для этого мира*, до того дня, когда, подобно новой театральной декорации при перемене сцены, оно явится в обновленном мире «и на земле, как на небесах». Если я говорю гостям, что их ждет шампанское в холодильнике, это не означает, что я приглашаю их залезть в холодильник. Будущее тело, нетленное (и потому «вечное») «жилище», сейчас хранится «на небесах», а не на земле (*epigeos*) (5:1), но оно не останется там[158]. Чтобы мы могли надеть его поверх нынешнего «жилища» (или нынешней одежды, тела, дома, храма, палатки; зачем смешивать две метафоры, когда их тут четыре или пять?), нужно, чтобы оно спустилось *с* неба (5:2)[159]. Это ключевой отрывок не только для понимания Павла, но и для истолкования подобных образов в любых других местах Нового Завета.

Теперь, помня обо всем этом, мы можем вернуться к 4:16–18 в надежде понять, что же именно Павел кладет в основу более полного утверждения надежды на окончательное воскресение. Контраст между «внутренним человеком» и «внешним человеком», где второй все более изнашивается, а первый обновляется, подводит нас не к разговору о бесплотном блаженстве, где «внутренняя» жизнь или душа в конечном итоге благополучно убегает из тюрьмы телесности. Подобным образом, и слова о «бремени» в 5:4 не свидетельствуют о таком мировоззрении, хотя и явно перекликаются с Прем 9:15[160]. Другие случаи, когда Павел говорит о «внутреннем человеке», показывают, что он может его использовать в различных смыслах; строить на этом основании вывод о радикальном изменении его философских взглядов невозможно, особенно если учитывать весь этот отрывок и все Послание[161].

Центральная часть центрального отрывка в этом Послании, сосредоточенном на теме воскресения, не дает какой-то иной картины представлений Павла по сравнению с той, которая у нас уже сложилась ранее. Он ожидает окончательного телесного воскресения, нового тела, которое

---

158 Ср. Кол 1:5 и 3:1–4; см. также 1 Петр 1:4 (ниже, с. 506–509).

159 Слова Павла о «палатке» в 5:1сл., возможно, напоминают о Храме и его восстановлении, как мы это видим в отрывке о воскресении в Рим 8:5–11.

160 См. выше, с. 193–196.

161 Например, Рим 7:22, где оно обозначает внутреннюю жизнь иудея-нехристианина. См. также Еф 3:16, где смысл очень близок к тому, что мы видим в рассматриваемом отрывке, а также подобные слова, описывающие обновление новой жизни, в Кол 3:10.

лишено распада и тления (характеристик тела нынешнего), которое по отношению к нынешней жизни подобно новой и просторной одежде, надетой поверх старой. Путь к этому будущему лежит через страдания и через Дух, как о том говорят Послание к Римлянам и другие места. А нынешняя жизнь в предвкушении такого будущего, о котором можно говорить метафорическим языком воскресения, есть жизнь «обновления» (4:16), «приготовления» в том смысле, о котором мы говорили выше, а также веры и надежды, которые позволяют видеть то, что недоступно обычному зрению. Это развернутое утверждение не только говорит о той же самой христианской надежде, о которой Павел пишет и в других местах, но и объясняет, почему коринфяне не должны стыдиться страданий Павла, но скорее должны радоваться и за него, и за себя, ибо тут жизнь грядущего века уже присутствует совершенно определенно и безо всякого сомнения и парадоксальным образом входит в нынешний век, полный борьбы и страданий. И конечно, тут мы видим также и развитие важнейшей богословской темы, которая поддерживает это положение, а именно, это аргументация, продвигающаяся от нового Завета к новому творению. Павел, служитель нового Завета, показывает, как средства этого Завета (смерть и воскресение Иисуса) действуют в его собственной нынешней жизни. Он знает, что это так, потому, что новое творение, главная характеристика которого телесное воскресение, «приготовляется» через это, а он сам участник этого процесса.

Все вышесказанное подводит нас к заключительному разделу этого важнейшего отрывка.

(iv) 2 Кор 5:6–10

Павел полностью раскрыл свои аргументы и теперь смотрит в будущее с высоко поднятой головой. В 4:1 и 4:16 он уверял читателей, что не унывает, а тут, в 5:6, он заявляет, что полон смелости и уверенности[162]. В данном случае, как и в близком отрывке Флп 1:18–26, это объясняется тем, что в будущем для него существуют лишь две возможности, и обе его устраивают. Либо он умрет, либо будет какое-то время жить. Смерть (разложение нынешнего тела) сама по себе не является поводом для радости, но Павла радует ее прямое следствие: «покинуть тело и поселиться у Владыки» (5:8), поскольку в нынешнее время человек неизбежно, «обитая в теле», находится «в удалении от Владыки» (5:6). Вот почему (5:7) христианская жизнь есть жизнь веры, а не видения, как Павел настойчиво подчеркивает, и, можно полагать, он

---

[162] *Tharreo* у Павла появляется только тут и в 7:16; 10:1; в других местах Нового Завета только в Евр 13:6.

изо всех сил стремится передать свое понимание коринфянам. Этот отрывок, как и родственный ему из Послания к Филиппийцам, наиболее четко изо всех текстов Павла передает нам его представления о промежуточном состоянии между смертью и воскресением.

Но такое состояние радует его не само по себе, оно полно смысла для того, кто строит свою жизнь на основе псалмов 114–115 [LXX; 116 (MT]), понимая их в свете событий из жизни Иисуса, описанных в евангелиях. «Дома ли мы или покинули дом, — говорит он, — мы стараемся быть угодными Владыке», «ходить благоугодно пред Владыки в земле живых», как сказано в Псалтыри[163]. Это дает ответ на вопрос о том, что имел в виду Павел, говоря «покинуть тело»; жизнь «в теле» не содержит ничего плохого, а в желании Павла «обитать с Владыкой» нет ни капли гностицизма или дуализма. Нынешнее тело есть место для теперешнего служения и святости, а в конце последнего путешествия человека ожидает новое тело, хранящееся на небе. Все это связано с последним утверждением надежды в стихе 10 и с последующими стихами: жизнь Павла, как и его апостольский труд, построены не на том, что могли бы себе представлять люди из окружающей его культуры, но на том, что угодно Владыке. И думая о таком «угождении», он думает и про день расплаты:

> [10] Ибо должно нам всем быть явленными как есть пред судом Мессии с тем, чтобы каждый получил за то, что он сделал в теле: будь то доброе, будь то плохое.

Павел достаточно часто говорит о будущем суде, и у нас есть все основания полагать, что он держал в голове этот момент всегда; кроме того, он постоянно говорит о том, что Божий суд учитывает не только состояние сердца и ума человека, но и его дела, сделанные в *теле*[164]. На самом деле и в иудейской литературе, рассмотренной нами в главах 3 и 4, и в раннехристианской, которую мы будем изучать в части III, будущий суд и будущее воскресение тесно связаны между собой. Тут, как и в Первом Послании к Коринфянам, мы снова видим тему взаимосвязи между настоящей и будущей жизнью тела[165]. Именно такое будущее и надежда на него заставляют Павла жить соответствующим образом и являть знаки своего апостольства, среди которых находятся его страдания и его надежда, неважно, хочет ли их понимать Церковь (не говоря уже о мире) или нет[166]. Этот отрывок плавно перетекает в 5:11–6:13, где завершается дискуссия о новом Завете и новом творении, которые воплощаются в апостольском служении.

---

[163] Пс 114:9; см. выше.

[164] 2 Кор 5:10, ср. Рим 2:1–16; 14:10, Еф 6:8, а также, например, Деян 10:42; 17:31.

[165] См. 1 Кор 6:12–20 и проч.

[166] См. 2 Кор 12:12.

(v) Заключение

Как мы видели, нет никаких оснований полагать, что Павел изменил свои мысли, перейдя от Первого Послания к Коринфянам ко Второму. Изменилась лишь *перспектива*: у Павла были серьезные причины думать, что он умрет раньше того дня, когда во всей полноте настанет новый век. Благодаря этому он по-новому выразил значение данного события и для своего будущего (вот почему Послание содержит беглые замечания о промежуточном состоянии, которых не было в предшествовавших текстах), и для своей нынешней деятельности, природу которой ставила под вопрос церковь (вот почему тут сильнее, чем в Первом Послании к Коринфянам, ставится акцент на нынешней жизни, которая образно отражает смерть и воскресение). Но стоящие за всем этим повествование или богословие не изменились[167].

Угол освещения темы будущей надежды христиан в данном случае позволяет понять, почему тут меньше прямых указаний на смерть и воскресение Иисуса. Но 4:14 настолько ясно говорит о взаимосвязи между Пасхой и христианской надеждой, что мы вправе, как и относительно 1 Кор 15, попытаться сделать еще один шаг и задаться вопросом: говорит ли изученный нами отрывок 4:16–5:5 что-либо новое о том, что произошло с Иисусом по мнению Павла? Может быть, Павел полагал, что новое тело Иисуса, его нетленное пасхальное тело, все время хранилось для него «на небесах», чтобы Мессия мог «облечься» в него поверх старого? Без сомнения, можно считать, что он верил, как и Петр в Деян 2:24–36, что тело Иисуса не истлело после смерти. И даже в Великую Субботу Иисус не был, если тут можно применить выражение из 5:3, «нагим», так чтобы его физическое тело разлагалось, а душа или дух без тела вернулись к Отцу. (Похоже, Павлу чужды размышления о том, что Иисус делал между смертью и воскресением, которые, в их самой ранней версии, мы находим в 1 Петр 3:19.) Очевидная взаимосвязь между 5:4–5 и Рим 8:9–11 позволяет нам сделать такой вывод: возможно, Павел верил, что на Пасху «смертное тело» Иисуса «поглощено было жизнью», новой телесной жизнью, в которой были как преемственность, так и разрыв (бессмертие вместо смертности), относительно предыдущей. И, как в Рим 2:16 и Деян 17:31, именно воскресение Иисуса, опережающее воскресение всех остальных, позволило ему стать Судьей, сесть на *bema*, на престоле судьи, и внести в этот мир правду Божью. Хотя мы не разбирали все потенциальные политические обертоны слов Павла о воскресении во Втором Послании к Коринфянам, не следует забывать о том, что для Павла и, вероятно, для большинства первых христиан именно воскресение Иисуса

---

[167] Так, справедливо и категорично, утверждается в Matera 2002 (особенно заключение, 405).

провозглашало, что он есть Владыка, Спаситель и Судия, тогда как кесарь таковым не является[168].

Теперешнюю жизнь, занявшую место между нынешним веком и веком грядущим, несущую в себе напряжение между совершившимся воскресением Иисуса и будущим воскресением, обещанным всем людям, саму справедливо можно назвать *метафорой* воскресения, как это делается в 4:10–12. Как и в других отрывках, рассмотренных в главе 5, тут Павел не использует воскресение в каком-то метафорическом смысле, совершенно чуждом иудаизму. Он думал именно в таком ключе: о восстановлении народа Божьего в нынешней жизни. Метафорический и буквальный смыслы, имеющие под собой (и это следует отметить) конкретную реальность, взаимно поддерживают друг друга и свидетельствуют о богатом и последовательном мировоззрении, которое сложилось у Павла и которое он стремился реализовать в своей жизни и поделиться им с другими.

3. Заключение: воскресение у Павла

Мы завершаем наше изучение ключевых отрывков из Посланий Павла. Если мы понимаем его, можно сказать, что мы понимаем первых христиан; без сомнения, если мы знаем, что он думает о смерти и воскресении, а в частности, о смерти и воскресении Иисуса, мы открываем представления первых христиан об этих вещах. Кратко подведем итог нашим исследованиям[169].

На карте представлений, намеченной нами выше, в главах 2–4, Павел, без сомнения, принадлежит к иудаизму, а не к язычеству, несмотря на попытки некоторых исследователей заставить апостола переменить свой образ мыслей. А в спектре иудейских мнений Павел, как и большинство иудеев того времени, занимает место среди фарисеев, многих авторов апокалипсисов и других, изученных нами выше, в главе 4. То есть он верил в будущее телесное воскресение всех членов подлинного народа истинного Бога и осторожно то тут, то там пытался найти слова о промежуточном состоянии, представ-

---

[168] Это же, конечно, относится к Флп 3:20сл.

[169] Когда Буамер (Boismard 1999 [1995], ix, 48) подводит итоги своей гипотетической схеме развития представлений Павла, они кажутся мне странным курьезом: сначала Павел думает об эсхатологическом Царстве на земле (1 Фес); затем отказывается от прежних представлений и уверен, что воскресение произойдет на небесах в момент парусии (1 Кор); затем принимает платоническую схему, согласно которой воскресение уже произошло и станет явным на небесах, сразу после смерти (2 Кор), и наконец, «в конце своей жизни», помещает «наше видение блаженства в Боге» (Кол)! Хочется спросить: какое место в этой схеме занимает Рим 8?

ления о котором неизбежно сопровождают веру в воскресение. Он верил, что Бог Израилев, являющийся и Творцом мира, и Богом справедливости, совершит это воскресение своим Духом, который уже действует в людях, принадлежащих Мессии.

В то же время мнение Павла по двум предметам представляет собой мутацию в мире иудейских представлений, а не сочетание из иудейской эсхатологии и чего-то иного. Во-первых, в его представлениях «воскресение» как исторический момент распадалось на две части: сначала воскресение Мессии, а затем, в момент его «парусии», воскресение всех остальных. Во-вторых, по представлениям, которые Павел излагает достаточно детально, воскресение не только будет телесным (идея бесплотного воскресения показалась бы оксюмороном и ему самому, и его современникам, как иудеям, так и язычникам: верил человек в воскресение или нет, это слово говорило о теле), но и включает в себя преображающее *изменение.* Нынешнее тело тленно, над ним властвуют распад и смерть; но смерти, плюющей в лицо Бога Творца, не может принадлежать последнее слово[170]. Поэтому Творец создаст новый мир и новые тела, соответствующие новому веку. С одной стороны, такой новый мир и новые тела есть искупленный, переделанный вариант старых; это подчеркивается в Рим 8. С другой стороны, этот новый мир и новые тела «хранятся на небесах». Не следует слишком резко противопоставлять две этих идеи: последнее выражение, кроме всего прочего, говорит о том, что они надежно хранятся в уме, в замыслах и намерениях Бога Творца. Хотя Павел не упоминает древо жизни из Быт 3, его основополагающий Рассказ все время указывает на то, что Творец хочет провести людей, носящих Его образ, и даже всю вселенную, мимо тупика грехопадения, мимо терния и волчцов, мимо вращающегося огненного меча, чтобы они наконец вкусили дар жизни во всей его полноте, и это будет новая телесная жизнь в новом мире, где наконец небо воцарится и на земле.

Кроме того, Павел часто пользуется языком воскресения метафорически, чтобы указать на конкретные телесные события христианской жизни, особенно на крещение и святость, а также (по меньшей мере, один раз) на обновление «внутреннего человека». Это, как я говорил, представляет собой развитие метафорического (и также метонимического) использования языка воскресения в иудаизме для описания восстановления Израиля, великого «возвращения из плена», о чем сказано в Иез 37 и, возможно, в

---

[170] См. de Boer 1988, 183сл.: тут показано, что физическая кончина была для Павла «ужасающим преступлением, уничтожением человека с помощью чужеродной и враждебной силы». Резюме о соответствующих представлениях Павла в Lüdemann 1994, 177, содержит пример широко распространенного мнения, которое наш анализ полностью опровергает: что, по мнению Павла, «Иисус предстал перед Богом непосредственно в момент своей смерти» и что Он «прямо с креста был вознесен к Богу».

других отрывках[171]. Это не было «спиритуализацией» представления о воскресении. Подобным образом, это не было (как многие полагали) шагом в сторону, чтобы избежать напряжения между «сейчас» и «еще не», это не было переходом к более полно реализованной эсхатологии. Еще меньше оснований думать, что это было движение в направлении гностицизма, где позже язык «воскресения» использовался для описания духовного опыта в контексте мировоззрения, окрашенного онтологическим дуализмом[172]. Но вместо того это была попытка выразить опыт и представления ранних последователей Иисуса: что христианская жизнь принадлежит к историческому повествованию, начавшемуся с воскресения Иисуса и завершающемуся воскресением всех верующих, и что Дух Божий, который совершил первое событие, совершит и второе, и действует уже сейчас, предвосхищая будущее и являясь его залогом.

И тут возникает очевидный вопрос, который должен поставить любой историк, увидев эту сеть сложных представлений, одновременно и совершенно иудейских, и, с другой стороны, непохожих на что-либо, бывшее в рамках иудаизма до сих пор: каковы причины этого развития изнутри, этих заново сформулированных представлений о воскресении? На это сам Павел бы ответил: причина этого — воскресение Иисуса[173]. «Воскресение», как его себе представляли иудеи того времени, не совершилось, как не осуществилось и национальное восстановление, для которого «воскресение» было и метафорой, и метонимией. Возможно, духовный опыт Павла или других первых христиан был очень ярким, но это не объясняет, почему они должны выражать свои верования и надежды подобным образом, если только не предположить, что они на самом деле верили, что Иисус был «воздвигнут из мертвых» в том смысле, который был очевиден для любого человека в античном мире, то есть в телесном. Также у нас нет другого объяснения тому, почему Павел пришел именно к таким развернутым представлениям о будущем теле воскресения, кроме объяснения, очевидного для самого апостола: что воскресшее тело Мессии было совершенно тем же, но и странным образом иным, что оно жило какой-то новой жизнью. Можно прийти к подобному заключению и относительно созданного Павлом языка, которым он описывал христианскую жизнь и опыт христиан: и призыв к святости, и страдания и гонения были важными темами

---

171 См. выше, с. 137–142.

172 См. ниже, гл. 11.

173 Карнли утверждает: «Объяснение природы веры и надежды Павла обычно восходит не к какому-то опыту явления Иисуса в теле или встречи с Ним, но к постоянному присутствию Духа Христа» (Carnley 1987, 249сл.). Он не объясняет, на что опирается данное утверждение; если же принять во внимание три последние главы, можно сказать, что он и не смог бы дать объяснения.

иудейской литературы, но никогда для их понимания или разъяснения не использовался образный язык «воскресения».

В то же самое время следует заметить, что именно из такого призыва к святости, из темы страданий и гонений родилась, у Даниила и в других текстах, первая четкая формула надежды на воскресение. Иисус согласился с таким видением, когда выбрал путь, ведущий к его смерти и (как верил Павел) к воскресению. Это, в свою очередь, повлияло на представления Павла о святости, страданиях и гонениях. И можно сказать, что именно этому и посвящены оба Послания к Коринфянам.

Таким образом, вера Павла в будущее и нынешнее воскресение, выраженная во многих местах и разными словами, ставит исторический вопрос, на который имеется лишь один удовлетворительный как для Павла, так и для историка, ответ: она основана на крепкой и четко сформулированной вере в событие прошлого — в воскресение Иисуса из Назарета. О том, как он пришел к такой вере, речь пойдет в следующей главе.

Глава восьмая

КОГДА ПАВЕЛ ВИДЕЛ ИИСУСА

1. Введение

Даже те, кто мало чего знают о Павле, знают, что он пережил драматическое обращение. Выражение «дорога в Дамаск» стало метафорой для обозначения места или даже момента внезапного озарения или преображения, когда человек открывает, что движется не туда, и круто поворачивается, чтобы идти в другом направлении.

Более того, удивительно много людей, не слишком хорошо знакомых с Библией, себе ясно представляют, что, по их мнению, произошло на пути в Дамаск. Павел ехал верхом на лошади, и тут внезапно явился ослепительный свет, заставивший его упасть на землю. В действительности же, подобно волу, ослу и верблюду в многочисленных рождественских сценах, лошадь Павла порождена позднейшим художественным воображением, но никак не оригинальными текстами. Происшествие это, как мы увидим, описано (по меньшей мере) трижды в собственных писаниях Павла и трижды в Деяниях Апостолов, и нигде мы не находим ни малейшего следа копыта, ни отдаленного ржания. Современные представления в значительной мере восходят к фреске Микеланджело в Ватиканской капелле Паолино, к великолепной живописи Караваджо в храме Санта Мария дель Пополо, также находящейся в Риме, а также к другим произведениям подобного рода[1]. Они, в свою очередь, воспроизводят более ранние образы. Когда гиды говорят нам, что теперь уже не принято изучать библейские истории по картинам, общепринятое представление об обращении Павла дает нам веское основание с этим не согласиться.

Подобное явление, касающееся уже не лошадей, но того, что люди говорят о «видениях», повлияло и на картину обращения Павла среди исследователей. Нам постоянно напоминают, что происшедшее с Павлом — глубокое духовное переживание; это предполагает, что он «видел» — не обычным зрением, но внутренним оком сердца — Иисуса, который не был тут физически, но который был существом из света (что бы это ни значило). И, продолжают они, именно это переживание «светоносности» ускорило его обращение и оказало влияние на последующее развитие его богословия[2]. «Что

---

[1] Например, кисти Брейгеля (1567, Вена) и Солимены (1689, Неаполь).

[2] Классическое утверждение такого рода в современной науке — Robinson 1982, 7–17. Робинсон внезапно переходит от произвольного умозаключения на основании 1 Кор 15 и Флп 3, через

касается Павла, — пишет Перкинс, — то мы можем предположить, что [его фундаментальное видение] представляет собою духовный опыт, который повлек за собой уверенность во внезапной встрече с Богом, содержащей откровение»[3]. И отсюда постоянно делают следующий вывод: если Павел пережил такое (а его тексты — самые ранние для нас свидетельства), тогда примерно то же, вероятно, произошло ранее и с другими учениками. Значит, рассказы о различного рода «видениях», например, у Луки и Иоанна, — это позднейшая попытка придать первоначальному «духовному» видению более материализованную форму «свидетельств очевидцев»[4].

Сколь бы ни было распространено подобное толкование, оно представляет собой плод воображения не в меньшей степени, чем великолепная лошадь у Караваджо. Но, похоже, происходит вот что: передовая критическая наука забывает о собственном принципе, о котором она столько трубила, — что надо рассматривать Послания Павла как первоначальные свидетельства, а повествования Деяний Апостолов — как дополнительные[5]. Захватывающая сцена происшедшего на дороге в Дамаск, пересказанная в Деяниях Апостолов по меньшей мере трижды, окрашивает воображение того, кто читает краткие и беглые упоминания об этом у Павла; Деяния Апостолов неверно ставят в один ряд с таким отрывком, как 2 Кор 4:6, где речь вообще идет о другом; к тому же такое образное прочтение уводит в сторону и от того, что пытается сообщить Лука, передавая происшедшее именно таким способом (или «такими способами», поскольку все три его повествования отличаются одно от другого). Все это должно предостеречь нас от того, чтобы воспринимать это как бесспорное свидетельство в пользу нематериального «видения» Иисуса. Чтобы обосновать такое мнение, нужно рассмотреть данное свидетельство по частям.

По мере такого рассмотрения мы должны иметь в виду, что в последние годы это событие обсуждается еще с двух различных точек зрения, ни одна из которых не играет для нас важной роли. Во-первых, многие спорят о том, годится ли сюда определение «обращение», поскольку Павел в нашем современном понимании не «менял религии», но обрел, как он полагал,

---

аллюзию на Деяния Апостолов и Откр 1:13–16, к выводу (10), что у Павла была «мощная световая визуализация воскресения», и что тем самым все его ранние переживания были «световыми, были опытом слепящего света». Затем автор допускает (совершенно неудачно), что это могло породить предположительную реакцию: когда Матфей, Лука и Иоанн писали свои истории воскресения, они составляли их по контрасту с «такого рода редукцией явлений Воскресшего к религиозным переживаниям» (11).

3 Perkins 1984, 94.

4 Среди множества других — два примера: Carnley 1987, 238сл.; de Jonge 2002. Краткий и ясный ответ на такое направление мысли дает Дэйвис (Davis 1997, 138сл.). Подробное рассмотрение природы «видений» в связи с этим дается в Schlosser 2001.

5 По вопросу соотношения Деян/Павла: о древних параллелях см. Hillard, Nobbis and Winter 1993; о самом соотношении см. Hemer 1989, гл. 6.

более полное откровение от того Бога, которому всегда поклонялся. Но при это подчеркивают (и на мой взгляд, справедливо), что в происшедшем с ним есть определенные элементы «обращения»[6]. Я буду употреблять это слово, понимая его проблематичность, поскольку иначе повторяющиеся перифразы станут утомительными и тяжелыми. (И я также постоянно буду называть происшедшее «дорогой в Дамаск», помня, что Павел, строго говоря, не упоминает это место, но одновременно учитывая, что в своем первом рассказе о происшедшем он говорит, что пошел сразу же в Аравию «и вновь возвратился в Дамаск», подразумевая и то, что именно там все это и случилось, и то, что его читатели об этом должны знать[7].)

Во-вторых, большинство трудов, посвященных обращению Павла, выдвигают на первый план соотношение между тем, что произошло на дороге в Дамаск, и формой и содержанием его дальнейшего богословия. Хотя это нас прямо касается, особенно в одном вопросе — в том, что он думал о воскресении Иисуса, — для наших целей удобнее рассматривать более широкие вопросы[8].

Вначале два слова об эпистемологии[9]. В течение двух последних столетий споры по поводу обращения Павла постоянно возвращаются к вопросу о том, было ли происшедшее с ним «объективным» или «субъективным» опытом; иначе говоря, действительно ли Павел видел и слышал что-то или кого-то, кто был «на самом деле в сфере», доступной восприятию сопровождавших Павла, или же происшедшее с ним было «внутренним» опытом, никак не относящимся с внешней реальностью[10]. Этот вопрос постоянно стоит в одном ряду с различными представлениями о воскресении, и нам нужно сделать все возможное, чтобы избежать хождения по кругу. Однако стоит заметить, что «модернистская» концепция «религии», в рамках которой в основном и действуют критически настроенные исследователи, *a priori* подразумевает, что «религиозный опыт», включая сюда весь передаваемый опыт откровений из иного мира (например, с «небес»), — непременно «внутренний». Это часть классической парадигмы, унаследованной после Просвещения, где, в соответствии с представлениями деизма XVIII-го века, все, что относится к «Богу» или «религии», по определению никак не соотносится с миром пространства,

---

6 Стендаль выступает скорее за «призвание», чем «обращение» (Stendahl 1976, 7–23); Сегал — за то, что в этом событии можно обнаружить элементы «обращения» (Segal 1990, 14–17). См. также, например, Barrett 1994, 442: «если столь радикальные перемены [например, новая позиция Павла по отношению к закону, его новый образ действий] не означают обращения, тогда трудно понять, что другое может о нем свидетельствовать»; см. также Dunn 1996, 119сл.; Ashton 2000, 75–78.

7 Гал 1:17 (см. ниже).

8 См., например, Longenecker 1997; из недавно появившегося, например, Kim 2002.

9 См. *NTPG*, часть II.

10 Ashton 2000, 80, возводит такую формулировку вопроса к Ф. К. Бауру.

времени и материи. И когда люди, скованные рамками таких представлений, вдруг слышат о небесном явлении, они принуждены классифицировать его как «внутреннее». Оно может быть только таким — для них. Однако иудеи I-го века смотрели на вещи иначе. Для них «небеса» как сфера обитания Бога были столь же реальны и столь же объективны по отношению к реальности их собственной жизни, их сердцу, уму и чувствам, как и область «земли». А теперь, через две тысячи лет, мы хотели бы им рассказать, что происходило «на самом деле». Может быть, нам бы нужно получше осознать свои собственные основы, прежде чем мы начнем покровительственно навязывать наши взгляды вне контекста, игнорируя смыслы, которые могло бы дать историческое, заботливо относящееся к реальности понимание[11].

Кроме того, противопоставление объективного и субъективного — грубое упрощение[12]. Когда по улице несется машина «скорой помощи» с завывающей сиреной, тот факт, что я могу воспринимать шум только каким-то местом внутри моего черепа, отнюдь не значит, что это — единственное место его существования. Когда глазам моим больно от слепящего солнца, это происходит не оттого, что солнца не существует, но оттого, что оно существует. Конечно, встречаются такие состояния сознания, которые, как нам кажется, относятся к объективной реальности, но на самом деле вызвано просто психологическими или физиологическими процессами. Так же могут действовать сновидения и наркотики. Но было исторически неоправданным произволом изначально держаться за установку, что любое заявление об исключительных событиях во внешнем мире, земном или небесном, которые оказывают сильное влияние на тех, кто их описывает, можно свести к состоянию сознания человека. Это обеспечило бы епископу Беркли и его эпистемологии запоздалую победу, которую, откровенно говоря, он никогда не заслуживал; подобным образом, если настаивать на том, что любое заявление о «небесной» или божественной реальности можно свести к заключению о человеке, который это утверждает, это бы значило поднять руки вверх и сдаться перед Фейербахом[13]. Следовательно, когда Павел утверждает, что он нечто увидел или услышал и это произвело на него глубочайшее воздействие, нельзя автоматически делать вывод, что он просто пережил «религиозный опыт» без какого бы то ни было объективного коррелята[14]. Всякий опыт есть истолкованный опыт, но не всякий

---

11 См. Rowland 1982, 378.

12 Предлагаемое рассуждение отчасти направлена против засилья герменевтики Бультмана; см. *NTPG*, часть II.

13 О Беркли, кратко и четко, см., например, Warnock 1995, с прочей библиографией. О Фейербахе см., например, Wartofsky 1977.

14 См., например, Patterson 1998, 226сл., n. 26: может быть, мы не в состоянии подвергнуть Павла психоанализу, но это не значит, что его опыт «не был глубоко проникнут его собственной субъективностью. Его опыт никоим образом нельзя рассматривать в качестве “объективного” события».

опыт можно свести к истолкованию. Мы не пытаемся заранее прийти к определенному решению. Скорее мы стремимся соблюдать осторожность, чтобы нас не подвели рамки языка, тесно связанные с привычно установившимся мировоззрением Просвещения, которое само сегодня все чаще подвергается сомнению.

Начнем, как того требует добрый исторический подход, с сообщений самого Павла, то есть с тех трех отрывков, где он четко говорит о том моменте, когда встретил и увидел Иисуса.

2. Собственные свидетельства Павла

(i) Гал 1:11–17

Всякий раз, когда Павел упоминает о случившемся с ним на дороге в Дамаск, он это делает не просто ради того, чтобы об этом рассказать, но для того, чтобы что-то подчеркнуть, в каждом случае это разные вещи. В Гал 1, первом из трех описаний, он страстно доказывает, вероятно, в противовес обвинениям, с которыми столкнулся, что он принял Добрую весть не от «столпов», таких апостолов, как Петр, Иаков и Иоанн, но получил ее напрямую от самого Иисуса. Дважды описывает он этот момент, называя его «откровением» (*apokalypsis*):

> [11] Объявляю вам, братья: Добрая весть, которую я проповедовал, не есть человеческая (весть); [12] ибо я и не от человека ее принял и не был ей обучен, но получил [это произошло] чрез откровение Иисуса Мессии (*di' apokalypseos Iesou Christou*)... [Далее Павел описывает свою прежнюю жизнь ревностного иудея.]... [15] Когда же благоволил Избравший меня от чрева матери моей и Призвавший благодатью Своей [16] открыть Сына Своего во мне (*apokalypsai ton huion autou en emoi*), чтобы я благовествовал его среди язычников, я не стал тотчас же советоваться с плотью и кровью, [17] и не пошел в Иерусалим к тем, которые были раньше меня апостолами, но ушел в Аравию и снова возвратился в Дамаск.

Для нашей аргументации следует остановиться на шести моментах этого небольшого, но сложного отрывка[15]. Во-первых, риторические потребности аргументации Павла, естественно, заставляют его подчеркивать, чем полученное им «откровение» отличается от «принятия» Доброй вести из обычных человеческих источников, по цепочке традиции, так что в последнем случае галаты могли бы, минуя Павла, обратиться к первоисточнику. Именно

---

[15] В дополнение к нижеследующим комментариям см., например, Newman 1992, 196–207.

ради этого акцента он избирает корень *apokalypsis*: это было «раскрытием» самой истины, точнее — самого Иисуса, а не передача через вторые руки[16]. В этом слове звучат такие смысловые оттенки, как внезапное обнаружение прежде потаенного, в особенности скрытого в божественной сфере («небеса»), того, что обычно невидимо в сфере человеческой («земля»), но в особых обстоятельствах может стать видимым[17]. В другом месте у Павла это слово имеет эсхатологическую силу: то, что, согласно ожиданиям, станет явным в последний день, «открылось» прежде времени[18]. Поскольку тут Павел намерен кое-что подчеркнуть, данное слово не позволяет нам сделать определенного вывода о характере данного опыта (было ли это обычное зрение или «зрение» в глубине сердца).

Во-вторых, Павел говорит о своем обращении/призвании выражениями, восходящими к призванию пророков[19]. Тут слышатся отголоски из двух классических пророков: Исайи 49:1, 5 («ГОСПОДЬ призвал Меня от чрева, от утробы матери Моей называл имя Мое»... «ГОСПОДЬ, образовавший Меня от чрева в раба Себе»)[20] и Иеремии 1:5 («прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, пророком для народов поставил тебя»). Это — одна из двух важнейших параллелей между кратким рассказом Павла и более полным изложением Луки, в котором, как мы увидим, Лука стремится описать произошедшее с Павлом в библейских выражениях, соответствующих видениям пророков (возможно, в момент их призвания).

В-третьих, этот отрывок отчасти параллелен тексту 1 Кор 15:3–11, который мы рассматривали в предыдущей главе и к которому вскоре вернемся. Павел подчеркивает, что Иисус Мессия открылся ему так же, как другим апостолам, которые иначе стояли бы выше его.

В-четвертых, крайне важно подчеркнуть, что это было откровение «Сына Божия». Это вторая важная параллель к рассказу Деяний Апостолов, где Павел сразу начинает проповедовать в синагогах Дамаска, имея своим основным пунктом — что Иисус есть «Сын Божий» (9:20). И в Деяниях Апостолов, как и в рассматриваемом нами отрывке и в Рим 1:3–4, «Сын Божий» означает прежде всего не «второе лицо Троицы», но «Мессия Израиля».

---

16 Эта фраза сама по себе может означать либо «откровение, которое пришло от Иисуса», либо «откровение, содержанием которого был Иисус»; ст. 16 указывает на то, что Павел имеет в виду последнее (так, например, считает Hays 2000, 211). Ср. также 1:1: Павел принял свое поручение «через Иисуса Мессию и Бога Отца, воскресившего его из мертвых», — где последняя часть предложения является ключевой частью всей картины.

17 См. Rowland 1982, 376сл.

18 См., например, Рим 1:18 вместе с 2:5, 1 Кор 1:7, 2 Фес 1:7 с приведенным здесь отрывком. См. также Newman 1992: эсхатологическая слава открывается до времени (см. ниже).

19 Baird 1985, 657; Sandnes 1991; Newman 1992, 204–207.

20 Ср. также Ис 44:2.

В-пятых, ключевую фразу в стихе 16 можно понимать двояко: либо тут подчеркнуто, что Бог открывает Сына Своего *Павлу*, либо Он открывает Сына *через* Павла. Греческое «в» (*en*) может иметь и первое, и второе значение, а возможно — оба, но следующая часть предложения указывает на то, что главным образом хочет сказать Павел: что Бог предназначил Павла для проповеди Доброй вести среди языческих народов. Павел нигде больше не говорит о Сыне Божьем, обитающем в нем, который есть главный предмет в его проповеднической миссии[21]. Но он видит в своей собственной жизни отражение жизни Иисуса и именно потому призывает юную церковь себе подражать[22], и в различных отрывках, среди которых и важный текст из следующей главы, он описывает свой приход к христианской вере как парадигму того, что происходит с людьми благодаря Доброй вести[23]. Если основной вес падает именно на этот момент, то, вероятнее всего, Павел говорит о том, что Бог открывает Иисуса *через* него, хотя для этого необходимо, чтобы Иисус вначале открылся *ему*. Такое сочетание позволяет отбросить иногда выдвигаемую гипотезу о том, что слово «в» тут указывает просто на «внутреннее» откровение, на «духовный опыт», *в отличие от* того, что можно увидеть глазами[24].

В-шестых, сравнение этого отрывка с Рим 1:3–4 и 1 Кор 15:1–4 напоминает о том, что когда Павел говорит здесь о «Доброй вести», он не имеет в виду «оправдания верой» или «включение язычников». Он говорит о том, что «Иисус Мессия воздвигнут из мертвых и есть Владыка мира»[25]. Поскольку Послание к Римлянам и Первое к Коринфянам дают нам четкое понимание того, что имеет в виду Павел, делая подобные утверждения, лучше всего сделать такой вывод из Гал 1:12 и 16: когда Павел говорил об откровении Иисуса Мессии, Сына Божьего, он считал очевидным, что это откровение включало в себя убеждение в том, что Иисус был воскрешен из мертвых в том же смысле, который раскрывают эти два Послания.

---

21 Ближе всего к этому он подходит в Гал 2:20сл. и Кол 1:28сл.

22 Например, 1 Кор 11:1.

23 Гал 2:19сл., ср. также, например, 1 Тим 1:16, где говорится, что Иисус Мессия хотел показать свое долготерпение «на Павле», чтобы сделать его главным или первым примером для других верующих.

24 Longenecker 1990, 32, говорит о «внутренней реальности христианского опыта», Thrall 1994, 317, — об опыте Павла, в котором содержится «внутренняя часть», что неоспоримо, однако не касается сути вопроса; Patterson 1998, 223сл., называет это «внутренним» опытом. По мнению Ashton 2000, 83 данный стих однозначно свидетельствует о том, что Павел «пережил откровение... как нечто, произошедшее внутри него». Аштон полагает, что перевод «открывшего мне» — это «напряженная филологическая эквилибристика», однако Мартин (Martyn 1997a, 158) стоит на том, что «мне» не содержит ни следа подобной эквилибристики. Так же считает и Роуланд (Rowland 1982, 376), ссылаясь на весьма не склонных к эквилибристике филологов Блас-Дебрунера и Мула.

25 См. Wright, *Gospel and Theology*, а также Wright, *Romans*, 415сл.

Таким образом, краткий отрывок из Послания к Галатам дает нам некоторые ясные указания на то, как сам Павел истолковывал произошедшее с ним на дороге в Дамаск. Правда, это не позволяет ответить на вопрос, что же собственно там произошло. Но это подводит нас к двум другим текстам, которые могут тут помочь. Оба они находятся в Первом Послании к Коринфянам.

(II) 1 Кор 9:1

В рамках аргументации 1 Кор 8:1–11:1, где говорится об идоложертвенном, Павел приводит в качестве примера свою жизнь[26]. Он не описывает, как и что он ест; к сожалению, нам об этом известно слишком мало. Вместо этого он рассказывает про свою тактику: как он пользуется — или в данном случае не пользуется — своей свободой и правами апостола. У него есть право путешествовать вместе с женой; он имеет право получать плату за свой труд; однако он решил не пользоваться этими правами по определенным стратегическим соображениям, — вероятно, это позволяет ему не запутаться в сети сложных отношений патрон-клиент, с которой иначе пришлось бы иметь дело[27].

Первые два стиха 9-й главы вводят эту иллюстративную подтему с характерной резкостью:

> [1] Разве я не свободен? Разве я не апостол? Разве Иисуса, Владыку нашего, я не увидел? Разве ваше единство с Владыкой — не мое дело? [2] Если для других я не апостол, то по крайней мере для вас я — апостол: ибо печать моего апостольства — ваше единство с Владыкой.

Если говорить о Павле, «апостол» для него — это тот, кто видел воскресшего Владыку; однако доказательством апостольства является плодотворное апостольское служение[28]. Павел не сомневается в том, что апостольство предоставляет некую свободу, и он сразу об этом напоминает, поскольку намерен развивать тему дальше. Но для нас чрезвычайно важна взаимосвязь между вторым и третьим вопросом. Он апостол, потому что видел Владыку Иисуса[29]. Он один из ограниченного числа людей, которые ви-

---

[26] Краткое обсуждение отрывка выше, с. 318–321.

[27] Подробнее об этом см. Thiselton 2000, 661–663.

[28] Об апостольстве см. Thiselton 2000, 666–674, вместе с обильными ссылками на литературу по данному вопросу.

[29] Фи (Fee 1987, 395, n. 14) подчеркивает, что «Иисус, Владыка наш» — почти технический термин для указания на воскресшего Христа.

дели Иисуса, — и этот факт остался их пожизненным качеством (таково значение перфекта *heoraka*, «я увидел»: перфект обращает внимание на теперешнее и сохраняющееся значение события, случившегося когда-то в прошлом)[30]. Нельзя думать, противореча самому Павлу, что тут перед нами просто «христианский обычай, согласно которому такого рода откровения описывают словами "видеть" Владыку»[31]. Павел подчеркивает этот момент, потому что считает его правдой, а правда эта очень важна для его аргументации.

Данный стих в сочетании с 15:8–11 (см. ниже) ясно показывает, что тут «увидел» для Павла в корне отличается от многообразных духовных переживаний, от «видения» сердечными очами, которое знакомо многим христианам различных исторических эпох. Коринфяне испытывали духовные переживания всякого рода, и по этому поводу Павел выражает им свою радость в 1:4–7; однако этого опыта они не знали. Также и у Павла было много духовных озарений по ходу жизни и в процессе служения, однако здесь он говорит о чем-то таком, что не может повториться вновь. Это однократное и первое «видение», которое поставило его в разряд апостолов, но которого больше не будет. Явления Иисуса после его воскресения закончились. На его долю выпало самое последнее; и в самом деле, оно произошло очень поздно.

Слово *heoraka*, «я увидел», — обычное слово для простого зрения. Оно не подразумевает субъективного «видения» или личного откровения; как подчеркивает Ньюмен, Павел хотел сказать, что видел именно нечто реальное, а не имел «видение», какое может быть у любого христианина[32]. И абсолютно то же самое можно сказать и про второй текст из Первого Послания к Коринфянам.

(iii) 1 Кор 15:8–11

Мы уже рассматривали этот отрывок в предыдущей главе. Здесь же нам надо будет просто лишь с большей четкостью отметить один момент. Павел приводит список людей, видевших воскресшего Иисуса, тех, кого Церковь может выставить в качестве свидетелей, кому в принципе можно задать вопросы. Упомянув явления Кифе, Двенадцати, более чем 500 братьям сразу и Иакову, Павел продолжает:

---

30 Thiselton 2000, 668.

31 Patterson 1998, 224. См. верное мнение Newman 1992, 186.

32 Newman 1992, 186.

...А после всех явился и мне, словно рожденному в неурочное время[33].

Глагол *ophthe*, «явился», тут не слишком нам помогает. Как я показал выше, его могли употреблять для описания как частного или коллективного видения, так и для совершенно обыкновенного «появления» кого бы то ни было. Однако следующие четыре вещи свидетельствуют, что Павел говорил о том, что «видел» обычными глазами, а не о бесплотном «видении», относящемся к сфере личного или внутреннего «опыта».

Во-первых, близость к 1 Кор 9:1 заставляет нас думать, что Павел тут, очевидно, хочет сказать о «видении», сопоставимом с естественной человеческой способностью зрения. Может быть, он указывает на нечто большее, но никак не на меньшее. Это не было просто личным переживанием.

Во-вторых, слова «после всех» показывают, что для Павла «видение» воскресшего Иисуса стоит в цепочке некоей последовательности событий, которая завершилась. Это не фрагмент непрерывного ряда духовных переживаний, которые испытывали или могли испытать он сам либо кто-то другой. Это было явление другого порядка.

В-третьих, заслуживает внимания, что 15:1–11 в целом ясно говорит о коллективном характере пережитого, о чем *свидетельствуют очевидцы*, которые *видели нечто и* которых *можно расспрашивать*. Как мы уже отмечали ранее, сторонники мнения о том, что воскресший Иисус не был таковым, что воскресение было совсем иным событием, что для него не было подобных доказательств и что любые свидетели просто говорили о своем внутреннем убеждении и опыте, а не о том, что видели собственными глазами, вынуждены признать, что в этом случае Павел крайне неудачно выражает то, что на самом деле хотел бы сказать. Лучший пример такого подхода, воспроизводящего образ герменевтики, ходящей с завязанными глазами по краю утеса, — это Рудольф Бультман[34].

В-четвертых, все другие места главы 15 (как мы видели) не говорят об этом любопытном оксюмороне — бестелесном «воскресении». Как не говорят они и о сотканном из света воскресшем теле Иисуса. На самом деле, как мы уже могли убедиться на нескольких примерах и как мы еще увидим, в частности, при изучении евангельских повествований, нас удивляет именно отсутствие сияния от воскресшего тела Иисуса (учитывая Даниила 12:3), а не его наличие. Это сияние редко упоминается в Новом Завете (само тело Иисуса в повествованиях об обращении Павла не излучает сияния, но на дороге в Дамаск апостол видит ослепительную вспышку света; видение в Откр 1:14–17 принадлежит к совершенно иной категории) или у отцов двух первых веков. Тесная связь между двумя представлениями Павла:

---

[33] По поводу «рожденного в неурочное время» см. выше, с. 355–357.

[34] См. о Бультмане в работе Bartsch 1962–1964, 1.38сл., 41, 83.

представлением о произошедшем с Иисусом и представлением о том, что произойдет со всеми христианами, — и определенно «телесный» характер последнего события, описанный в 1 Кор 15, неоспоримо свидетельствуют о том, что когда Павел в стихе 8 говорит о «явлении» Иисуса, он имеет в виду, что видел Иисуса не своим сердцем или умом, но телесными глазами, с помощью обычного зрения, как реального человека, истинно воскресшего из мертвых в теле. Павел понимает, что увиденное им несколько отличается от того, что пережили другие в приведенном списке. Он опоздал; явления почти прекратились; однако ему это было даровано, отчасти — как знак милости (15:10).

Итак, мы рассмотрели все отрывки, в которых Павел говорит о своем «обращении», или «призвании». Есть, однако же, еще два текста, которые порой сюда относят. Часто на них опираются для того, чтобы оспорить довод, к которому я приближаюсь, и чтобы доказать, что это «видение» было бесплотным сиянием «внутреннего» характера, — иначе говоря (прибегая к привычному, но не слишком понятному языку), «субъективным» опытом без коррелята в объективной реальности. Вот почему мы рассмотрим еще два отрывка, выбрав их из числа многих других, где говорится о жизни Павла «до и после» или о поручении, полученном Павлом от Иисуса, но где мы не найдем почти ничего по интересующему нас вопросу[35].

(iv) 2 Кор 4:6

Мы уже знакомились со 2 Кор 3 и 4 в двух предыдущих главах и теперь можем детальнее рассмотреть 4:5–6:

> [5] Ибо мы не себя проповедуем, но Мессию Иисуса как Владыку, а себя как рабов ваших, ради Иисуса. [6] Потому что Бог, сказавший: свет да воссияет из тьмы, — есть Тот, Кто воссиял в сердцах наших к нашему просвещению познанием славы Божией в лице Иисуса Мессии.

Если должным образом рассматривать и «сияние», и «просвещение» в контексте 3:1–4:6 как целого, нам станут ясны две вещи.

Во-первых, здесь говорится об опыте, который, как считает Павел, знаком всем христианам. Множественное число первого лица тут не просто вежливый эквивалент «я», оно отражает общий ход аргументации этого раздела:

---

[35] Например, Рим 10:2–4, 1 Кор 9:16сл., 2 Кор 3:16, Гал 2:19сл., Флп 3:4–12, Еф 3:1–13, Кол 1:23–29. Ср. также формулу «по данной мне благодати» и совпадающие с ней по смыслу в Рим 1:5; 12:3; 15:15, 1 Кор 1:4; 3:10, Гал 2:9, Еф 3:2,7, Кол 1:25. См. об этом Kim 1984 [1981], 3–31; Newman 1992, 164–167.

у каждого христианина, в том числе и из церкви в Коринфе, новый Завет записан на скрижалях сердца (3:3), так что христианское братолюбие, в том числе отношения апостола с общиной, касается всех христиан, взирающих друг на друга и созерцающих отраженную славу того, кто Духом живет в каждом (3:18)[36]. Этот контекст (о котором нередко забывают, рассуждая об обращении Павла, который якобы имеется в виду в отрывке) ясно дает понять, что Павел говорит не о своем неповторимом опыте, но о чем-то общем для всех христиан; кроме того, он говорит не о своем начальном опыте обращения или призвания, но о том, что остается в принципе постоянной составляющей христианского опыта[37].

Это мнение усиливает параллель между стихом 6 и предшествующим стихом 4, где Павел заявляет, что бог мира сего ослепил умы неверных, дабы не видеть им света (*photismon*) Доброй вести о славе Христа, который есть «образ Бога». Павел не думает, что всякий раз, когда проповедуется Добрая весть, люди видят Владыку так же, как он увидел его на дороге в Дамаск. Речь тут идет отнюдь не о буквальном «зрении», но о состоянии *ума*, способного уловить новую истину, содержащуюся в Доброй вести, как в 3:14.

Это подводит ко второму ключевому моменту. «Сияние», излучение света, о которых говорит тут Павел, это не видимый свет, даже ни сияние, которое очевидно хотя бы на уровне «внутреннего» опыта. Это свет, который постигается верой. Вот почему в 3-й главе Павлу приходится *доказывать*, что откровение нового Завета во Христе *воистину* исполнено славы: коринфяне склонны были в этом усомниться. Человек, который в полдень стоит под безоблачным небом, не произносит длинных речей, чтобы доказать,

---

[36] Тема «сердца» проходит через всю линию аргументации (2 Кор 3:2, 3, 15; 4:6), что заставляет нас интерпретировать рассматриваемый отрывок в свете предшествующего. По мнению Thrall 1994, 316сл., множественное число («сердца») заставляет отказаться от прочтения текста в смысле «обращения», однако не раскрывает свой довод до конца.

[37] Так верно полагают Furnish 1984, 250.; Murphy-O'Connor 1996, 78, n. 20. См. также, например, Dunn 1990, 93–97, в противоположность Kim 1984, который во многом основывается на 2 Кор 4:4–6 как на описании обращения Павла, дабы сделать вывод, что Павел в тот момент постиг божественность Иисуса. Ким (Kim 2002, 165–213) дает модифицированное изложение своего мнения в споре с различными исследователями, в число которых входит и автор этих строк. Я готов допустить, что 2 Кор 4:1–6 критически важно для понимания представлений Павла об Иисусе (хотя, мне кажется, Ким упускает из вида несколько ключевых ходов, которые делает Павел), но меня невозможно убедить, что этот отрывок явно или косвенно относится к обращению Павла, — этому противоречит сам текст. С Кимом согласны, например, Трал (Thrall 1994, 1.316–318) и Аштон (Ashton 2000, 84–86), которые, на мой взгляд, не учитывают аргументы Ферниша или приведенные здесь. Newman 1992 прав, хотя и чрезмерно многосложен, когда говорит: «Слава выполняет важную функцию в миропонимании Павла при социоморфном описании передачи опыта и в физиоморфном описании Павлом того, что достижимо в рамках христианства», — но это, если уж на то пошло, звучит возражением против утверждений, что данный отрывок относится именно к явлению Христа на дороге в Дамаск. Если бы такого рода утверждения были верны, каким образом Павел мог бы обобщать свой опыт, — учитывая, что он ставит явление ему Иисуса в самом конце ряда, не имеющего продолжения, в 1 Кор 15:8, — и говорить о нем как об опыте, общем для него и коринфян?

начиная с самых основ, что солнце сияет. Ким и другие авторы, утверждая объективность видения Иисуса, которого удостоился Павел при обращении, искажают данный отрывок, который говорит о внутреннем оке ума и сердца, когда пытаются отнести его к данному событию, — совершенно так же, как Паттерсон и другие, отрицая объективность видения Иисуса, которое пережил Павел при своем обращении, искажают отрывки, где Павел описывает это событие, когда связывают их с данным текстом. Павел в Первом Послании к Коринфянам заявляет, что видел Иисуса; Деяния Апостолов, как мы увидим, говорят (среди прочего) о свете, который слепил глаза, а не сердца людей. 2 Кор 4:6 не говорит ни о том, ни о другом[38].

Это на самом деле раскрывает всю мощь стиха 5. Если бы Павел проповедовал о собственном внутреннем «опыте», о каком-то духовном просвещении, который он позднее связал с Иисусом, то стих 5 оказался бы неискренним. Он *бы* именно «проповедовал себя», ибо на самом деле его слова бы значили: «я пережил этот опыт; разве вам тоже не хочется его вкусить?» Это могли использовать какие-нибудь проповедники, будь то в I веке или в XXI, однако все это совершенно не относится к Павлу. Вместо этого он говорит об Иисусе, отстраняясь от себя, указывая на того, кто, будучи воскрешен из мертвых, теперь провозглашен Владыкой. Разумеется, Павел верит, что тот Иисус, который познается человеческими сердцами через служение нового Завета в Духе, — это тот же самым Иисус, который умер и был воскрешен, тот же Иисус, который явился ему на дороге в Дамаск. Только тут он не обращается к воспоминанию о той встрече. Когда Павел говорит о «лице» Иисуса, это перекликается не с узнаванием Иисуса в момент обращения/призвания, но с рассуждением о «лицах», скрытых под покрывалом и открытых в 3:12–18. Язык Быт 1 («да воссияет свет из тьмы»), как мы уже видели, связан у Павла с темой нового творения, которое появляется на свет благодаря исполнению нового Завета (см. 5:17). Все это относится ко всем христианам, это не что-то, касающееся неповторимого опыта одного апостола.

Нам еще предстоит поговорить о том, как данный отрывок связан с начальным развитием и формированием представлений Павла об Иисусе. Но сейчас мы обратимся к другому отрывку, в котором порой видят описание опыта обращения или призвания Павла.

---

[38] См., например, Patterson 1998, 226. Нам не дано знать, говорит он, почему Павел заключил, что явившийся ему во внутреннем опыте был действительно Иисусом. «Можно сказать только одно: в тот день по какой-то причине Павел пришел к осознанию того, что Иисус правильно учил о Боге, что Бог явил Себя через его жизнь и служение и что непрестанный труд его последователей воистину был делом Божьим. И потому он поменял свои мысли». Так, Павлово «видение» Иисуса сначала было внутренним духовным опытом, а потом внутренним убеждением, «осознанием». Павел никогда ничего не упоминает о том, что Иисус правильно учил о Боге и тому подобное; подобным образом и Патерсон никогда не упоминает большей части того, что сам Павел говорит о воскресении.

(v) 2 Кор 12:1–4

Другой отрывок — весьма ироничное описание конкретного видения во 2 Кор 12. Павел «хвалится» в насмешливом тоне всем, чем он только может гордиться, — а на самом деле, тем, что показывает, насколько он слаб. Коринфяне вынуждают его доказывать свою состоятельность, представить своего рода *curriculum vitae*[39*] или даже, на самом деле, *cursus honorum*[40**], что он в конце концов и делает, — но это перечень совсем неожиданных вещей[41].

И вот он переходит к «видениям и откровениям». Коринфяне не желают ничего знать о том, как он впервые увидел Иисуса. Он уже говорил им об этом, и устно, и в Послании. Они хотят услышать отчет о его недавних необыкновенных духовных переживаниях, и чем они свежее, тем лучше[42]. Если Павел — истинный апостол, конечно же, он в состоянии представить вниманию аудитории захватывающие истории о небесных странствиях, об откровениях тайной мудрости, о сиянии славы, недоступной для глаз смертных. Хорошо же, соглашается он, будь по-вашему, хотя и не так, как вы ожидаете: он опять будет хвалиться лишь своей слабостью (11:30; 12:9–10). Хотя он ясно дает понять, что ему известны экстатические состояния особого рода, главное, что он тут стремится подчеркнуть, — это «жало в плоть», которое их всегда сопровождает и которое невозможно устранить даже молитвой (12:7–9).

Экстатическое переживание, описанное в 12:1–4, он испытал, вероятно, около 40-го года (если считать, что Второе Послание к Коринфянам написано в середине 50-х):

> [1] Приходится хвалиться: неполезно это, но я приду к видениям и откровениям Владыки. [2] Знаю я о человеке во Христе, что он четырнадцать лет тому назад — было ли то в теле, не знаю; было ли вне тела, не знаю, Бог знает, — восхищен был до третьего неба. [3] И знаю об этом человеке — было ли то в теле, не знаю; было ли без тела, не знаю, Бог знает, — [4] что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых нельзя человеку выразить.

По мере чтения отрывка становится ясно, что Павел тут говорит о себе, хотя намеренно прибегает к отстраненной форме изложения, чтобы показать, что он ничуть не испытывает духовной гордости из-за подобных вещей. Очевидно и то, что тут речь не идет о пережитом на дороге в Дамаск:

39* Жизненный путь (лат.).

40** Карьера (лат.).

41 См. выше, с. 334–369.

42 Такой вывод я делаю из того, что Павел, — на мой взгляд, не без иронии, — подчеркивает, что описанное им случилось четырнадцать лет назад.

описанное видение произошло хронологически позднее, да и относится оно к иной категории[43]. Язык тут, как и должно быть, соответствует описанию события: когда «разверзаются небеса», так что небесные реалии внезапно предстают смертному оку, естественно используется язык «откровения» (*apokalypsis*). Слово «видение» (*optasia*) обычно описывает ситуацию, когда нечто предстает перед человеком неожиданным образом, не так, как в обыденности; то же слово употреблено в Деян 26:19, где упоминается, как Павел «увидел» Иисуса. Но описание «восхищения на небеса» резко отличается от того, что сказано о случившемся на дороге в Дамаск и у самого Павла, и в изложении Деяний Апостолов[44].

Павел уже, как мы видели, поместил тот момент, когда он «увидел» Иисуса, к иной категории, чем свой последующий опыт. Настоящий отрывок, конечно же, посвящен не тому вопросу, какой нас сейчас интересует; Павел не произносит тех слов, которые нам хотелось бы тут услышать. Но если мы сопоставим, что он рассказывает о происшествии, которое превратило ревностного преследователя в верного ученика Иисуса, с описанием обычного христианского опыта с его неизменным состоянием «славы» (2 Кор 3 и 4) и с описанием редкого и необычного мгновения духовного полета (2 Кор 12), нам станет совершенно ясно, что первый опыт для Павла резко отличается от двух прочих[45].

Кто-то волен, конечно, сказать, что Павел неверно описал ту или другую сторону этого не решаемого уравнения и что на самом деле мы как историки можем утверждать, что пережитое на дороге в Дамаск было опытом того же порядка, что и другие переживания, о которых он говорит. Однако обратите внимание на то, куда нас приведет подобное утверждение. Делая такой ход, мы допускаем, что Павел знает о некоем особом, неповторимом и определенном опыте «видения воскресшего Иисуса» в прошлом, который знаком первым апостолам, и что он дает неверное описание своего опыта ради того, чтобы поставить себя на один уровень с ними. Другими словами, мы допускаем, что первые «видения» Иисуса отличались от более поздних экстатических переживаний, — но именно этот вопрос мы ведь изначально и хотели разрешить. А если так, скептическая подозрительность относительно Павла ничего не дает, и потому не лучше ли заключить, что он знал, о чем говорит (в конце концов, только излишняя самоуверенность может позволить критику утверждать о том, что апостолы «на самом деле» пережили, особенно учитывая такую огромную временну́ю и культурную дистанцию), и что, отделяя однократное первое «видение» Иисуса от последующего хри-

---

43 Так преполагается, например, в Sampley 2000, 163; Kunneth 1965 [1951], 84.

44 См. Barrett 1973, 308: Павел не считал пережитое на дороге в Дамаск «видением»; «тогда он увидел Иисуса, Владыку нашего, реально».

45 Об этом отрывке см. подробнее Rowland 1982, 379–386.

стианского опыта, как «обычного», так и «необычного», он знал, что делает. Отчасти это подтверждает тот факт (разбирая 1 Кор 15:1–11, мы пришли к выводу, что имеем все основания так думать), что Павел, вероятнее всего, был уверен, что коринфяне не будут ставить под сомнение этот момент. Он увидел воскресшего Иисуса, они — нет, и они это знали так же хорошо, как и он сам. Вот что тут самое главное.

3. Обращение/призвание Павла в Деяниях Апостолов

Всем известны два факта: что Лука рассказывает историю пережитого Павлом на дамасской дороге не менее трех раз и что три описания события расходятся во всех отношениях. Иногда это несоответствие деталей, но иногда, — например, сведения о том, что же именно видели и слышали спутники Павла, — это существенные различия, которые проще всего объяснить тем обстоятельством, что Лука следовал эллинистическим условностям стиля, соответственно которым различные варианты повышали интерес к повествованию. В то же время удивительные повторения этой истории говорят нам нечто о мотивах Луки[46]. Неважно, были Деяния Апостолов написаны специально для того, чтобы оправдать Павла, или нет, но кажется совершенно очевидным, что не только сам факт его обращения, но и то, как это произошло, имело для автора значение мощного свидетельства об истине христианской веры и мощной поддержкой для ее законности внутри Римской империи.

Думаю, это занимало ум автора, когда он, очевидно, развивал и адаптировал предания о том, что произошло с Павлом, в свете других традиционных мотивов. Лука не выдумал эту историю от начала до конца или не пытался радикально изменить уже существовавший сюжет, но он выдвинул на первый план и актуализировал некоторые элементы рассказа ради определенных целей, в том числе ради того, чтобы пробудить воспоминания и ассоциации, касающиеся других преданий, и эти цели сыграли решающую роль. Определимся с самого начала: я собираюсь доказать, что эти факторы вместе с предпочтением, которое, естественно, надлежит отдать собственному изложению Павла, а не повествованиям Деяний Апостолов (которые, очевидно, содержат противоречия), что с самого начала позволит нам отказаться от Деяний Апостолов как шаблона или, тем более, прокрустова ложа, к чему необходимо подогнать и, быть может, оспаривать то, что говорит Павел в своих Посланиях.

---

[46] См. Alexander 2001, 1058: «функциональная избыточность есть признак риторической значимости». См. также, например, Witherington 1998, 311–313.

Для того, чтобы ясно это увидеть, нам нужно вначале расположить все три версии в последовательности:

9:3 И было в дороге: приближался он к Дамаску, и внезапно осиял его свет с неба. 4 И, упав на землю, он услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл, что ты меня гонишь? 5 И он сказал: кто ты, Владыка? А он: Я — Иисус, которого ты гонишь. 6 Но встань и войди в город, и будет тебе сказано, что надлежит тебе делать. 7 Люди же, сопутствующие ему, стояли в оцепенении, слыша голос и никого не видя. 8 Савл же встал с земли и с открытыми глазами ничего не видел. И ведя его за руку, ввели в Дамаск. 9 И три дня он не видел, и не ел, и не пил.

22:6 И было со мной, когда я шел и приближался к Дамаску: около полудня внезапно воссиял с неба сильный свет вокруг меня, 7 и я упал на землю и услышал голос, говорящий мне: «Савл, Савл, что ты меня гонишь?» 8 И я ответил: «кто ты, господин?» И он сказал мне: «Я — Иисус Назорей, которого ты гонишь». 9 Бывшие со мной свет видели, но голоса того, кто мне говорил, не слышали. 10 И я сказал: «что мне делать, Владыка?» Владыка же сказал мне: «встань и иди в Дамаск и там тебе будет сказано о всём, что назначено тебе делать», 11 И пока я ничего не видел от славы света того, бывшие со мной за руку привели меня в Дамаск.

26:12 В этих условиях, отправляясь в Дамаск с полномочиями и поручением от первосвященников, 13 я в полдень на дороге увидел, царь, свет с неба, сильнее солнечного блеска, осиявший меня и шедших со мной. 14 И когда все мы упали на землю, я услышал голос, говорящий мне на еврейском языке: «Савл, Савл, что ты меня гонишь? Трудно тебе идти против рожна». 15 Я сказал: «Кто ты, Владыка?» Владыка сказал: «Я — Иисус, которого ты гонишь. 16 Но встань и стань на ноги твои, ибо я для того явился (*ophthen*) тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем моим, как ты меня видел, и как я явился тебе, 17 избавляя тебя от народа и от язычников, к которым я посылаю тебя, 18 открыть им глаза, чтобы обратились они от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и чтобы получили они отпущение грехов и удел вместе с освященными, по вере в меня». 19 Поэтому, царь Агриппа, я не оказал непослушания небесному видению (*optasia*)...

Параллели и расхождения в этих отрывках очевидны и любопытны, однако это, строго говоря, не имеет непосредственного отношения к нашей цели[47]. Ясно, что ни один из этих рассказов не был написан ради того, чтобы поддержать слова Павла в 1 Кор 9:1 или 15:8, то есть ни один из них не говорит напрямую о том, что стоит в центре у Павла: что он действительно видел самого Иисуса. Однако же этот момент ясно виден в Деян 9:17, где Анания говорит Павлу о том, что Иисус «явился (*ophtheis*) тебе», и в 9:27, где Варнава объясняет, как Савл увидел (*eiden*) Господа на дороге[48]. В 26:16 Иисус, говоря

---

47 Параллели подробно изложены в синоптической форме, например, в Barrett 1994, 439сл.; Witherington 1998, 305–307.

48 Вопреки мнению, например, Ashton 2000, 83.

о своем явлении Павлу, употребляет тот же глагол, какой повторяется в 1 Кор 15, однако там же он говорит и о будущих видениях, как и о том, которое только что произошло. (Одно из таких последующих явлений Иисуса описано в 22:17–21.) Как и слова о «плоти и костях» у Луки 24:39 по внешней форме противоречат Павлу, который в 1 Кор 15:50 утверждает, что «плоть и кровь не наследуют Царствия Божия», так и тут мы можем сказать, что Лука по меньшей мере не стремился подражать языку Павла или заботиться о его аргументах. Он, несомненно, верит в то, что Павел видел Иисуса; его повествования не вступают в прямое противоречие с 1 Кор 9 и 15; но одновременно Лука не видит необходимости подчеркивать этот факт или то, как это произошло. Он добавляет один яркий момент: что когда Павел увидел Иисуса, это явление сопровождал ослепительный свет. Однако Лука нигде не говорит, что явившийся Павлу Иисус был источником этого света или существом, сотканным из света.

Отличия одного повествования от другого в Деяниях Апостолов легко объясняет аудитория, к которой в каждом случае обращен рассказ. Сначала сам Лука рассказывает о происшедшем читателям; во второй и третий раз он предлагает читателю «вслушаться» в то, как сам Павел пересказывает это двум довольно разным аудиториям[49]. В первом случае Лука представляет Павла и объясняет, как он превратился из преследователя в проповедника. Во втором отрывке Павел стоит перед толпой, готовой с ним расправиться, и мы видим бесстрастный пересказ события, где на первый план выступают все достоинства апостола с точки зрения иудаизма, а рассказ подводит к объяснению того, почему Павел отправился к язычникам (см. особенно 22:15, 21). Третий рассказ, во время разбирательства дела Павла Агриппой II и Вереникой, создан для того, чтобы показать, что Павел произвел сильное впечатление на царя, самого могущественного человека в иудаизме его времени, который в заключение высказал мнение, что Павла можно было бы освободить, если бы он не потребовал суда кесаря (26:32)[50].

Почему же Лука пересказывает эту историю именно таким образом? Во-первых, он намеренно повторяет рассказы о видениях и откровениях, которые известны хотя бы некоторым из его читателей. Во-вторых, он хочет показать, что Бог Израиля действительно поставил Павла выполнять свое дело, даже если могло казаться, что Павел бунтует против традиционного иудаизма. Существуют две хорошо известные параллели к этой истории, и обе нам стоит рассмотреть, чтобы понять, почему же Лука подает вещи именно в таком свете[51].

---

49 О том, что отсюда следует, см., например, Barrett 1994, 439сл.

50 О речах в обстановке официальных судебных разбирательств см. Winter 1993, 327–331. О роли Вереники в процессе суда см. F. M. Gillman 2002.

51 Еще одна частичная параллель сама по себе интересна, но увела бы нас в сторону: Филон, *Praem.* 165.

Наиболее очевидная параллель — 2 Макк 3. Рассказ начинается с того, как сирийский царь Селевк посылает своего офицера Илиодора похитить деньги, хранящиеся в Иерусалимском Храме:

> [24] Когда же он [Илиодор] с вооруженными людьми вошел уже в сокровищницу, Господь отцов и Владыка всякой власти явил великое знамение (*epiphaneia*): все, дерзнувшие войти с ним, быв поражены страхом силы Божией, пришли в изнеможение и ужас, [25] ибо явился им (*ophthe*) конь со страшным всадником, покрытый прекрасным покровом: быстро несясь, он поразил Илиодора передними копытами, а сидевший на нем, казалось (*ephaineto*), имел золотое всеоружие. [26] Явились (*prosephanesan*) ему и еще другие два юноши, цветущие силою, прекрасные видом, благолепно одетые, которые, став с той и другой стороны, непрерывно бичевали его, налагая ему многие раны. [27] Когда он внезапно упал на землю и объят был великою тьмою, тогда подняли его и положили на носилки. [28] Того, который с большою свитою и телохранителями только что вошел в означенную сокровищницу, вынесли как беспомощного, ясно познав всемогущество Божие.

Наконец-то перед нами лошадь, однако она больше похожа на коней из видений Апокалипсиса, особенно последнего, серого, чем на оставшихся без всадника лошадей Микеланджело и Караваджо[52]. Следует заметить, что, хотя речь тут идет исключительно о видениях и небесных откровениях, побои, которые получил Илиодор, кажутся достаточно реальными. Эта история заставляет вновь задаться вопросом, соответствует ли разграничение небесного и земного, принятое как аксиома в западной культуре и столь часто соотносимое с субъективно-объективным эпистемологическим разграничением, представлениям иудаизма эпохи Второго Храма[53].

Если предположить, что данная история или подобные ей были хорошо известны, это могло бы пролить свет на то, что побудило Луку изложить историю обращения Павла именно таким образом[54]. История с Илиодором говорит о том, как всемогущий Бог останавливает мародерствующего вора-язычника в тот самый момент, когда он уже готов был ограбить сам Храм. Его гордыня сломлена перед могучей силой Бога Израилева. Перенесите все это на эпизод на дороге в Дамаск, и намерение Луки становится удивительно понятным. Вот Савл из Тарса, только что одобрявший казнь Стефана (Деян 8:1), обвиненного, в числе прочего, в том, что тот высказывался против Храма. Однако теперь Бог Израилев печется не об Иерусалимском Храме. Место Храма и его сокровищницы занято — учениками Иисуса, которых преследует Савл! Мощь божественной силы открывается — и Савл

---

[52] См., например, Откр 6:2, 3, 5, 8 и особенно 19:11–16, 19, 21. Для понимания общего фона ср. Зах 1:8; 6:2–8.

[53] Подобная история, правда, без лошадей и битья, приведена в 4 Макк 4:1–14; героем ее является не Илиодор, но сирийский правитель по имени Аполлоний.

[54] Barrett 1994, 441, снижает значение данной параллели, называя ее «довольно поверхностной».

уничижен, повержен наземь, погружен во тьму, так что ему приходится опираться на своих спутников. Крохотная преследуемая группа учеников открывается как истинный «Храм»; те же, кто их преследует, даже если ими движет ревность о Боге Израилеве и его Законе, отныне новые язычники[55].

Вторая параллель, хотя и не столь тесная, находится в романе периода Второго Храма «Иосиф и Асенефа», действие которого сосредоточено на обращении Асенеф, дочери Потифара, и ее браке с Иосифом. После длительной покаянной молитвы Асенеф получает небесное видение:

> Асенеф все смотрела, и вот, ближе к утренней звезде, небеса разодрались надвое и явился свет сильный и невыразимый. И Асенеф увидала его и пала на лицо свое во прах. И муж подошел к ней с небес и встал у головы Асенеф. И позвал ее и сказал: «Асенеф, Асенеф». Она же сказала: «Кто тот, который зовет меня, ибо дверь горницы моей заперта, а башня высока, и как же он тогда вошел ко мне в горницу?» И тот позвал ее вторично и сказал: «Асенеф, Асенеф». Она же сказала: «Смотри, вот я, господин. Кто ты, скажи мне». И он сказал: «Я домоправитель Господа и начальник войска Всевышнего. Поднимись и встань на ноги твои, и я скажу тебе то, что имею сказать»[56].

Конечно, это повествование во многом отличается от рассказов о Павле в Деяниях Апостолов и об Илиодоре во Второй книге Маккавейской (и Аполлонии в Четвертой книге Маккавейской). В данном случае видению предшествует длительное покаяние, а за ним следуют женитьба и счастливая жизнь до старости, чего мы не найдем в Деяниях Апостолов или книгах Маккавейских. Однако параллели также поучительны: сильный свет, падение на лицо, повторяющееся обращение по имени, тот же вопрос: «кто говорит?» — и повеление подняться, встать и получить дальнейшие наставления. Начинает казаться, что такая форма была, по меньшей мере, известна в эллинистической еврейской литературе того времени и что таков обычный способ составления подобных историй.

Причиной тому вполне может быть и то обстоятельство, что Лука хочет пробудить в памяти также и библейские повествования о призвании пророков. Иезекииль пал на лицо свое перед славой Господа и услышал повеление встать и слушать[57]. Даниил, после поста и молитвы, видит человека в обстоятельствах, отчасти подобных рассказу Деяний Апостолов:

---

[55] Это отчасти соответствует мнению Bowker 1971: обращение Павла произошло благодаря размышлению о тронной колеснице Иезекииля, когда он пришел к выводу, что «мятежный народ» в Иез 2 — это не христиане, но еврейские вожди, пославшие его. См. Rowland 1982, 374–386; Segal 1990; 1992; Ashton 2000, 95сл.; но см. также сильное предостережение Hafemann 2000, 459сл.

[56] Иосиф и Асенефа 14:2–8 (пер. Бурхарда в Charlesworth 1985, 224сл.).

[57] Иез 1:28–2:1. Ср. также, например, Ис Нав 5:13–15, в свою очередь, перекликающийся с Исх 3:1–5.

> И поднял глаза мои, и увидел: вот один муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его — как топаз, лице его — как вид молнии; очи его — как горящие светильники, руки его и ноги его по виду — как блестящая медь, и глас речей его — как голос множества людей. И только один я, Даниил, видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости, и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов его; и как только услышал глас слов его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицем к земле. Но вот, коснулась меня рука и поставила меня на колени мои и на длани рук моих. И сказал он мне: «Даниил, муж желаний! вникни в слова, которые я скажу тебе, и стань прямо на ноги твои; ибо к тебе я послан ныне». Когда он сказал мне эти слова, я встал с трепетом[58].

Очевидные параллели позволяют нам понять, что тут происходит. Лука хотел, чтобы у читателей всплывали в уме рассказы подобного рода во время слушания трижды повторенной истории о том, что произошло с Павлом на дороге в Дамаск.

Похоже, Лука, а возможно, и его оригинальные источники хотели пересказать историю таким образом, чтобы объединить Павла с израильскими пророками и провидцами прошлого, а также (это не столь бесспорно, но весьма вероятно) поставить его в один ряд с кающимися язычниками, которые обратились и встали на новый путь. Это могло стать апологией нового образа жизни и трудов Павла, его оправданием в глазах потенциально озадаченных или враждебных читателей, а также усилить драматическое напряжение по мере того, как рассказ повторяется в крещендо, сопровождая путь Павла, через мятежи и испытания, к окончательному пункту назначения — городу Риму. Истинный художник, Лука, рисуя этот портрет, подчеркивает то, что важно для его предполагаемых зрителей.

Все это, как и естественное стремление отдать приоритет Павлу — относительно раннему источнику, дает надежное историческое основание для того, чтобы не противопоставлять детали рассказов из Деяний Апостолов рассказам Павла о том, как он увидел Иисуса, или пасхальным повествованиям в канонических евангелиях (где Лука превосходно запечатлевает воплощенного воскресшего Иисуса). А это позволяет отбросить три распространенных шага или перехода, которые постоянно предпринимают при импрессионистическом соединении и смешении двух разных групп описаний: а) от света с неба в Деяниях Апостолов к «чисто субъективному опыту» (Деяния Апостолов, конечно же, ничего подобного не говорят); б) от гипотетического «субъективного опыта внутреннего света» Павла к предположению о том, что нечто подобное пережили все апостолы; в) от такого общего необъективного опыта к отрицанию телесного воскресения Иисуса. Ни один из этих ходов не оправдан.

---

[58] Дан 10:5–11.

Это не значит, что мы должны игнорировать Деяния Апостолов. На событийном уровне упоминание о дороге в Дамаск объясняет, почему Павел говорит о своем возвращении туда позже. Эти истории в достаточной степени согласованы. Но после их сопоставления нельзя прийти к историческому заключению о том, что Павел на самом деле не видел Иисуса (чего не сказано ни там, ни тут), или что он «видел» Иисуса лишь умом или сердцем (чего также нет в обоих источниках), или что он видел Иисуса просто как «существо из света» (чего опять-таки ни один из них не говорит). Вы можете взять яблоки с грушами и сделать фруктовый салат; вы не можете сделать пирожное со свининой. Павел говорит, что видел Иисуса, и это для нас остается исходным историческим фактом. Деяния Апостолов передают этот рассказ таким образом, чтобы передать аудитории свое понимание. На этой основе должно строиться любое историческое описание обращения Павла.

4. Обращение и христология

Но разве явление Иисуса во славе не привело Павла непосредственно, без какой бы то ни было промежуточной стадии «мессианства», к признанию божественности того, кого Павел увидел? Это недавно доказывали два автора, от которых я многому научился. Тут нам необязательно (да и место не позволяет) знакомиться со всеми их тезисами целиком, однако мы должны обратить внимание на некоторые моменты, где вопрос упирается в то, что видел Павел и какие выводы он из этого сделал.

Сейун Ким доказывает, что явление Иисуса на дороге в Дамаск было для Павла одним из штрихов в его мистическом образе Иисуса в стиле Меркабы как «образа Бога», который он истолковал в рамках мышления, где одними из главных представлений были «христология Адама» и видение «Сына Человеческого» у Даниила[59]. В своей гипотезе Ким опирается главным образом на 2 Кор 4:1–6, но по уже указанным причинам я считаю, что подобное использование текста непродуктивно. Я вполне готов принять в качестве гипотезы то положение, что когда Павел увидел Иисуса, он истолковал это событие, среди прочего, в рамках христологии Адама и «Сына Человеческого», но я по-прежнему убежден, что изначальное значение события для Павла следует искать в другом месте (это убеждение в том, что Иисус — Мессия). На мой взгляд, Ким склонен выводить каждый элемент богословия Павла просто из пережитого им на дороге в Дамаск, вне общего идейного фона иудаизма Второго Храма, внутри которого оно обретает свой смысл.

---

[59] Kim 1984 [1981]; 2002. См. теорию Боукера (выше, с. 427, прим. 55).

Такой проблемы нет у Кари Ньюмена, который куда лучше представляет себе иудейский контекст[60]. Но в одном отношении он подобен Киму: он доказывает, что когда Павел увидел Иисуса во славе, то истолковал это как предвосхищение откровения божественной славы, входящее в обетование о восстановлении Израиля[61]. Как и тезисы Кима, все это не так уж неправдоподобно и, я полагаю, содержит некоторые необходимые элементы полной картины. Но я остаюсь при убеждении, что это слишком упрощает ход мыслей, который имел место на самом деле.

То, на что обращают внимание Ким и Ньюмен, действительно могло присутствовать в событии, но как следствие первичной веры в мессианство Иисуса, — последнюю категорию, по-моему, Ким, подобно Хенгелю, чрезмерно отодвигает на периферию[62]. Из упоминаний Павла о том, как он пришел к вере, и из того, как он соотносит воскресение Иисуса с христологией, вырисовывается следующая картина, которая все объясняет гораздо лучше. Преследуя христиан именно как лжемессианскую секту, Павел столкнулся (так он считал) с живым доказательством того, что Бог Израиля защитил Иисуса от обвинения в ложном мессианстве. Через воскресение Бог провозгласил, что Иисус воистину «Его Сын» именно в *мессианском* смысле. Это, как я думаю, стоит в центре Рим 1:3–4, с соответствующей цитатой из Ис 11:10 в Рим 15:12: воскресение являет, что Иисус — сын Давидов, корень Иессеев, Мессия Израиля, помазанник Божий.

А если Иисус оправдан в качестве Мессии, из этого немедленно следуют некоторые выводы. Значит, он есть истинный представитель Израиля; величайший переворот эпох уже начался; «воскресение» можно разделить на два этапа: это начаток — воскресение Иисуса Мессии, а затем воскресение народа Мессии, когда Мессия вернется. А если он – Мессия, следовательно, в согласии с библейскими источниками, рассмотренными нами ранее (Пс 2, Дан 7 и т. д.), которые в Новом Завете становятся ключевыми для развития представлений о Церкви Иисуса, — он есть *истинный Владыка мира.* Он есть тот *kyrios*, перед именем которого преклонится всякое колено. Он есть «Сын Человеческий», возвеличенный над зверями, Царь Израиля, восставший править народами. Но каждый шаг на этом пути (и думаю, эти шаги первоначальной Церкви совершались очень быстро, так что Павел застал уже хорошо развитую экзегетическую традицию) приближает нас к тому, чтобы сказать следующее: если Иисус есть *kyrios*, ныне возвеличенный над миром, — а это, повторяем, следует из его мессианства, — тогда библейские тексты с подобными выражениями становится все труднее отделить от текстов, в которых слово *kyrios* указывает на Бога Израилева, на Самого ГОСПОДА. Иисус Мессия

---

60 Newman 1992; 1997.

61 Например, Ис 40:5: слава ГОСПОДА будет открыта, и всякая плоть узрит ее.

62 См. ниже, с. 603–614.

есть *kyrios*. Бог Израиля, почитаемый иудеями и христианами как истинный Бог, возвысил его и поставил истинным Владыкой мира, и, вкупе с Дан 7 и Пс 109, явно имеющими огромное значение для сознания ранней Церкви, это, очевидно, означает, что единый истинный Бог возвысил его для того, чтобы тот сел с Ним рядом на божественном престоле. Таким образом, — и подобное движение мысли, быть может, яснее всего в Флп 2:6–11, — если Иисус теперь возвеличен, чтобы разделить правление с Богом, тем Богом, который (как провозглашает Ис 45:23) не делит славы своей с другим, тогда этот Иисус должен быть извечно так или иначе «равен Богу»[63].

Это ближе, чем принято думать, к повествованиям Луки в Деяниях Апостолов о случившемся с Павлом на дороге в Дамаск. Лука интерпретирует обращение Павла отнюдь не в том смысле, что тот увидел Иисуса и немедленно сделал вывод о его «божественной» природе. Лука подчеркивает другое: что Иисус открыл себя Савлу из Тарса как «Владыка». Но слово это — и само по себе, и даже в контексте Деяний Апостолов в целом — имеет слишком широкий диапазон значений, так что оно не равноценно просто понятию «божество». Первый раз рассказав об обращении апостола, Лука сразу говорит, что Павел доказывал в синагогах Дамаска, что Иисус — «Сын Божий»[64]. Сам Лука сразу объясняет смысл этого выражения: это не «божественное второе лицо Троицы», но, как и в Посланиях Павла, — «Мессия»[65]. Единственный случай, когда Павел еще раз употребляет это выражение в Деяниях Апостолов, убедительно это подтверждает[66].

В то же самое время, — и соединение этих двух вещей, вероятно, является ключевым шагом в изучении начальной христологии, — мы обнаруживаем, что история на дороге в Дамаск в пересказе Луки построена так, чтобы пробудить в памяти сцены богоявления Ветхого Завета. Свет с небес, ярче полуденного солнца, пробуждает в памяти не только самую очевидную параллель — видение Даниила в главе 10, но также откровение на горе Синае и знаменательное видение Иезекииля[67].

Однако не стоит делать поспешные выводы. В самой близкой из этих параллелей, Дан 10, главный смысл заключен в том, что тот, кого видит Да-

---

63 См. Wright, *Climax*, гл. 4.

64 Деян 9:20 (ср. Гал 1:16).

65 Деян 9:22.

66 Деян 13:33, где приводится Пс 2:7. См., например, Wall 2002, 153.

67 Есть несколько параллелей между повествованиями Деян и Дан 10:4–21. Wall 2002, 150, указывает также на параллели с Исх 19:16, Иез 1:4,7,13,28; все они кажутся мне не столь близкими, хотя, конечно, как во многих библейских сценах откровения Павел падает на землю, ему велено встать, слушать и повиноваться (Деян 9:4, 6; ср., например, Иез 1:28; 2:1; 3:23сл.; 43:3; 44:4 с, например, Быт 17:3, 17, Лев 9:24, Ис Нав 5:14сл., Суд 14:20, 3 Цар 18:39, Дан 8:17сл., Тов 12:16). Все это, кажется, перебор, поскольку иные сцены тут — явления ангела ГОСПОДА, а иные (как огонь Илии) — знак божественной силы и так далее.

ниил, это не Бог, но ангел Гавриил[68]. Кажется, ближайшая параллель к тому моменту, когда Савлу дается повеление, это Исх 3.1–17: Моисей видит только горящий куст (не свет с небес, не подобие человека), но ГОСПОДЬ говорит ему, открывая себя как Бога Авраама, Исаака и Иакова, Я ЕСМЬ СУЩИЙ, и поручает ему идти к старейшинам Израиля и объявить, что долгожданное обетование о том, что они будут избавлены и получат свою землю, исполняется. «Моисей, Моисей!» — взывает ГОСПОДЬ, и это подобно: «Савл, Савл!» на Дамасской дороге. Вместо Я ЕСМЬ СУЩИЙ мы слышим: «Я — Иисус, которого ты гонишь»[69]. Лука обращает наше внимание на параллели, но одновременно хочет подчеркнуть и принципиальные отличия. Он не изображает Савла-Павла просто новым Моисеем (это место у него занимает сам Иисус) или новым Даниилом. В чем-то Павел подобен им, но, поскольку порученное ему не тождественно тому, что поручено им, его первое видение иное. Помимо всего прочего, ни в одном из рассказов Деяний Апостолов на самом деле не описан образ, увиденный Савлом. Свет сияет с небес[70], но (вопреки общепринятому представлению, как и в случае с лошадью Караваджо) Лука нигде не говорит ни о том, что Савл видит образ, сотканный из света, ни о том, что свет исходит от самого образа, а не «с небес» в более широком смысле.

Это может показаться мелочностью, однако важно не вычитывать нечто из текста, чтобы затем приписывать этому первостепенное значение, то, чего Лука нигде не говорил, — причем, поскольку он пересказывает эту историю трижды, это нельзя объяснить случайностью. На самом деле, из всех трех описаний только в 9:7 есть косвенное указание на то, что Савл действительно видел кого-то, в отличие от слепящего света и голоса. Похоже, свет с небес тут функционирует подобно неопалимой купине в истории Моисея: в повествование Луки он привносит драматический, притягивающий внимание, освещающий фон, в границах которого звучит голос, дающий поручение. И по меньшей мере рискованно, — как с экзегетической, так и с исторической точки зрения, — соединять «видение света» в рассказе Луки (в рамках которого, как можно судить по единственному намеку, Павел видит фигуру) со словами Павла, который определенно говорит, что «увидел Иисуса», и рискованно делать вывод, что Иисус тождественен этому свету или был его источником.

Любая попытка произвести полную историческую реконструкцию точного хода мыслей Савла из Тарса после видения порождает огромные разного рода проблемы. Когда мы сталкиваемся с такой ситуацией, нам стоит искать надежную опору. Лука говорит, что Павел сразу же стал проповедовать, что Иисус есть «Сын Божий» в мессианском смысле. Павел говорит, что Иисус

---

68 Ср. Деян 8:16; 9:21.

69 Исх 3:4 и Деян 9:4; Исх 3:14 и Деян 9:5, и, что касается поручения, Исх 3:10–17 и Деян 9:15, 20, 22; 22:14сл., 21; 26:16–18, 20. См. Wall 2002, 150сл., который видит параллель между Иисусом и Моисеем в Деян 7:23–43.

70 Деян 9:3; 22:6; 26:13.

был «поставлен Сыном Божиим» в мессианском смысле через воскресение. Именно в этом и Лука, и Павел видели основной смысл видения.

Но для обоих видение произошло в контексте, который призывает к развитию (и вероятно, очень быстрому) понимания всего значения того, что Иисус есть «Сын Божий» в мессианском смысле. Повествование Луки стоит в контексте пророческого видения, что соответствует косвенному указанию Павла на такой же контекст в Гал 1:15–16 (где вновь в центре откровения находится Иисус как «Сын Божий»). Тут мы снова стоим на надежной исторической почве. Поскольку призывание пророков исходило от Бога Израиля, — так его понимали, хотя иной раз оно совершалось через посредников, как в Дан 10, — откровение Иисуса как мессианского «Сына Божия» стоит на зыбкой грани нового, немыслимого ранее представления: что этот мессианский титул может содержать в себе нечто большее, чем могли себе вообразить люди, читая Пс 2 или 2 Цар 7. Павел употребляет Пс 109 так же, как это делает синоптическая традиция: он открывает там, что сын Давидов — это также и Владыка Давида[71].

Как он совершил это открытие? На мой взгляд, нам не следует думать, что Савл из Тарса, внезапно пришедший к убеждению, что Иисус есть Мессия, потом, в ходе размышлений, опираясь только на логику и библейские тексты, пришел к выводу о божественной природе Мессии (хотя в этом процессе, конечно, участвовали и логика, и размышления над Библией). Скорее мы можем представить себе примерно следующую последовательность (мы вернемся к этому вопросу в главах 12 и 19).

Контекст, в котором Савл пришел к убеждению, что Иисус есть Мессия, — это видение, во многом подобное библейским богоявлениям. Возможно, как предполагают некоторые, он действительно размышлял о тронной колеснице Бога и открыл, что сидящий на престоле — это Иисус[72]. Далее, продолжая молиться Богу Израиля день за днем, как он всегда это делал, но теперь с ощущением, что Иисус из Назарета — Мессия, «Сын Божий» в этом смысле, он обнаружил, что выражение «Сын Божий» должно обрести новое значение, с самого начала скрытое в значении первом и параллельное по функции другим случаям, когда иудеи взывали к присутствию и вмешательству трансцендентного сокровенного Бога[73]. Логические рассуждения и размышления над Библией Павла находились в контексте, с одной стороны, воспоминания о первом видении (истолкованном в рамках библейских образцов) и, с другой стороны, продолжающейся практики молитвы единому Богу Авраама, Исаака и Иакова и сопутствующих ей мыслей. И Павел все яснее стал понимать, что этот Бог послал Сына и

---

71 1 Кор 15:25–28, а также понимание воскресшего Иисуса как «Сына», который в конце концов подчинится «Богу». Ср. Мф 22:41–45/Мк 12:35–37/Лк 20:41–44; см. *JVG* 507–509, 642сл.

72 Bowker 1971.

73 См. ниже, с. 622–630, 792–798.

Духа Сына (Гал 4:4–6); что Он разделил свою нераздельную славу с этим новым Владыкой (Флп 2:9–11), с тем, в ком отражен невидимый Бог (Кол 1:15), господство которого, благодаря широким возможностям слова *kyrios*, позволяло отличить «единого Бога Отца» от «единого Владыки Иисуса Христа», одновременно и с помощью тех же самых слов утверждая иудейский монотеизм перед лицом языческого политеизма (1 Кор 8:6). Это поразительное новое понимание единого Бога иудейской традиции не было капризом мысли. Каждый сделанный шаг подтверждало Писание; однако побудительной причиной такого движения было то, что́ Павел увидел на дороге в Дамаск и что́ он продолжал открывать, когда в молитве и в общении с другими верными он видел, что этот мессианский язык, на котором стали теперь говорить об Иисусе, способен передавать — и, по-видимому, был к тому предназначен — новые слова о том же Боге, о Боге Авраама, Исаака и Иакова.

Именно об этом непрерывном опыте познания единого истинного Бога в Иисусе Мессии, Владыке, и через него, о познании, совершающемся в церковном общении, говорит Павел во 2 Кор 4:1–6. Конечно же, существует богословская преемственность между тем, что он там сказал, и тем, что еще можно сказать (будь то Павел, Лука или мы две тысячи лет спустя) о событии на пути в Дамаск и значении, которое оно в себе несет. Однако 2 Кор 4 не описывает это событие, и мы не можем извлечь оттуда отдельные элементы (например, что свет сияет «в наших сердцах», что, конечно же, не соответствует описанию происшествия на дороге в Дамаск) и вставить их во встречу Павла с Иисусом, не говоря уже о том, чтобы считать их основой этого события.

5. Заключение

Можно было бы еще много чего сказать об обращении Павла и о том, как оно соотносится с его богословием в целом. Кое-что на эту тему мы кратко представим позже. Но сказанного уже достаточно для того, чтобы завершить наше исследование о Павле. Важнейшие вещи для нас ясны: Павел верил, что видел воскресшего Иисуса лично, при этом он был твердо убежден, что Иисус обладал преображенным, но все же материальным телом. Попытки поставить под сомнение это заключение с помощью довода о том, «что на самом деле произошло» при обращении Павла, будь то на основании Деяний Апостолов или других отрывков из Павла, неубедительны.

Итак, мы рассмотрели наше самое первое свидетельство. Теперь пришло время расширить горизонт и изучить тексты последующих полутора столетий.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ВОСКРЕСЕНИЕ У ПЕРВЫХ ХРИСТИАН (ПОМИМО ПАВЛА)

Туда – в непостижимый, но желанный край,
Куда идут не торными путями,
Сквозь мрак и неизвестность прозревая
Иную землю, где свершенье всех надежд.

Фрагмент либретто «Пасхальной оратории»

Глава девятая

НОВОЕ СРЕДОТОЧИЕ НАДЕЖДЫ (1): ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ (ЗА ИСКЛЮЧЕНИЕМ ПАСХАЛЬНЫХ ПОВЕСТВОВАНИЙ)

1. Введение

Учитывая тот факт, что канонические евангелия, несомненно, отражают верования и надежды первых христиан, приходится лишь удивляться тому, сколь мало в них говорится о воскресении. Конечно, все они завершаются рассказом о пустой гробнице Иисуса и везде, кроме Евангелия от Марка, мы находим повествование о его явлении, живым, своим последователям. Но напрасно будем мы искать подробные трактовки воскресения в рассказах об общественном служении Иисуса, по вере ранней Церкви, восставшего из мертвых[1].

Это, конечно, яркое свидетельство (среди многих других) о том, что Церковь на заре христианства отнюдь не страдала склонностью изобретать «речения Иисуса», как то думали исследователи в прошлом[2]. Даже если бы мы предположили, что рафинированный интерес Павла к воскресению отнюдь не разделяли в большинстве своем его современники, нам все же пришлось бы постулировать, что воскресение в целом, и, в частности, воскресение Иисуса, оставалось в высшей степени спорным — как в проповеди и апологии Церкви, адресованной людям внешним, так и в спорах внутрицерковных. Насколько было бы легче, согласно прежнему пониманию предания, призванного служить нуждам Церкви, иметь хоть несколько «слов Владыки», которые бы объяснили нам поточнее, что такое воскресение и в чем его значение для нас. В Мк 9:7–9 ученики нуждались в объяснении относительно воскресения, но объяснения не последовало. Можно даже вообразить себе ситуации, где прозвучали бы такие слова объяснения или хотя бы притча-другая на эту тему; но все это показывает лишь одно: исследователи новозаветных документов куда более склонны воображать надуманные сценарии, нежели сами авторы Нового Завета. Можно быть уверенным лишь в одном: если бы у кого-нибудь в памяти хранились еще

---

1 Об этом удивительном свойстве евангелий см. Evans 1970, 31.

2 См. *NTPG* 421сл.

какие-то слова, сказанные Иисусом о воскресении, — их бы сохранили[3]. То обстоятельство, что их нет, свидетельствует о том, что это не было главной темой его учения; едва ли вообще он к этой теме обращался, и единственный случай, когда он как будто обратил сюда свое внимание, вызван был чьим-то чужим интересом. Иисус безусловно верил в воскресение как в обетование для народа Божьего, однако непохоже, чтобы оно играло в его учении более важную роль, нежели вообще в иудаизме того времени, где, как мы уже видели, даже и для тех, кто в него верил, это был один из предметов среди многих прочих, и обычно отнюдь не главный.

Столь очевидное молчание авторов евангелий и сохраненного ими предания порождает своеобразную проблему структурного рода для настоящей книги, которую, хотя она и не столь уж важна, стоит все же отметить. Что-то из материала евангелий следовало бы по идее отнести выше, к 3-й главе, к источникам, говорящим о вере иудеев периода Второго Храма. Сюда относится, в частности, эпизод, когда Ирод Антипа полагает, что Иисус, возможно, есть воскресший Иоанн Креститель[4]. Другие отрывки, даже если они восходят в конечном итоге к Иисусу, по своей форме и особенностям языка могут указывать на развитие раннехристианской трактовки. Отчасти я решил поместить все эти материалы в данном месте книги потому, что, как мне показалось, было бы искусственным разделять их на отрывки, которые, по всей видимости, просто отражали современные нехристианские еврейские верования, но еще важнее другое соображение: поскольку евангелия пришли к нам из ранней Церкви, они имеют первоочередную ценность свидетельств о повествованиях первых христиан, а также и о самой жизни и образе мыслей, которые вызывались и поддерживались этими устными свидетельствами. И хотя я утверждал в другом месте, что евангелия действительно дают нам куда более явное свидетельство о публичном служении Иисуса, чем это часто себе представляют, нам по-прежнему приходится сначала рассматривать их как свидетельства о жизни, деле, образе мысли и особенно устном предании Церкви в первые четыре или пять десятилетий ее существования[5].

Примером такой очевидной странности этого материала внутри нашей общей темы служит, на фоне характерной для первых христиан обращенности к воскресению, положение *учения* Иисуса о воскресении (в целом или применительно к себе самому), если его сравнить с общепринятым взглядом на то, что произошло с ним после его смерти. Павел не ссылается на учение Иисуса по этому вопросу, но Павел вообще редко

---

3 Именно об этом пишет Перкинс (Perkins, 1984, 74сл.)

4 См. также комментарии к Деян 23:1–9 о взглядах саддукеев и фарисеев на воскресение, которые я рассматривал выше, с. 150–152.

5 О евангелиях см. особенно *NTPG*, гл. 13, 14; *JVG*, гл. 4.

ссылается на учение Иисуса о чем бы то ни было. Несмотря на тот факт, что сохранились — в первозданном виде или, возможно, отредактированные — немногие речения в рамках предания и что они говорят нам о предмете постоянного интереса первых поколений христиан, почти все ссылки на слова Иисуса о воскресении касаются тех моментов, когда сам воскресший Иисус объясняет, что это именно то, о чем он говорил прежде, — и момента, когда первосвященники, согласно Матфею, вспомнили, что «обманщик тот» предсказывал свое воскресение из мертвых, и поэтому просили поставить у гроба стражу[6].

Теперь, после сказанного выше, необходимо подчеркнуть и то, что главной темой, о которой Иисус говорил и словом, и деяниями, было Царство Божье[7]. Хотя не все движения того времени, связанные с Царством Божьим, непременно включали в себя веру в воскресение (то есть иные группы, употреблявшие выражение «Царство Божье», говоря о своем движении, не разделяли упований фарисеев), вероятнее всего провозглашавший Царство Бога Израилева в первой половине I века включал воскресение в общую картину своих чаяний. Таким образом, находя хотя бы разбросанные и косвенные упоминания о воскресении в учении и действиях Иисуса, мы можем не без основания полагать, что для Него воскресение — не отдельная тема, но часть грядущего Царства. Тем не менее главный пункт остается неизменным: воскресение, очевидно, не было одной из центральных или главных его тем.

Упоминания о воскресении, или фактически о некоей новой жизни после смерти, появляются в евангельской традиции случайно и несистематично[8]. Можно было бы их упорядочить, но, поскольку задача этой части книги — попытка рассмотреть христианство I века в общем и понять имеющиеся в нем представления о нашем предмете, лучше брать отрывки по мере их появления в различных пластах евангельского предания, как это обычно делают ученые. Я говорю это без всякого предубеждения касательно представлений об истории предания, ибо скептично отношусь к возможности изучить развитие евангельской традиции от первой фиксации текста в доступных нам источниках до последней редакции[9]. Я даже не уверен, можно

---

6 Лк 24:44, Мф 27:63сл. В Лк 24:25сл. Иисус упрекает идущих с Ним по дороге учеников не в том, что они не поверили его словам, но в том, что они не поверили Моисею и пророкам (ср. Лк 16:31). В пространной версии окончания Евангелия от Марка (16:14) Иисус упрекает их просто в том, что они не поверили тем, кто видел его воскресшим.

7 См. *JVG*, часть II (гл. 5–10).

8 Примечательно, что неканоническое евангельское предание содержит очень небольшой параллельный (по отношению к каноническим евангелиям) материал по этому предмету, и этот релевантный материал настолько иной, что заслуживает отдельной главы (см. ниже гл. 11). Как сказал один скучающий американский комментатор после очередной ничьей с нулевым счетом в футбольном матче первенства на Кубок Мира: «Ну что ж, друзья, сказал бы я вам счет, да вот его не оказалось».

9 Ср. *NTPG*, гл. 14, а также «Doing Justice to Jesus», 360–365.

ли полагаться на Q-источник, и если да, то на какую из версий. Вторая рассмотренная ниже категория (данные, которые можно найти и у Матфея, и у Луки), безусловно, будет тому соответствовать; первая категория (данные у Марка, которые есть у одного или обоих остальных синоптиков) содержит материал, который многие считают относительно ранним. Это заставляет рассматривать материалы, которые встречаются только в одном из евангелий — или от Матфея, или от Луки, или от Иоанна — отдельно.

И последнее замечание. Хотя нам и следует помнить, что этот материал, хотя бы в некотором первоначальном виде, восходит к традиции, предшествовавшей евангелистам, и то же самое относится и к собственно рассказам о воскресении, нужно всегда помнить, что мы обнаруживаем эти отдельные упоминания о воскресении, в частности, у Луки и Иоанна, в евангелиях, которые вместе с тем содержат важные и подробные сведения о самом воскресшем Иисусе. И чтобы не обвинять евангелистов в чрезвычайной беспечности, никогда не следует забывать о том, что они связали учение Иисуса как таковое с тем, что они понимали под его воскресшим состоянием. Самое убедительное свидетельство об этом — троекратное предсказание о страстях и воскресении. Нам следует думать, что евангелисты видели на последних страницах своих книг исполнение этих пророчеств. Но это же соображение относится и к другим случаям.

2. Воскресение в Евангелии от Марка и в параллельных текстах

(i) Исцеление

Материал Евангелия от Марка о воскресении можно разделить на четыре вполне ясных категории: исцеление, призыв, предсказания (того, что подтвердится в будущем) и загадки. (Спор Иисуса с саддукеями я рассмотрю отдельно.) Первая категория содержит всего лишь один рассказ: исцеление дочери Иаира[10].

Рассказ этот, как и параллельные исцеления, упомянутые только у Луки и Иоанна (см. ниже), с неизбежностью напоминают нам о возвращении к жизни, которые совершали Илия и Елисей[11]. В евангелиях они поданы как часть образа Иисуса-пророка, хотя и крайне необычного. Дополнительное толкование (внутри самого евангелия) кроется в рассказе о кровоточивой,

---

[10] Мк 5:21–43/Мф 9:18–31/Лк 8:40–56.

[11] 3 Цар 17:17–24, 4 Цар 4:18–37.

который во всех трех версиях события расположен внутри большего повествования о девочке и некоторым образом перекликается с последним (женщина больна двенадцать лет, что в точности соответствует возрасту девочки; в обоих случаях подчеркивается значение веры)[12].

Внутри повествования можно выделить несколько небольших, но значительных для нашего исследования моментов. Вначале мы находим замечание Иисуса, обращенное к плачущим: девица не умерла, но спит[13]. Едва ли это указывает на особенности языка, где «спать» — это общепринятая обычная метафора смерти, однако эти слова вполне могут, во всяком случае для тех, кто пересказывал или слышал эту историю, указывать на Дан 12:2, где говорится, что «спящих» в будущем разбудят[14]. В этом случае насмешки свидетелей отражают неверие учеников (вначале), а потом — неверие тех, кто услышал сам рассказ о воскресении. Употребление слова «спать» естественно подводит к описанию «пробуждения» девочки. Слово, которое Иисус употребил как повеление (только у Марка и у Луки) — *egeire*, «встань», — у Марка приводится по-арамейски: *talitha koum*[15]. Когда девочка пробуждается, глагол, к которому прибегают Марк и Лука, — это *aneste*, а у Матфея это — *egerthe*[16]. Изумление родителей (*exestesan* и у Марка, и у Луки) отображает изумление женщин у гроба Иисуса и других, услышавших весть о воскресении[17]. Когда Иисус просит дать ей поесть (только у Марка), это отдаленно напоминает его собственную просьбу о какой-нибудь пище — у Луки в рассказе о горнице[18]. Христианине первых поколений, рассказывая этот эпизод подобным образом, почти наверняка должны были иметь в мыслях само воскресение Иисуса как еще более потрясающий пример такого рода удивительной силы. Евангелисты, редактируя его, должно быть, слышали, — ожидая, что подобное услышат и читатели текста, — предвозвещение темы, которая, как взрыв, завершит записанное ими повествование. Но в рассказе нет указания на то, что кто-либо, исторический или придуманный персонаж, предугадывал тут «воскресение» иного рода. Дочери Иаира предстоит вновь когда-нибудь умереть. Марк, Матфей и Лука завершают повествование об Иисусе, который прошел через грань смерти и как бы вышел с другой стороны.

---

[12] Только у Марка (5:42) и Луки (8:42) дается возраст девочки, причем — в различных частях эпизода; возможно, Лука в своем комбинированном повествовании желает привлечь внимание к этой параллели раньше.

[13] Мк 5:39/ Мф 9:24/Лк 8:52.

[14] См. выше, с. 240–241, о термине «спать» у Павла.

[15] О значении использования арамейского языка см., например, Guelich 1989, 302сл; Gundry 1993, 274сл.

[16] Мк 5:42/Мф 9:25/Лк 8:55. Как свидетельствуют указания во II, III и IV частях настоящей книги, все это — устойчивый словарь воскресения во всем Новом Завете.

[17] Мк 5:42/Лк 8:56; Мк 16:5, 8, Лк 24:22.

[18] Мк 5:43, Лк 24:40–43.

(ii) Призыв

Вторая категория материала в тройственном предании — это призыв Иисуса, адресованный своим последователям, и его предсказания о великом перевороте при наступлении нового мира. В этом, безусловно, слышалось зашифрованное послание о необходимости рискнуть всем, дабы приблизить Царство; на этом уровне оно сопоставимо, скажем, с призывами вождей Маккавеев и других. Я всякий раз привожу версию Марка, отмечая значимые расхождения у других евангелистов.

8:34 И призвав народ вместе с учениками Своими, сказал им: если кто хочет за Мною пойти, да отречется от самого себя и возьмет крест свой и следует за Мною. 35 Ибо, кто хочет душу свою *(psyche)* спасти, тот погубит ее; кто же погубит душу свою ради Меня и Доброй вести [Мф и Лк пропускают «и Доброй вести»], тот спасет ее [Мф: обретет ее]. 36 Ибо какая выгода человеку весь мир приобрести и повредить душе своей? 37 Ибо что даст человек в обмен за душу свою? 38 Ибо, кто постыдится Меня и Моих слов в роде этом прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца Своего с ангелами святыми [Мф добавляет: «и воздаст тогда каждому по делу его»]. 9:1 И Он говорил им: истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, доколе не увидят Царства Божья, пришедшего в силе [Мф: увидят Сына Человеческого, грядущего в Царстве Своем; Лк: увидят Царствие Божье][19].

9:43 И если соблазняет тебя рука твоя, отруби ее: лучше тебе без руки войти в жизнь, чем с двумя руками пойти в геенну, в огонь неугасимый. 45 И если нога твоя соблазняет тебя, отруби ее: лучше тебе войти в жизнь хромым, чем с двумя ногами быть ввергнутым в геенну... 47 И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе кривым войти в Царство Божье [Мф: войти в жизнь], чем с двумя глазами быть ввергнутым в геенну[20]...

10:29 Сказал Иисус: истинно говорю вам: [Мф добавляет: «что вы, последовавшие за Мною, — в новом бытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах и будете судить двенадцать колен Израилевых. И»] нет никого, кто оставил дом, или братьев, или сестер, или мать, или отца, или детей, или земли ради Меня и ради Доброй вести [Мф: ради имени Моего; Лк: ради Царства Божья], 30 и не получит в сто раз больше теперь, во время сие, домов, и братьев, и сестер, и матерей, и детей, и земель,

---

19 Мк 8:34 — 9:1/Мф 16:24 — 28/Лк 9:23–27; см. *JVG* 304. Можно найти очень похожие места в Мф 10:39 и Лк 17:33 («Нашедший душу свою потеряет ее, и потерявший душу свою за Меня найдет ее»).

20 Мк 9:43–48. Ст. 44, 46 представляют собой позднее вставленную в текст цитату из Ис 66:24 («где червь их не умирает и огонь не угасает»); это само по себе представляет интерес, показывая, что переписчики изначально желали подчеркнуть связь между этим отрывком и темой пророческого «нового творения» с сопутствующими провозвестиями суда. Параллельное место — Мф 18:6–9, с незначительными вариациями.

при гонениях, а в веке грядущем жизнь вечную. [31] Многие же первые будут последними и последние первыми[21].

Каждый из этих текстов по-своему дает обетования, в которых, в свете Иосифа и других текстов периода Второго Храма, описанных нами, можно прочитать обетование воскресения. На этом уровне они не отклоняются от норм своего времени: следуй этим путем, предай себя этому учителю, оставь эти привилегии — и в веке грядущем истинный Бог даст тебе новую жизнь, новое Царство, новую семью. В первом отрывке, Мк 8:35, говорится, что тот, кто умрет ради большего, спасет свою жизнь, что, вероятно, означает новую жизнь по ту сторону смерти; в контексте это, безусловно, связано с особым вызовом — следовать за Иисусом, но такое обетование имело бы смысл внутри какого бы то ни было революционного движения того времени. У Марка и Луки это тесно связано с обетованием Царства, а у Матфея — с Сыном Человеческим и его Царством, что демонстрирует уже сказанное выше, — хотя упоминание о воскресении в евангельском предании нечасто, было бы неверным забыть о нем, если мы помним, что основной темой общественного служения Иисуса было Царство Божье. Конечно, указание на Даниила у Матфея легко связывалось в голове еврея периода Второго Храма с более широкой картиной, открывающейся у Даниила, где победившее царство 2-й главы, побеждающий Сын Человеческий в 7-й, а также победившие и воскресшие мученики в 12-й представляют части единого целого, что обретает черты вызова благодаря главам 1, 3 и 6, где описываются правоверные иудеи, готовые встретить опасность и смерть, лишь бы не отказаться от своей верности Богу Израиля. Вызов, который бросает Иисус, дан тут в классическом стиле иудаизма Второго Храма; в вызове, обращенном к народу Божьему, содержится призыв рискнуть абсолютно всем ради Царства, и этот вызов включает в себя зашифрованное обетование (зашифрованное, т. к. слово «воскресение» здесь не встречается) о том, что потерявший свою жизнь спасет ее (Евангелия от Марка, от Луки) или обретет (Евангелие от Матфея). Апокалиптический сценарий, с аллюзией на Даниила, также указывает на слова Иисуса о своем оправдании, к чему мы вскорости обратимся. Это обетование остается, тем не менее, на уровне противопоставления, совсем как утверждения 2 Макк 7: тот, кто рискует всем и даже теряет все, просто обретет свою жизнь вновь. Косвенно там предполагается, что Царство Божье, или Сын Человеческий, представляет собой тот же здешний мир, но где истинный народ Божий оправдан. Иначе говоря, нет здесь чего-либо подобного взгляду Павла на воскресение как на преображение мира или преображенную плоть. Тут нет ни намека на послепасхальное развитие представлений, или «христиа-

---

[21] Мк 10:29–31/Мф 19:28/Лк 18:29сл. Вопрос классификации здесь непрост; что это — отрывок «Q», или же модификации тройной традиции; либо различия настолько велики, что их надлежит отнести к отдельным материалам Мф и Лк? И в Мф, и в Лк пропускается перечень того, что приобретается после потери. Можно увидеть тут параллель тексту «да возненавидит отца, мать» и т. д. в Фома 55; 101; однако там нет упоминания о грядущем веке.

низацию». Это само по себе не доказывает, что Иисус на самом деле говорил такие слова. Сейчас такое доказательство отнюдь не является моей целью. Но это указывает, с одной стороны, на верования того времени, а также на тот факт, что люди, передавшие эти слова, а затем собравшие и записавшие их, считали их совместимыми, пускай и не до конца развитыми, с более полным христианским учением своего времени.

Второй отрывок говорит о «вхождении в жизнь» (в последней строке измененной на «Царство Божье»), за что каждый должен заплатить. Это предполагает стандартную еврейскую дихотомию между нынешним веком и веком грядущим, между которыми существует сильная взаимосвязь. Даже полагая, что Иисус призывал отрубить ногу и руку и вырвать глаз скорее в качестве яркой метафоры, нежели буквально, суть повторяющегося объяснения состоит в том, что, попадает ли человек в геенну или в «жизнь», он остается тем же, что и прежде. Хотя этот образ шокирует[22], в идее вхождения в Царство Божье или новую жизнь в том же теле, что и в настоящем, нет ничего такого, что не могло бы прозвучать в широком контексте иудаизма Второго Храма[23]. Опять же, хотя христиане I века, читавшие этот отрывок, естественно толковали его с точки зрения следования за Иисусом в жизнь воскресения (воскресшее тело Иисуса можно было узнать, согласно хотя бы Евангелию от Иоанна, по следам крестных ран), здесь еще не говорится ничего о том, как этот текст воспринимало позднее богословие.

Третий отрывок основывается, как и у Павла, на иудейском предании, которое говорит о народе Завета, оправданном в грядущем веке. В дополнение к этому у Матфея представлен суд над Израилем, который вершат последователи Иисуса, что указывает (как отчасти и наша следующая категория) на Даниила. Обетование «грядущего века» тут дано открыто, и жизнь в этом веке (*zoe aionios*, «жизнь будущего века», что обычно переводится как «вечная жизнь») будет воздаянием для того, кто последует за Иисусом. Главная цель этого отрывка, на самом деле, — гарантировать последователям Иисуса то, что обычно относили ко «всему Израилю»; это входит в новое определение Израиля вокруг самого Иисуса, которое свойственно его действиям и высказываниям на разных уровнях[24]. Этот отрывок также содержит обетование о драматическом повороте событий, когда «первые» и «последние» поменяются местами, что соответствует множеству других слов о «переворотах», особенно — Заповедям блаженства (см. ниже). Но что достойно внимания в этом отрывке — главный переворот обещан не в веке грядущем, но уже в настоящем. Тут нет никакого разработанного богословия будущего века, или воскресения. Матфей пользуется словом «новое рождение» (*palingenesia*) для обозначения будущего века, — в Новом Завете это слово употребляется в подобном смысле

---

22 О еврейских параллелях к этому образу см. SB 1.779сл.

23 О «геенне» см. *JVG* 183, n. 42.

24 См. *JVG passim*, особенно главы 7, 9.

только в этом месте[25]. Тут со всей очевидностью предполагается огромная перемена в мире, но сказано об этом не более того, что можно было бы извлечь из множества других текстов периода Второго Храма[26].

В этих отрывках присутствует ясное чувство грядущего, когда тем, кто верно следует за Иисусом, даже если они претерпят смерть или муки в этом веке, дарована будет новая жизнь. Если мы рассмотрим эти отрывки в контексте представлений о грядущей жизни и будущем веке, мы увидим, что они точно соответствуют другим апокалиптическим иудейским фрагментам, и, в частности, тем, которые хранят в себе отзвук или продолжают темы Даниила. Хотя в них и отсутствует термин «воскресение», можно с уверенностью утверждать, что эта тема присутствует, по меньшей мере, косвенно. Однако тут нет ничего специфически христианского, кроме того, что они сфокусированы на Иисусе, вокруг которого обретают иной статус люди, носящие эти обетования. Можно утверждать, что первые христиане, передававшие, зафиксировавшие и собравшие эти речения, нисколько не ориентировались на более развитое христианское мироощущение, они даже не пытались показать, что сам Иисус, их произнесший, однажды будет воздвигнут из мертвых.

(iii) Грядущее оправдание Иисуса

Трижды у Марка Иисус ясно предсказывает не только свою смерть, но и воскресение:

> И начал учить их, что надлежит Сыну Человеческому много претерпеть и быть отвергнутым старейшинами и первосвященниками и книжниками, и быть убитым, и через три дня [Мф и Лк: в третий день] воскреснуть[27].

> Ибо Он давал наставления Своим ученикам и говорил им, что Сын Человеческий будет предан в руки человеческие, и убьют Его, и, убитый, Он через три дня [Мф: в третий день] воскреснет [Лк пропускает упоминание об убиении и воскресении][28].

> Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и приговорят Его к смерти, и предадут Его язычникам; и

---

[25] Еще одно внешне сходное употребление слова в Новом Завете — Тит 3:5, где, однако, оно относится к личному возрождению.

[26] О *palingenesia* см. TDNT 1.686–689; Davies and Allison 1988–1997, 3.57сл., с библиографией.

[27] Мк 8:31/Мф 16:21/Лк 9:22. Мк употребляет в конце слово *anastenai*, а Мф и Лк — *egerthenai*.

[28] Мк 9:31/ Мф 17:22/Лк 9:44. В Мк вновь — *anastesetai*, в Мф — *egerthesetai*.

надругаются над Ним, и оплюют Его, и будут бичевать Его, и убьют, и через три дня [Мф и Лк: в третий день] Он воскреснет[29].

Я уже приводил доводы к тому, что, вопреки широко распространенному среди богословов последних двух или около того поколений мнению, наиболее вероятно, что Иисус восходил в Иерусалим, зная, что он тут умрет и что такого его призвание от Бога[30]. Я доказывал и то, что, весьма вероятно, он понимал свою скорую смерть в свете доступных основополагающих повествований Писания, соответствующих другим сторонам его призвания и общественного служения, и что он, — как и любой другой иудей периода Второго Храма, вовлеченный в одно из движений, провозглашающих Царство Божье, — думал и, возможно, провозглашал, что Бог Израиля воздвигнет его из мертвых, оправдает его после страдания. Это, безусловно, очень близко соответствует повествованию о мучениках во Второй книге Маккавейской (хотя в этом случае контраст между их предсмертными угрозами и предсмертными словами Иисуса становится куда более ярким)[31]. Это не означает, разумеется, что все предсказания по сути дословно передают то, что сказал Иисус. «Через три дня» у Марка каждый раз изменяется на «в третий день» у Матфея и Луки (при том, что Лука опускает во втором случае важные элементы), что указывает на редактирование еще на раннем этапе становления предания; если Иисус умер в пятницу, три полных дня никак не могли пройти до воскресного утра, однако же это был «третий день», и именно это мы находим в самом раннем предании, которое приводит Павел в 1 Кор 15:4.

Особый интерес представляет реакция учеников. После первого предсказания Петр отводит его в сторону и укоряет; очевидно, упоминание о воскресении никак не смягчило потрясения от сказанного Иисусом о предстоящих страдании и смерти. Во второй раз — Матфей сообщает, что «они очень опечалились», тогда как и Марк, и Лука говорят, что «не уразумели они сказанного, а спросить Его боялись». Лука говорит о том, что это было провиденциально сокрыто от них, и это созвучно его теме полного непонимания со стороны учеников вплоть до самого воскресения Иисуса, — теме, повторяющейся вслед за третьим и последним предсказанием[32]. Иначе говоря, ученики нигде не понимают того, что Иисус вроде бы говорит о своем ско-

---

[29] Мк 10:33сл./Мф 20:18сл./Лк 18:31сл. На сей раз в Мк и Лк — *anastesetai*, тогда как в Мф остается *egerthesetai*. Два этих ключевых слова, очевидно, употребляются у евангелистов как равнозначные, без явного предпочтения одного другому.

[30] *JVG*, гл. 12, где доказывается то, что все это стоит за разбираемыми изречениями. Эванс (C. F. Evans 1970, 33) придерживается противоположного мнения, он утверждает, что эти предсказания, должно быть, созданы позднее, иначе Пасха не была бы столь поразительной неожиданностью для учеников. Такого рода толкование заставляет замолчать всех оппонентов, и это печально, ибо ситуация здесь гораздо более тонкая. Вопрос только в том, как к такому толкованию относиться. Ср. с недавними положительными доводами в C. A. Evans 1999a.

[31] См. крещендо во 2 Макк 7:9, 14, 17, 19, 31, 34–37; ср. Лк 23:34, например, с 1 Пет 2:21–23; 3:18.

[32] Лк 9:45; 18:34, ср. 24:16, 25,45. Мк и Мф ничего не добавляют к последнему предсказанию.

ром воскресении. Кажется, родственникам и последователям маккавейских мучеников и другим людям, погибшим в борьбе за Царство ГОСПОДА в последние века до Р. Х. и в первые после Р. Х., слова о том, что они воскреснут в отдаленном будущем, приносили немного непосредственного утешения; подобным образом, ученики, похоже, были потрясены или опечалены тем, что Иисус ожидал неминуемой близкой смерти, или просто никак не могли взять в толк, о чем же он в конце концов говорит.

Само по себе предание и передающие его евангелисты заставляют читающего думать, что ученики допускали, с одной стороны, что Иисус, должно быть, имеет в виду грядущее последнее воскресение, и (или), с другой стороны, — что он метафорически говорил о битве за восстановление Израиля и о необходимости быть готовым рискнуть всем в этой битве. Остается только гадать, как они понимали фразу «на третий день» и подобные ей; мне представляется, что они воспринимали ее как метафору, не понимая, однако, к чему конкретно она относится. И хотя в контексте иудаизма периода Второго Храма услышанное шокирует, эти речения тут знакомы, они, подобно Второй книге Маккавейской, демонстрируют веру в физическое воскресение тех, кто умер из верности Богу Израиля. Однако, не считая упоминания о трех днях (возможно, конечно, тут слышен отголосок Ос 6:2, но в синоптических евангелиях эти слова не привлекают никакого внимания), нет и намека на что-то новое по сравнению с еврейским преданием ни у Павла, ни где бы то ни было еще у первых христиан. Безусловно, верующие, передававшие, собиравшие и редактировавшие эти речения, окружали их победным ореолом в полной убежденности, что предсказания исполнились и что это превосходило понимание слышавших эти слова учеников. Но помимо того, что они отредактировали слова о трех днях, они, похоже, никак не пытались сделать эти отрывки понятнее.

Наряду с этими предсказаниями об оправдании и восстании, можно отметить высказывание, которое представляет собою отклик на Дан 7 и указывает на будущее оправдание:

> ...Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус же сказал: Я; и вы увидите Сына Человеческого, восседающего по правую сторону Силы и грядущего с облаками небесными[33].

Я уже показал в книге «Иисус и победа Бога», что здесь скорее говорится об «оправдании», чем о «возвращении»: «подобный Сыну человеческому» в Дан 7 после страдания, которые доставили ему звери, подведен к Ветхому днями. Сам по себе ответ Иисуса ничего не говорит о воскресении. Однако всякий, кто слышал, оценивал и передавал дальше эти слова в контексте всей Книги Даниила в целом, с ее знаменитым пророчеством о царстве во 2-й главе и столь же известным пророчеством о воскресении в главе 12-й, был в

---

[33] Мк 14:62/Мф 26:64/Лк 22:67–69, с существенными отличиями: подробности и дискуссия см. JVG 524–528, 550сл.

состоянии свести эти ссылки воедино и увидеть тут воскресение как таковое, главную основу для оправдания. В этом свете можно рассматривать и слова, вложенные Иоанном в уста лжесвидетелей на суде и в уста самого Иисуса:

> Мы слышали, как Он говорил: «Я разрушу храм этот, рукотворенный, и в три дня воздвигну другой, нерукотворенный»[34].

> Ответил Иисус и сказал им: разрушьте храм этот, и Я в три дня воздвигну его (*egero auton*)[35].

Хотя Марк и Лука настаивают, что это было произнесено *лже*свидетелями, традиция Иоанна, как и другие связанные с этим речения, указывают на то, что Иисус на самом деле говорил нечто в этом роде; в конце концов, предыдущие главы у всех трех синоптиков упоминают о том, что Иисус всерьез говорит о разрушении и Храма, и Иерусалима, заключая свои слова утверждением о том, что и он сам, и его ученики будут оправданы[36]. Иоанн интерпретирует это высказывание именно в связи с телесным воскресением Иисуса. Когда мы пытаемся охватить взглядом ожидания Иисуса в целом (что я обрисовал раньше), — то, как он символически действовал в Храме и в Сионской горнице, желая приблизить долгожданный час осуществления его собственной судьбы и призвания истинного Израиля, — мы находим тут глубокий исторический смысл[37].

(iv) Загадки

(a) Ирод

Из всех малопривлекательных персонажей, которые открывают нам что-либо о верованиях иудеев I века касательно умерших и их участи, именно Ирод Антипа, с его дошедшими до нас суждениями об Иисусе, портит тут всю картину. В этом случае Лука и Марк существенно расходятся; Матфей близок к Марку, но умолкает после стиха 14 у Марка:

---

[34] Мк 14:58/Мф 26/61 (без упоминания о рукотворенном/нерукотворенном). Ср. также Мк 15:29/Мф 27:40.

[35] Ин 2:19.

[36] Другое свидетельство, очевидно, опять от обвинителей, можно найти в Деян 6:14. Отчасти подобное высказывание есть в Фома 71, но это исключение, подтверждающее правило, изложенное выше: «Иисус сказал, — разрушу дом этот, и никто не сможет восстановить его». Любой намек на воскресение определенно исключен, — как и любой намек на что-то иудейское, вроде восстановления Храма.

[37] Ин 2:21сл. (см. ниже, гл. 17). См. также *JVG*, гл.12.

[Марк 6] [14] И услышал то царь Ирод, – ибо стало известно имя Его, и говорил он: Иоанн Креститель восстал (*egegertai*) из мертвых, и потому в нем действуют силы. [15] Другие же говорили: это Илия. А другие говорили: это пророк, как и другие пророки. [16] А Ирод, услышав это, говорил: Иоанн, которого я обезглавил, – он и восстал (*egerthe*)[38].

[Лука 9] [7] Услышал же Ирод тетрарх о всём происходящем и недоумевал, так как некоторые говорили, что Иоанн восстал (*egerthe*) из мертвых, [8] а некоторые, что Илия явился, другие же, что некий из древних пророков воскрес (*aneste*). [9] И сказал Ирод: Иоанна я обезглавил. Кто же Этот, о Ком я слышу такое? И искал увидеть Его[39].

Этот маленький сюжет представляет собою интерес на нескольких разных уровнях. Начнем с евангелистов: для Матфея и Марка это отправная точка рассказа о смерти Иоанна Крестителя, тогда как Лука, у которого рассказ о смерти Иоанна отсутствует, но который уже упомянул о заключении Иродом Иоанна в тюрьму (3:19–20), довольствуется упоминанием в последнем стихе о том, что Иоанн обезглавлен, разводя Ирода в 9:9 и 9:7 и высказывание, которое ему приписывают Матфей и Марк: что Иисус не кто иной, как воскресший Иоанн Креститель. Разумеется, ни Матфей, ни Марк не считают, что предположение Ирода истинно. Мы можем догадываться, что сюжет передавался из уст в уста в раннем предании и был использован Марком отчасти из-за того, что он подводил к рассказу о смерти Иоанна, но в равной степени и из-за того, что, несмотря на ошибочное мнение Ирода, стоило заметить, что Иисус привлекал к себе особое внимание, и потому его удивительная власть находила такие из ряда вон выходящие объяснения. Подобным образом действует и молва о том, что Иисус – это Илия или какой-то из древних пророков: первые христиане не воспринимали Иисуса подобным образом, но сохранили память о таких мнениях, которые отчасти намекали на то, что они почитали истиной[40]. Если мы вдумаемся в то, что двигало евангелистами и людьми, передававшими эти рассказы до них, мы вероятнее всего отвергнем идею, что эти истории – плод воображения первых христиан. Маловероятно, что они готовы были поставить под угрозу свою веру в бесспорную и перевернувшую мир силу воскресения, предположив, что время от времени умершие пророки могли бы также возвращаться к жизни[41].

---

[38] Мк 6:14–16/Мф 14:1сл. Я процитировал параллельное (в некоторой степени) место из Луки отдельно, поскольку, как видно чуть ниже, оно существенно разнится в нескольких отношениях.

[39] Лк 9:7–9.

[40] См. также Мк 8:27сл./Мф 16:13сл./Лк 9:18сл.

[41] Подобное предположение, конечно же, есть у самого Иисуса, например, в Мф 11:14; Мф 17:12сл./Мк 9:13. В каком смысле Матфей, если оставить Иисуса в стороне, думал, что Илия и Иоанн были почти в буквальном смысле одним и тем же персонажем, остается неясным, во всяком случае, для меня; см., например, Davies and Allison 1988–1997, 2.258сл.

Если идти от евангелистов и их источников вглубь к земной жизни Иисуса, интересно заметить, что предположение, будто бы Иисус не кто иной, как воскресший пророк, предваряется у Матфея и Марка попыткой объяснить, почему он был наделен столь необычайной властью. Это объясняет тот факт, что Иисуса могли воспринимать как Илию *redivivus*, ибо Илия также совершал удивительные вещи (рассказанная у Марка незадолго до того история воскрешения дочери Иаира напоминала о воскрешении Илией умершего ребенка). Однако Иоанн Креститель, в отличие от Илии, не являл никаких исцелений или иных «великих деяний». Таким образом, предположение о том, что Иисус — восставший к жизни Иоанн, никак не давало ключ к объяснению его удивительного могущества, которым он обладал в предыдущей жизни, — скорее это указывало на то, что воскресение из мертвых означало не просто очередной период жизни, но необычные, может быть, сверхчеловеческие, возможности. Иного основания для таких представлений нет. Несомненно, евангелисты должны были видеть в этом отдаленный и смутный намек на собственную веру в то, что, когда сам Иисус воскрес из мертвых, в мир вошла новая сила.

Что говорит нам эта история о представлениях иудеев эпохи Второго Храма? Если мы предположим, что Ирод и его придворные действительно говорили что-то в подобном роде, это скорее похоже на исключение из общего правила: «воскресение мертвых» по идее должно произойти со *всеми* праведниками сразу, а не с одним или двумя то тут, то там. Упоминание об Илии во всех этих текстах может указывать на причину этой особенности, которая кроется, как мы видели, в завершении ветхозаветной истории Илии: он взят на небо, он избегнул всеобщей смерти, а пророк Малахия обещал, что настанет день, когда он вернется вновь[42]. Не думаю, что нам следует думать, что Ирод и его двор точно отображают генеральную линию представлений иудеев периода Второго Храма; даже если фарисеи и иродиане действительно пару раз действовали сообща, можно предположить, что они вряд ли обсуждали утонченные вопросы проторраввинистического богословия[43]. Однако тут есть пара моментов, достойных внимания. Во-первых, едва ли тут есть что-то подобное вере в «реинкарнацию» или в «переселение душ», в новое воплощение умершей души либо сразу же после смерти, либо через какое-то время[44]. Это бы предполагало, что душа входит в ново-

---

[42] 4 Цар 2:1–18, Мал 4:5.

[43] Мк 3:6; 12:13/Мф 22:15сл. Предположение Barclay 1996a, 26, что это говорит о «широко распространенном» веровании, не имеет оснований; параллель с идеей *redivivus* Нерона едва ли здесь уместна.

[44] В противоположность мнению Харви (Harvey 1994, 69, 78, n. 1), который полагает, что у Марка Ирод не утверждает, будто Иисус — это вернувшийся к жизни Иоанн Креститель, «но что результат его “воскресения из мертвых” в том, что “его силы действуют в Иисусе”». Сомневаюсь, что Марк обрадовался бы такой трактовке написанного им; конечно же, это отнюдь не соответствует представлениям Матфея и Луки. Во всяком случае, предложенное Харви

рожденного или только что зачатого, ребенка, тогда как Иисус был вполне взрослым человеком примерно того же возраста, что и Иоанн. Во-вторых, Иисус, без сомнения, был полноценным, обладающим телом, человеком, который ходил, говорил, действовал. Здесь Ирод точен. Язык «воскресения» не говорит о привидениях, духах или призраках: для этого существует свой язык; но первый, без сомнения, говорит о теле. Мы не найдем тут никакого намека (помимо новой власти, присущей такому человеку) на преображение тела или на то, что он не должен или не может умереть вновь[45]. Возможно, самое простое объяснение тому, что сказал Ирод (или тому, что ему приписывают), – это общее представление, по меньшей мере, со времени Маккавеев и автора Книги Даниила, о том, что Бог Израилев оправдает праведного страдальца, – Ирод вполне мог думать об Иоанне в этом ключе[46].

(б) Растерянность учеников

Если язык для выражения понятия воскресения, которым пользовались в I веке, нам кажется порой странным, неплохо помнить о том, что подобное испытывали и ученики:

> [9] И когда сходили они с горы, Он приказал им никому не рассказывать о том, что видели, пока Сын Человеческий не воскреснет из мертвых, [10] И это слово они удержали (*ton logon ekratesan*), рассуждая между собой, что значит: «когда Он воскреснет из мертвых»[47].

10-й стих представляет собой проблему для перевода: удержали ли они слово в себе или же они «ухватились за него», «обсуждая между собою»? Интересно, что некоторые переписчики изменили последнюю фразу на куда более простую, «спрашивая, когда надлежит ему воскреснуть из мертвых»[48]. Это можно поставить в один ряд с тенденцией Матфея опускать любое упоминание о замешательстве учеников: конечно, читатель-христианин должен был быть уверен, что ученикам следовало знать, что имелось в

прочтение представляет собой слабое свидетельство веры в «перевоплощение» как таковое. Харви, однако, прав, когда замечает (75), что предположение о том, что Иисус не кто иной, как оживший Иоанн Креститель, не повлекло за собой со стороны Ирода распоряжения послать слуг посмотреть, не пуст ли гроб Иоанна.

45 Именно так в Wedderburn 1999, 41. Мысль о том, что воскресший человек наделен особой силой, безусловно, соотносится с тем, что мы находим в Деяниях Апостолов (например, 2:32сл.; 4:10), – что сила исцеления есть воздействие воскресшего Христа через Духа.

46 Так считает Перкинс (Perkins 1995, 598, n. 749), цитируя Nickelsburg 1980, 153–184.

47 Мк 9:9сл.; параллельное место в Мф (17:9) содержит только повеление Иисуса.

48 Именно так в Evans 1970, 31, – хотя это прочтение было заимствовано, например, Лагранжем и Винсентом Тайлором.

виду под словами «воскресение из мертвых». Не предполагает ли этот стих, что, быть может, вопреки всем прочим свидетельствам, говорящим о противоположном, вера в воскресение не была распространена и еще не стала ортодоксальной?[49] Вопрос становится еще более сложным, если мы вспомним наши предыдущие размышления об Ироде и Иоанне Крестителе, так как и у Матфея, и у Марка ученики продолжают спрашивать Иисуса о пришествии Илии, только чтобы получить ответ: Илия уже пришел и ушел, а теперь им следует подумать о том, чему надлежит вскоре произойти с Сыном Человеческим[50]. Марк, похоже, дает намек на то, что, столкнувшись с проблемой воскресения, ученики раздумывают над определенными деталями и упираются в тот же вопрос, перед которым за несколько глав до того встали придворные Ирода.

Но ответ на вопрос — наш вопрос о том, о чем же они вопрошали, и их вопрос о том, что есть воскресение, — лежит на поверхности. Вопреки тому, что, быть может, вообразил себе Ирод (или кто-то предположил, что он так думал), «воскресение из мертвых» (*to ek nekron anastenai*, Мк 9:10) обычно относили к воскресению всех праведных в конце времен, а не одного праведника в теперешний момент. Харви хорошо обозначил эту проблему: ученикам показалось, что Иисус выражает веру в окончательную будущую жизнь после смерти «и внезапно включает ее в ряд надвигающихся событий, чтобы обозначить момент, когда им можно будет говорить о преображении»[51].

Данный отрывок указывает на одну из деталей, которая была предметом нашего внимания, когда мы изучали Павла, — это примечательное христианское нововведение: мысль, что «воскресение» разбилось надвое с воскресением Иисуса, которое стало центром истории. Без сомнения, Марк хочет, чтобы его читатели поняли, что они задним числом уже знают то, что Иисус, по-видимому, знал заранее. Читатель понимает то, что в свое время для учеников оставалось загадкой. Таким образом, Марк привлекает наше внимание к тому факту, что это было очевидным новшеством для иудейского образа мысли. Последующий разговор, помимо прочего, подчеркивает, что мы не должны соглашаться со придворными Ирода, думая, что Иисус — это Илия. Илия уже пришел, и сделали с ним, что захотели. Настало время Сыну Человеческому пройти тем же путем страдания, но он будет воздвигнут из мертвых.

---

49 Так, например, в Evans 1970, 30сл.

50 Мк 9:11–13/Мф 17:10–13.

51 Харви (Harvey 1994, 72), однако, тут выдает непонимание, когда говорит о вере в воскресение в этот период как о «отвлеченном представлении о посмертии»; воскресение, как мы неоднократно видели, — не столько «посмертие», сколько новая жизнь *после* посмертия.

(v) Вопрос саддукеев

(a) Введение

Во всей евангельской традиции есть один отрывок о воскресении куда более важный, чем все остальные. Это ответ Иисуса на вопрос саддукеев. О саддукеях и их представлениях мы знаем достаточно из других источников, чтобы предположить, какой вопрос они могли бы задать фарисеям, так что нас не удивляет то, о чем они спросили Иисуса. По-настоящему интересен сам Его ответ[52].

> [18] И приходят к Нему саддукеи, которые утверждают, что воскресения нет; и стали спрашивать Его: [19] Учитель, Моисей написал нам: «Если у кого брат умрет и оставит жену и не оставит детей, да возьмет брат его жену и восстановит семя брату своему». [20] Было семь братьев: и первый взял жену, и умирая, не оставил семени; [21] и второй взял ее и умер, не оставив семени. И третий также. [22] И все семеро не оставили семени. После всех и жена умерла. [23] В воскресение, когда воскреснут, кого из них будет она женой? Ибо все семеро имели ее женой.
>
> [24] Сказал им Иисус: не потому ли вы заблуждаетесь, что не знаете Писаний, ни силы Божьей? [25] Ведь, когда из мёртвых воскреснут, не женятся, и замуж не выходят, но пребывают, как ангелы на небесах. [26] О мёртвых же, что они восстают [Мф: а о воскресении мертвых], разве не читали вы в книге Моисея, в повествовании о купине, как сказал ему Бог: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова»? [27] Он не есть Бог мёртвых, но живых. Вы весьма заблуждаетесь[53].

Вариант ответа Иисуса у Луки содержит значительные отличия:

> [34] И сказал им Иисус: сыны века сего женятся и выходят замуж. [35] А те, которые удостоены будут достичь века того и воскресения из мертвых, не женятся, и замуж не выходят, [36] ибо и умереть уже не могут: ибо равны они ангелам, и сыны они Божьи, будучи сынами воскресения. [37] А что восстают мертвые, – и Моисей показал в повествовании о купине, когда он называет Господа Богом Авраама и Богом Исаака и Богом Иакова. [38] Он – Бог не мертвых, но живых; ибо у Него все живы[54].

Этот небольшой запутанный отрывок заслуживает куда большего внимания, чем мы можем себе позволить на этих страницах[55]. Надеюсь, однако, хотя

---

[52] Это главный синоптический отрывок, который я сознательно пропустил в *JVG*, с намерением включить его сюда. О саддукеях и их верованиях см. выше, с. 150–159.

[53] Мк 12:18–27/Мф 22:23–33/Лк 20:27–40. Мф довольно близко следует Мк; о Лк см. ниже.

[54] Лк 20:34–38. Об особенностях Мк см., например, Kilgallen 1986, 48сл.

[55] См. подробно Schwankl 1987; библиография в Davies and Alison 1988–1997, 221–234. Juhasz 2002, 116–121, дает захватывающий обзор трактовки этого отрывка Иеронимом и в кругах ранней Английской Реформации.

бы наметить путь, на котором можно обрести ключ к историческому постижению затронутых проблем.

Отрывок может привести к анахроническому прочтению. Я поясню свою мысль при помощи примера. У меня на столе есть открытка – блаженный Иероним работы Альбрехта Дюрера. Как на многих изображениях Иеронима, здесь есть лев, распростершийся прямо за спиной святого; животное взирает на Иеронима сзади, тогда как взгляд святого устремлен в пространство, как будто он что-то там созерцает. Предположим теперь, что я ничего не знаю об Иерониме, но неплохо осведомлен о содержании Библии и гляжу на картину. На первый взгляд мне может показаться, что это Даниил во рву со львами. (Несоответствие окружения тут не имеет значения, поскольку художники Средневековья и Возрождения запросто размещали объекты изображения в ином пространстве.) Вот святой человек на молитве, возможно, он видит ангела. Вот лев, который готов напасть на человека, но, ощутив присутствие святости, а возможно, и ангелов, он останавливается. Прекрасно, скажем мы: красивый и впечатляющий этюд, изображающий Даниила. Но на самом деле и окружение, и смысл тут совершенно иные. Лев оказался рядом с Иеронимом по той причине, что, согласно легенде, святой, подобно Андроклу, исцелил его, вынув ему занозу из лапы, и с той поры лев стал его верным и преданным другом. Поверхностное воображаемое сходство может увести зрителя совершенно не туда. Лев защищает святого, а вовсе не собирается на него нападать.

Нечто подобное происходит, когда рассказ об Иисусе и саддукеях читают христиане, да и нехристиане современного западного мира[56]. Веками в западном христианстве считалось, что окончательный итог христианской жизни – «уход на небеса после смерти». Хотя одна традиция (римская, которая в этом отношении отличается и от восточного Православия, и от протестантизма) включила в эту картину период ожидания («чистилище») для всех, кроме бесспорно святых, картина оставалась той же: место под названием «небеса», где обитают Бог и ангелы, куда будут допущены верные либо сразу же после смерти, либо позднее[57]. Эту картинку закрепили в сознании в эпоху Средневековья и Возрождения такие шедевры, как, с одной стороны, труды Данте, с другой – живопись Микеланджело.

Когда протестантские реформаторы поставили Рим перед вопросом: как одновременно можно быть оправданным и, вместе с тем, попасть в чистилище после смерти, – они не ставили под сомнение конечную цель всего этого – попасть на «небеса». Богословы, даже если взять только христиан, имели самые разные представления о воскресении тела[58]. Но

---

[56] Включая христианских исследователей, например, Evans 1970, 32; Perkins 1984, 74сл.

[57] О чистилище и его новых современных трактовках в римском католичестве, достойных внимания, см., например, Rahner 1961, 32сл; McPartlan 2000, а также всестороннюю и ценную статью в *ODCC* (1349сл.)

[58] См. особенно Bynum 1995. О реформатских спорах, ср. Juhasz 2002.

поскольку Иисус после своего воскресения, как все считали, должен был в любом случае «взойти на небеса», цель христианской жизни, ее духовности и надежды была последовать туда за ним. Эта вера, выраженная во многих гимнах, множестве молитв и бесчисленном количестве проповедей, остается основной пищей для большинства христиан и сегодня[59]. В этом контексте слово «воскресение» можно воспринять, как многие воспринимают его сегодня, просто как живой синоним для выражения «жизнь после смерти» или «попасть на небеса». А поскольку всегда считалось, что (а) небо населяют ангелы — и по иудейской, и по христианской традиции, — и (б) в народной религии всегда была распространена тенденция считать, что наши любимые умершие теперь *стали* ангелами, обе стороны легко соединяются и могут служить координатной сеткой для «понимания» разбираемого отрывка. «Воскресение», таким образом, уже означает «жизнь после смерти», что (хотя бы в оптимистическом свете) означает «жизнь на небесах», а возможно, и «бытие, как у ангелов»[60]. Именно это, как полагают многие читатели, и утверждает Иисус в своем споре с саддукеями[61].

Но рассматривать настоящий отрывок в свете таких представлений — все равно, что смотреть на картину с Иеронимом, думая о Данииле во рву со львами. Стоит ли доказывать то, что весь этот комплекс представлений, так сильно и разносторонне развивавшийся столетиями, целиком и полностью отсутствовал в уме и сердце Иисуса, или саддукеев, или фарисеев, или даже рядовых иудеев и язычников первого века? С таким же успехом можно было бы предположить, что Ирод, пожелавший послушать музыку во дворце, выбирал между Гайдном, Моцартом и Бетховеном. В еврейской традиции, во всяком случае, «небеса» не были, — в том числе и какой-то период времени после I века, — постоянным обозначением места, куда праведные идут или сразу же после смерти, или спустя какой-то период времени. Немногие, насколько нам известно, думали, что люди *станут* ангелами в этой будущей жизни. И никто не предполагал, что слово «воскресение» означает «жизнь после смерти» вообще. Когда саддукеи вступили в спор на эту тему с фа-

---

59 Например: «Тут пребывая временно, я затем, о Агнец Божий, я устремлюсь на небеса», заключительные строки гимна Шарлоты Эллиот (*New English Hymnal* 294). Примечательно, что немногие пасхальные гимны хотя бы пытаются выразить то, чем по сути воскресение Христа было для первых христиан: см. Wright, *From Theology to Music.*

60 Среди множества трудов по распространенным представлениям о жизни после смерти можно выделить, например, Barley 1955, Edwards 1999, Jupp and Gittings 1999, Innes 1999, Harrison 2000.

61 По вопросу касательно того, восходит ли этот отрывок к Иисусу, см. *Forschungsberichte* (Schwankl 1987), 46–58. Я нахожу, что он строго соответствует критериям двойного подобия и двойного несходства (см. *JVG* 131–133): вполне вписывается в иудаизм, однако в точности неясно, как он формировался; вполне вероятно, что это спор Иисуса с саддукеями, как его запомнили первые христиане, а вовсе не изобретение ранней Церкви, при помощи которого она пыталась выразить свои представления о воскресении (это они бы сделали иначе; см. подобный довод ниже, в гл. 13, касательно пасхальных повествований).

рисеями, там вопрос, как мы уже видели, разбирая взгляды саддукеев в 3-й главе, имел два уровня: во-первых, это самый последний вопрос: состоится ли последнее новое воплощение; а во-вторых, это «предпоследний» вопрос: каково теперешнее существование людей, ожидающих такого окончательного воплощения[62]. (Это было связано с еще одним вопросом: можно ли все это доказать, опираясь на Тору?) Поскольку эти вопросы не из тех, какими задаются люди современного Запада (сегодня в газетных опросах людям просто предлагают ответить, верят ли они в «жизнь после смерти», как будто атеистическое отрицание загробной жизни и традиционалистское утверждение есть единственный достойный рассмотрения выбор), необходима некая историческая переориентация, если мы хотим освободить наше воображение от анахронизмов и заменить их адекватными вопросами и контекстом для смысла этих вопросов. Если мы не готовы к этому, мы в конечном итоге решим, что Иисус учил примерно тому же, что и Платон, — и иные богословы слишком просто приходят к такому выводу.

К счастью, данные, которые позволят задать верные вопросы, у нас под рукой. Сначала обрисуем контекст отрывка. У всех трех синоптиков это длинная последовательность споров между Иисусом и различными группами людей вслед за символическими действиями Иисуса в Храме[63]. В соответствии с общепринятым теперь представлением о соотношении между синоптиками, Марк располагает эту историю в данном месте, с одной стороны, предваряя его притчей о злых виноградарях и с вопросом о подати, а с другой, ставя его перед вопросом о главнейшей из заповедей и встречным вопросом о Господе Давида и сыне Давида. Матфей и Лука близко следуют этому порядку изложения[64]. Интересно здесь то, что все другие споры в этом ряду, включая те, которыми дополнил картину Матфей[65], сами включены в остро полемический и даже конфликтный контекст, где главная тема — вовсе не абстрактные споры о тонких предметах богословия или веры в будущую жизнь, но актуальные политические намеки относительно смысла того, что Иисус только что совершил в Храме. Марк и Лука сообщают как раз перед этим перечислением событий о заговоре первосвященников (т. е. саддукейских предводителей) и книжников против Иисуса[66]. Они также переходят от этой последовательности событий прямо к «апокалиптическому» осуждению Иисусом города и Храма в целом, и здесь Матфей вновь присоединяется к ним, после длинной главы, где Иисус обличает книжников и фарисеев.

---

62 См. выше, с. 150–154, 217–224.

63 Касательно всей последовательности изложения целиком, ср. *JVG*, гл. 11.

64 Мк 11:27–12:37/Мф 21:43 — 22:46/Лк 20:1–44.

65 Притча о двух сыновьях (21:28–32) и о пире (22:1–14).

66 Мк 11:18 сл. /Лк 19:47сл.

Отсюда, естественно, синоптики быстро ведут линию рассказа к тому моменту, когда Иисус сам уже стоит перед лидером саддукеев, первосвященником, и в ответ на обвинение, что он угрожал Храму, провозглашает, — и в этом слышится отзвук Даниила, — что Бог оправдает его после страданий. Как бы то ни было, евангелисты, похоже, считают, что спор о воскресении — часть обширного комплекса мыслей, богатой и взрывоопасной смеси политики и богословия, которая составляет кульминацию повествования синоптиков. И необходимо сделать вывод, что тут они, скорее всего, были правы[67].

В равной мере любопытно, если думать о намерениях евангелистов в целом, сравнить то, что говорится тут о воскресении, с тем, что каждый из них говорит в необычайном повествовании, завершающем евангелия. Можно предполагать, что повествование Марка тут намеренно лаконично и неинформативно или же сокращено путем редакторского вмешательства в первоначальный материал (я склоняюсь к последнему, однако нам нет нужды опережать доводы из 14-й главы); рассказы о воскресении Иисуса у Матфея и Луки совершенно не вяжутся с нормальным современным западным восприятием того, о чем идет речь в представленном отрывке. Мы, конечно, могли бы сказать, что Матфей и Лука попросту включили в настоящий отрывок традиционный материал, хотя он и не соответствует тому, что было для обоих евангелистов кульминацией их повествования; однако такой довод выглядит довольно слабовато. Лука, в конце концов, успешно отредактировал версию Марка, касающуюся ответа Иисуса, сделав это очень осторожно; по-видимому, по ходу дела он мог внести сюда и другие изменения, если бы полагал, что этот текст противоречит рассказу о воскресении самого Иисуса, который предложен в главе 24[68]. Тот факт, что Лука этого не делает, — а подобное можно сказать и о Матфее, — показывает, что здесь не все так просто. Это единственный случай у каждого из евангелистов, когда Иисус высказывается о том, что есть воскресение из мертвых; предположить же, что евангелисты попросту не обратили внимания на то, что эта столь важная часть учения противоречит тому, что они намеревались сказать об Иисусе, — это было бы слишком наивным. Иисус не «ушел на небеса» на Пасху; когда это происходит (и в Евангелии от Луки и в Деяниях Апостолов), Лука настойчиво говорит, что это не то же самое событие, что воскресение. Даже если бы мы думали, что такое разделение искусственно, Лука, по меньшей мере, не предполагает, что «воскресение» Иисуса состоит в том,

---

[67] Доктор Эндрю Годдард высказал восхитительную мысль, что Иисус, отвечая на вопрос о человеке, который умер, не оставив потомства, представляет здесь, будучи сам безбрачным, бездетным и стоя перед теми, кто собирается предать его смерти, — в том числе и самого себя.

[68] Ср. также со взглядом на воскресение Лк/Деян, например, Деян 2 (см. ниже, гл. 10).

что он поднялся на небеса и стал ангелом; нет никаких причин приписывать подобное мнение и Матфею.

В то же время важно отметить, что ответ Иисуса не служит, с точки зрения евангелистов, предсказанием того события, о котором они впоследствии расскажут. Он не говорит здесь, что саддукеи ошибаются и что вскоре он сам лично это докажет. Он не говорит о третьем дне, о Сыне Человеческом, восставшем из мертвых, о *palingenesia*. У Луки он говорит о настоящем веке и веке грядущем, — иными словами, Иисус использует основные категории эсхатологии фарисеев, которую, безусловно, разделяет, но которую у Марка и Матфея он тут никак не объясняет. Об этом нам остается лишь читать между строк: Лука, по меньшей мере, хочет предположить, что с воскресением самого Иисуса грядущий век уже настал. Высказывание Иисуса у Луки указывает, хотя бы косвенно, на более развитое богословие Павла. Но основное у всех трех авторов — то, что Иисус сначала опровергает заключение саддукеев, постулируя несвязанность нынешней жизни в теле с будущей, и, кроме того, приводит отрывок из Писания, который, как он думает, указывает на воскресение. Оба эти момента запутаны и легко порождают непонимание, поэтому рассмотрим их по очереди.

(б) При воскресении не женятся и не выходят замуж

Вопрос саддукеев опирается на одно установление Торы, а именно — закон левирата о женитьбе, который установлен во Втор 35:5–10. Согласно этому установлению, если человек умирает бездетным, его брат должен жениться на вдове, и родившиеся в этом браке дети будут считаться детьми первого мужа. Мы видим, что это правило применяется (а в некоторых случаях не применяется), в таких отрывках, как Быт 38 (38:8: «восстанови семя брату твоему», — цитируется в вопросе саддукеев), и в Книге Руфь, часто оно обсуждается в позднейших раввинистических сводах законов[69]. Его смысл заключается, конечно, в том, чтобы избежать полного вымирания семей в Израиле. Это и создает ситуацию, когда небольшая продолжительность жизни, при многократном вдовстве и повторных браках, более частых, чем в современном западном мире, могла бы, пусть в воображении, породить подобный сюжет, как в старой сказке о семи братьях, по очереди женатых на одной и той же женщине[70]. Более того, сама Тора не только разрешает, но предписывает такой образ действий, дабы никто не мог уклониться от исполнения долга, ссылаясь на то, что частая женитьба или замужество не

---

69 См. особенно М. Йеваот *passim* и, например, М. Бехорот 1:7.

70 Очевидна аналогия с Тов 6–8. Отзвуки 2 Макк 7 тут также удивительны (семеро братьев и мать умирают в надежде воскресения), однако не так близки к теме. Schwankl 1987, 347–352, подробно доказывает, что связь двух отрывков неслучайна.

согласовывалось с волей ГОСПОДА[71]. Значит ли это, что Иисус пренебрегает предписаниями Торы и поддерживает нелогичные и смехотворные мнения фарисеев о воскресении, — тем более что он руководил влиятельной группой, провозглашавшей Царство Божье, и только что совершил символический революционный акт в Храме?

У Марка и Матфея ответ Иисуса начинается как бы с заголовка: саддукеи своим вопросом показывают, что они не знают ни Писаний, ни силы Божьей. Это еще более интересно в свете описанных выше представлений Павла, для которого воскресение самого Иисуса было, конечно, «по Писаниям» и который часто говорил о воскресении как о действии божественной силы, в частности, силы Бога Творца. Ссылается ли Иисус на сам акт творения, как у Марка 10:2–8, чтобы показать относительность позднейших установлений Торы[72]?

И да, и нет. В 10-й главе Евангелия от Марка Иисус обращается к эпохе до утверждения уставов Второзакония (по какой причине надлежит разводиться с женой), к первоначальной заповеди из Быт 2, рассматривая эту заповедь как требование верности на всю жизнь. В настоящем же отрывке он движется не назад к первичному творению, но вперед — к творению новому. И утверждает, без всякого объяснения у Марка и Матфея, что восставшие из мертвых не женятся и не выходят замуж, но пребывают, как ангелы на небесах. Последняя фраза не просто объясняет, почему воскресшие не вступают в брак (если бы это было так, было бы использовано *gar*, «для», а не *alla*, «но»). Она добавляет новый, положительный смысл, который ретроспективно служит объяснением для отрицательного: в воскресении они подобны ангелам на небесах.

Последняя фраза не означает «они, подобно ангелам, обитают на небесах». Она не относится, так сказать, к *местоположению* воскресших, как бы ни было соблазнительно такое понимание для западного ума в последующую эпоху. В конце концов, если евреи I века думали, что люди «по смерти идут на небо», они вполне могли предполагать, что и тут брак продолжается; вопрос о местонахождении ушедших не был бы аргументом в речи Иисуса. Однако, как пытались прояснить позднее некоторые книжники, это означает «они *как ангелы, которые* на небесах»[73], или, если угодно, «они как ангелы (которые оказались на небесах)», как я мог бы сказать своему племяннику в Лондоне: «Ты прямо как твой двоюродный брат (который оказался в Ванкувере)». «Как» тут используется не в *онтологическом* смысле — что вос-

---

[71] Хотя ср. Мк 10:2–12 (противопоставление заповеди Бытия установлению Второзакония о разводе). Настоящий отрывок содержит в себе несколько интересных аналогий, отчасти — по вопросу о безбрачии. Ср. Fletcher-Louis 1997, 78–86, со ссылкой на отрывок из Луки.

[72] Ср. *JVG*, 284–286.

[73] Текст по-разному расширяется в этом направлении в Александрийском и Ватиканском кодексах, кодексе Коридети и в ряде других.

кресшие теперь представляют собой тот же тип творения, что и ангелы, ни в смысле *размещения* их, будто они размещаются в тех же местах, но в смысле *функциональном* — что ангелы не вступают в брак. Ни здесь, ни где бы то ни было еще в раннехристианской литературе нет представлений о том, что воскресшие превращаются в ангелов[74]. Они им *подобны*, как тромбон подобен гобою, поскольку и тот и другой — духовые инструменты, хотя один сделан из меди, а другой из дерева.

Лука, который, в конце концов, был одним из самых первых известных нам читателей Марка, стремился представить ответ саддукеям таким образом, чтобы он соответствовал и господствующим представлениям иудеев эпохи Второго Храма, и представлениям первых христиан, по крайней мере, апостола Павла. «Век нынешний» и «век грядущий», как мы убедились, были традиционными рамками представлений, через которые фарисеи и многие их последователи рассматривали космологию и политику, а также и то, что порой называют «личной эсхатологией» (т. е. надежда отдельного человека на жизнь после смерти). По версии Луки, Иисус должен провести резкое различие между этим и тем веком, где в первом брак правомочен, а во втором — нет. Совершенно очевидно, что это сказано не оттого, что брак как-то связан со злом, и еще менее касается половой идентичности и поведения, но просто потому, что «грядущий век» характеризует бессмертие. Те, кто его достигли, уже не могут умереть (стих 36). Воскресение не есть просто возвращение к жизни, как это произошло с дочерью Иаира или с Лазарем. Это не означает начинать новую жизнь в мире, подобном теперешнему. Воскресение означает пройти через смерть и выйти по другую ее сторону — туда, где смерти нет. (Здесь надо заметить, что в контексте мироощущения, где все это наполнено смыслом, а именно — в контексте того направления иудаизма периода Второго Храма, где верили в воскресение, фраза «они умереть уже не могут» могла бы означать и бестелесное бессмертие. Но она может означать, — и если мы прочтем другие слова о воскресении, то можно без сомнения утверждать, что именно это и означает, — новое воплощение по воскресении, где смерть уже потеряет свою власть — в отличие от некоего состояния бестелесности, которым на самом деле управляет смерть, не позволяющая обретению нового тела.)

В таком случае сила логики в ответе Иисуса у Луки зиждется на двух невысказанных предположениях: (а) брак учрежден, чтобы как-то справиться с той проблемой, что люди умирают; (б) ангелы не умирают. Закон левирата совершенно ясно относился к продолжению рода перед лицом смерти; Иисус у Луки не только провозглашает, что в этом законе не будет нужды там, где смерти нет, но что и сам брак, даже одного мужа и одной жены, станет в

---

[74] Харви (Harvey 1994, 71), что для него нехарактерно, неточен, когда предполагает, что Иисус здесь отделяет свои представления от точки зрения фарисеев, описывая «умерших как (предположительно бесплотных) “ангелов на небесах”». Но суть в том, что (а) они живы; (б) что они (не тождественны ангелам, но просто) как ангелы в одном частном смысле. Подробнее о том, как раннехристианские авторы пришли к отождествлению умерших с ангелами, см. ниже, с. 529, 535, 540, 557–558. О подобных вопросах в иудаизме см., например, выше, с. 181.

таком мире подобным образом ненужным. Тут ключевой момент, который часто не замечают, в том, что вопрос саддукеев не касается взаимной привязанности и отношений мужа и жены, но главное здесь — *как исполнить закон, предписывающий иметь ребенка*, то есть как в будущей жизни семейный род будет продолжаться[75]. Это, вероятно, держится на вере, восходящей еще к Быт 1:28, что главная цель супружества — плодиться и размножаться.

Пояснительная фраза Луки об ангелах имеет тонкие отличия от параллельных мест у Марка и Матфея. Вместо того чтобы сказать, что воскресшие *подобны* ангелам, у Луки Иисус говорит, что они *равны* ангелам, употребляя редкое слово *isangeloi*[76]. Хотя стоит подчеркнуть, что он не говорит, что они подобны, или равны, ангелам во всех отношениях, но только то, что все-таки подобны в одном отношении (тут используется обычное объяснение, т. е. *gar*): они бессмертны[77]. Они «дети Бога, будучи детьми воскресения», и, по-видимому, Лука хочет, чтобы эта двойная фраза с силой передавала одну и ту же мысль. Истинные дети Божьи подобны своему Отцу, они не могут умереть[78]. Лука здесь свободнее, чем в некоторых других местах, но главный смысл остается тем же, что и у Марка и Матфея: вопрос о законе левирата не имеет отношения к вопросу о воскресении, ибо в новом мире, который создаст Бог-Творец, не будет смерти и, стало быть, не будет нужды в деторождении[79]. Иисус обращается тут к исходной предпосылке спорного вопроса, упраздняя саму необходимость его задавать[80].

(в) Бог живых

Это приводит нас к положительному аргументу за воскресение, выдвинутому Иисусом. Здесь Лука следует Матфею и Марку лишь с одним значимым отличием. Именно тут современные западные представления сбивают нас с толку больше всего. Кажущееся самым «естественным» прочтение этого отрывка

---

[75] На этом делает акцент Килгален (Kilgallen 1986, 482–485).

[76] Единственный раз это же слово, включенное в LSJ, встречается у платоника Гиерокла (V в. н. э.) в *Золотых стихах* (4). Киттель (*TDNT* 1.87) приводит два других примера его литературного употребления и одну эпитафию. Еще одно наиболее близкое в Новом Завете выражение — в Деян 6:15 (лицо Стефана было «подобно лицу ангела»).

[77] Например, Ellis 1966, 237.

[78] Лука может косвенно отсылать тут к Исх 4:22; см. ниже.

[79] Ни евангелисты, ни Иисус, ни его собеседники не задавали себе вопрос, который приходит нам на ум: если брак создан для того, чтобы продолжать человеческий род перед лицом смерти, почему тогда Быт 2 говорит, что он был учрежден до грехопадения? Единственно возможный ответ — это то, что вопрос и ответ разбираемой истории остаются в рамках, касающихся закона левирата.

[80] Kilgallen 1986, 486.

звучит так: Авраам, Исаак и Иаков давно умерли; но Моисей пишет, что Бог говорит о них как о живых; вот что подразумевает слово «воскресение». Такое прочтение вместе с чересчур поспешным и неточным толкованием слов «как ангелы» в предыдущей части отрывка ведет к заключению, которое сделали многие ученые, что это «духовное воскресение, а не телесное — не такое, какое имели в виду саддукеи или Ирод»[81], или что «воскресение, которое здесь не доказывается, но просто молча предполагается, включает в себя творческую силу Бога, преображающую жизнь человека и придающую ей сверхматериальную форму, подобную жизни ангелов»[82].

Так можно превратно понять доводы, которые мы обсуждаем[83]. Если изучить споры в Талмуде на ту же самую тему, можно понять, о чем тут идет речь на самом деле. Кратко вспомним, что мы выяснили в главе 4: представления о воскресении фарисеев и раввинов всегда включали в себя две ступени: промежуточную ступень, где умершие так или иначе остаются живыми, и конечную ступень, когда они обретают новую телесную жизнь. И поскольку немногие из евреев, похоже, верили, что бестелесное бессмертие — это и есть окончательное состояние человека, наступающее сразу после смерти, основной спорный вопрос, с точки зрения фарисеев, касался различия между их представлением о двух ступенях и представлением саддукеев без всяких ступеней, согласно которому люди прекращали существование сразу после смерти[84]. Более того, каждому было понятно, что «воскресения», в их обычном понимании, еще не произошло. Вопрос: «Что ты скажешь о воскресении?» — всегда был вопросом о *будущем*.

Если спор состоял именно в этом и если обе стороны это знали, тогда, как показывают споры в Талмуде, не всегда было необходимо разворачивать аргументы до логического завершения. Подобно шахматистам, которые наверняка знают за двенадцать ходов вперед, что партия выиграна или проиграна, раввины — участники спора — часто опускали заключительные ходы дискуссии: это было бы что-то вроде как объяснять шутку. Так, например, в Вавилонском Талмуде из Чисел 18:28 в качестве доказательства воскресения приводится тот факт, что после смерти Аарона израильтяне платят ему десятину. Это косвенно показывает, что Аарон все-таки жив *и воскреснет в будущем*; однако этот вывод, самый существенный в данном споре, не сформулирован[85]. Множество политических споров, древних и современных, происходят по подобной схеме.

---

81 Perkins 1984, 74сл.

82 Evans 1970, 32. Автор говорит, что цитата из Исхода дополнена «неуклюже» и что этот довод «не есть доказательство воскресения вообще, но скорее нечто обратное».

83 О лежащей в основе этого логике см. особенно Schwankl 1987, 403–406.

84 См. выше, гл. 4.

85 B. T. Санхедрин 90b.

Именно с этим мы сталкиваемся в настоящем евангельском отрывке. Бог, говоря с Моисеем, называет себя «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх 3:6). Иисус выводит из этого предварительное заключение, что патриархи по-прежнему живы, раз Бог не есть Бог мертвых, но живых. Но это еще не конец доказательства. Если мы поместим этот спор в контекст подобного рода раввинистических дебатов, станет ясно, что настоящий кульминационный момент (как мы себе его представляем) тут опущен. Если они живы в присутствии ГОСПОДА, *тогда они будут воскрешены в будущем.* Никто, в конце концов, не предполагал, что Авраам, Исаак и Иаков уже воздвигнуты из мертвых. Упоминание о тексте, который показывает, что они живы каким-то бесплотным образом, если считать это последним аргументом, просто не имеет отношения к предмету спора. В этом смысле Эванс прав, когда говорит, что цитата из Исх 3 скорее доказывает обратное воскресению: что мертвые *не* воскресли, но только живут в бестелесном состоянии после смерти. Это не могло быть ответом на вопрос саддукеев, или, скорее, это бы звучало примерно так: «Я на самом деле согласен с Филоном, молодым александрийским философом, но я не хочу отказываться от слова "воскресение", и вот я буду употреблять его отныне по-новому, дабы обозначить представление, подобное тому, что исповедует Филон». Это настолько знакомый ход якобы христианского богословия XX века, так что слишком легко прийти к выводу, что Иисус говорил примерно о том же[86]. Однако доказательство действует не таким образом. Патриархи живы, и, следовательно, будут воскрешены в будущем. Если доказано первое, значит (в рамках мировоззрения, принятого обеими сторонами спора, а также слушателями из фарисеев), тогда доказано и второе.

У Луки тут наблюдается незначительное отличие: чтобы дополнить объяснение, он добавляет: «ибо у Него все живы», т. е. у Бога Израиля. Умершие (а что они умершие — в этом нет сомнения) патриархи «живы у Бога». Эта фраза, однако, может иметь два смысла, и, разумеется, ее не следует считать техническим термином иудаизма I века, обозначающим какое-то особое состояние бытия. Автор Четвертой книги Маккавейской последовательно переделывает ясное учение о воскресении из Второй книги Маккавейской на учение о победе разума над страстями и обетование благословенного бессмертия[87]. Те, кто управляет плотскими страстями (звучит некоторой натяжкой, если так говорить о мучениках, но автор решил усилить именно этот момент), верят, «что в Боге они не умирают, как не умерли наши патриархи Авраам, Исаак и Иаков, но что они живут в Боге» (4 Макк 7:19). Мать семерых убитых в бою братьев ободряла их решимость лучше умереть, чем ослушаться повеления Бога, «зная, что умершие в Боге живы у Бога, как

---

[86] См. труды, которые были подвергнуты на этот счет критике со стороны Уэдденберна (Weddenburn 1999, 147–152). Он предпочитает, по его собственным словам, отстаивать альтернативное представление и выкинуть из употребления слова «воскресение».

[87] Ср. с. 161сл. выше.

Авраам, Исаак, Иаков и все патриархи» (4 Макк 16:25). Здесь фраза «живы у Бога», похоже, употреблена для того, чтобы описать конечное состояние благословенного развоплощения. Однако в Рим 6:10–11 та же фраза употреблена для описания той жизни, которой теперь наделен сам Иисус, которая, как нам совершенно ясно из других мест этого Послания, есть новое существование тела, и для того чтобы настоять на этой основополагающей «жизни у Бога» христианской Церкви в настоящем[88].

Эти отрывки указывают на то, что не существовало никакого общепринятого значения данного выражения, которое в любом случае маловероятно, учитывая его общий характер. Кажется, Лука использует его, имея в виду временное состояние бестелесности, когда «у Бога все живы» в ожидании своего воскресения; в двух других отрывках также невозможно найти иного смысла.

Ответ Иисуса саддукеям на самом деле указывает на перемену фокуса надежды воскресения, которое должно произойти уже позднее, в значительной степени благодаря трудам Павла. Этот ответ говорит об ином качестве жизни, жизни, которую смерть не может более коснуться, то есть жизни, где обычные измерения смертной (то есть связанной смертью) жизни, включая брак для продолжения рода, уже неуместны. Он говорит о промежуточном состоянии продолжающейся жизни, в котором пребывают все умершие праведники, в ожидании воскресения, которое, как было хорошо известно и фарисеям, и саддукеям, еще не настало. Он говорит о словах ГОСПОДА, обращенных к Моисею, дабы указать на сегодняшнюю реальность (патриархи живы), чтобы таким образом подтвердить грядущее упование (они воскреснут к новой жизни в теле).

(г) Патриархи, Исход и Царство

Достоинство такого прочтения текста состоит не только в том, что оно помещает спор все-таки скорее в мир иудаизма I века, нежели в контекст западного мышления, которое научилось пользоваться словом «воскресение» в качестве туманного синонима «жизни после смерти». Кроме того, тут становится ясно, что евангелисты-синоптики, с одной стороны, не пытаются редактировать текст этого отрывка, дабы подчеркнуть его христианскую суть, но, с другой стороны, это и не точная запись дискуссии, в которой Иисус утверждает нечто такое, что позднее опровергают их собственные рассказы о воскресении (или в которой Иисус косвенно отрицает то, что позднее их повествования будут утверждать). Но существует иное измерение, с которым все же стоит считаться, и оно чрезвычайно важно для понимания представлений первых христиан о воскресении. Мы не должны забывать о политическом значении, которое всегда имело это учение для фарисеев, и это, в конце концов, было одной из причин, по которой ему противостояли

---

[88] См. выше, с. 277.

саддукеи. Из данного текста явствует, что это политическое значение оставалось актуальным и в раннем христианстве. Возможно, в конце концов, именно из-за этого, а не просто из-за скептицизма Юма, в западной современной мысли возникало и возникает столько проблем с воскресением.

Этот отрывок, как его разместил Марк, находится в контексте ряда напряженных споров о том, что Иисус хотел совершить в Храме и откуда у него такая власть, о том, не должно ли приближение его Царства положить конец сбору налогов для кесаря, и наконец — был ли он в действительности, как сам, по-видимому, провозглашал, Мессией Израиля. Похоже, Марк и другие, располагая эти эпизоды в таком порядке и таком контексте, используют именно это повествование для того, чтобы указать на воскресение самого Иисуса. Это, косвенно говорят они, будет в тот самый момент, когда саддукеи потерпят поражение не на уровне спора, но на уровне онтологической реальности. Когда Иисус воскреснет из мертвых, это событие, которое покажет их заблуждение, будет теснейшим образом связано с другими событиями, особенно с разрушением Храма, которое будет иметь как практический, так и богословский смысл. Мы слышим тут голос самого Иисуса, и нам нужно увидеть весь диалог в более широком контексте: Иисус критикует официальных вождей иудаизма своего времени. Он критиковал и фарисеев, однако в этот момент он, как и Павел в Деяниях Апостолов, мог объединиться с ними в противостоянии именно этим оппонентам.

Здесь нам важно не упустить косвенный «взрывоопасный» смысл цитаты из Исх 3, которую Иисус намеренно выбирает в качестве одного из своих аргументов, касающихся воскресения. Бог является Моисею в горящем кусте не просто для того, чтобы сказать, что Он — Бог Авраама, Исаака и Иакова, но чтобы сказать, что Он услышал вопль народа своего в Египте, вспомнил Завет свой с патриархами и пришел освободить Израиль, увести его, наконец, в свою землю. Текст Исх 3:6 не просто потенциальное доказательство воскресения (которое в таком случае работает лишь при допущении, что настоящее время глагола в словах «Я *есть* Бог Авраама...» указывает на то, что Авраам до сих пор жив). Это — часть отрывка, который говорит о намерении ГОСПОДА освободить свой народ — намерении, которое сформировало основу для многих направлений еврейского сопротивления и которое мы находим и в сердцевине вести Иисуса о Царстве Божьем. Движение, которое возглавлял Иисус, само по себе было движением нового исхода, освобождения, возвращения из изгнания, в том значении, которое я выявил в книге «Иисус и победа Бога». Утверждать воскресение значило утверждать тот факт, что Бог Израиля действовал по-новому, переворачивая мир вверх ногами, совершая (возможно) с нынешними еврейскими вождями то же самое, что Иисус сделал с торговцами в Храме. Поместите этот спор в данный контекст, и он придется здесь как раз впору.

На самом деле текст из Исх 3:6 был типичным среди высказываний (о Боге Израиля как Боге Авраама, Исаака и Иакова), которые приводились

не столько для того, чтобы указать на состояние патриархов, сколько затем, чтобы указать на такого Бога: Он хочет быть спасителем Израиля в настоящем и будущем так же, как и в прошлом[89]. ГОСПОДЬ был верен патриархам; это касается Моисея (контекст Исх 3), и это продолжает действовать дальше для Израиля[90]. Историю Моисея рассказывали и пересказывали так, как будто она совершается сегодня (например, во время иудейской пасхи), чтобы показать, что Бог Израиля, истинный Бог, — это Бог свободы. И, как мы уже не раз видели, свободу, которой жаждал Израиль в I веке, можно было выразить в образах нового исхода, самих по себе прочно связанных, как метафора и метонимия, с верой в воскресение. Иезекииль в 37-й главе своей книги воспользовался образом воскресения как метафорой национального освобождения. Но день воскресения Иисуса, в буквальном смысле, виделся в качестве элемента общего освобождения, с которым Бог Израиля был связан Заветом.

Читатель евангелия должен был понять к этому моменту, что своим общественным служением Иисус одновременно и подтвердил надежду Израиля, и переосмыслил ее заново, сфокусировав ее на себя самого. Его весть о Царстве, с кульминационным моментом (предельным моментом), когда он символически со властью бросает вызов Храму, говорит о действии Бога Израиля, которое, как хорошо было известно саддукеям, называлось мощным словом «воскресение»: оно переворачивало сегодняшний порядок и утверждало Царство. Так, постепенно проникая слой за слоем в смысловые уровни этого отрывка, мы приближаемся к тому, что подразумевал Павел, когда говорил о воскресении Иисуса в качестве утверждения его как Сына Божьего, Мессии, Владыки всего мира (Рим 1: 3–5), и что Павел имел в виду, говоря о воскресении его народа, потому что Иисус есть Владыка и Спаситель, имеющий власть все подчинить себе (1 Кор 15:20–28, Флп 3:20–21).

Этот текст с разных сторон освещает наше рассмотрение того, как ранние христиане понимали воскресение. Спор Иисуса с саддукеями находится на стыке между дебатами, происходившими в иудаизме I века, и новым мировоззрением, которое произросло изнутри самого иудаизма и быстро приобрело свои очертания внутри общины, где верили, что он воскрес из мертвых. Евангелисты — и, бесспорно, источники, которыми они пользовались, — как и сам Иисус, стоят на платформе широко признанной фарисейской веры. Они верят в грядущее воскресение плоти и разделяют идею, что этому предшествует некое промежуточное состояние, как в случае с патриархами. Этот отрывок добавляет нечто новое о разрыве между теперешним и будущим состояниями, тут он перекликается с мыслями апостола Павла в 1 Кор 15: нынешнее тело, относящееся к этому веку, подвержено тлению и умрет, тогда как новое

---

89 См. об этом: Dreyfus 1959, Janzen 1985; в более широком контексте: Schwankl 1987, 391–396. Никто из них, однако, не рассматривает скрытого политического звучания спора с саддукеями.

90 Janzen 47. Как он подчеркивает, двойная цитата, с которой начали саддукеи, связывает Моисея с поколением патриархов, и Иисус это использует, отвечая им; вдобавок оба отрывка говорят «восстановить» в смысле «родить детей», но читатель может увидеть тут намек — «воскреснуть».

тело, которым люди будут обладать в новом веке, нетленно и не умрет. Вот почему здесь приходят на ум и иные аспекты этого разрыва, в данном случае — тот факт, что не будет никакой нужды определять, кто на ком женат в веке грядущем. Более того, зарождающаяся христианская вера в воскресение оказывается революционной и в политическом смысле, как фарисейское учение о нем воспринималось саддукеями. Вот почему этот спор находится у синоптиков именно на этом месте. И вот почему не приходится удивляться, глядя на Павла или на II век, тому, что эта вера укрепляет раннюю Церковь, которая начинает показывать бóльшую верность Иисусу, чем кесарю.

Все это, конечно, не говорит напрямую о воскресении Иисуса, которое является основным предметом данной книги. Но очень важно, по мере того как мы приближаемся к основным раннехристианским представлениям об этом событии, понять тогдашний язык и представления. И особенно важно отметить те значительные изменения, которые первые христиане внесли в иудейскую традицию. Рассмотренный отрывок предлагает нам, по меньшей мере, один такой пример, и нет никакой причины отрицать, что в принципе он восходит к самому Иисусу. Но тот факт, что рассказ передавался, пересказывался именно таким образом и, в частности, что он был включен Марком в контекст ряда споров, которые объясняли, что на самом деле происходило во время этого последнего рокового празднования исхода в Иерусалиме, много говорит и в пользу раннехристианской веры в воскресение Иисуса и его народа, и в пользу предчувствия первых христиан, что новая эпоха, которая началась на Пасху, стала эрой, когда истинный Бог собирается исполнить, наконец, для всего мира то, что было сделано для Израиля в момент исхода. Он осудит зло, освободит свой народ и принесет наконец справедливость и надежду.

3. Воскресение по материалу Евангелия от Матфея / от Луки (так называемого источника Q)

Никто не усомнится в том, что первые христиане, представленные трой-ной синоптической традицией и Марком, которого принято считать гипотетическим собирателем материала этой традиции, твердо верили в воскресение Иисуса и, в будущем, всего народа Божьего. Но многие сомневаются, по меньшей мере, с недавних пор, в том, что традиция первых христиан, представленная двойным преданием Матфея и Луки, то есть отрывки, совпадающие у этих двух евангелистов и отсутствующие у Марка, несут эту веру. Кто-то даже находит смелость утверждать, что «метафора» воскресения «по существу не соответствует жанру и богословию Q» (где «Q» — это название, данное вот уже более ста лет назад рассматриваемому

материалу)[91]. В недавно написанной статье я утверждал противоположное: что если «Q» существовал и если он действительно выражал веру общины с четким богословием, тогда это богословие включало в себя воскресение как Иисуса, так и верующих. Нам нет нужды вновь рассматривать эти аргументы[92]. Сейчас, оставив в стороне всякое предубеждение относительно Q-гипотезы, я хочу просто просмотреть основные тексты, которые более-менее параллельны в синоптической традиции и не входят в текст Марка.

Начнем с твердой опоры. Иисус у Матфея видит веру римского сотника и находит тут знак великой жатвы, при которой те, кто считали себя автоматически включенными в народ Божий, будут извержены вон. Иисус у Луки предостерегает тут от самонадеянности. Матфей и Лука в этом пункте совпадают:

> [Мф 8] [11] Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; [12] сыны же Царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов.

> [Лк 13] [28] Там будет плач и скрежет зубов, когда увидите Авраама и Исаака и Иакова и всех пророков в Царстве Божьем, а себя изгоняемыми вон. [29] И придут с востока и запада, и с севера и юга, и возлягут в Царстве Божьем.

В контексте иудаизма периода Второго Храма это может означать лишь одно: великий эсхатологический переворот уже близок, и когда он завершится, патриархи восстанут из мертвых, дабы разделить это не только со своими потомками, из которых кто-то неминуемо рискует на попасть на пир, но и со многими людьми языческого мира, из которых сотник у Матфея — один из первых по времени примеров. Это, на самом деле, соответствует некоторым речениям в двойном предании, где говорится о грядущем суде; в иудаизме Второго Храма никогда не считали, что последний суд должен просто наказать зло, не оправдывая и не вознаграждая праведных. Если отнести это речение к «двойному преданию», то, невзирая на поверхностные различия, трудно отрицать, что этот текст предусматривает будущее воскресение, даже

---

[91] Kloppenborg 1990b, 90. Этот положение уже принято, например, в Schillebeeckx 1979 [1974], 409сл.

[92] Wright, *Resurrection in Q?* Ср. также: Nickelsburg 1992, 688: «Q» изображает Иисуса как представителя Премудрости, в ряду преследуемых и оправданных праведников (Мф 23:34сл. /Лк 11:49–51); «Q» понимает Иисуса как грядущего Сына Человеческого, будущий статус которого на суде есть результат «оправдывающего действия его воскресения». Также: Meadors 1995, 307сл. По поводу «Q» см., в дополнение к стандартным текстам (например, Kloppenborg 1987; 1990a; Catchpole 1993; Tuckett 1996), краткие трактовки темы в *NTPG* 435–443; *JVG* 35–44. Мартин Хенгель (Hengel 2000, гл. 7) пополнил эти ряды, — если не скептиков по поводу «Q», то, по меньшей мере, сомневающихся или задающих вопросы. Тонкие и острые заметки историка смежной дисциплины — Akenson 2000, 321–328.

если (как и во многих других иудейских тестах периода Второго Храма) оно упоминается лишь иногда.

То же относится и к текстам Матфея 19:28/Луки 22:29:

> [Мф 19] [28] И сказал им Иисус: истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в новом бытии [*palingenesia*], когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах и будете судить двенадцать колен Израилевых.
>
> [Лк 22] [28] Но вы те, которые пребыли со Мною в испытаниях Моих; [29] и Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, [30] чтобы вы ели и пили за трапезою Моею в Царстве Моем. И сядете вы на престолах и будете судить двенадцать колен Израилевых[93].

Древний характер этого речения явствует не только из упоминания Двенадцати: ведь Иуда, конечно, достаточно рано исключен из этого перечня. Различные элементы, включая упоминание у Матфея нового бытия и Сына Человеческого на престоле, могут, конечно, оказаться позднейшими добавлениями к начальному общему преданию, однако ядро текста предполагает, что придет время, когда Царство воистину настанет, когда Бог Израиля будет править Израилем и, вероятно, всем миром, когда ученики сядут за один стол с Иисусом и им будет вверено — во многом подобно тому, что говорит Павел коринфянам! — участвовать в верховном управлении единого истинного Бога. И тот факт, что это речение распространялось после смерти Иисуса и вошло, по меньшей мере, в два документа и, возможно, в более раннюю запись, которая стоит за ними, говорит о большой вероятности того, что данные тексты и те, кто жил по ним, выражали веру и в воскресение Иисуса, и в свое собственное воскресение.

Третий отрывок двойного предания, который, как мне представляется, ясно говорит о воскресении, — это предупреждение Иисуса и его обетование, когда он говорит о тех, кто убивает тело, но больше ничего не может сделать:

> [Мф 10] [28] И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить [*psyche*, душа, однако в иудейском контексте нет нужды вгонять это понятие в рамки эллинского дуализма]; а бойтесь лучше могущего и душу и тело погубить в геенне. [29] Не два ли воробья продаются за ассарий? И ни один из них не упадет на землю без воли Отца вашего, [30] У вас же и волосы на голове все сосчитаны, [31] Не бойтесь же: вы лучше многих воробьев.

---

[93] Некоторые манускрипты добавляют «двенадцать» перед «престолами», однако очевидно, что это имеет второстепенное значение.

> [Лк 12] [4] Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело, и затем неспособных ничего больше сделать. [5] Но укажу вам, кого бояться. Бойтесь того, кто по убиении имеет власть ввергнуть в геенну. Да, говорю вам: его бойтесь. [6] Не пять ли воробьев продаются за два ассария? И ни один из них не забыт у Бога. [7] А у вас на голове и волосы все сосчитаны. Итак, не бойтесь: вы лучше многих воробьев[94].

Говорить людям, что не нужно бояться убивающих тело, можно только в том случае, если впереди есть жизнь, находящаяся за гранью смерти тела. Это, конечно, призыв смотреть на страдание и даже мученичество таким же образом, как это делается, например, во Второй книге Маккавейской и Книге Премудрости Соломона[95]. Отрывок, которой следует сразу же за этим в обоих евангелиях, побуждает последователей Иисуса исповедовать его без всякого страха, так чтобы и он исповедал их перед Богом и ангелами Его[96]. Это также очень органично соответствует иудейским представлениям периода Второго Храма о будущем и хорошо сочетается с верой в грядущее воскресение, через которое произойдет оправдание.

Двойное предание хранит и заметки о собственных Иисусовых делах по воскрешению мертвых. На вопрос от заключенного в темницу Иоанна Крестителя о том, действительно ли Иисус «тот, кому надлежит прийти», Иисус отвечает, описывая свои деяния:

> Слепые прозревают, и хромые ходят; прокаженные очищаются, и глухие слышат; мертвые восстают, и нищим благовествуется[97].

Как часто отмечают, это тесно связано с мессианскими предсказаниями 4Q521[98]. Эти слова у Матфея задним числом указывают на воскрешение дочери Иаира (9:18–26), а у Луки — на воскрешение сына наинской вдовы (7:11–17). Само по себе данное описание просто выделяет воскрешение недавно умершего как самый яркий момент среди историй исцелений. Взятое в контексте других материалов евангелий, оно должно было восприниматься первыми христианами не только как то, что указывает в служении Иисуса на то, что он воистину Мессия, но также и как указание на последнее воскресение, о котором говорили другие тексты. С этим, возможно, следует сопоставить различные тексты, и не в последнюю очередь блаженства, которые говорят о великом перевороте: алчущие насытятся, и гонимые

---

[94] О значении отрывка см. *JVG* 454сл.

[95] См. выше, с. 169–173, 183–197. Мф 10:28 содержит поверхностную параллель по отношению к позиции Четвертой книги Маккавейской (выше, с. 161сл.).

[96] Мф 10:32сл./Лк 12:8сл.

[97] Мф 11:5/Лк 7:22, в обоих отрывках форма выражения буквально совпадает.

[98] См. выше, 186сл., и *JVG* 531сл.

наследуют Царство, что-то грандиозное должно совершиться. Можно даже предположить, что, если плачущие утешатся и рыдающие засмеются, это произойдет оттого, что мертвые получат новую жизнь[99].

Наиболее сложные и противоречивые отрывки двойного предания, касающиеся рассматриваемого вопроса, — это таинственные слова Иисуса о знамении Ионы[100]:

> [Мф 12] [39] И Он ответил им: род лукавый и прелюбодейный знамения ищет; и не будет дано ему знамения, кроме знамения Ионы пророка; [40] ибо, как был Иона во чреве кита три дня и три ночи, так будет Сын Человеческий в сердце земли три дня и три ночи. [41] Люди Ниневийские восстанут (*anastesontai*) во время суда вместе о родом этим и осудят его, потому что они покаялись от проповеди Ионы; и вот, то, что здесь, — больше Ионы. [42] Царица Юга будет воздвигнута (*egerthesetai*) во время суда вместе с родом этим и осудит его, потому что она пришла от пределов земли послушать мудрость Соломонову; и вот, то, что здесь, — больше Соломона.
>
> [Лк 11] [29] А когда стало скопляться всё больше народа, начал Он говорить: род этот — род лукавый. Он ищет знамения, и не будет дано ему знамения, кроме знамения Ионы; [30] ибо как оказался Иона знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для этого рода. [31] Царица Юга будет воздвигнута (*egerthesetai*) во время суда вместе с людьми рода этого, и осудит их, потому что она пришла от пределов земли послушать мудрость Соломонову, и вот, то, что здесь, больше Соломона. [32] Люди Ниневийские восстанут(*anastesontai*) во время суда вместе с родом этим, и осудят его, потому что они покаялись от проповеди Ионы, — и вот, то, что здесь, больше Ионы.

Первое, что тут бросается в глаза, — это очевидный словарь воскресения, когда отрывок говорит о жителях Ниневии и царице Юга. Обе версии подчеркивают слова Иисуса о том, что они «восстанут во время суда», как восстанут израильтяне из поколения Иисуса. Уже само их присутствие на суде показывает, что они правы, а современники Иисуса заблуждаются. Все это также соответствует иудейским представлениям эпохи Второго Храма, за одним исключением: иудеи, описывающие грядущее воскресение, обычно представляли его себе как суд Израилем язычников, а не наоборот. Здесь у нас тот же тип переворота, как тот, о котором идет речь в отрывке из Мф 8 и Лк 13, но встроенной в классический иудейский сценарий грядущего суда, соответствующий, скажем, Дан 7.

Все это, думаю, указывает на вероятность того, что Лука, как и Матфей, хочет представить «знамение Ионы» как факт воскресения Иисуса. У Мат-

---

[99] Мф 5:4, Лк 6:21.

[100] Дальнейшее упоминание Ионы находится в Мф 16:4; предположительно, оно вставлено Матфеем в его версию Мк 8:11сл. См. Catchpole 1993, 244.

фея это очевидно: единственное знамение, которое род сей получит, соответствует знамению, которое воплотил Иона. Иона выбрался из морского чудища после трех дней и трех ночей; Сын Человеческий совершит подобное освобождение из чрева земли, иными словами, — из могилы. Большинство ученых, однако, считают, что здесь Матфей развивает более раннюю версию, а более таинственный текст Луки ближе к первоисточнику, и что Лука понимает «знамение», о котором говорит Иисус, либо как его мудрость и проповедь покаяния (как у Соломона и Ионы в Лк 11:31–32), либо как факт отсутствия какого бы то ни было знамения вообще, на что указывает Лк 11:16[101]. Но, конечно, если учитывать остальные стихи данного отрывка, нельзя исключить, что Лука, как и Матфей, видел в спорном «знамении» воскресение Иисуса. Я нахожу скрытое тому подтверждение в предупреждении Лк 16:31, к которому мы вскорости обратимся[102].

Двойное предание, представленное Матфеем и Лукой, не выходит за рамки других направлений у первых христиан[103]. Конечно, ученые всегда могут умело выделить какую-то тему из заранее гипотетического источника (т. е. «Q»), а затем объявить, что таким образом они восстановили раннюю версию, где эта тема неизвестна. Однако история первоначального христианства во многом заставляет усомниться в таковой гипотезе. Сильнейшее давление в некоторых школах исследования Нового Завета, особенно в Северной Америке, направляет ученых на поиск версий раннего христианства, которое почти не знало о смерти и воскресении Иисуса и не интересовалось этим вопросом. За таким давлением стоит потребность (осмелимся сказать) узаконить подобные представления сегодня либо подвергнуть сомнению те направления, которые на этом ставят акцент, — все это должно заставить нас осторожнее относиться к гипотезам, согласно которым ранняя версия «Q» поддерживает такие представления.

Конечно, остается вероятность, что версия «Q» не содержала рассказа о воскресении, но даже если такой документ, как собрание речений Иисуса, существовал, почему он должен был непременно содержать этот рассказ?[104]

---

[101] Catchpole 1993, 245–246, развернуто в частной переписке. Катчпол предупредил меня, что история интерпретации настоящего отрывка должна обескуражить любого человека, кто полагает, что он, наконец, раскрыл все его тайны.

[102] Более полное доказательство, в котором берется в расчет материал «Сына Человеческого» – Wright, *Resurrection in Q?*, 93–96; см. также, например, Edwards 1971, 56.

[103] Более противоречиво речение, которое в разных вариантах встречается, например, в Мф 5:12/Лк 6:23 и в некоторых манускриптах Лк 6:35: «награда ваша будет на небесах». Это, согласно Кол 1:5 и 1 Петр 1:3–5 (см. выше, с. 263–264, и ниже, с. 506–509), обычно воспринималось как «вас наградят, когда вы попадете на небо», но должно пониматься, как у них, в смысле: «Бог приготовил для вас великую награду», без указания на место, где эта награда будет вручена.

[104] На самом деле это логично предположить, если даже, напротив, «Q» все же содержал повествование о воскресении, которое согласуется с тем, что мы теперь имеем либо в Мф, либо в Лк, и что кто-то из этих евангелистов имел перед собой иной источник, который он предпочел

Есть целые книги — собрания мыслей, скажем, Авраама Линкольна или Уинстона Черчилля, — из которых едва ли читатель узнает о том, что делали эти джентльмены, а еще меньше узнает об их смерти. И хотя такой пример, конечно, анахроничен, он говорит нам об опасности слишком сильно разделять на части первоначальное христианство. В конце концов, Матфей сумел с легкостью приспособить «Q» к богословию, в котором воскресение занимает существенное место[105]. Итак, не стоит использовать двойное предание как свидетельство о существовании группы или групп первых христиан, которые не интересовались воскресением; более того, оно указывает на первохристианскую традицию и на речения самого Иисуса, которые строго соответствуют иудейским представлениям о воскресении в эпоху Второго Храма. Эти представления настойчиво акцентируют на грядущем воскресении народа Божьего, а возможно, и всех людей, причем на таком воскресении, которое можно понять исключительно как новую жизнь в теле. И можно не без оснований предположить, что в отрывке о знамении Ионы воскресение Иисуса видится как новое знамение, перекликающееся со знамением Ионы, но идущее дальше, которое ретроспективно подтвердит истинность пророческого и мессианского служения Иисуса (это и было главной причиной вопроса о знамении) и которое устремлено вперед, к последнему суду, когда иудеи и язычники, вопреки ожиданиям, могут поменяться местами. Если такое толкование недалеко от истины, здесь можно увидеть указание на загадочные слова Мк 9:9–10, которые позднее Павел сделал куда более ясными: общее воскресение, разделенное на две фазы — вначале воскрешение Иисуса как знак того, что позже должно будет произойти с каждым.

4. Воскресение в Евангелии от Матфея

Мы уже видели несколько примеров, в которых Матфей, там, где он следует Марку или соответствует Луке, включает в текст небольшие, но значимые изменения. (Я говорю «включает», чтобы оставить открытым вопрос, добавил ли их Матфей или же нашел их в источнике, ныне для нас утраченном.) К ним мы можем добавить следующие отрывки, которые дополняют картину «воскресения» у Матфея (не считая, конечно, событий, описанных в конце евангелия).

«Q». Но нам никогда не следует забывать, что «Q» представляет собой попросту гипотетическую конструкцию и что как только мы предполагаем, что один евангелист ее видоизменял или решил опираться на собственный материал, мы широко открываем дверь для множества иных гипотез.

[105] Этой мыслью я обязан Давиду Катчполу (частная переписка).

В версии Матфея, когда речь идет о миссионерском служении учеников, Иисус велит им не только исцелять болезни, подобно тому, как он делал сам, но даже воскрешать мертвых (10:8). Хотя это не имеет параллелей, оно схоже с отрывком двойного предания в 11:5: это обозначает «воскрешение» только что умерших, что, по евангелию, совершал Иисус, подобно Илии и Елисею. Это может быть знамением, указующим на приближение более грандиозного воскресения, но на тот момент это просто считается наиболее значительной разновидностью «исцеления».

Один из редких примеров аллюзии на Дан 12:3 (праведники сияют, как звезды) встречается у Матфея в притче в 13:43. В конце величественной апокалиптической картины, которая представляет собой толкование притчи о плевелах на поле, Иисус провозглашает, что, когда плевелы брошены в огонь, а пшеница собрана в житницу, «праведники воссияют, как солнце, в Царствие Отца их». Ссылка не точная, поскольку у Даниила мы видим сравнение со звездами, а не с солнцем. Но это может быть намеком, с учетом межтекстуальных перекличек (которые Матфей, конечно же, умело использовал), на то, что с приходом Царства, о котором идет речь в притчах, исполнится, среди прочих обетований, и обетование о воскресении. Если это так, то это подтверждает тот факт, что Матфей, как и другие традиции, рассматриваемые нами, вписывается в основное направление фарисейского богословия в контексте иудейской веры периода Второго Храма[106].

5. Воскресение у Луки

Как и Матфей, Лука в некоторых случаях делает собственные незначительные добавления к отрывкам, соответствующим либо тройной, либо двойной традиции (всякий раз стоит признать, сколь трудно увидеть тут изменения). Но в данном случае заметны признаки того, что он, в дополнение к собственно пасхальному повествованию, намеренно вплетает тему воскресения в ткань своего евангелия.

Это начинается уже с рассказа о рождестве и детстве. Когда Иосиф и Мария приносят младенца Иисуса в Храм, Симеон вначале возглашает, что настал момент, которого он ждал, и затем произносит торжественные слова, обращенные к Марии:

---

[106] Другой источник представления о праведниках, воссиявших, как солнце, и творящих суд, есть во 2 Цар 23:3сл., когда Давид предсказывает появление праведного правителя, управляющего со страхом Господним, который подобен свету утренней зари. См. также о суде, которому подлежат все враги ГОСПОДА после разгрома Сисары: «Так да погибнут все враги твои, ГОСПОДИ; но да будут любящие Его как солнце, восходящее в силе» (Суд 5:31, см. также Пс 36:6, Мал 4:1сл.).

> [Лк 2] [34] И благословил их Симеон и сказал Мариам, Матери Его: вот. Он лежит на падение и восстание (*eis ptosin kai anastasin*) многих во Израиле и в знамение прорекаемое, [35] и Тебе же Самой душу пройдет меч, чтобы раскрыты были (*apokalyphthosin*) во многих сердцах помышления.

Это миниатюрная сцена суда: «откровение» внутренних помышлений людей — то, что произойдет или в последний день, или в каком-то великом предвидении его. Лука, зная, чем закончится его рассказ, хочет, чтобы мы видели, что смерть и воскресение Иисуса не совершатся как нечто отдельное: его судьба определит судьбу самого Израиля. Читающему надлежит ощутить растущее сопротивление Иисусу и страдание Марии в конце его жизни как знак того, что Израилю предстоит пройти через величайшее метафорическое «падение и восстание», пройти через плен и войти затем в новую жизнь. Это действует как представление метафорического смысла «воскресения» в Иез 37 и в других местах. Лука, конечно, не умаляет значения «воскресения», сводя его к метафоре сегодняшних событий, но он видит круги смыслов, расходящиеся лучами от центра, которым является воскресение Иисуса.

Другой намек на воскресение в первых двух главах Луки мы видим в тексте о двенадцатилетнем Иисусе, которого оставили в Иерусалиме, когда Иосиф и Мария возвращались в Галилею, думая, что он где-то среди большой толпы паломников[107]. Как мы увидим позднее, это умело построенное повествование, по-видимому, являет собой по замыслу автора параллель внутри евангельского пролога повествованию об учениках на пути в Эммаус (24:13–35), которое завершает евангелие. Лука хочет, чтобы читатель воспринимал все евангелие, а не только его последнюю главу, как историю воскресения, чтобы, когда действительно наступит Пасха, она казалась справедливой, адекватной всему остальному повествованию. Тогда это будет не просто неожиданный «хеппи-енд», пришитый к завершению рассказа о чем-то другом, но Богом данное, исполняющее Писания завершение того, что всегда было истиной.

Евангелие от Луки содержит не только ряд отрывков тройного и двойного предания, о которых уже упоминалось, где Лука нередко давал свое рельефное прочтение, но и несколько отрывков, где мы можем увидеть то же, что описано в Лк 2. Воскресение для Луки не только правда о том, что произошло с Иисусом, и правда о том, что будет в конечном итоге с праведниками. Это и правда, готовая родиться в преддверии тех буквальных и конкретных событий, в иных событиях, столь же конкретных, где язык воскресения используется метафорически. Совершенно ясно, что Лука не устраняет последние обетования, на что указывают такие отрывки, как 14:14 и 18:7–8: что будет «воскресение праведников», в котором непризнанная

---

[107] Лк 2:41–52. См. ниже, с. 706сл..

добродетель будет вознаграждена и Бог Израиля воистину оправдает избранных своих, взывающих к нему день и ночь. Но самое поразительное в уникальном тексте Луки — это то, как «воскресение» становится метафорой того, что совершает сам Иисус в своем служении.

Есть, конечно, один эпизод, который встречается только у Луки, — пример подлинного возвращения к жизни: отрывок про сына наинской вдовы (7:11–17). Толкование Луки не в последнюю очередь показывает реакция толпы (стих 16): «великий пророк восстал между нами; Бог посетил народ свой». Тема «посещения», уже встречавшаяся в 1:68, вновь появляется в 19:44, где неоднозначность 2:34 проясняется: это «посещение» повлечет за собой падение, так же как и восстание многих в Израиле. Это связывает воскрешение наинского юноши с тремя притчами, в которых появляется та же тема. В притче о добром самарянине израильтянин на обочине дороги полумертв, и самарянин восстанавливает его к жизни; множественные отголоски этой притчи важны для понимания служения Иисуса, но сейчас речь не об этом[108]. Притча о блудном сыне дважды подчеркивает, что это история о воскресении: «этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся», и вслед за тем — «этот брат твой был мертв и ожил, пропадал и нашелся»[109]. Заметим, тут *метафорическое* употребление понятия воскресения у Луки приобретает конкретный смысл: Иисус принимает грешников и ест с ними, а для самих грешников это драматичная и яркая форма процесса перехода «от смерти к жизни», настоящее возвращение из изгнания здесь и теперь[110]. Будущее воскресение самого Иисуса и всего народа Божьего происходит уже сейчас в личности и служении Иисуса. Метафорическое употребление здесь особенно связано с Иез 37, который говорит о возвращении из изгнания, живым образом которого, как я уже показал в другом месте, является блудный сын[111].

Эта тема становится наиболее яркой в поразительном завершении притчи о богаче и Лазаре. «Если не поверят Моисею и пророкам, не поверят, даже если кто воскреснет из мертвых» (16:31). Это утверждение указывает, в конечном итоге, на воскресение самого Иисуса, предостерегая тех, кто не поверили Писаниям, что их не убедит и это событие, и предзнаменуя настойчивые слова воскресшего Иисуса о том, что значение воскресения надлежит искать в Писаниях[112]. В настоящем контексте это указание на служение Иисуса, в котором, как явствует из большой притчи предыдущей главы, «воскресение» уже пришло, даже если «старшие братья», книжники и фарисеи, наблюдающие за тем, как Иисус принимает грешников и ест с

---

108 Лк 10:30–37, ср. *JVG* 305–307.

109 Лк 15:24, 32.

110 Лк 15:1сл.

111 *JVG* 126–129.

112 Лк 24:25–27, 44–47.

ними, не могли увидеть, что он воплощает теплое гостеприимство отца по отношению к блудному сыну и таким образом празднует «воскресение» в некоем метафорическом смысле, как оно было явлено в Писаниях[113].

Я подчеркивал в предыдущей книге, что с притчей о богаче и Лазаре нужно обращаться именно как с притчей, а не как с буквальным описанием посмертной жизни и того, что там происходит[114]. Поэтому нецелесообразно использовать ее как *prima facie*[115*] свидетельство описания Иисусом (или этого описания в передаче Луки) стандартного сценария посмертия. Скорее Иисус использует известный народный сюжет, где богатый и бедный перемещаются из настоящего в будущее, чтобы подчеркнуть настоящую ответственность и вину беспечного богача. Однако, хотя притчевая суть рассказа не позволяет нам обращаться с ним как с описанием жизни после смерти словами Иисуса, это не мешает нам сказать, что для самого Иисуса и для тех, кто держался предания, этот рассказ очевидно показывает, в стандартном еврейском стиле, веру в непрерывную связь настоящей жизни с будущей. Пока тут невозможно сказать, относится ли он к «воскресению» в иудаизме Второго Храма или к направлению «бесплотного бессмертия»; тут предполагается возможность для Лазаря вернуться из мертвых, но Авраам это запрещает. Однако тут используется одна из многих метафор, распространенных в иудаизме, — обитания блаженных либо в вечности, либо прежде их потенциального воскресения: Лазарь отошел «на лоно Авраама»[116]. Цель Луки, поместившего рассказ именно здесь (вскоре после «торжества эсхатологии» 15:24, 32 и незадолго до апокалиптического предостережения 17:22–37), достаточно ясна: то, что сделано и решено сегодня, нужно видеть в свете обетованного будущего. «Воскресение» включено в нынешнее служение Иисуса, но те, кто не в состоянии это увидеть и соответственно изменить свою жизнь, рискуют потерять все. Примечательно, что эта весть о воскресении тесно связана с призывом к справедливости, и эти темы неразделыны у первых христиан. Именно это, как мы можем предположить, вызывало возмущение у обычного саддукея[117].

Характерный вклад Луки в используемые им тексты, хотя и достойный удивления, не уводит его за рамки общей структуры, которую мы отмечали у синоптиков касательно понимания воскресения. Всем трем

---

[113] Evans 1970, 32сл.; автор упускает этот момент, когда говорит, что мысль о Лазаре, поднятом из мертвых, чтобы поговорить с братьями богача, непохожа на обычные представления иудеев. Это справедливо, но это не имеет отношения к целям данной притчи.

[114] *JVG* 255сл. Подобным образом, трудно серьезно полагаться на знаменитое 23:43: «рай» мог обозначать и место временного пребывания, а не отдаленную цель.

[115*] Лат. «с первого взгляда» (вплоть до опровержения).

[116] Другие случаи использования этой темы см. SB 2.225–227. О патриархах, встречающих тех, кто умер праведно, см., например, 4 Макк 13:17 (см. выше, с. 161–162).

[117] См. выше, с. 156–159.

евангелистам-синоптикам очевидно, что грядущее воскресение Иисуса – критический момент, к которому устремлены его речи о Царстве и который он воплощал в символических действиях во время своего служения. Им ясно и то, что Иисус бросил вызов своим последователям, содержащий как призыв уже сейчас приобрести жизнь, потеряв ее, так и обетование в будущем нового мира, в котором у них будут новые роли. Иными словами, грядущее воскресение тесно связано с умиранием для себя, которое должно совершиться в настоящем. И все они показывают сцены, когда Иисус действительно воскрешает к жизни недавно умершего, что не только демонстрирует его исцеляющую силу, но и указывает на то, что Бог совершит для Иисуса.

Таким образом, можно суммировать все то, что синоптическое предание (помимо собственно повествований о воскресении) дает нашему настоящему исследованию. На одном уровне оно дает важные свидетельства о том, как понимались смерть и жизнь за ее пределами в иудаизме Второго Храма. На другом – дает, по меньшей мере, некоторое представление о том, что говорил и думал сам Иисус об этом предмете. Еще на одном уровне, – и по этой самой причине данный материал размещен здесь, – дает представление о том, как в некоторых предполагаемых направлениях раннего христианства думали о смерти и жизни за гробом. Иначе говоря, оно отображает разнообразную и сложную картину того, как христиане, приблизительно современники Павла, рассказывали об Иисусе, о том, что он говорил и делал, придавая своим рассказам форму и, наконец, литературные очертания, в которых ясно просматриваются определенные скрытые смыслы.

Прежде чем мы оставим синоптическое предание, попробуем понять его ценность, хотя и ограниченную, для более широкого рассмотрения вопроса, о чем мы говорили раньше. «Воскресение» тут ясно указывает на восстание в теле – и Иисуса, и его последователей. Есть возможность существования переходного состояния, но об этом не часто упоминается. Существуют указания на то, что это воскресение будет едва отличимое от воскресения, как его представляли в рамках основного направления иудаизма, поскольку «воскресение из мертвых», по-видимому, разделено на два отдельных события (вначале Иисус, позднее другие) и в этой жизни воскресения брак и рождение детей останутся в прошлом. Различные смыслы понятия «воскресение» метафорически используются для событий служения Иисуса и не в последнюю очередь касаются его расположения к грешникам; это меняет направление иудейской традиции, где «воскресение» было метафорой, так же как метонимией, для восстановления Израиля.

Все это сложно объяснить наложением, задним числом, богословия Павла на дошедшее предание об учении и служении Иисуса. Относительная бедность материала, остро контрастирующая с великим и ключевым значением воскресения повсюду в ранней Церкви, тем более показывает, что христиане, во всяком случае в этой области, не вложили в уста Иисуса материал,

который относился к их более позднему времени[118]. Рассмотренные нами отрывки отражают, кажется, акценты подобные, хотя и не всегда идентичные, тем, что получили свою жизнь в непрерывном предании первоначальной Церкви. Они показывают, что, несмотря на широкое разветвление раннехристианского предания, вера в воскресение была общим христианским так сказать штампом, принадлежавшим (с точки зрения истории религий) иудаизму и (внутри самого иудаизма) больше всего сходным с представлениями фарисеев. И есть основания думать, что эта значительно усиленная иудейская вера приобретала также некоторые новые очертания благодаря *учению* Иисуса, а также событиям его жизни.

6. Воскресение в Евангелии от Иоанна

Иоанново евангелие, столь отличное от остальных, согласно, однако, с ними (и с Павлом) в этом вопросе: оно также содержит свидетельство о центральной важности и разнообразии представлений о «воскресении» в отдельном направлении раннего христианства. Подобно Луке, но совершенно по-своему, Иоанн представляет тему «воскресения» в нескольких частях своего евангелия, и мы рассмотрим их подробнее, когда коснемся его повествования о Пасхе в главе 17. Новая жизнь, которую несет в себе воскресение, сама воздействует уже на настоящее и уже присутствует в служении Иисуса[119].

Крупномасштабная разработка этой темы просматривается в преднамеренном расположении «знамений» у Иоанна. Пусть это спорно, но я полагаю, Иоанн хотел, чтобы читатель следовал порядку семи знамений, начиная с истории превращения воды в вино в Кане и кончая седьмым — распятием[120]. Воскресение Иисуса происходит, как автор настойчиво повторяет дважды, «в первый день недели», и я полагаю, что это лучше всего толковать как начало нового Божьего творения. В пятницу, шестой день недели, Иисус стоит перед Пилатом, который возглашает «вот, человек!» (19:5), в чем слышен намек на сотворение человека в шестой день творения. На кресте Иисус завершает труд, который вверил ему Отец (17:4), возгласом победы (*tetelestai*, «свершилось», 19:30), что соотносится с завершением самого творения[121]. Далее следует, как в Бытии, день покоя, день субботний (19:31), и

---

118 О других примерах того же явления см. *NTPG* 421сл.

119 На эту тему см., например, Lincoln 1998, там же дополнительная библиография.

120 См. ниже, гл. 17.

121 Ср. Быт 2:1–2, где *synteleo* употреблено дважды, чтобы выразить завершение творения мира в шестой день, прежде чем Бог почил на седьмой.

потом, еще в темноте, Мария Магдалина приходит на гроб «в первый день недели». Мы еще вернемся к этому эпизоду в главе 17 и далее, но пока отметим этот важнейший для понимания Евангелия от Иоанна момент: что общественное служение Иисуса следует понимать как завершение первоначального творения, где воскресение — это начало нового творения. Все это евангелие — своего рода подготовка к Пасхе, где в некоторых местах расположены знамения воскресения.

Первое из таких знамений несет свой собственный намек на это: брак в Кане был «в третий день», что не могло не вызывать мощной ассоциации у любого читателя из первых христиан. Позднее в той же главе Иоанн помещает другой знак на том же пути: Иисус объясняет свое драматичное поведение в Храме таким образом, что слушатели воспринимают его как предсказание о разрушении и восстановлении (эти слова повторяются в синоптической традиции: на ночном заседании синедриона и в насмешках у креста): «разрушьте храм этот, и Я воздвигну его (*erego auton*) в три дня»[122]. Далее следует то, в чем некоторые читатели Евангелия от Иоанна видят типичное непонимание слушателей Иисуса:

> [Ин 2] [20] Сказали Ему Иудеи: в сорок шесть лет был построен храм этот, и Ты в три дня воздвигнешь его? [21] А Он говорил о храме тела Своего. [22] Когда же Он воздвигнут был из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он это говорил, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус.

Уже этого было бы довольно для того, чтобы упразднить старые представления: дескать, богословие Иоанна завершилось жизнью и смертью Иисуса и не требовало того, чтобы Иисус телесно восстал из мертвых[123]. Иисус у Иоанна говорит, что воскресение будет последним знамением, которое покажет и его право делать то, что он уже сделал, и значение всего этого. Ныне система Храма искажена и подлежит божественному суду; смерть и воскресение Иисуса станут деяниями Бога, творящего новое, так что, как явствует из евангелия, все, что прежде исполнялось посредством Храма, отныне будет исполнено через самого Иисуса. Воскресение ознаменует новый мир, где поклонение в Храме доступно всем, независимо от географии или этнического происхождения[124]. Как это моментально поняли первосвящен-

---

[122] Ин 2:19, ср. Мк 14:58/Мф 26:61/; Мк 15:29/Мф 27:40.

[123] Например, Evans 1970, 116 (ему следует Selby 1976, 117): «Строго говоря, в четвертом евангелии нет места для повествовании о воскресении, так как вознесение и прославление заняли его место. Тем не менее — и конечно, из почтения к христианскому преданию, — евангелист дополнительно приводит три [рассказа о воскресении]»... Также 120 («массивный реализм» явлений удивляет по контрасту с предшествующим истолкованием воскресения как «духовного восхождения к Отцу»). Ин 20:17 явно опровергает такое направление мысли. См. также Mencken 2002, 198–204, где указывается, что взгляд этот восходит еще к Dodd 1953, 441сл.

[124] См., например, Ин 4:19–24, и исполнение, в Ин, различных празднеств (Пасха: здесь, в гл. 6 и 12 — 19; Праздник Кущей: в гл. 7; Ханука: в гл. 10).

ники после воскрешения Лазаря, действия Иисуса действительно указывали на будущее, когда все изменится, когда, в частности, Храм «будет отнят»[125]. Иоанн уже указывает читателю, что воскресение Иисуса действительно открыло давно обещанный новый мир (отсюда, как у Луки, важность «веры в Писание» — чтобы понимать значение Пасхи), в котором долгожданное божественное благословение сойдет на все народы. Тут уже недалеко до представлений Павла, хотя, конечно, настроение и тон у Иоанна совершенно иные.

Воскресение у Иоанна остается и настоящим, и будущим, и нам нужно сопротивляться попыткам упростить это, перемещая акценты на «будущее» или подчеркивая «осуществленную эсхатологию». Конечно, для Иоанна, так же как и для Павла, «вечная жизнь» — это не просто будущее, но то, чему можно радоваться уже в настоящем[126]. Одни из самых поразительных утверждений этого во всем раннем христианстве мы находим в разговоре о хлебе жизни, но они здесь перемешаны с обетованием предельного будущего, и одно невозможно отделить от другого:

> [Ин 6] [39] А воля Пославшего Меня — в том, чтобы из всего, что Он дал Мне, Я не погубил ничего, но воскресил бы то в последний день. [40] Ибо воля Отца Моего — в том, чтобы каждый, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день...
>
> [44] Никто не может придти ко Мне, если Отец, пославший Меня, не привлечет его, и Я воскрешу его в последний день...
>
> [50] Этот хлеб с неба сходит, чтобы человек от него вкусил и не умер. [51] Я хлеб живой, с неба сошедший: если кто вкусит от этого хлеба, жив будет вовек (*eis ton aiona*, т. е. в веке грядущем), и хлеб, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я дам за жизнь мира...
>
> [54] Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день...

Тут легко и целостно сочетается то, что иные ученые пытались разделить на части, а именно — будущее и настоящее значение «воскресения». И поэтому неверно было бы увидеть в известном отрывке из 5-й главы вторжение иного рода «воскресения» в то, что мы находим у Иоанна в других местах:

> [Ин 5] [24] Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел из смерти в жизнь. [25] Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало

---

[125] Ин 11:45–53.

[126] Ин 3:15сл., 36; 4:14, 26; 5:39; 6:27, 40, 47, 54, 68; 10:28; 12:25, 50; 17:2сл.

> уже, когда мертвые услышат глас Сына Божья и, услышав, оживут. [26] Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. [27] И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. [28] Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; [29] и изыдут: творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения.

Если бы мы встретили этот отрывок в одном из псевдоэпиграфов, нам ничего бы не стоило поставить его более или менее в один ряд со множеством других отрывков, предсказывающих окончательное воскресение, при этом мы бы заметили, что он относится к тем текстам, которые предполагают воскресение нечестивцев наряду с праведниками, дабы первые предстали перед судом в полноте своего человеческого состояния, а не просто исчезли без неизбежной встречи лицом к лицу с собственным нечестием[127]. Здесь, однако, также слышна тема теперешнего состояния, хотя и неполно: в стихе 24 тот, кто верует, уже перешел от смерти в жизнь, а в стихе 25 «наступает время, и настало уже»[128]. Но это не позволяет нам свести обетование будущего воскресения, которое наступит внезапно, к метафорическому значению событий во время служения Иисуса. Скорее это показывает, что относящиеся к будущему события отбрасывают свет назад по времени, до того, как они свершились, и реакция людей на Иисуса, вера или неверие, — это сегодняшний знак, говорящий об их будущей участи. В этом моменте Иоанн очень близок к Павлу. Действительно, приговор до конечного суда, отражающий инаугурационную эсхатологию Иоанна, стоит очень близко к Павловой доктрине оправдания верой.

История воскрешения Лазаря в Ин 11, — конечно, одно из самых сильных повествований среди канонических историй об Иисусе[129]. Проникнутое вниманием к глубоко человечным чувствам, она равным образом исполнена глубокого богословского смысла. Конечно, Лазарь возвращается от смерти к той жизни, которую он вел прежде, к повседневным занятиям, таким как участие в праздничном ужине (12:2). Более того, ему угрожает смерть, поскольку он стал важным свидетелем власти Иисуса (12:9–11).

---

[127] О воскресении праведных и нечестивых см. Дан 12:2, 2 Вар 50:2–4, 4 Езд 7:32, 1 Ен 51:1сл., М. Авот 4:22; в Новом Завете, кроме данного отрывка, Деян 24:15, Откр 20:12сл. Некоторые относят сюда же и 2 Кор 5:10, но, на мой взгляд, этот текст скорее относится (как и Рим 2:1–16) к последнему суду, в результате которого праведники обретут жизнь воскресения. О воскресении только праведников (по-видимому, таково мнение Павла в классических отрывках из Рим, 1 и 2 Кор, Флп и 1 Фес) ср. 2 Макк 7:9, Пс Сол 3:12, Лк 14:14, Дидахе 16:7; Игнатий Антиохийский, *Послание к Траллийцам* 9:2; Поликарп, *Послание к Филиппийцам* 2:2.

[128] Эта фраза отсутствует в Синайском кодексе и в паре ранних латинских манускриптов.

[129] Предшествующий эпизод об исцелении сына царского слуги (Ин 4:46–54) отчасти представляет аналогию с рассказом синоптиков о дочери Иаира, тут подчеркивается, что юноша близок к смерти, но «будет жив» (ст. 47, 49, 50, 51, 53), что указывает на тему, которая во всей полноте раскрывается в рассказе о Лазаре.

Рассказ начинается с того, что до Иисуса доходит известие о болезни Лазаря, и Иисус намеренно остается там, где находился, вместо того чтобы прибыть на помощь (11:1–6). Как становится ясно позднее (11:41–2), Иоанн подводит читателя к мысли, что Иисус знал с самого начала, что Лазарь умрет и что в ответ на мольбу он сможет вернуть его к жизни. И это становится яркой конкретизацией обетований глав 5 и 6 (с оговоркой, что Лазарь остается смертным и когда-нибудь снова умрет). Когда Иисус говорит ученикам о том, что им надлежит вернуться в Иудею, и именно – в Вифанию, он говорит им, что «Лазарь уснул», но что он идет «разбудить его». Реакция учеников, понявших выражение «уснул» буквально, показывает, что, по меньшей мере для Иоанна, как и для Марка в истории с дочерью Иаира, такая метафора смерти отнюдь не была привычной, чтобы ее можно было понять без разъяснений[130].

Когда Иисус приходит в Вифанию, Лазарь находится уже четвертый день в гробе. Это подчеркнуто дважды (11:17, 39). По всем обычным представлениям тело уже должно было начать разлагаться, и это составляет ключевой динамический элемент, пронизывающий весь рассказ. Когда, несмотря на предупреждение Марфы о трупном запахе (стих 39), камень отвален от входа в гробницу (Иоанн здесь указывает на последующее пасхальное повествование), Иисус сразу возносит молитву благодарения (стих 41). Вероятно, Иоанн хочет, чтобы мы поняли, что *запаха не было*; Иисус знает, что его молитва о том, чтобы Лазарь остался нетленным, услышана. Остается только вызвать Лазаря наружу, распеленать его и дать ему вернуться к обычной жизни. Это предваряет главу 20, но тут можно говорить и о значимых различиях, как и о параллелях. Тот факт, что никому не понадобилось снимать погребальные пелены с тела Иисуса, а также некоторые другие подробности показывают, – что бы ни значило воскресение Иисуса, это явление совершенно иного порядка, чем воскресение Лазаря. Иоанн хочет, чтобы читающий понял этот эпизод как знак, но не более чем знак, указывающий на то, чему надлежит произойти.

Такой смысл деяний Иисуса в Вифании, устремленный вперед, внезапно приближающий наступление будущего в настоящем, дает нам понять диалог, в котором содержание главы как бы переворачивается:

> [Ин 11] [21] Сказала тогда Марфа Иисусу: Владыка, если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. [22] Я и теперь знаю, что о чем бы Ты ни попросил Бога, даст Тебе Бог. [23] Говорит ей Иисус: воскреснет брат твой. [24] Говорит Ему Марфа: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. [25] Сказал ей Иисус: Я – воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; [26] и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек (*eis ton aiona,* т. е. до грядущего века). Веришь ли ты в это? [27] Говорит она Ему: да. Владыка, я уверовала и верую, что Ты – Мессия, Сын Божий, грядущий в мир.

---

[130] Ин 11:11–16.

Будущее воскресение тут отчетливо провозглашается; в настоящем бессмертная «вечная жизнь» не закрыта, она предварительно указывает на воскресение всех, кто верит. Тем, кто верит, дается реальная новая идентичность сегодня, жизнь, которая уже никогда не умрет; иными словами (как у Иоанна в других местах), верующий отныне уже наделен дарованной Богом бессмертной жизнью, которая пройдет сквозь смерть и вновь приобретет телесную форму при последнем воскресении. Это наиболее полный ответ Иоанна на ряд вопросов, которые мы поставили, говоря об идее воскресения в I веке. Хотя это в чем-то перекликается с представлениями Павла и синоптиков, то, как это выражено, принадлежит исключительно Иоанну. Будущее воскресение несомненно свершится, но путь к нему описан полнее и иным языком. «Воскресение» как метафора для того, что происходит в настоящем, связано с исповеданием веры в Иисуса как Мессию, в того, кого послал истинный Бог, а также с верой во власть уже обладать «жизнью будущего века», о который свидетельствует такая вера. Так, о самом Иисусе можно говорить как о «воскресении», имея в виду и то, что через его деяния в настоящее время люди, подобные Лазарю, могут заново вернуться к обычной телесной жизни, и то, что верующие в него уже имеют жизнь будущего века, а также и то, что через него, и не в последнюю очередь — через его предстоящее воскресение, придет «воскресение мертвых», в том смысле, какой это выражение имеет в главе 5.

За этим следуют слова, прозвучавшие на последнем этапе общественного служения Иисуса в Иерусалиме, которые резонируют и с синоптическим вызовом ученикам, когда сама жизнь ставится под угрозу, и с Павловым анализом тела воскресения:

> [Ин 12] [23] Иисус же отвечает им, говоря: пришел час быть прославленным Сыну Человеческому. [24] Истинно, истинно говорю вам: если зерно пшеничное, упав на землю, не умрет, оно остается одно; если же умрет, приносит много плода. [25] Любящий душу свою губит ее, и ненавидящий душу свою в мире сем в жизнь вечную (*eis zoen aionion,* «для вечной жизни») сохранит ее. [26] Если Мне кто служит, за Мною да следует, и где Я, там и слуга Мой будет. Если кто Мне служит, почтит его Отец.

Это превращает предыдущий богословский тезис в вызов: следовать за Иисусом по пути, на который он должен ступить, пути, для которого наиболее верная аналогия — смерть и рождение новой жизни из пшеничного зерна[131]. Этот отрывок перекликается в Евангелии от Иоанна с различными предшествующими текстами о «часе», который должен прийти, и читатель понимает, что речь идет о приближении событий смерти и воскресения Иисуса; а также с вызовом, обращенным после воскресения к Петру, –

---

[131] См. 1 Кор 15:36сл. Об идее Бога, «чествующего» мучеников, см. 4 Макк 17:20.

следовать за Иисусом, даже если это будет означать смерть апостола[132]. Тут мы видим различные смысловые аспекты понятия «воскресение», как и в других местах. Во-первых, оно есть превращение, как превращение семени в растение. Во-вторых, это то, что Иисус должен пережить первым, а его последователи — позднее. В-третьих, при этом человек или народ не только спасен от смерти и приведен к новой жизни, но они «принесут много плода». Знаменательно, — и тут можно увидеть другую параллель с мыслью Павла, — что эти слова произнесены в ответ на просьбу некоторых греков увидеть Иисуса (12:20–22). Нам не сказано, говорил ли Иисус с этими греками; скорее он воспринял их просьбу как знак того, что стремительно приближается и уже пришло время, когда через его смерть и воскресение весь мир, а не только Израиль, перейдет под спасительное руководство Бога Израиля.

Это подводит нас к Прощальной беседе в главах 13 — 17, со всей разнообразной и насыщенной структурой содержащихся в них наставлений, предостережений и обетований. Иисус «уходит», он вновь и вновь это повторяет; он теперь «идет к Отцу»[133]. Из этого выросло, кажется, широко распространенное мнение, что, согласно Иоанну, смерть и воскресение Иисуса можно попросту понимать как, скажем, «восхождение на небеса» и что, следовательно, без сомнения телесные, во всей полноте этого слова, явления воскресшего, строго говоря, необязательны[134]. Но тут из виду упускается одна важная вещь. Глава 20 Евангелия от Иоанна проводит ясное различие между жизнью воскресения, которой уже наделен Иисус, и «восхождением к Отцу», которое еще не произошло (20:17). Здесь показана вся последовательность событий, ибо Иисус готовит учеников к окончательному состоянию, когда он уже не будет лично присутствовать так, как это было раньше (и как, мимолетно, было сразу после воскресения). Тут подчеркивается значение Духа, который будет послан, дабы можно было по-новому познать присутствие Иисуса, что касается также водительства и учения.

Это, на мой взгляд, самый лучший подход к пониманию отрывка о «месте», уготованном ученикам:

> 14:2 В доме Отца Моего обителей много. А если бы не было, разве Я сказал бы вам: иду приготовить место вам? 3 И когда пойду и приготовлю место вам, снова приду и возьму вас к Себе, чтобы, где Я, и вы были.

Другие упоминания «дома Отца Моего», без сомнения, относятся к Храму, и похоже (и стоит помнить, что иудеи понимали Храм как место, где

---

132 Ин 21:19, 22. О «часе» см. 2:4; 4:21, 23; 5:25, 28; 7:30; 8:20, и, после настоящего отрывка, 12:27; 13:1; 16:32; 17:1.

133 Ин 13:1, 3, 33, 36; 14:12, 28; 16:5–7, 16–22, 28; 17:11, 13.

134 Evans 1970 (см. выше, с. 480).

соединяются небо и земля), что Иисус использует образ множества помещений в большом храмовом комплексе как картину множества «обителей», которые даны будут в небесном мире, для которого Храм – это и земная часть, и точка пересечения[135]. Здесь для «обителей» употребляется слово *mone*, близкое к слову *meno*, «пребывать», часто встречающееся у Иоанна сильное слово, которое кратко описывает состояние верующего, который устраивает себе место обитания в Иисусе или с Иисусом[136]. Обычное значение *mone*, однако, – временное место для отдыха или стоянка при дороге, где путешественник может подкрепиться во время своего пути. Некоторые комментаторы, пытаясь устранить это значение, предполагают, что здесь это слово означает, прежде всего, движение к грядущей жизни (а не остановку во время пути), но при этом они упускают из виду напрашивающиеся параллели иудейской апокалиптической письменности – отрывки, которые говорят о комнатах, где души содержатся до дня конечного воскресения[137]. Таким образом, «обители» в этом отрывке лучше всего понимать как надежное место, где умершие могут расположиться и отдохнуть, как паломники в Храме, не столько в течение паломничества по чисто духовным «небесам», но в ожидании воскресения, которое должно наступить в будущем.

Это приводит нас к обетованию, которое задним числом можно воспринять как самое определенное указание на Пасху:

> [Ин 16] [20] Истинно, истинно говорю вам: вы будете плакать и рыдать, а мир будет радоваться; вы печальны будете, но печаль ваша в радость обратится. [21] Женщина, когда рождает, печаль имеет, потому что пришел час ее; когда же родит дитя, уже не помнит скорби от радости, что родился человек в мир. [22] И вы теперь печаль имеете; но Я снова увижу вас, и возрадуется ваше сердце, и радости вашей никто не отнимет у вас.

Все это, очевидно, исполнилось в пасхальных повествованиях (20:20). Обещание, что они «увидят» Иисуса вновь (16:16–19, где объясняется этот отрывок), – едва ли просто ссылка на сошествие Духа; нигде больше это обетование не говорит о возможности «увидеть» Владыку. Похоже, что мы слышим здесь о чем-то (что позднее у Иоанна разделяется), что составля-

---

[135] «Дом отца Моего»: ср. Лк 2:49; Ин 2:16. Филон в трактате *De Somniis* употребляет «дом отца», чтобы обозначить небеса; 1 Макк 7:38 использует *mone* как указание на место обитания внутри Храма (NRSV: «пусть больше не живут» – интерпретированная парафраза греческого *me dos autois monen*, «не давайте им обители»).

[136] Например, 1:38сл.; 4:40; 6:56; 8:31, 35; 14:10; 15:4–10.

[137] Движение: например, Westcott 1903, 200; его отрицание, например, в Barrett 1978 [1955], 456сл. По мнению последнего, 1 Ен 39:4 и 2 Ен 61:2 указывают на обители, упуская из вида, что в отрывке 1 Ен 39, как и, например, в 1 Ен 1:8; 22:1–14; 102:4сл., 4 Езд 4:35, 41; 7:32, 2 Вар 30:1сл. (см. выше, 174сл., 180, 181), «комнаты» – это место, где праведные души содержатся до дня воскресения. О значении «*mone*» как временного обиталища см., например, Харитон, *Повесть о любви Херея и Каллирои* 1.12.1; Павсаний 10.31.7; *OGI* 527.5 (надпись из Иераполиса).

ет один краткий набор обетований ученикам. Внутри богословия Иоанна, конечно, важна эта всеохватывающая реальность — то, что Иисус теперь ушел к Отцу и послал Духа на своих последователей, на всех тех, кто верит в него. Но внутри этого не менее важно то, что вместе с воскресением, когда ученики вновь увидели Иисуса после его смерти, занялась заря нового мира, наступил восьмой «день» Божьего творения, и все отныне должно стать новым. Новое творение, по Иоанну, именно и представляет собой — новое *творение*, обновление «всех вещей», сотворенных Словом прежде всего (1:3). Пасха — это время, когда истинный свет во тьме светит и тьма не может объять его (1:5, ср. 20:1), потому что «в нем была жизнь» (1:4, ср. 5:26).

Иными словами, начиная с Пролога своего евангелия, Иоанн устанавливает вехи на пути, на котором Пасха, а не туманное «пойти на небеса после смерти», — желанная цель путешествия. Жизнь, которую теперь Иисус имеет с Отцом, посылая Духа, чтобы разделить внутреннюю жизнь Отца и Сына с учениками (17:20–24), — это жизнь, из которой он в должное время исполнит то, что Отец уже поручил ему, а именно — воскресение умерших к новой жизни (5:25–29)[138]. Это также подобно представлениям Павла о будущем. Это богатая, многосторонняя совокупность обетований, которые невозможно свести к спиритуализированной «осуществленной эсхатологии» или платоновскому ожиданию бессмертия, но она остается строго в границах иудейского богословия воскресения и раннехристианских новых толкований этого богословия, сосредоточенных на Иисусе.

Фактически, Иоанн дает сильное и яркое свидетельство, наряду с Павлом и евангелистами-синоптиками, о центральном месте «воскресения» в жизни и предании ранней Церкви. Что бы мы ни говорили об исторической ценности его евангелия, сейчас речь не об этом: мы должны убедиться, что предания, которые унаследовал Иоанн, и то, как он их оформил и представил, сохраняют позицию раннехристианской веры в воскресение в рамках иудейских представлений, занимающих одну из крайних положений в спектре верований Древнего мира, а внутри иудаизма сохраняют фарисейские представления о воскресении тела, придавая им своеобразные оттенки и окраску. «Воскресение» у Иоанна никогда не является просто метафорой духовной жизни в настоящем, хотя несомненно включает в себя и такое значение. Когда Иисус говорит «Я воскресение и жизнь», — он раскрывает несколько слоев реинтерпретации: новая жизнь, через которую проглядывают новые возможности в настоящем. «Жизнь грядущего века» вторгается в настоящее, так что верующие могут уже сейчас возрадоваться ей и удостове-

---

[138] Представление об Иисусе, воскрешающем мертвых, очень редко встречается в самый ранний период первоначального христианства. Оно достигает расцвета в древней иконографической традиции, где Иисус поднимает Адама и Еву из гроба. Традиция эта, в основном связанная с Востоком, тем не менее достаточно широко распространена, в частности, отразилась в англосаксонской скульптуре кафедрального собора в Бристоле.

риться в том, что она продолжится после смерти тела в будущем, созданном Богом; «вечная жизнь» становится, как прежде, иным названием и для промежуточного состояния, и для окончательного. Само обещание последнего воскресения тут снова подтверждается. И все эти новые смыслы возникают вокруг Иисуса. Размышляя об Иоанне, как и о Павле и синоптиках, историк сталкивается с вопросом: почему он изобразил это именно так? Какой веры он придерживался, чтобы этой верой можно было убедительно, с одной стороны, подтвердить веру прошлого, а с другой, — обосновать произошедшую трансформацию иудейского предания?

7. Воскресение в евангелиях: заключение

Если вынести за скобки пасхальные повествования четырех евангелий, — в каком виде перед нами предстанет тема воскресения? Широкий спектр намеков и указаний, разбросанных и доступных всем возможным способам анализа ранних преданий, говорящих о воскресении — воскресении самого Иисуса и воскресении всего его народа — как обетовании о будущем. Мы рассмотрели различные акценты и отрывки разных авторов и традиций, но в целом мы легко можем вновь их соединить. Когда мы рассматриваем все евангельское предание в контексте представлений о жизни после смерти, которые мы обрисовали в главах 2–4, становится ясно, что, как выше мы говорили об Иоанне, они принадлежат иудейскому воззрению в противовес языческому, а внутри круга иудейских представлений — к идеям фарисеев (и других, кто соглашался с ними) в противовес разным иным мнениям.

Однако тут мы видим не только значительно бóльший охват темы воскресения по сравнению даже с теми авторами периода Второго Храма, которые были этим увлечены. Само по себе это ставит вопрос. Но мы тут также находим и развитие, иное понимание, не слишком отличающееся (хотя выраженное иным образом) от того, что мы видели у Павла. «Воскресение» по-прежнему означает, в конечном итоге, Божий дар новой жизни в теле всему своему народу в конце времен (а согласно Ин 5, новую жизнь в теле даже для тех, кто воскрес, чтобы услышать осуждающий их приговор)[139]. Но оно также обозначает, — что сродни развитию метафорического языка в иудаизме, — восстановление народа Божьего в настоящем, как это, например, звучит в драматических повторяющихся словах о блудном сыне, что он «был мертв и ожил», в Лк 15. Это же ярко выражено в сценах «воскрешения» умерших, среди которых воскресение Лазаря, очевидно, впечатляет сильнее всего.

---

[139] См. выше, с. 481–482. Это говорит о существенном различии между Иоанном и Павлом.

Если говорить конкретнее, то мы тут находим те же две особенности, которые выделяли у Павла. Во-первых, повторяющееся указание на то, что «воскресение» разделено на две части; это было непонятно для учеников во время земной жизни Иисуса, но открылось им позднее, когда они думали о Пасхе, не в последнюю очередь — в свете Писаний. Во-вторых, мы видим, что, хотя Иисус в каждом из евангелий вернул к жизни кого-то из недавно умерших, само понятие «воскресение» постоянно расширяется, так что оно не означает просто возвращения к той же телесной жизни, которую человек вел раньше. Окончательная будущая жизнь будет совершенно иной; те, кто участвуют в ней, вообще забудут о смерти, в отличие от Лазаря и других воскрешенных. Евангелия не пытаются растолковать, какого рода тела обретут воскресшие. Но, без сомнения, важно, что образ, которым пользуется Павел, пытаясь ответить на этот вопрос, не только появляется у Иоанна в тот момент, когда Иисус понимает, что «час» уже пришел. Он появляется и в первой и самой важной притче синоптических евангелий. Хотя мы ее не рассматривали: в притче о сеятеле, если ее прочесть в свете Пасхальных повествований, можно увидеть, — по крайней мере, глазами более позднего читателя, — не только, как Иисус сеет слово, которое есть Добрая весть, но и как Бог Израиля сеет слово, которым является Иисус[140].

Исследовав Павла и евангелия, мы можем считать, что освоили бóльшую часть идейного пространства раннего христианства, которое нам известно. Теперь нам нужно взглянуть еще на две области, чтобы дополнить картину. Во-первых, мы должны рассмотреть оставшуюся часть Нового Завета. А затем нам следует обратить внимание на животрепещущие и разносторонние свидетельства тех, кто пронес эту весть далее, через бурный II век.

---

[140] О «сеятеле» (Мф 13:1–9/ Мк 4:1–9/Лк 8:4–8 /Фома 9) см. *JVG*, 230–339.

Глава десятая

НОВОЕ СРЕДОТОЧИЕ НАДЕЖДЫ (2): ДРУГИЕ ТЕКСТЫ НОВОГО ЗАВЕТА

1. Введение

Мы просмотрели примерно две трети материала Нового Завета. Мы обнаружили среди нескольких важнейших направлений раннего христианства: (1) веру в грядущее воскресение, которая соответствует вере фарисеев (и, подобно их вере, подразумевает некое промежуточное состояние); (2) гораздо более частые указания на эту веру, нежели в релевантных текстах иудаизма; (3) две вариации на иудейскую тему, а именно — веру в то, что «воскресение» связано с Иисусом и затем коснется всего Его народа, и веру в то, что это воскресение — не просто возвращение к прежней жизни, но скорее прохождением через смерть к новой жизни за гробом, в теле, более не подверженного тлению и смерти; (4) новое употребление слова «воскресение» в качестве метафоры для восстановления народа Божьего, которое теперь касается не восстановления Израиля после плена, но новой жизни, включающей святость и поклонение, которой можно радоваться уже в настоящем. Теперь посмотрим, как эти удивительные вещи отражены в остальных новозаветных текстах.

Многое из этого материала, конечно, связано с тем, что мы уже изучали. Самая длинная книга, Деяния Апостолов, по общему мнению, — труд автора, написавшего Евангелие от Луки. Иоанновы Послания и Откровение, хотя тут и есть ряд еще неразрешенных вопросов, состоят в своеобразном «родстве» с четвертым евангелием. К счастью, неразрешенные вопросы не слишком важны для дальнейшего обсуждения, поскольку главная цель настоящей главы — обзор материала, не с тем, чтобы разместить его хронологически или показать его развитие, но чтобы оценить содержащиеся тут представления о будущей надежде за порогом смерти (как и в предшествовавших главах о язычестве и иудаизме) и то, как это соотносится с событиями жизни Иисуса. С этой точки зрения не так важно, когда написаны тексты и кто их авторы. Важно только то, что они говорят о воскресении.

Начнем с Деяний Апостолов, поскольку эти тексты ближе всего к тому, что в предыдущей главе мы видели в евангелиях. Мы пропустим Деян 1:1–14, поскольку здесь представлено явление после воскресения, которое мы рассмотрим, вместе с другими подобными текстами, ниже, в главе 15.

2. Деяния Апостолов

Деяния дают нам богатый материал относительно воскресения[1]. Не возникает никакого вопроса о том, во что верит автор касательно конечной участи народа Божьего: настанет великий день суда, когда Иисус, воскреснув из мертвых, будет судьей. Тогда все, кто верят в Иисуса, будут оправданы:

> 10:40 Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться 41 не всему народу, но свидетелям, предъизбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых (*meta to anastenai auton ek nekron*). 42 И Он повелел нам проповедовать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых. 43 О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его.
>
> 17:30 Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться, 31 ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых.

Эта «предопределенность», эта «предназначенность» Иисуса как грядущего Судии близка к тому, что Павел говорит в Послании к Римлянам (1:4): Иисус «предопределен» быть «Сыном Божиим» (т. е. Мессией, что включает в себя его роль во время суда) через воскресение из мертвых[2]. А суд, который заложен в будущем, предвосхищен в настоящем, когда люди верят в Иисуса и, таким образом, получают в конце концов обещанное «прощение грехов». Это в данном контексте ясно содержит в себе «новозаветные» обертоны, которые мы слышали в предыдущих отрывках. «Прощение» тут — это не просто успокоение больной совести, но крупномасштабное «прощение», которое обещано Израилю, тот миг, когда грехи, вызвавшие долгое наказание пленом, будут изглажены[3]:

> 5:31 Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение грехов.
>
> 13:30 Но Бог воскресил Его из мертвых. 31 Он в продолжение многих дней являлся тем, которые вышли с Ним из Галилеи в Иерусалим и которые ныне суть свидетели Его перед народом. 32 И мы благовествуем вам, что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса...

---

1 В дополнение к комментариям см. Green 1998. Конечно, мы уже изучили рассказ об обращении Павла выше, в гл. 8. Вероятность того, что Деян, хотя и были написаны довольно поздно, сохранили гораздо более древнюю традицию, подчеркивает Michaud 2001, 113, приводя цитаты и других ученых, которые поддерживают это мнение.

2 См. выше, с. 268сл.

3 См. *JVG*, 268–274.

> ...[38] Итак, да будет известно вам, мужи братия, что ради Него возвещается вам прощение грехов; [39] и во всем, в чем вы не могли оправдаться законом Моисеевым, оправдывается Им всякий верующий.

Тут открывается нечто новое в Божьем плане относительно Израиля и мира, ибо свершилось некогда обещанное, долгожданное — «воскресение мертвых», которое в каком-то смысле уже произошло с воскресением Иисуса. Таково значение другого загадочного отрывка, где апостолы навлекли на себя ярость храмовых служителей и саддукеев:

> [4:1] Когда они говорили к народу, к ним приступили священники и начальники стражи при храме и саддукеи, [2] досадуя на то, что они учат народ и проповедуют в Иисусе воскресение из мертвых.

Это не означает, что они просто преподавали определенную доктрину (с которой, как нам известно, саддукеи в любом случае никак не могли согласиться) и делали это во имя Иисуса или использовали его пример[4]. Здесь что-то большее. Это означает, что они провозглашали (само слово *katangellein* несет в себе силу провозглашения уже свершившегося, а не просто передачи доктрины), что «воскресение из мертвых» уже произошло и они имеют перед глазами пример. По-гречески это не просто *anastasis nekron*, воскресение мертвых, величайший миг, который все еще ожидается, когда все мертвые (или, по крайней мере, все умершие праведники) воскреснут. Они преподают *ten anastasin ek nekron*, «воскресение *из* мертвых». Это, очевидно, заря нового дня; но это единственный неповторимый случай — воскресение Иисуса. Он вышел *из* мертвых. Но имеют значение обе половины утверждения. Ученики не просто сообщают нечто невероятное об Иисусе. Они говорят, что в нем и через него началась новая эра в истории Израиля, в мировой истории:

> [3:24] И все пророки, от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предвозвестили дни сии.

Таким образом, воскресение Иисуса открыло для Израиля новую возможность наконец обрести прощение:

> [3:26] Бог, воскресив Сына Своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших.

Если «воскресение из мертвых» уже произошло в Иисусе, оно, несомненно, должно произойти и со всем народом Божьим в будущем. В проповеди Павла среди язычников (это, конечно, весомо подтверждают его Послания)

---

4 См. Evans 1970, 134. Обсуждение этого текста в Kilgallen 2002, как мне представляется, не вполне достигает цели.

воскресение было настолько центральной темой, что афиняне, даже не дослушав Павла, вообразили, что он проповедует о двух новых божествах, Иисусе и «Анастасисе». Греческое слово «воскресение» так часто звучало в его устах, что они решили, что это была супруга Иисуса, вроде Исиды для Осириса[5]. Когда Павел произносит свою защитную речь в Иерусалиме и Кесарии, тема воскресения постоянно была на его устах, начиная с отрывка, который мы уже упоминали[6]:

[перед иудейским советом] 23:6 Узнав же Павел, что [тут] одна часть саддукеев, а другая фарисеев, возгласил в синедрионе: мужи братия! я фарисей, сын фарисея; за чаяние воскресения мертвых (*anastasis nekron*) меня судят.

[перед Феликсом] 24:14 Но в том признаюсь тебе, что по учению, которое они называют ересью, я действительно служу Богу отцов [моих], веруя всему, написанному в законе и пророках, 15 имея надежду на Бога, что будет воскресение мертвых, праведных и неправедных, чего и сами они ожидают. 16 Посему и сам подвизаюсь всегда иметь непорочную совесть пред Богом и людьми...[7]

...20 Или пусть сии самые скажут, какую нашли они во мне неправду, когда я стоял перед синедрионом, 21 разве только то одно слово, которое громко произнес я, стоя между ними, что за [учение о] воскресении мертвых (*anastasis nekron*) я ныне судим вами.

[Феликс докладывает Агриппе] 25:18 Обступив его, обвинители не представили ни одного из обвинений, какие я предполагал; 19 но они имели некоторые споры с ним об их богопочитании и о каком-то Иисусе умершем, о Котором Павел утверждал, что Он жив.

[перед Агриппой] 26:6 И ныне я стою перед судом за надежду на обетование, данное от Бога нашим отцам, 7 которого исполнение надеются увидеть наши двенадцать колен, усердно служа [Богу] день и ночь. За сию-то надежду, царь Агриппа, обвиняют меня Иудеи. 8 Что же? Неужели вы невероятным почитаете, что Бог воскрешает мертвых (*ei ho theos nekrous egeirei*)?

...22 Но, получив помощь от Бога, я до сего дня стою, свидетельствуя малому и великому, ничего не говоря, кроме того, о чем пророки и Моисей говорили, что это будет, 23 [то есть] что Мессия имел пострадать и, восстав первый из мертвых (*protos ex anastaseos nekron*), возвестить свет народу (иудейскому) и язычникам.

---

5 Деян 17:18.

6 См. выше, с. 150–151.

7 О ходе рассуждения – жить определенным образом теперь по причине будущего суда – ср. 2 Кор 5:6–10, 11сл.

Прочный корпус свидетельств, таким образом, показывает, что Деяния Апостолов, какие бы из ранних традиций они в себя ни вбирали, ставят воскресение Иисуса в центр своего богословия. Воскресение Иисуса *из* мертвых — начало «воскресения мертв*ых*». Как и в Первом Послании к Коринфянам (глава 15), в событии «воскресения» в Деяниях Апостолов выделяется два отдельных момента. Промежуток между ними следует понимать как время для исполнения пророчества, чтобы пришло, наконец, утешение Израиля и чтобы собрать язычников:

> [Речь Петра] 3:19 Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, 20 да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Мессию, 21 Которого небо должно было принять до времен совершения (*apokatastasis*) всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века. 22 А Моисей сказал: Пророка вам воздвигнет (*anastesei*) Господь Бог из братьев ваших...

Отметим тут мимоходом использование текста Второзакония (18:15), который, поскольку в Септуагинте содержится слово *anastesei*, легко использовать для доказательства воскресения пророка-Мессии Иисуса[8]. Это также нечто новое в контексте иудейского предания: объяснение того, что свершилось с Иисусом, и значения этого события, можно дать только внутри иудаизма, но до первых христиан никто не думал об этом в таком ключе. А в промежутке между воскресением Иисуса и *apokatastasis* вступает в силу новая жизнь, с новыми возможностями исцеления для уверовавших[9]. Воскрешение Богом Иисуса из мертвых — свидетельство того, что спасение обретается только в нем одном, что, в свою очередь, объясняет удивительное исцеление, совершенное Петром и Иоанном (4:5–12). Всю весть первых христиан можно выразить одной фразой — «эта жизнь» (5:20). Когда в этом контексте мы видим, что Петр воскрешает вдову из мертвых и что Павел подобным образом возвращает к жизни, без сомнения, умершего юношу, читатель Деяний Апостолов неизбежно чувствует, что эти происшествия связаны со стоящим за ними богословием — и с событиями, описанными в евангелиях[10]. Это время жизни, восстановления, воскресения.

Мы уже рассматривали два отрывка Деяний Апостолов, которые указывают на возможное промежуточное состояние между смертью тела и его воскресением[11]. Лука не выражает полного согласия со взглядами фарисеев, что в промежуточном состоянии о людях можно говорить как об «ангелах» или «духах», но его по ходу сделанное упоминание их взглядов указывает

---

8 Об использовании LXX в раннехристианской апологетике см. выше, с. 167–170.

9 Об *apokatastasis* см. Barrett 1994, 206сл.

10 Деян 9:36–42; 20:7–12.

11 Деян 23:6–9; 12:15: см. выше, с. 151–153.

на мировоззрение, в которое были включены и первые христиане и внутри которого их утверждения могли иметь смысл.

Все это богословие, где «воскресение мертвых» провозглашается уже наступившим — для Иисуса — событием, в Деяниях Апостолов строится на исключительно важном основании. Это основание состоит из крайне подробного изложения воскресения Иисуса, из библейского контекста, внутри которого оно обретает свой смысл, и из косвенно следующих отсюда выводов. Как мы полагаем, учитывая рассмотренные материалы иудаизма Второго Храма и раннего христианства, Деяния Апостолов, вне всякого сомнения, говорят о «воскресении» исключительно как о *телесном* восстании из мертвых, и никак иначе. Если это ясно относительно будущего воскресения праведников и нечестивых, это еще очевиднее, когда Петр, в день Пятидесятницы, указывает на тот контекст в Писании, который позволяет объяснить произошедшее. Апостол приводит стихи псалма, где говорится о Боге, который не даст Мессии «увидеть тление»:

> 2:22 Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами
> и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете,
> 23 Сего, по определенному совету и предведению Божью преданного, вы взяли
> и, пригвоздив руками беззаконных, убили; 24 но Бог воскресил Его, расторгнув
> узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его.
>
> 25 Ибо Давид говорит о Нем: видел я пред собою Господа всегда, ибо Он одесную
> меня, дабы я не поколебался. 26 От того возрадовалось сердце мое и возвеселился
> язык мой; даже и плоть моя упокоится в уповании, 27 ибо Ты не оставишь души
> моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления. 28 Ты дал мне познать путь
> жизни, Ты исполнишь меня радостью пред лицом Твоим.
>
> 29 Мужи братия! да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде,
> что он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня. 30 Будучи же пророком и
> зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во
> плоти и посадить на престоле его, 31 Он прежде сказал о воскресении Христа,
> что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления. 32 Сего Иисуса
> Бог воскресил, чему все мы свидетели. 33 Итак Он, быв вознесен десницею
> Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне
> видите и слышите.
>
> 34 Ибо Давид не восшел на небеса; но сам говорит: сказал Господь Владыке мое-
> му: седи одесную Меня, 35 доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.
> 36 Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Владыкой и Мессией
> Сего Иисуса, Которого вы распяли.

Эта длинная речь необыкновенно интересна, но для наших настоящих целей мы ограничим свои комментарии следующим: что единственной причиной для выбора Пс 15 (LXX) в качестве ключевого текста для истол-

кования необыкновенных событий Пасхи явилось то, что, — по крайней мере такова была вера Луки и составителей ранних источников, которыми он пользовался, — воскресение Иисуса включало не только нетленность его физического тела во гробе (а затем его вознесение в некую нематериальную божественную сферу), но и вообще его нетленность[12]. Его «возвышение», о котором говорится в стихе 33, не есть альтернативное толкование Пасхи, но (не в последнюю очередь в свете Деян 1) ссылка на последующее событие. Кто бы изначально ни цитировал Пс 15 применительно к Иисусу, или редактировал источник, или поместил его в такой контекст, — в любом случае весь отрывок приобретает значение, соответствующее намерению автора, только если понимать воскресение как телесное событие, при котором физическое тело Иисуса не подверглось разложению, как это произошло с телами патриархов, но получило новую жизнь[13]. И из этой новой жизни, как мы увидим позднее, сразу делаются веские выводы касательно того, что Бог таким образом открыл об Иисусе.

Та же точка зрения на воскресение Иисуса развивается в нескольких последующих текстах, уже приведенных нами. Каждый вносит что-то свое в более полную картину раннехристианского понимания его воскресения. Краткое изложение в 4:33 сводит воедино сказанное в предшествующих главах: «С великой властью апостолы давали свидетельство воскресения Владыки Иисуса, и великая благодать была на всех них». Так, когда мы подходим к потрясающим речам Павла, мы не удивляемся тому (исходя из того, что нам известно и из Павловых Посланий, и из Деяний Апостолов), что воскресение занимает тут столь выдающееся место как событие первоочередной важности. В Деян 13:30–39, что мы отчасти уже цитировали выше, Павел использует Пс 2 и 15, чтобы подчеркнуть, что воскресение провозглашает Иисуса Мессией, вновь подчеркивая момент из Деян 2 о его теле, которое не подверглось тлению. А в Деян 17, в кульминации речи на Ареопаге, Павел открыто черпает материал из Гомера и классической традиции, что мы рассматривали в главе 2:

> 17:31 ибо Он определил день, когда будет судить вселенную по праведности, чрез Мужа, Которого Он поставил, дав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых.

Неудивительно, что некоторые слушатели, привязанные к своим традициям и расхожим верованиям, стали насмехаться над Павлом (17:32). Но Деяния Апостолов не отступают, они твердо стоят на том, чему верен и Павел, и другие раннехристианские авторы. Воскресение, как событие недавней

---

[12] Этот момент, кажется, упущен Michaud 2001, 112–115.

[13] Было бы бесплодным занятием что-то строить на том факте, что в проповеди Деян 10:40сл. не упоминается пустой гробницы. Как в 1 Кор 15:3сл., это, без сомнения, подразумевается.

истории, означает, что суд миру, столь долго ожидаемый в иудаизме, теперь возвещен всем. Воскресший, сам через воскресение сделавшийся Мессией, примет на себя роль судии[14].

Таким образом, воскресение было, несомненно, центральным моментом для всех направлений среди первых христиан, представленных традицией Деяний Апостолов, в соответствии с точкой зрения автора, который свел их воедино. Когда мы помещаем воскресение из Деяний Апостолов в контекст всего спектра представлений Древнего мира, оно, безусловно, принадлежит иудаизму и ближе всего к фарисейству; но, как в других областях раннехристианской мысли, оно было решительным образом видоизменено в этих рамках. Воскресение – нечто уже происшедшее с одним человеком – явило, что он – «пророк», «Владыка» и Мессия». Но его воскресение *из* мертвых – начало уникального события, по-прежнему известного как «воскресение мертв*ых*» или «*из* мертвых». Оно усиливает веру в эту грядущую надежду, так что весть об Иисусе можно представить как верность самому дорогому упованию иудаизма. Новый промежуток времени, созданный одним человеком, воскресшим прежде других, можно интерпретировать как время исполнения пророчеств, долгожданного спасения Израиля Богом. Однако и это тоже понимается по-новому. Это уже не политическое освобождение, но «прощение грехов», не в последнюю очередь – прощение за то, что люди отвергли Мессию, посланного Богом. И хотя телесное качество воскресения Иисуса подтверждается и подчеркивается, он, без сомнения, не просто был возвращен к жизни, подобной прежней, поскольку его тело, похоже, обрело новые свойства. Его тело теперь «на небесах», но вернется оттуда во время, когда он станет судией всего мира, когда все будет восстановлено (*apokatastasis*).

Этот материал позволяет сделать еще два предварительных вывода. Во-первых, есть несколько совпадений между этой картиной и представлениями Павла, но Деяния Апостолов в этом отнюдь не являются рабским подражанием мысли Павла. Ближе всего они к Павлу, что интересно, когда, повествуя о воскрешении Богом Иисуса, используют язык, напоминающий Послание к Римлянам (1:4). Во-вторых, эта картина, как и следовало ожидать, полностью созвучна тому, что мы находим в Евангелии от Луки, но, даже если и то, и другое написал один автор, мы должны отметить явную сдержанность евангелия, когда автор в нескольких местах, где это было бы возможно, не дает полного представления о смысле воскресения, которое было предложено в Деяниях Апостолов, в частности, Петром и Павлом. Вполне вероятно, что это отражает подлинную историческую память ранней Церкви (Иисус об этом сказал мало, Петр и Павел сказали много), но доказывать, что это именно так, не входит в мои цели на данный момент. Важнее отметить то, как понималось «воскресение», в связи с будущей человеческой надеждой и с самим Иисусом, и проследить, как, пусть через различные описания, пред-

---

[14] См. Рим 1:3сл.; 2:16.

ставленные различными документами, возникает многосторонняя, сложная, но вполне связная картина, которую можно разместить на карте воззрений I-го века и которая ясно отвечает на наш главный вопрос: благодаря чему люди пришли именно к надежде подобного рода и именно таким образом? Деяния Апостолов, как и Послания Павла вместе с синоптическими евангелиями, нам отвечают: благодаря тому, *что* произошло с Иисусом.

3. Послание к Евреям

Послание к Евреям выделяется из всех текстов Нового Завета по многим признакам, и одна из самых очевидных его особенностей следующая: это один из самых длинных текстов первых христиан, однако тут почти не упоминается воскресение[15].

Автор Послания полагает, что «воскресение из мертвых» принадлежит к основным доктринам, которым следует обучать новообращенных (6:2, наряду с другими вещами, которые считаются простыми для понимания)[16]. Но он не делает из этого предмета обсуждения, пока не приводит длинный список героев веры в главе 11. Там мы видим, как у Павла, веру Авраама в то, что Бог может и должен дать ему дитя, хотя он был «омертвевшим» (11:11–12); и более ясно, чем у Павла, используется история Авраама и Исаака, чтобы показать, что подлинная вера есть вера воскресения:

> [17] Верою Авраам, будучи искушаем, принёс в жертву Исаака, и получивший обещания приносил единородного; [18] ему было сказано: в Исааке наречётся тебе семя. [19] Он рассудил, что силен (*dynatos*) Бог и из мёртвых воскрешать, потому он и получил его обратно в предзнаменование.

Параллели с Посланием к Римлянам тут очевидны, они указывают на то, что в данном пункте написавший Послание к Евреям мыслит в тех же границах, что и Павел, то есть действительно в рамках иудаизма I-го века[17]. Но если это так, нам, возможно, следует внимательнее изучить то, как 11-я глава указывает на то же направление. Главный момент «веры» в этой главе, как часто подчеркивается, — это то, что она устремлена вперед к тому, что было обещано, но еще не даровано. Ной был извещен о том, чему надлежит быть.

---

15 Harvey 1994, 73, преувеличивает, говоря, что *не* упоминается вообще; см. ниже. Недавнее исследование о воскресении в Евр, — Lane 1998, — тем более значимо, если помнить, что автор во время написания этого труда боролся со смертельной болезнью.

16 «Мертвых» во множественном числе относится к будущему воскресению многих, а не Христа.

17 Так, справедливо, в Koester 2001, 491.

Авраам отправился в место, которое ему было обещано, но которого он дотоле не видел. Автор противопоставляет главным образом не «высший» или «духовный» мир в эллинистическом смысле — «низшему» или «материальному» миру, но мир настоящий — и будущий, обетованный новый мир, который будет даром Бога с небес:

> [13] В вере умерли они все, не достигши исполнения обещаний, но издали их видели и приветствовали и исповедали, что они чужие и пришельцы на земле. [14] Ибо те, которые так говорят, показывают, что они ищут отечества. [15] И, если бы они вспоминали о том отечестве, из которого вышли, они имели бы время вернуться. [16] Но на самом деле они стремятся к лучшему, то есть к небесному (*epouranios*). Потому Бог не стыдится их, чтобы называть Себя их Богом: ибо Он приготовил им град.

Но что это значит? Не наткнулись ли мы, в конце концов, на раннехристианский текст, который прямо утверждает то, чего не утверждают столь многие другие: что цель веры и надежды в конечном итоге — «уйти на небо, когда умрешь»?

Все не так просто. Если бы это было так, автор едва ли бы продолжал говорить о вере Авраама в воскресение; здесь идет речь о тех, кто искал «лучшего воскресения», а не простого оживления:

> [35] Были женщины, получившие мертвых своих воскресшими (*ex anastaseos*). Другие же были замучены, отказавшись от освобождения, чтобы достигнуть лучшего воскресения (*hina kreittonos anastaseos tychosin*).

Это, по-видимому, аллюзия, с одной стороны, на сидонскую вдову, сына которой воскресил Илия, и женщину-сонамитянку, сына которой воскресил Елисей, а с другой, — на мучеников из Второй книги Маккавейской[18]. Так, текст употребляет слово «воскресение» в двух смыслах: как «возвращение к жизни только что умершего» и как «воскресение к новой жизни тела в какой-то момент в будущем». То и другое, без сомнения, воскресение телесное; вероятно, автор различает их и называет второе «лучшим» потому, что знает: во Второй книге Маккавейской мать ищет не кратковременного оживления, но нового творения, в контексте великого нового деяния, ведущего к эре вселенской справедливости, которую Бог-Творец однажды явит.

«Небесное отечество», о котором говорит писатель, определяется далее, в главе 12. Это — небесный Иерусалим:

> [22] Но вы приступили к горе Сиону и к граду Бога Живого, небесному Иерусали-

---

[18] 3 Цар 17:17–24, 4 Цар 4:18–37, 2 Макк 7. Кёстер (Koester 2001, 514) указывает, что, хотя библейские истории описывают случаи только оживления и эти люди снова умрут, в них, как и в случае избавления Исаака, можно видеть предзнаменование последнего воскресения.

> му, и к тьмам ангелов в торжествующем собрании, [23] и к Церкви первородных, вписанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведных, достигших совершенства, [24] и к Посреднику Нового Завета, Иисусу, и к крови кропления, говорящей лучше, чем кровь Авеля.

Это опять на вид «духовная», «небесная» и всецело «неотмирная» цель. Так на самом деле и есть. «Духи праведных, достигших совершенства», – вероятно, святые и мученики, пребывающие в ожидании нового тела при новом творении[19]. Даже это, похоже, только промежуточная стадия на пути к новому творению, в котором небо и земля «потрясутся», чтобы настало то, что Бог хочет сделать вечным:

> [26] Тогда Его голос поколебал землю, теперь же Он обещал, говоря: еще раз Я потрясу не только землю, но и небо [Агг 2:6, 21]. [27] А слова «еще раз» указывают на изменение колеблемого, как сотворенного, чтобы пребыло не колеблемое. [28] Поэтому, принимая Царство непоколебимое, будем держаться благодати...

И эта будущая надежда, на мир непреходящий, мир более надежный, более реальный, чем теперешний, вновь подтверждается в последней главе: здесь у нас преходящий город, но мы взыскуем того, который грядет (13:14), думая о «небесном Иерусалиме» из 11:16 и 12:22[20].

Будущая надежда, которая таким образом появляется в кульминации книги, очевидно, связывает воедино веру в то, что будущий Божий мир готов и ждет нас на небесах, и веру в то, что это предполагает воскресение мертвых. Как в Посланиях к Коринфянам, два образа тут действуют вместе: то, что «ожидает на небесах», – это то же самое, что лежит в замысле Творца. И все это зиждется, во всей книге, на победе над смертью, которая одержана Иисусом, что подводит его к воцарению, в соответствии с Пс 8 и 109, в качестве Мессии, который правит миром в повиновении Богу. Эти тексты, – что весьма интересно, подобны тому, что мы находим в Кор 15:25–28 и Флп 3:20–21, – здесь явно не связаны с провозглашением воскресения Иисуса и результатами этого, но скорее с тем, что Иисус превыше ангелов (1:13) и что он царит надо «всем» (2:5–9).

Все это, конечно, опирается на логику воскресения. Трудно понять, как кто-то мог говорить об Иисусе, который может «чрез смерть упразднить

---

[19] Принимая во внимание то, как эти концепции действовали в иудаизме того времени (см. выше, гл. 4), я не вижу в этом неразрешимого противоречия Евр, как это делает Кёстер (Koester 2001, 306). Он справедливо указывает (311) на неявное учение о воскресении в 2:14сл.; 12:22–24.

[20] Атридж (Attridge 1989, 380сл), цитируя и других комментаторов, видит здесь скорее полное уничтожение существующего творения, чем его обновление. Поэтический язык, возможно, не позволяет прийти к однозначному выводу по этому пункту, но его предположение, что Евр здесь опирается на популярный платоновский дуализм и что «непоколебимое» нематериально, мне представляется сомнительным.

имеющего власть над смертью, то есть диавола, и освободить всех тех, которые, в страхе смерти, были всю жизнь подвержены рабству» (2:14), если не предположить, что Иисус уже сокрушил смерть через воскресение. Драматический отрывок об Иисусе, который обращается с сильным воплем и слезами к Отцу, который мог спасти его от смерти (5:7), на первый взгляд заставляет предположить (как и повествования о Гефсимании в евангелиях), что Отец не спас его, но когда текст продолжается и говорит, что «он был услышан из-за своего благоговейного послушания», единственно вероятное его значение — что Отец дал ему жизнь за гранью смерти, спасение от смерти, которое состоит не в бегстве от нее, но в прохождении сквозь нее и выходу за ее пределы в новую, бессмертную иную жизнь. И это становится основанием первосвященства, которым наделен Иисус (7:23–25): он становится священником не через физическое нисхождение, но «по силе жизни непрестающей» (7:16). Верно, что Послание к Евреям обращает основное внимание не на само воскресение, но на действенную жертву креста, который предшествовал воскресению, и на вознесение и воцарение, которые за ним последовали[21]. Но, как можно догадаться, в частности, из 11-й главы, воскресение тут всегда рядом, и оно явно упоминается в благословении в самом конце послания:

> [20] Бог же мира, воздвигший из мёртвых великого Пастыря овец кровью завета вечного, Господа нашего Иисуса, [21] да соделает вас во всяком добре способными к исполнению воли Его...[22]

В мысли об Иисусе как о пастыре, «воздвигнутом» из мертвых, слышится отзвук Ис 63:11–14, где ГОСПОДЬ «воздвигает» пастыря — Моисея — из Египта[23]. Моисей «был ведом вперед» не как отдельная личность, но как пастырь стада; это же можно сказать и об Иисусе, первом из восставших, чающем конечного воскресения всех (6:2)[24].

Здесь, наконец, воскресение и Иисуса, и его народа утверждается открыто. Хотя в остальных текстах книги акцент стоит в основном на Иисусе, претерпевшем страдания и затем вознесенном в небесное Царство, откуда

---

[21] Жертва: например, Евр 2:17; 7:27; 10:10; вознесение и возведение на престол: например, 10:12сл.; и то и другое вместе: например, 9:11–28.

[22] Евр 13:20сл. «Воздвиг» — это *anagagon*, букв. «возвел», как в LXX 1 Цар [в МТ — Первая книга Самуила] 2:6; 28:11, Тов 13:2, Прем 16:13; см. также Рим 10:7. По мнению Attridge 1989, 406, отсутствие тут привычного для Нового Завета языка «воскресения» отчасти объясняется тактическим ходом автора, который намеренно говорит скорее о возвышении, нежели о воскресении Иисуса, хотя реальное содержание отрывка делает эту гипотезу сомнительной. Противоположное мнение в Lane 1991, 561, который видит в этом стихе объяснение того, что в других местах было выражено косвенно.

[23] Это ясно изложено в Lane 1991, 561; см. также Koester 2001, 573.

[24] Lane 1991, 561сл.; автор подчеркивает связь с богословием обновления Завета в Евр.

он вернется (как в Флп 3:20–21) спасти тех, кто его ожидает[25]. Кульминационное утверждение этой темы мы видим в 12:1–2, где читателей призывают смотреть на Иисуса, пока они идут вперед, окруженные великим облаком свидетелей прошлых поколений. Они постоянно должны напоминать себе, что Иисус «претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел по правую сторону престола Божья». Воцарение Иисуса на троне как Мессии и Владыки, конечно, связывает с воскресением и Павел. Действительно, у Павла воцарение предполагает воскресение. Но в Послании к Евреям эта связь не ясна. Я склонен думать, как то утверждают Лейн, Кёстер и некоторые другие комментаторы, что это происходит оттого, что воскресение везде молчаливо предполагается; но я сознаю, что такие утверждения трудно обосновать, и в данной книге этот аргумент ничего не меняет. Послание к Евреям невозможно использовать как важнейшее свидетельство нового понимания воскресения, хотя, как мы видели, оно содержит некоторые намеки, указывающие на это. Оно использует особенное видение, касающееся и образа Иисуса, и паломничества христиан, которое опирается на веру и в воскресение самого Иисуса, и в будущее воскресение верующих. Но это никак не делает воскресение главной темой Послания.

4. Соборные Послания

Нас меньше всего должен удивить тот факт, что Послание Иакова мало что говорит о воскресении. Ближе всего к нашей теме оно подходит тогда, когда дает обещание, что молитва веры спасет немощного и Господь «воздвигнет его» (*egerei auton*), простив ему грехи[26]. Сочетание молитвы, немощи, «воздвижения» и прощения знакомо по нескольким текстам из тех, что мы изучали, но Послание Иакова нигде не говорит чего-либо более ясного, чем тут, о воскресении. Не ссылается оно и на будущее посмертное существование верующих или всего человечества и на произошедшее событие воскресения Иисуса. Как и со многими другими темами, было бы опрометчивым заключить, что Иаков не верил в воскресение, только потому, что его книга не упоминает об этом[27]. Вот, собственно, и все, что мы можем отсюда почерпнуть.

То же верно и для Второго Послания Петра и Послания Иуды. Только этот случай удивительнее, ибо, при их апокалиптическом настрое, можно

---

[25] См. особенно 4:14; 5:5–10; 6:19сл.; 7:16; 7:24; 9:24–8; 10:12–14 (продолжение развернутого толкования Пс 109).

[26] Иак 5:15, придерживаясь мужского рода, чтобы подчеркнуть единственное число.

[27] Иак 1:10сл. косвенно указывает на Ис 40:6сл. (трава сохнет, цветок увядает), но не выражает ясно позитивную сторону отрывка, как мы находим это в 1 Петр 1:23–25.

было бы ожидать тут какой-то сценарий конца света. Мы действительно находим во Втором Послании Петра разговор об избавлении от тления, которое существует в мире из-за похоти, и о том, чтобы стать причастными божественной природе (1:4), но из одного только этого отрывка не ясно, что входит в это «избавление от тления». Более того, эта книга намечает цель христианской жизни, которая состоит в том, чтобы найти «вход в вечное Царство нашего Владыки и Спасителя Иисуса Христа» (1:11), но *aionios basileia* (что могло бы нам напомнить 1 Кор 15:24–28) далее не определяется[28]. Хотя автор говорит о своей приближающейся смерти, противопоставляя ее, как Павел (в Флп 1 или 2 Кор 5), пребыванию в сегодняшнем теле как в «палатке» (*skenoma*), он не развивает детальную антропологию того, что произойдет с нынешним телом или его «обитателем».

Однако мы находим во Втором Послании Петра ссылку на «новое небо и новую землю», обещанные Исайей[29]. Это согласуется и с окончанием Откровения Иоанна (см. ниже), с Рим 8 и 1 Кор 15, которые описывают мир, наконец освободившийся от тления и распада, обновленный божественной властью[30]. Хотя само воскресение в контексте этого драматичного сценария не упоминается, обращение к творящей божественной силе и обещание всемирного обновления здесь такие же, как в других текстах, где воскресение — именно человеческая надежда внутри этой космической драмы:

> 3:5 Ибо от них, когда они того хотят, остается скрытым, что небеса и земля были издревле из воды и водою составлены Божьим словом; [6] чрез них тогдашний мир погиб, затопленный водою. [7] А нынешние небеса и земля сохранены тем же самым словом для огня, будучи сберегаемы на день суда и гибели нечестивых людей. [8] Но это одно пусть не остается скрытым от вас, возлюбленные, что один день у Господа, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. [9] Не медлит Господь исполнением обещания, как некоторые считают то промедлением, но оказывает вам долготерпение, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию.
>
> [10] Придет же День Владыки, как вор; в этот День небеса с шумом пройдут, стихии же раскалённые будут растворены, и земля и все дела на ней будут сожжены. [11] Если всё это будет так разрушено, то какими должно быть в святом поведении и благочестии вам, [12] ожидающим и ускоряющим пришествие Дня Божья, ради которого небеса будут растворены в огне и раскалённые стихии будут расплавлены. [13] Но, по обещанию Его, мы ожидаем новых небес и новой земли, на которых обитает праведность.

Критический момент, на котором, похоже, строится вся общая картина, тут стих 10. Говорит ли автор, что творение как целое должно быть отброшено

---

[28] Это предвосхищает, однако, язык некоторых из авторов II века; см. ниже, гл. 11.

[29] 3:13, ср. Ис 65:17; 66:22.

[30] О тлении и спасении от него ср. (вместе с 1:4) 2 Петр 2:19.

и новое, вновь созданное, должно занять его место? Так могло бы показаться, если бы стих заканчивался «будут сожжены», как это передается в двух авторитетных англоязычных библейских переводах — Санкционированной версии (Authorized Version; сокр. AV) и Пересмотренной стандартной версии (RSV). Это могло бы подразумевать дуалистический взгляд на мир, в котором творение само было неисцелимо злым, но это не совмещается с представлением о том, что его создал Бог; или здесь имеется в виду воззрение стоиков, по которому настоящий мир должен исчезнуть в огне и родиться вновь, подобно фениксу, из пепла[31], но его опровергает тот факт, что за этим стоит представление не о бесконечном цикле, как в стоицизме, но о направленном движении истории, как в иудаизме, о движении к суду и новому творению[32]. Что же говорит этот текст, и какое видение будущего мира и людей в нем он предлагает?

Перевод «будут сожжены», на самом деле, зависит от разночтений в нескольких рукописях[33]. В большинстве самых лучших текстологических источников засвидетельствовано *heurethesetai*, «будут найдены». До недавнего времени думали, что это совершенно непонятно, однако более современные комментаторы указали на употребление слова «найти» в смысле «быть раскрытым, разоблаченным» в контексте эсхатологического суда — в еврейских текстах и в текстах Нового Завета, включая Павла и евангелия[34]. Поэтому тут возможны различные оттенки значения, из которых выделяется один: автор желает подчеркнуть непрерывность в рамках прерывности — непрерывность, благодаря которой новый мир и новые люди, его будущие обитатели, выходят проверенными, испытанными и очищенными в горниле страданий[35]. Если такое понимание правдоподобно (хотя это трудный и темный текст, и, скорее всего, он таковым и останется), тогда мы обнаруживаем тут мировоззрение не дуалиста, который думает, что творение должно быть упразднено, но того, кто, продолжая верить в добро творения, понимает, что единственный путь к исполнению воли Творца относительно справедливости и добра, которое заменит нынешнее зло, — огонь, не просто истребляющий, но и очищающий.

Так, Второе Послание Петра дает косвенное свидетельство о раннехристианской эсхатологии, которое недалеко отстоит от представлений Павла в Первом Послании к Коринфянам. Послание Иуды в основном концен-

---

31 См., например, Цицерон, *О природе богов* 2.118.

32 Так, совершено справедливо, в Duff 2001, 1274.

33 *Katakaesetai* в Александрийском кодексе (V в.) и некоторых других рукописях.

34 См., например, Bauckham 1983, 303, 316–321; Wenham 1987, который указывает на возможные истоки в апокалиптическом учении Иисуса в евангелиях; Wolters 1987; Neyrey 1993, 243сл.

35 Так Уолтерс (Wolters 1987, 411сл.) видит здесь металлургический образ, связанный с процессом плавки.

трируется на устрашающих предвестиях суда и лишь однажды упоминает о милости Владыки Иисуса Христа при приближении конца, которая ведет в вечную жизнь (стих 21). Заключительное благословение говорит о Боге, «могущем соблюсти от падения и поставить пред лицом славы Своей непорочными в ликовании» (стих 24). Всего этого, опять же, недостаточно, чтобы что-то на этом построить, однако это созвучно более широкой картине, рассмотренной выше.

Послания Иоанна тоже небогаты упоминаниями о конечном посмертном будущем или о воскресении Иисуса как об основании этого будущего. Начало Первого Послания, в котором звучит эхо пролога четвертого Евангелия, конечно, все посвящено «жизни» — жизни, которая явилась в Иисусе, «жизни вечной» (1:2), которая была у Отца и которая открыта нам, — однако в основном Послание акцентирует не столько на будущем, но, как и Евангелие от Иоанна, подчеркивает значимость настоящего момента. Вот признаки будущего: «мир проходит, и похоть его; но творящий волю Божью пребывает вовек» (2:17).

Главное место, где упоминается предельное будущее, однако, совершенно ясно и стоит близко к таким отрывкам, как Кол 3:1–4. Автор предупреждает, что теперь «последние времена», и ожидает дня, когда Иисус, пока еще скрытый от мира, «явится». Когда это произойдет, его народ также будет явлен:

> 2:28 А теперь, дети, пребывайте в Нем, чтобы, когда Он будет явлен (*ean phanerothe*), мы имели дерзновение и не были посрамлены пред Ним в пришествии Его (*parousia*). 29 Если вы знаете, что Он праведен, знайте, что и всякий, делающий правду, рожден от Него.
>
> 3:1 Посмотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы мы были названы детьми Божьими; и мы уже дети Божьи. Мир потому не знает нас, что не познал Его. 2 Возлюбленные, мы теперь дети Божьи, и еще не явлено (*oupo phanerothe*), что будем. Знаем, что когда Он будет явлен (*ean phanerothe*), мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. 3 И всякий, имеющий эту надежду на Него, очищает себя подобно тому, как Он чист.

Здесь ход мысли очень близок нескольким отрывкам у Павла. Иисус теперь скрыт от взоров людей, но наша настоящая жизнь связана с его жизнью — невидимым для окружающего мира образом. Но наступит день, когда Иисус будет явлен[36]. В тот день откроется жизнь, которой верующие уже наделены. Когда это наступит, мы станем «подобны ему», как в Флп 3:20–21. «Царственное присутствие» Иисуса (*parousia*) станет знаком великой перемены, где скрытая реальность христианского опыта в настоящем станет для всех

---

[36] Здесь мы ближе всего подходим во всех Иоанновых Посланиях к (столь же редкому) упоминанию о втором пришествии в четвертом Евангелии (21:22сл.).

реальностью нового мира Бога и его обновленного народа. Как у Павла, эта надежда служит стимулом для этических требований в настоящем.

Остальные тексты Послания подчеркивают то, на чем поставило акцент четвертое Евангелие: что переход от смерти в жизнь может происходить в настоящее время и что христиане должны дать этому переходу, или преобразованию, совершаться в их мыслях и деяниях. «Мы знаем, что перешли от смерти в жизнь, потому что мы любим друг друга»[37]. Это, в свою очередь, основывается на воплощении божественной любви в человеке Иисусе, ныне явленном посредством Духа (4:1 – 5:5). И, как в евангелии, фраза, описывающая связь сегодняшнего христианского опыта с христианской надеждой в будущем, – это «вечная жизнь», *zoe aionios*[38].

Это подводит нас к Первому Посланию Петра, которое содержит два отрывка, заслуживающих нашего пристального внимания. После начального приветствия Послание открывается отрывком, который привычно цитируют, чтобы указать, что «спасение» означает оставить нынешний мир и наконец пойти на «небеса»:

> 1:3 Благословен Бог и Отец Владыки нашего Иисуса Мессии, по великой Своей милости возродивший нас к надежде живой чрез воскресение Иисуса Мессии из мертвых, 4 к наследству нетленному и непорочному и неувядающему, сохраняемому на небесах для вас, 5 силой Божьей чрез веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время. 6 Об этом ликуйте, немного теперь поскорбев, если нужно, в различных искушениях, 7 чтобы испытание веры вашей, которое драгоценнее золота гибнущего, хотя огнем испытываемого, было к похвале и славе и чести в откровении Иисуса Мессии, 8 Которого вы, не видев, любите, в Которого вы, хотя теперь еще не видя Его, веруете, и ликуете радостью неизреченной и прославленной, 9 достигая цели вашей веры, спасения душ (*psychon*).

Современный западный читатель тут как будто все ясно понимает. Душа (*psyche*, стих 9) – то, что спасается, а спасение произойдет на небесах (стих 4). Но есть три указания на то, что, хотя это многим сегодня «очевидно», – но это отнюдь не то, что имел в виду автор.

Во-первых, «спасение» должно «открыться в последнее время» (стих 5). Это скорее напоминает Кол 3 или 1 Ин 3: теперь небесное измерение невидимо, но однажды оно будет открыто[39]. Если бы спасение состояло просто в том, чтобы уйти в небесное измерение и остаться там, пока земля продолжает двигаться к распаду, автор не мог бы представить это таким образом. Награда за веру и стойкость станет явной не тогда, когда недавно умершие окажутся на нематериальных небесах, но «при откровении Иисуса

---

37 1 Ин 3:14сл., ср. Ин 5:24.

38 1 Ин 1:2; 2:25; 3:15; 5:11сл.; 13:20.

39 См. также 1 Петр 4:13 («когда откроется слава Мессии»).

Мессии» (стих 7). Этот стих гораздо естественнее сочетается с мыслью о «небесах» как о месте, где собраны будущие замыслы Творца, где они «хранятся» (стих 4) до той поры, пока они не откроются в обещанном новом мире, чем с дуализмом, которому присуще стремление исчезнуть с земли и прийти, окончательно отбросив тело, на «небеса»[40].

Во-вторых, о спасении тут говорится языком, который ярко напоминает сотериологию Павла, основанную на воскресении. Оно станет «наследием» (*kleronomia*), — тут употребляется слово, которым привычно называют землю обетованную в рассказе об исходе, а так же в Рим 8 или Гал 3–4. Это наследие будет «нетленным» (*aphtharton*, стих 4). «Хвала и слава и честь» (стих 7) более-менее совпадают с тем, что Павел представляет как Божье обещание в Послании к Римлянам[41]. Тот факт, что автор прибегает здесь и в других местах к традиции Павла, убедительно указывает на то, что нам следует понимать тут язык таким же образом, как у Павла[42].

В-третьих, спасение основано на воскресении Иисуса (стих 3). Это утверждение, которое занимает ключевое место в начале молитвы благословения, наконец, должно как можно полнее прозвучать в мире, страдающем от неверного понимания, связанного с длинной историей западного дуализма. Если новое рождение и новая жизнь, уготованные народу Мессии через его воскресение, попросту означают, что народ покидает свои тела и отправляется в неземную, бестелесную сферу, разве тогда само воскресение не является логической ошибкой? Мы не можем уйти от этого аргумента с помощью стиха 11 (который говорит о Духе Христа, свидетельствующем в пророках «о предстоящих Мессии страданиях и о последующей за ними славе»): это точно тот же самый язык, что и в Евангелии от Луки 24:26, а то, что воскресение в этом стихе, который переходит прямо от страдания к славе, не упоминается, едва ли можно счесть признаком того, что автор преуменьшает подлинное значение Пасхи. В любом случае, тот же отрывок десятью стихами позже говорит о едином Боге, «воскресившем Его из мертвых и давшем Ему славу». Когда авторы передают сокращенную версию рассказа, всегда слишком рискованно полагать, что они намеренно стремились принизить или даже совсем вычеркнуть пропущенное (на данный момент). Сравнение Флп 2:9–11 и 3:20–21 дает подобный результат.

В самом деле, новое рождение, о котором говорится в 1:3 и которое отнюдь не предполагает, что лишь «духовная» жизнь — нечто достойное, снова упоминается в конце главы, где его объясняют как рождение в верующем жизни уже «нетленной», *aphthartos*, — это то же слово, которое ис-

---

[40] См. Achtemeier 1996, 96, где показано, что идея наследия, ныне сохраняемого «на небесах», т. е. Богом, которое может прийти на землю, не чужда ни иудаизму, ни учению Иисуса и созвучна по смыслу с «полностью преображенной эсхатологической реальностью» Павла.

[41] Рим 2:7, 10, см. выше, с. 275.

[42] Это убедительно показано в Achtemeier 1996, 95сл.

пользовалось для «наследия» в 1:4. «Живое и неизменное слово Бога», как в пророчестве Исайи о великом восстановлении Израиля (40:6–7), будет действовать через проповедь Доброй вести, порождая жизнь, которая будет длиться до грядущего века (1 Петр 1:23–25). Хотя Павел не использует самих слов «новое рождение», такой ход мысли: слово Доброй вести, производящее таинственную работу в верующих, что приводит к их конечному обновлению и воскресению, — очень близко к его представлению о том, как люди приходят к вере.

Думаю, это объясняет употребление слова *psyche*, которое обычно переводится как «душа», в 1:9. В любом случае, как мы видели, это — многозначный термин и в иудаизме данного периода, и внутри раннего христианства. Ему невозможно приписать платоновское значение, особенно тогда, когда весь остальной текст отрывка говорит о чем-то совершенно противоположном[43]. Самое большое, что тут можно сказать, — это то, что здесь этот термин указывает не на «бессмертный» элемент, которым по умолчанию наделен каждый человек, не на «душу», которая устремлена к великому дню, когда она будет освобождена от материальности, но на ту часть человека, которая тайно и внутренне обновляется (скорее что-то подобное «сокровенному человеку» из 2 Кор 4:16) и содержит обетование, которому надлежит охватить всего человека. Думаю, именно это автор разумеет под «надеждой, которая в вас» (3:15). И это же придает очертания креста и воскресения часто повторяемому призыву, как у Павла, о том, что читателю надлежит разделить страдания Мессии, дабы так войти в его славу[44]. Все это очень характерно для Павла.

Что же, в таком случае, можно сказать о загадочном отрывке в середине Послания? Это часть длинного наставления о том, что надлежит оставаться твердыми в гонениях, и автор тут не раз обращается к примеру Иисуса. Но в этом тексте, в отличие от 2:21–24, он развертывает рассказ об Иисусе, чтобы включить в него изложение того, что Иисус делал после своей смерти:

> 3:18 потому что и Мессия один раз умер за грехи, праведный за неправедных, чтобы нас привести к Богу, быв умерщвлён во плоти (*sarki*), но оживлён в духе (*pneumati*). 19 В нем Он и духам в темнице пошел проповедать, 20 некогда непокорным, когда долготерпение Божье ожидало во дни Ноя, пока строился ковчег, в котором немногие, то есть восемь душ, были спасены сквозь воду, 21 которая

---

43 Achtemeier 1996, 104: здесь смысл *psyche* – «спасение скорее всего человека, нежели просто спасение высшей или духовной части личности по контрасту с телом». О воскресении и спасении в 1 Петр см. Schlosser 2002.

44 1 Петр 2:12–19, включающее типичное предостережение о грядущем суде; 5:10сл. — ликование о благодати, славе и окончательной власти Бога. Весь этот аргумент весомо опровергает анализ, предпринятый Робинсоном (Robinson 1982, 19), который предполагает, что для 1 Петр воскресение скорее опыт настоящего времени, который разве только как дань традиции позволяет «поболтать об апокалиптическом видении будущего воскресения — об этом постоянном, но относительно пассивном элементе ортодоксии».

> и вас теперь спасает, как исполнение прообраза крещения, которое не есть удаление нечистоты плоти, но обязательство доброй совести пред Богом, чрез воскресение Иисуса Мессии, [22] Который, восшед на небо, пребывает по правую сторону Бога, и Которому подчинились ангелы и власти и силы.

Автор возвращается к теме страдания, говоря о том, что «язычники» сочтут необъяснимым и оскорбительным, что христиане отказываются разделить с ними их разгульную жизнь. Но, говорит он, настанет день расплаты:

> [4:5] Они дадут отчет Готовому судить живых и мёртвых. [6] Ибо для того и мёртвым было возвещена Добрая весть, чтобы они подверглись суду как люди во плоти (*sarki*), но жили бы по Богу в духе.

Эти два отрывка ясно связаны между собой, хотя и нельзя с уверенностью утверждать, что они говорят об одном и том же. Следуя нашему привычному методу, мы должны задать вопрос, что тут сказано, во-первых, о суде над людьми и их спасении, и, во-вторых, о самом Иисусе[45].

Автор, конечно, совершенно определенно говорит о последнем суде и об Иисусе как его вершителе (4:5). Это мнение разделяли все первые христиане. Придет день, когда все равно будут судимы Мессией, и важно сегодня жить в свете такого будущего (4:1–2). Тут слышится ссылка на крещение в 3:21–22: крещение, как символическое начало христианской жизни, соединяет верующего с воскресшим Мессией в том месте, где он сейчас, одесную Бога, в полноте власти над миром (мы вновь можем сравнить 1 Кор 15:21–28 и Флп 3:20–21). Верующий, таким образом, предстает перед Богом (3:18) с чистой совестью (3:21) благодаря оправданию, дарованному Мессией, который пострадал за его грехи (3:18). Данное состояние, конечно, необходимо поддерживать посредством нравственного усилия в настоящем (4:1–2), дабы сопротивляться соблазнам старой жизни (4:3–4). В целом отрывок, по-видимому, говорит о том, что, когда Божий суд застанет мир, праведные минуют его благополучно. В случае христиан крещение представляет параллель и водам суда во дни Ноя, и смерти Мессии, пострадавшего за грешников. Теперь они должны следовать тому же примеру, проходя через неизбежные страдания и от гонений, и от поношений за их нравственную позицию. Так они сохранят свою добрую совесть перед Богом, полагаясь на то, что Бог сам соделал в Иисусе и через него и что ясно выражено в мощном символическом действии крещения.

Что же тогда можно сказать о духах в темнице? Учитывая многочисленные толкования этого отрывка, я склонен думать, что общий контекст указывает на следующий ход мыслей. Главное положение автора — что те, к кому он обращается, должны быть готовы безопасно пройти время испытаний и суда.

---

[45] Об этом отрывке, в дополнение к комментариям, см. недавнюю работу Westfall 1999.

Аналогия с Ноем предполагает, что непокорные духи — либо «ангелы», либо просто беспечные во дни Ноя люди — еще не были заслуженно судимы, но теперь их ждет суд. Единый истинный Бог был исключительно терпелив, откладывая вполне заслуженный суд; теперь, во время потопа, он наконец пришел. Но когда кончились времена терпения? Был ли это сам потоп как суд нечестивых? Или это момент, когда Мессия, пострадавший за грехи, пришел возвестить, что он совершил, все еще заключенным в темнице духам? И было ли это возвещение для них хорошей новостью («Наконец, обретено искупление»)? Или плохой новостью («Наконец, ваш приговор произнесен»)? Если 4:6 говорит о той же теме, смысл тут в том, что «духи», похоже, были людьми поколения Ноя, которые, потеряв жизнь при потопе, тогда как всего восемь человек уцелело в ковчеге, должны затем быть спасены, века спустя, через смерть Мессии. Если, однако же, «духи» — это злые силы, ожидающие суда, как можно понять смысл этого отрывка, взяв его отдельно, тогда возвещение касалось бы их окончательной участи, — и в этом слышно ободрение тем, кто сегодня страдает от действия зла. Отрывок этот остается одним из самых трудных во всей раннехристианской литературе, и нам не нужно думать, что здесь мы раскрыли все его тайны[46]. Если какой-то из взглядов, очерченных мной, и близок к истине, тем не менее отрывок не вносит существенного вклада в наше главное исследование. Мы не увидим тут раннехристианского понимания будущей жизни, которая ожидает людей вообще или христиан, в частности.

Однако, если одна из этих вероятностей более или менее близка к истине, нам грозит та же опасность неверно истолковать текст, как это часто бывало с 1 Кор 15, особенно со стихом 50. Антитеза «дух/плоть» из 3:18 и 4:6. звучит для современного западного человека так, как будто речь тут идет о нашем различении «материального/нематериального»; но это повело бы нас по ложному пути. Автор настаивает, что именно воскресение Иисуса совершило спасение. В этом тексте нет никакого намека на то, что воскресение понимается как-то иначе, нежели в языческом и в еврейском мире и в среде первых христиан. Поэтому когда автор говорит, что Мессия был «предан смерти во плоти/через плоть, но оживлен в духе/посредством духа», мы не должны переносить на этот текст антитезу «материального/нематериального», как сегодня мы воспринимаем антитезу плоть/дух. Возможно, и я это отметил в переводе с двумя вариантами, что здесь, как и в 1 Тим 3:16, слово «дух» нужно воспринимать как имеющее инструментальное значение, а не значение места. Возможно, слово «плоть» в предыдущей строке надо читать подобным же образом: он был предан смерти плотью и

---

[46] См. особенно Davids 1990, 138–141; Achtemeier 1996, 252–262; оба принимают последнюю версию. Ахтемейер предполагает также, что когда ст. 19 говорит о «пришествии» Христа, дабы возвестить «духам», это относится не к сошествию в преисподнюю, но к восхождению на небо (как в ст. 22), откуда будет объявлено о победе.

приведен к жизни Духом[47]. Связь со стихом 19 тогда могла бы быть иной: не «он пришел к жизни в Духе, и в таком виде пошел проповедовать духам в темнице», но «он был приведен к жизни Духом, в силе этого Духа, или под воздействием этого Духа, он пошел»... Иначе говоря, ясное упоминание о воскресении Иисуса в 1 Петр 3:21, повторяющее 1:3, можно считать опорной темой отрывка. Подобным образом в Еф 1 и Флп 3 именно воскресение делает Иисуса отныне Владыкой ангелов, властей и сил. Он восседает одесную единого истинного Бога, как в Рим 8:34, и ничто не отлучит его народ от его могущественной любви.

Таким образом, маленькие Соборные Послания Нового Завета дают различные результаты для нашего исследования. Они не касаются этой темы столь детально или столь часто, как это делает Павел, евангелия и Деяния Апостолов. Тем не менее надежда на воскресения остается неизменной, а воскресение Иисуса – ее основание. И хотя воскресение уже не стоит в центре внимания как главный момент, который необходимо усвоить (стоит всегда помнить, что эти Послания созданы позднее, чем Послания Павла, евангельское предание и Деяния Апостолов), этот предмет не исчез, не был отменен или переиначен. Воскресение по-прежнему значит то же, что значило повсюду в I веке; первые христиане держались за него, как это делали фарисеи; а следующие два-три поколения продолжали делать то же, как мы увидим в следующей главе. Мы находим в этих Посланиях ряд новых частичных определений, которые соответствуют общей модели, рассмотренной нами у Павла и в других местах, хотя и содержат местные вариации.

Теперь нам пора обратиться к книге, которая, бесспорно, из всего написанного с наибольшей силой утверждает христианскую надежду на будущее: Откровению Иоанна Богослова.

5. Откровение Иоанна

Возможно, эта книга и заключает в себе необыкновенную силу воздействия на читателя, но вместе с тем, конечно, она часто и понимается неправильно. Картина небесного града в последних двух главах Откровения Иоанна часто интерпретируется через призму позднего западного благочестия: как будто это просто «небо», куда христиане попадут после смерти. Но такой взгляд не просто неполный – это совершенное непонимание текста. В 21-й главе Откровения Иоанна (и в других местах: это видение доминирует во всей

---

[47] См. Achtemeier 1996, 250сл. Другое более распространенное решение, которое подобным образом отрицает здесь какой бы то ни было дуализм, – см. Davids 1990, 137: Иисус был оживлен относительно Духа, оставив позади сферу грешной плоти.

книге, а не только в конце) небесный град сходит *с* неба *на* землю. Вот о чем рассказывает эта книга. Как настаивает Кристофер Роуланд, окончание Откровения Иоанна требует полностью отказаться от отрешенной потусторонней духовности в пользу целостного видения нового творения, где «небо» и «земля», обе половины сотворенного мира, наконец соединены. Всегда предназначенные друг для друга, они, таким образом, должны обновиться и стать местом вечного пребывания Бога живого среди своих верных[48].

Это, однако, просто конец книги. В продолжение всего повествования важно помнить, куда оно идет, но нужно проделать собственный путь туда — читать предыдущие главы книги, держа в голове вопросы, которые нас занимают.

Когда автор описывает свое видение Иисуса, которое образует кульминацию первой главы, воскресший Владыка провозглашает, что отныне, после победы над смертью, он наделен властью над смертью и адом[49]. Достаточно лишь призадуматься на минутку о материале, рассмотренном в главах 2, 3 и 4 нашей книги, и об отсутствии параллелей к тому, что звучит в этом утверждению, чтобы увидеть величие сказанного и понять его точный смысл:

> 1:17 Не бойся; Я — Первый и Последний, 18 и Живущий; и Я был мёртв, и вот Я жив во веки веков (*eis tous aionon ton aionon*), и имею ключи смерти и ада.

Это вновь звучит в Откр 2, очевидно, отчасти структурируя книгу в согласии с намерением автора, ибо в предпоследней сцене смерть и ад сами отдают своих мертвых и брошены в озеро огненное[50]. Но прежде чем мы увидим всю сцену целиком, нас ведут окольным путем в путешествии по семи церквам Малой Азии, каждой из которых послана весть, содержащая обещание и предостережение. Многое здесь отражает основные темы книги: это победа путем страдания над злом и над миром. Само по себе это стандартная тема иудаизма, разработанная в период Маккавейского восстания и позднее, а теперь получившая новое направление благодаря смерти и воскресению Иисуса. Одно из посланий, в частности, к общине города Смирны, убеждает ее членов быть верными до смерти, обещая, что они получат венец жизни

---

48 Rowland 1985, 292–294, 310сл.; 1998, 720–730. См. также O'Donovan 1986, 56.

49 Видение в 1:13–16 не нужно воспринимать как «явление воскресшего» (как, например, Robinson 1982, 10; так же и McDonald 1989, 19). Не один только Лука, но и Павел, и Иоанн ограничивают «явления воскресшего» довольно коротким ранним периодом. И форма, и содержание возвещают, что это «видение», включает в себя множество отголосков библейского и послебиблейского предания (ср. Rowland 1980; 1998, 561сл.; Aune 1997–1998, 70–74), так что относиться к нему как к прямой записи «увиденного тайнозрителем», как того требует Робинсон, есть чрезмерный буквализм — исключительно в этом месте! — который в других местах он же первый отвергает.

50 Откр 2:8; 20:13сл.

и что «смерть вторая» не повредит им. Это первое упоминание «смерти второй» — важная тема для кульминации книги[51].

По ходу книги, — здесь нет ни возможности, ни необходимости входить в лабиринт ее подробностей, — нам дана мимолетная картина иного представления о тех, кто умер в борьбе и еще не воскрес. Они ждут и пребывают «под алтарем», ожидая окончательной Божьей победы над злом. Им сказано побыть тут немного еще, пока не будет убито полное число их соратников-христиан, как были убиты они[52]. Этот странный небольшой эпизод имеет смысл, только если мы разделяем иудейскую, а точнее — фарисейскую, точку зрения, согласно которой умершие в праведности *будут* воскрешены в будущем, в тот последний день, когда Творец будет судить мир, но пока они еще *не* воскрешены. Это также — верный способ понимания текста о мучениках в 7:14–17, если только там не предвосхищено видение глав 21 и 22[53]. Здесь также дано соответствующее объяснение в промежуточном замечании в 14:13, где голос с небес велит видящему записать следующее: «Блаженны умершие в единении с Владыкой». Дух, говорит он, утверждает это, «ибо они успокоятся от трудов своих; ибо дела их следуют за ними». Нужно видеть в этих словах указание не на их окончательную участь (некий бесконечный «отдых»), но лишь на их временное обитание. То же верно и для тех, кто зван на небеса и кто взят туда на облаке перед лицом своих врагов (11:12). Мы вправе предположить, что в общей драматической картине всей книги в целом события последних трех глав указывает на то, что все эти люди войдут в новую жизнь.

Странные события, о которых повествуется в 11:1–13, понимаются по-разному, и нам ни к чему тут останавливаться в поиске лучшего из толкований. Двое свидетелей, которые, подобно Илии, имеют власть замкнуть небо, чтобы не шел дождь, подвергнуты гонениям и убиты, но после трех с половиной дней дыхание Создателя жизни входит в них, и они встают на ноги. Автор определенно хочет, чтобы мы услышали отголосок Быт 2:7 и Иез 37:5–14. Потом свидетели, опять подобно Илии или, быть может, подобно «Сыну Человеческому» в Дан 7, взяты на небо на облаке. Эти события, описанные в библейских образах воскресения, порождают ликование: «Царство Бога и Мессии наконец пришло» (Откр 11:15), народы предстанут перед судом, служители истинного Бога оправданы, и, что примечательно, разрушающие землю сами будут разрушены (11:18).

Все это опирается, конечно, на самого Иисуса, на его победу посред-

---

51 Откр 2:10сл., ср. 20:6, 14; 21:8.

52 Откр 6:9–11. Меня не убеждает попытка Била (Beale 1999, 1010) предположить, что они находятся в состоянии «духовного воскресения»; см. ниже об Откр 20:4–6.

53 В пользу того, что это ожидание конца, говорит следующее: их ведут к источникам живой воды, все слезы отерты с их глаз (см. Откр 22:1–5; 21:4). Против же этого — что они служат живому Богу в его храме (7:15), но в небесном граде нет храма (21:22).

ством смерти и воскресения. Он — Лев от Иуды, который одержал победу, будучи одновременно жертвенным агнцем (Откр 5:5–6, 9–10). Как в Кол 1, он — «первый рожденный из мертвых» (Откр 1:5), который отныне стал «правителем над царями земли»[54]. Как это часто бывает в Новом Завете, воскресение имеет тут выраженный политический оттенок: Пасха ставит Иисуса как праведного владыку мира посреди враждующих и свирепых народов (11:18). Победа, провозглашенная в главе 11, затем вновь празднуется в главе 19, когда суд провозглашен и исполнен над блудницей Вавилоном, пародией на небесный град, истинную Невесту Агнца. Постоянная сквозная тема глав 18–20 — суд, собранный *против* Вавилона, притеснителя людей Божьих, и *в защиту* святых, апостолов и пророков[55].

Это ведет к дифференцированному воскресению, наиболее сложному моменту веры в воскресение в любом еврейском или христианском документе всего того периода[56]. Обезглавленные мученики, не поклонившиеся зверю или его образу, приходят к жизни и царствуют вместе с Мессией тысячу лет; они заранее знают, что «смерть вторая» их минует. Остальные умершие тем временем не возвращаются к жизни, пока не пройдет тысяча лет:

> 20:4 И увидел я престолы и сидящих на них, которым было дано судить, и души (*psychas*) обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, а также тех, которые не поклонились ни зверю, ни образу его и не приняли клейма на лоб и на руку свою. И они ожили и царствовали с Мессией тысячу лет. 5 Остальные из мёртвых не ожили, пока не окончится тысяча лет. 6 Это — воскресение первое (*he anastasis he prote*). Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ним вторая смерть не имеет власти, но они будут священниками Бога и Мессии, и будут царствовать с Ним тысячу лет.

Вокруг вопроса, что же именно описано тут и когда именно всего этого ожидать, ведутся бесконечные дебаты. Разработанные и влиятельные концепции о «тысячелетнем царстве» создавались в различные периоды истории Церкви со второго века и до наших дней[57]. Для нас же имеет значение то, что тут мы находим свежий и уникальный пример изменения веры в воскресение и соответствующего языка, на сей раз не внутри иудаизма, но внутри самого христианства.

---

[54] В некоторых рукописях Откр «из (*ek*) мертвых», что ставит это выражение в один ряд с Кол 1:18 (ряд рукописей, однако, не включают *ek*).

[55] Откр 18:20.

[56] Я предполагаю, что Откр написано примерно в последней трети I века, но точная дата не важна для наших целей. В Oegema 2001 рассказывается о том, как «двойное воскресение» в Откр воспринималось в патристический период; Hill 2002 [1992] предлагает толкование текста и говорит об его трактовках, сделанных экзегетами прошлого, включая, например, Оригена (181–187) и Киприана (198–207).

[57] В дополнение к комментариям см., например, Clouse 1977; Wright, *Millenium*; Hill 2002 [1992].

Это изменение, однако, не случайно. Оно стоит в одном ряду (хотя и идет дальше) с ключевым положением раннехристианской мысли, которое мы обнаружили: что «воскресение» хронологически делится надвое (вначале Иисус, потом весь его народ)[58]. Теперь же само воскресение Иисусова народа разбивается надвое: вначале мученики, потом, позднее, все остальные. Однако в Откровении Иоанна все не так просто, и само слово «воскресение» на деле не употребляется ни для описания последующего появления всех умерших в 20:12–13, ни для конечного состояния благословенных в главах 21 и 22. Тем не менее ясно, что нечестивцы будут воздвигнуты на суд, как в нескольких соответствующих еврейских текстах и в Ин 5:28–29; до того момента они принадлежат «Смерти и Аиду», а также — морю (20:13), что дает интересную возможность проникнуть в представления I века, связанные с физическим и духовным «местонахождением» умерших[59]. Нечестивцы, воздвигнутые для того, чтобы услышать свой приговор, затем брошены в огненное озеро, так же, как и сами смерть и ад (20:14–15). Море упразднено в 21:1, в тот же самый момент, как первое небо и земля уходят, дабы приготовить место новым[60].

Ключевой для нашего исследования вопрос: что такое первое воскресение, о котором говорится в 20:5–6? Оно похоже на начало возвращения к жизни некоторых праведников, хотя не всех. Тут не только мученики отделены от обычных христиан, умерших своей смертью, но определен-

---

58 Классическое утверждение 1 Кор 15:23 (см. выше, 364сл. и т. д.).

59 Bauckham 1993a, 56–70, указывает на многие параллели в иудаизме. «Смерть» и «Аид» могут быть и персонификацией, и местоположением; или же «Смерть» может быть правительницей места, называемого «Аид». Это место, предположительно, находится под землей, что естественнее и уместнее для умерших, чем море; ср., например, Ахилл Татий, *Левкиппа и Клитофонт* 5.16.2, где Клитофонт, полагая, что его возлюбленная Левкиппа погибла в море, объявляет, что, раз он и Мелит теперь на борту корабля, они плавают вокруг могилы Левкиппы и что, должно быть, ее дух кружит сейчас возле корабля. «Говорят, — объясняет он, — что души, умершие в море, никогда не спускаются в ад, но блуждают по водам». Другие ссылки в Aune 1997–1998, 3.1102сл.; дальнейшее обсуждение в Chester 2001, 71сл. Об отличии всеобщего воскресения и воскресения только праведников см. примечание к Ин 5:28сл. выше, 481–482.

60 Beale 1999, 1042, перечисляет пять возможных причин для упразднения моря (дополнительный материал — 1050сл.): оно видится как начало космического зла, как образ неверующих народов, как место пребывания мертвых, как сфера, по которой пролегают торговые пути идолопоклонников и как синекдоха (стилистический приём, при котором употребляется название части вместо целого, для обозначения этого целого, например: «Эй, борода, иди сюда!» — *Прим. ред.*) для всего прежнего творения. Последнее кажется маловероятным в виду всего Откр 21:1; четвертое любопытно, но маловероятно, что это основной момент; первые три, в сочетании, представляются наилучшими. Bauckham 1993a, 49сл., настойчиво доказывает на основании подобных выражений в других текстах, что исчезновение первого неба и земли «указывает на эсхатологическое обновление этого творения, а не на замену одного другим» (см. также Chester 2001, 73). Рассуждения Бокама о море и его упразднении (51–53) напоминают об исполнение обещания, данного Богом Ною, — никогда больше не устраивать потопа на земле (Быт 9:11).

ный тип мучеников: те, кто были обезглавлены[61]. Эта группа предшествует остальным праведникам, она уже участвует в правлении Мессии (относится ли это «тысячелетнее царство» ко времени Церкви или его надо понимать буквально как тысячелетний период в будущем, нам сейчас неважно). Когда остальные умершие будут наконец воздвигнуты (20:12–13), многие из них найдут свои имена записанными в книге жизни (20:12,15), их приглашают к жизни в новом Иерусалиме (глава 21), где «смерти уже не будет» (21:4). Что же на самом деле имеет в виду автор?

Возможно, он думал об этом физическом «первом воскресении», поме-щая праведных в небесном мире, материальном по своей природе (быть может, в новом Иерусалиме, который в конце концов должен оказаться на земле, как в главе 21), хотя немногие современные толкователи мыслят в этом направлении[62]. Классическое «дотысячелетнее» толкование буквально относит текст к будущему периоду в тысячу лет, когда некоторые или все праведники восстанут и будут править миром вместе со Христом. Противники этого взгляда часто возражают, что «первое воскресение» — это просто описание перехода через смерть, в благословенное промежуточное состояние, всех праведников; но если автор имел в виду именно это, кажется, он выразился недостаточно ясно (что, впрочем, для Откровения Иоанна довольно типично)[63]. Возможно, наиболее сильный аргумент против этой точки зрения дает нам смысл слова «воскресение» во всей литературе, нами изученной — языческой, иудейской и христианской: как бы сам смысл смерти ни поменялся на фоне смерти и воскресения Иисуса, использовать слово «воскресение» *для обозначения* смерти в попытке придать ей новый смысл представляется мне злоупотреблением, которое разрушает смысл этого понятия. В дополнение к этому стих 4, кажется, намечает две стадии: во-первых, мучеников убивают; затем, на второй стадии, они возвращаются к жизни. Соединить два этих момента в один (хотя, опять же, все возможно в рамках образов, которые мы видим в Откровении Иоанна) — это представляется неправдоподобным.

---

61 Даже если это в переносном смысле и подразумевает всех мучеников в целом или даже гонимых святых вообще, все равно множество праведников остаются вне этой категории. Бил (Beale 1999, 998сл.) пытается доказать, что на самом деле сюда входят *все* умершие праведники; см. ниже.

62 См., однако, Кэрд (Caird 1966, 253сл.), который говорит, с одной стороны, что мученики обретают «небо более прочное и устойчивое, и, стало быть, более реальное, чем земля» (но затем он загадочно предполагает, что оба воскресения, и первое, и второе, — не для «земной, телесной жизни»). Честер (Chester 2001, 73) справедливо настаивает на том, что здесь воскресение, «конечно, — буквальное, физическое воскресение», хотя одновременно и «сильный и пробуждающий символ для метафорического, общего и космического воскресения» в традициях Иезекииля, Исайи и Даниила. О патристических авторах, буквально понимавших новый Иерусалим, и др. см. Hill 2002 [1992], часть I.

63 Об этих спорах см. особенно Beale 1999, 991–1021, который стоит на только что описанной точке зрения; ему следует, например, Johnson 2001, 290–294.

Это не означает, разумеется, что мы таким образом склоняемся к дотысячелетнему буквализму. Скорее тут мы сталкиваемся с радикальным новшеством: слово «воскресение» употребляется для того, чтобы обозначить вхождение в жизнь в ином смысле, чем окончательное восстановление тела, обозначить предшествующий последнему этап[64]. Для того чтобы читателю дальше было все ясно, необходимо заметить, что понимание слова «духовный» в смысле «бестелесный» вводит в заблуждение: стоит обратить внимание, что в 20:4 «оживают» души. Это подразумевает, что они были прежде «мертвыми душами» (по-прежнему существуя как души, но в состоянии смерти) и что они вошли в новую, вторую стадию посмертного существования, в новую жизнь[65]. Похоже, для них путь к окончательной цели — *трех*ступенчатый процесс после смерти: во-первых, состояние «мертвых душ»; во-вторых, что бы это ни значило, — «первое воскресение»; в-третьих, косвенно предполагаемое «второе» или «последнее» воскресение, описанное (хотя и не этими словами) в главах 21 и 22. Поскольку это не соотносится ни с одним представлением ни в иудейской, ни в раннехристианской литературе, за исключением текстов, созданных под прямым влиянием данного отрывка, трудно выяснить, что все-таки автор имеет в виду.

Мы можем, однако, предположить, что тут есть некая аналогия концепции *ожидаемого* воскресения, как в Рим 6, Кол 3 и в других местах. Там, как мы видели, крещеный верующий, нынешняя жизнь которого основана на произошедшем событии смерти и воскресения Иисуса и тело которого будет воскрешено в будущем, в некотором смысле уже «воскрешен вместе с Мессией». Такое метафорическое употребление языка «воскресения» для того, чтобы выразить теперешнее состояние верующего, отчасти представляется мне параллелью, по меньшей мере на уровне языка, к «первому воскресению» в Откр 20:4, где оно обозначает новую жизнь, которую получают эти «души», жизнь, основанную на воскресении Иисуса и на ожидании полного воскресения в теле, которое еще грядет. Таким образом, хотя употребление слов тут очень странное, в нем можно увидеть скорее смелое развитие категорий, уже широко распространенных среди первых христиан, чем отклонение от обычной иудейской и христианской терминологии.

---

64 Бил (Beale 1999, 1008сл.) пытается найти «духовное воскресение» в других иудейских и христианских текстах. Однако отрывки, которые он цитирует (помимо 2 Макк 7, который относится к последнему воскресению, а не к промежуточному состоянию), не содержат *anastasis* и родственные слова, но скорее *zoe* и *zao* («жизнь» и «жить»), которые, разумеется, имеют куда более широкое значение, часто они указывают и на внетелесное промежуточное состояние.

65 Возможно, *ezesan* значит попросту «они жили», иными словами, что они «продолжали жить», после своей смерти; но куда более вероятно, что это означает «они пришли к жизни» (именно так в Beale 1999, 1000). Ср. с параллельным «прийти к жизни» (*ezesen*) относительно Иисуса в Откр 2:8.

Сцену суда в главе 20 открывает величественное и волнующее видение небесного града, сходящего с неба подобно невесте, приготовленной для своего жениха, самого Мессии. Особенно в описании города и его жизни выделяется следующее: что смерти больше не будет (21:4) и что все, находящееся ниже уровня полноценной человеческой жизни, уготованной Богом Творцом, истребляется, брошено в огненное озеро (21:8). Две эти финальные главы на самом деле наполнены символами нового творения. Эти ключевые символы взяты из библейских образов обновленного Иерусалима, который уже нес в себе тему «нового творения», Откровение Иоанна сохраняло черты предшествующих картин, хотя и разработало множество деталей по-новому. Река, текущая из города, подобна реке из Эдема, только теперь она дает жизнь в новом смысле, питает древо жизни, уже не единственное дерево в саду, но превратившееся в целую рощу, произрастающую вдоль берегов реки и обильно плодоносящую[66]. Оно плодоносит каждый месяц, и листья его — для исцеления народов. Здесь и повсюду перед нашим взором не статичная картина блаженства, но новое творение, переполненное новыми планами, новыми целями и новыми возможностями. Долгая история Бога и мира, Бога и Израиля, Бога и Мессии приходит к своей цели. Смерть всегда была последним опровержением благого творения; теперь, с упразднением ее, новый мир Творца может развиваться дальше.

Нам нет нужды детально рассматривать этот момент. Откровение Иоанна столь же пронизано воскресением, как и любая другая книга Нового Завета, и использует ключевые слова этой темы лишь изредка (Откровение Иоанна вообще, как известно, изобилует лексическими странностями). Весь его сценарий имеет смысл только в контексте мироощущения иудаизма Второго Храма и, в частности, того направления, в рамках которого ожидалось пришествие Царства, которое произведет суд над нечестивыми народами и оправдает страдающий народ Божий, так что этот момент был фокусом ожиданий, молитв и подвигов. Весть распятого и воскресшего Мессии, Льва и Агнца, обновила это мировоззрение, введя несколько изменений, из которых не последнее — расщепление смерти надвое («смерть первая» и «смерть вторая») и самого воскресения — натрое (сначала Мессия, затем «первое воскресение» в 20:5, и, наконец, — последнее воскресение в 20:12). Но что бы мы ни думали об этих деталях, нет сомнения, что книга Откровения Иоанна принадлежит, как и Послания Павла, евангелия и Деяния Апостолов, фарисейскому направлению в контексте иудейских представлений I века касательно жизни после смерти и что основное направление веры фарисеев в воскресение здесь приобретает решительно новую форму: в центре всего тут стоит вера в то, что сам Мессия Израиля воскрес из мертвых и теперь имеет ключи от смерти и ада.

---

[66] Откр 22:1сл., ср. Иез 47:1–12.

6. Заключение: воскресение в Новом Завете

Деревья по отдельности очаровывают сами по себе, но сейчас для меня важен именно лес. Мы еще не рассмотрели все доступные ранние источники. В следующей главе мы выйдем за рамки Нового Завета, чтобы рассмотреть несколько иных текстов, которые показывают разброс мнений по нашей теме. Но сам Новый Завет говорит об этом если не в унисон, то как группа голосов, поющих в гармонии. Все основные книги и направления, за единственным исключением — Послания к Евреям, видят в воскресении центральный и важнейший предмет веры и воспринимают его в контексте еврейской мысли о едином Боге как Творце и Судии. С одной стороны, вера в воскресение есть твердое противостояние окружающему миру язычества. С другой, — поскольку он построена на воскресении Иисуса, — это делает ее яркой модификацией, изменением веры иудаизма[67].

Тут можно выделить пять достойных внимания вещей, каждая из которых требует исторического объяснения в историческом контексте.

Во-первых, хотя иудаизм и говорил о воскресении, оно редко было важнейшим вопросом, а для первых христиан это было совсем не так. Оно переместилось, по словам Эванса, от периферии к центру[68].

Во-вторых, иудейский и языческий миры периода поздней античности, как мы видели, много занимались спекуляциями о жизни после смерти, представляя широкий спектр взглядов как внутри иудаизма, так и вне его. Хотя первые христиане по воспитанию принадлежали к различным культурам как внутри иудаизма, так и язычества (и хотя представления о жизни после смерти — это одни из самых жестко охраняемых элементов культуры), в сущности всего этого спектра представлений в Новом Завете нет. Можно было бы сказать, что с этой точки зрения христианство появляется как единое ответвление от фарисейского иудаизма.

В-третьих, представления фарисеев о воскресении, тем не менее, были определенным образом и последовательно видоизменены, что мы видели в изучаемых текстах, в частности, в двух аспектах[69]. (1) Воскресение как

---

67 Такой вывод опровергает экстраординарное мнение Райли (Riley 1995, 66) о том, что физическое воскресение «(почти) отсутствовало вначале и лишь несколько поколений спустя распространилось в Церкви». Даже если бы мы согласились с тем, что Лука и Иоанн первыми придумали рассказы о воскресшем в теле Иисусе, ими охватывается период жизни только двух поколений. Повторные слова Райли о плоти «выжившего в могиле» (8, 66) ясно указывают на то, что он совсем далек от понимания представлений первых христиан.

68 Evans 1970, 40.

69 Это не означает, что слово «воскресение» стало воском, чтобы из него лепить что угодно; см. авторов, упомянутых в Wedderburn 1999, 85–95. Его специфическое значение в иудейском контексте, с одной стороны, и в раннехристианском, с другой, оставляет большинство из этих бодрых спекуляций без почвы.

эсхатологическое событие разделено надвое (вначале — Иисус, потом, по его возвращении, весь его народ, — еще одно деление второго момента в Откр 20 не меняет это положение)[70]. (2) Природа будущего воскресшего тела описывается яснее: оно неподвластно умиранию или распаду, а это требует преображения не только умерших, но и оставшихся в живых. Такую новую форму воплощения трудно описать, но мы можем, по меньшей мере, предложить для нее «этикетку». Слова «трансфизический», кажется, не существует (хотя легко думать, что какой-нибудь изобретательный исследователь онтологических теорий уже давно его применяет), и я предлагаю поместить его между словами *трансферт* и *трансфокатор* в «Оксфордском словаре английских слов» (Oxford English Dictionary)[71]. «Транс-» подразумевает сокращение от «трансформированный, преображенный». Термин «трансфизический» не должен описывать в подробностях, что это за тело, которым, как предполагали первые христиане, уже обладал Иисус, веря, что и сами они в конце концов обретут его. Он и не претендовал на объяснение, как такой феномен может возникнуть. Это просто наклеивает «этикетку» (надеюсь, не бесполезную) на доступное изучению представление первых христиан о теле, которое является совершенно физическим, но значительно отличается от теперешнего. Главное же отличие, которое они, похоже, видели, заключалось в том, что это новое тело не подвержено тлению, — и мы даже можем добавить, что оно будет не *менее* физическое, чем нынешнее, напоминая что-то вроде тени или призрака, но более. «Не совлечься, но облечься полнее». Нам, историкам, может быть, трудно вообразить подобное. Но опять же, как историкам, нам не следует удерживаться от подтверждения того, о чем говорили первые христиане. Они не говорили о бестелесном, «духовном» посмертии. Если бы они того хотели, так они располагали иными доступными словами для выражения своих мыслей, как и мы сегодня. Нам не следует переносить на других ограниченность нашего собственного воображения[72].

---

[70] Это показывает, насколько маловероятно предположение, скажем, Уайлса (Wiles 1994, 125), что поскольку надежда воскресения тогда «носилась в воздухе», люди и поверили, что Иисус воскрес. То, во что верили христиане, было не тем, что «носилось в воздухе» своего времени.

[71] Его отсутствие, конечно, можно объяснить любопытным табу, вроде запретов Книги Левит, на смешение латинских и греческих корней.

[72] См. Wedderburn 1999, 150сл. а также 284, n. 356. Держаться за «язык воскресения», но употреблять его в совершенно ином смысле, в лучшем случае «помогает обосновать претензии на ортодоксальную добропорядочность» (151). Kung 1976, 350сл. подчеркивает непредставимость, чтобы доказать, что «воскресение Иисуса не было событием в пространстве и времени». Часто цитируют Evans 1970, 130, где говорится, что это трудность «понимания того, что за представление нам предложено»; это, надеюсь, теперь стало яснее.

В-четвертых, хотя ранние христиане прибегали ко многим очевидно библейским текстам, чтобы выразить смысл происшедшего с Иисусом и того, чему надлежит произойти со всем его народом, они постоянно выбирали одни тексты и избегали иных. Например, практически не используется Дан 12:1–3, столь созвучный, как мы можем думать, мысли первых христиан, не в последнюю очередь потому, что этот текст с силой утверждает оправдание для тех, кто умер за свою верность Богу[73].

В-пятых, хотя в иудаизме идея воскресения использовалась, по меньшей мере, уже у Иезекииля (глава 37), в качестве метафоры, чтобы передать значение события ожидаемого возвращения из плена, такое метафорическое употребление совершенно чуждо ранним христианам. Оно заменено метафорическим употреблением понятия воскресения, а точнее сочетания понятий «умирание» и «восстание», для обозначения совсем других, хотя и не менее конкретных вещей, таких как крещение, святость телесной жизни и христианское свидетельство.

Данная глава, как и предыдущая вместе с предшествующей частью о Павле, ставит перед историком большой вопрос. Как объяснить внезапный подъем живого и многогранного движения, выросшего среди многообразия направлений иудаизма и вторгшегося в чрезвычайно пестрый мир языческих представлений, в рамках которого изо всех сил утверждается одно узкое направление веры — веры в то, что происходит с людьми после смерти, где оно становится базовым для некоторых других аспектов движения, но, несмотря на это, оно значительно, но последовательно видоизменяется в определенном направлении, что видно на примере большого количества текстов[74]?

У первых христиан, конечно, был на это ответ. Они не говорили, что видели «знаки небесного присутствия Христа»[75]. Они говорили, что Иисус из Назарета был воздвигнут из мертвых и что это событие было необходимым и достаточным условием для того, чтобы им стать «движением воскресения» и даже «движением видоизмененного воскресения». Но прежде чем мы перейдем к рассмотрению этого вопроса, нам предстоит исследовать тексты за пределами Нового Завета. Что произошло с этой изначальной верой в течение II века?

---

[73] За исключением Ин 5:29; Деян 24:15 (Дан 12:2) и Мф 13:43; Флп 2:15 (Дан 12:3). Первые два просто отмечают, что воскресение касается и праведных, и неправедных (см. выше, с. 481–482). Отрывки из Мф и Флп не являются раннехристианскими ссылками на будущее воскресение; первый содержит слова Иисуса прежде Пасхи, а второй метафорически говорит о *современном* ему христианском свидетельстве.

[74] Так мы возвращаемся, хотя и с новым содержанием, к вопросу, поставленному Мулом (Moule 1967, 13): «рождение и стремительный подъем христианской Церкви... *остается неразрешенной загадкой для историка, который отказывается всерьез принять то единственное объяснение, которое предлагает сама Церковь*» (курсив автора).

[75] Противоположное мнение, например, в Carnley 1987, 246.

Глава одиннадцатая

НОВОЕ СРЕДОТОЧИЕ НАДЕЖДЫ (3): НЕКАНОНИЧЕСКИЕ РАННЕХРИСТИАНСКИЕ ТЕКСТЫ

1. Введение

Достойный удивления подъем ранней Церкви и ее развитие во втором столетии ее существования – это необъятная и пестрая история, так что тут невозможно ее хотя бы и кратко охарактеризовать. Другие потрудились, и я вошел в труд их[1]. Как можно ожидать, учитывая ее истоки и окружение, Церковь развивала свою способность говорить о самых разных предметах, включая жизнь после смерти. Иногда этот дискурс в точности отражал бóльшую часть Нового Завета, иногда нет. Воскресение Иисуса, что неудивительно, продолжало оставаться центральной темой в проповеди Церкви, его смысл исследовали с различных точек зрения. И в какой-то момент двух первых веков «язык воскресения» стали употреблять и в совершенно ином, метафорическом смысле: для обозначения «духовного» опыта *gnosis* или чего-то подобного. Вопрос о том, когда и почему это произошло и что стали обозначать эти слова, мы будем рассматривать ниже.

Но основные вопросы, которые мы все время будем обсуждать, останутся теми же самыми, что мы задавали, рассматривая Новый Завет. Каково тут представление о будущей надежде за гранью смерти? Когда используется язык воскресения, что он означает? Подразумевается ли здесь промежуточное состояние? Что можно сказать о взаимосвязи и разрыве между настоящим телом и будущим? Как воскресение там, где о нем заходит речь, вписывается в более широкую картину? Каково метафорическое употребление «языка воскресения»? И последний, но, конечно, центральный для данной книги момент: представление о воскресении Иисуса и его соотношение с другими вопросами.

---

[1] В частности, Chadwick 1967, Kelly 1977 [1958], Frend 1984, Stark 1996. По данной теме см. особенно Bynum 1995, гл. 1. К сожалению, Байнум (3–6) в качестве мерила для оценки поздних писателей опирается на такую трактовку Павла, которая приписывает чрезмерное значение воззрению апостола на воскресение как преобразование и не уделяет достаточного внимания значению для Павла взаимосвязи между телом нынешним и воскресшим, о чем мы говорили выше во II части. Важное изучение тесно связанной с этим темы – Hill 2002 [1992]. Вся эта глава служит как обходной маневр для опровержения работы Lona 1993, содержащей попытку доказать, что телесное воскресение не было важной темой для христианских писателей II века.

Мы движемся по достаточно стандартной схеме: сначала «мужи апостольские» (с одним-двумя текстами иной категории, которые удобнее рассмотреть вместе с ними), потом апологеты, потом (но кратко, иначе понадобилось бы писать отдельную монографию) четыре великих писателя конца второго и начала третьего века: Тертуллиан, Ириней, Ипполит и Ориген. Всех их можно датировать с большой точностью. После краткого знакомства с древним сирийским христианством мы обратимся к рукописям Наг-Хаммади, которые говорят о «воскресении» в несколько ином смысле[2]. Писания двух последних категорий датировать гораздо труднее.

2. Мужи апостольские

(i) Первое послание Климента

Послание, ныне известное как Первое послание Климента, обычно считают аутентичным, написанным самим Климентом, который был епископом Рима в середине 90-х годов I века. Таким образом, этот текст по времени очень близок к Новому Завету, возможно, он создан даже раньше, чем некоторые канонические книги. Поэтому нас не слишком удивит, что Климент формулирует доктрину воскресения, не слишком отдаляясь от Нового Завета[3].

Вначале, однако, тут может возникнуть обратное впечатление. В первых главах Климент говорит об апостолах Петре и Павле, которые умерли и ушли, в первом случае в «место славы», а во втором — в «святое место»[4]. Он продолжает говорить о мучениках, которые «получили славную награду», о тех, кто приобрел дар «жизни в бессмертии», и о пресвитерах, которые завершили свой путь и обрели «плодотворное и совершенное освобождение (*analysis*)» и которым отныне незачем опасаться, что их свергнут «с занимаемого ими места»[5]. Сами по себе эти отрывки, казалось бы, отражают веру в конечное бесплотное состояние, которое

---

[2] Если бы Пеликан (Pelikan 1961) цитировал свои источники, книга была бы значительно более ценной для нашего изучения; к сожалению, она представляет лишь вторичный интерес.

[3] Использованные греческие тексты: издание под ред. Лёба (Loeb 1912–1913), Lightfoot 1989 [1889]; см. также Лейка (Lake) в Loeb 1912–1913; Holmes 1989. О воскресении и близких идеях у мужей апостольских см. O'Hagan 1968; Van Eijk 1974; Greshake и Kremer 1986, 176–183; Bynum 1995, 22–24; Hill 2002 [1992], 77–101.

[4] 1 Клим 5:4, 7.

[5] 1 Клим 6:2; 35:1сл.; 44:5.

можно описать кратко (хотя Климент и не пользуется этой фразой) как «отшествие на небо»[6].

Но когда Климент излагает свой взгляд на окончательное состояние блаженных ушедших, он ясно дает понять, что эти слова о Петре, Павле и прочих говорят об их *временном* обитании в благословенном, славном и святом месте. Он не только верит в конечное воскресение; он приводит различные аргументы, чтобы показать, что это не настолько неразумная вещь, как можно подумать. Во-первых, смена дня и ночи, посева и сбора урожая показывает, что такая последовательность встроена в сотворенный мир. Он приводит начало притчи о сеятеле, связывая ее с картиной, не отличающейся от той, что дана в 1 Кор 15:36–38:

> «Вышел сеятель», бросил их в землю, и брошенные семена, которые упадали на землю сухие и голые, согнивают: но после из этого разрушения великая сила промысла Господня воскрешает их (*anistesin auta*), и из одного зерна возращает многие и производит плод[7].

Затем Климент, — нам может показаться, что чересчур резко, — проводит очевидную параллель с фениксом, который восстает после смерти каждые 500 лет[8]. И он завершает свой обзор тремя библейскими отрывками, которые демонстрируют, по его словам, что «Творец всего создаст воскресение для тех, которые в уповании благой веры свято служили Ему»[9]. Упомянутые библейские ссылки не совсем такие, какие мы могли бы предугадать. Третий — хорошо известный Иов 19:26[10], но первые два из Псалтыри. Первый — составная цитата из Пс 40:10; 27:7 и 87:11: «и Ты воскресишь меня и восхвалю Тебя»[11]. Второй из Пс 3:5, соединенного с 22:4: «я уснул, и спал, восстал (*exegerthen*), потому что Ты со мною»[12]. Это свидетельство непрерывной традиции изобретательности экзегетов, выходящих за пределы

---

6 Фактически, в небесный храм; ср. Ин 14:2 (см. выше, с. 485сл.). См. Hill 2002 [1992], 80–83, где показано, что Климент скорее верил во временное посмертное небо, чем в то, что праведные идут в преисподнюю.

7 1 Клим 24:5, обратите также внимание на отголоски Ин 12:24.

8 1 Клим 25:1–5; см. подобные представления в Геродот 2.73; Плиний Старший, *Естественная история* 10.2. В некоторых раннехристианских кругах думали, что эта аналогия восходит к LXX Пс 91:13, где во фразе «праведники процветут как пальма» есть *phoinix*, то же, что и греческое слово для легендарной птицы (так у Лейка к данному месту). Кажется, Климент понимает некоторую странность своей аналогии (26:1: Творец показывает нам это «даже с помощью птицы»).

9 26:1: библейская цитата начинается в 26:2сл.

10 Хотя иными словами, чем в LXX.

11 В LXX: Пс 40:11; 27:7; 87:11; хотя глагол, которым пользуется Климент (*exanistemi*), не обнаруживается в Пс (LXX).

12 В LXX: Пс 3:6; 22:4; последний, конечно, уместен, ибо говорит о присутствии Божьего даже в тени смертной.

привычных ссылок в Новом Завете, когда появление ключевого греческого слова «воскресение» заставляло толковать весь отрывок, чтобы продемонстрировать истину того, что для окружающего греко-римского мира оставалось абсурдным мнением. Конечно, это бы не понадобилось, если бы целью автора было доказать бестелесное бессмертие. К чему было бы трудиться над поиском не слишком убедительных текстов или проводить сомнительную аналогию с вымышленной птицей, если бы надо было доказать то, во что множество язычников и без того уже верили?

В следующем отрывке Климент яснее излагает свой взгляд на двухступенчатую жизнь после смерти: сначала — время покоя, а затем — «они откроются», когда Царство наступит:

> ...Усовершенствовавшиеся в любви по благодати Божией находятся на месте благочестивых: они откроются с пришествием царства Христова. Ибо написано: «войди на некоторое время в храмины, пока пройдет гнев и негодование Мое, и вспомню о дне добром, и воскрешу вас от гробов ваших»[13].

Здесь также творчески используются тексты Писания, не употреблявшиеся в Новом Завете, хотя цитаты и взяты из двух довольно популярных глав, Ис 26 (но цитируется стих 20, не самый очевидный стих этой главы, однако похоже, что автор держит в уме весь отрывок) и Иез 37 (стих 12). «Открытие» (*phaneroo*) умерших одновременно с «пришествием» (*episkope*) Царства напоминает различные библейские отрывки, особенно Кол 3:4 и Прем 3:7. В другом отрывке Климент дает описание этого промежуточного состояния как «сна», хотя в свете других его высказываний можно думать, что скорее это для него, — как, возможно, и для Павла, — просто случайная метафора, которая не обязательно говорит о бессознательном состоянии[14].

Климент ясно осознает, что будущее воскресение основано на воскресении самого Иисуса. Именно это (42:3) дало ученикам уверенность в том, что ныне пришло время выйти в мир и провозгласить, что Царство грядет. Таким образом, Климент дает одно из первых свидетельств того, что творческое развитие предания продолжается, нисколько явным образом не уклоняясь от направления, заданного Новым Заветом[15].

---

[13] 1 Клим 50:3сл. Не отголосок ли это представлений об «обители мертвых» из Первой книги Еноха и других мест?

[14] 1 Клим 44:2.

[15] Bynum 1995, 24, права, говоря, что Климент проводит очень близкую аналогию между естественными процессами и воскресением. Но, как мне представляется, она заходит слишком далеко, когда говорит, что этот и подобные ему тексты «отнюдь не подразумевают того, что имеет в виду Павел». Подозреваю, что виной тому ее ошибочное представление о самом Павле (3–6).

(ii) Второе послание Климента

Так называемое Второе послание Климента, как сейчас почти единогласно признается, написано каким-то анонимным автором, приписавшим его Клименту, одному из первых епископов Рима. Оно представляет собой проповедь, касающуюся христианского образа жизни, в частности, покаяния. Хотя оно короче, чем Первое послание Климента, здесь есть несколько отрывков о воскресении, включая замечательный текст, предвосхищающий мысль Тертуллиана, когда последний подчеркивает воскресение не просто тела, но *плоти*:

> Никто из вас не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. Знайте: в чем вы спасены, в чем прозрели, если не во плоти? Поэтому нам должно хранить плоть, как храм Божий, ибо как призваны во плоти, так и придете [т. е. восстанете вновь] во плоти же. Как Христос Господь, спасший нас, хотя прежде был духом, соделался плотью и, таким образом, призвал нас, так и мы получим награду в этой плоти. Итак будем любить друг друга, чтобы всем войти в Царство Божье[16].

Ясно, что автор либо не углублялся в тонкое отличие «плоти» от «тела» у Павла, либо ради полемики счел необходимым употреблять именно слово «плоть», а не просто «тело». Как бы то ни было, он хотел подтвердить только то, что говорил Павел в Первом Послании к Коринфянам, а именно, что взаимосвязь настоящего тела с будущим наполняет смыслом, через образ Храма, нравственные усилия в настоящем. Таким же образом он подчеркивает, что сила, которой свершится воскресение, – это Дух Святой[17]. Хотя автор не развивает эту картину и, как ни странно, не упоминает о воскресении Иисуса, он, несомненно, тут верен тому же строю мысли, что и Первое послание Климента и авторы Нового Завета[18].

(iii) Игнатий Антиохийский

Многие темы, волновавшие Игнатия (35–107 гг. н. э.), отражены в его посланиях, которые он писал на пути в Рим, навстречу мученичеству, в первой декаде II века. Среди них воскресение верных и особенно Иисуса являются своего рода сквозной темой, к которой он постоянно возвращается вновь и

---

16 2 Клим 9:1–6. Образ «вхождения в Царство» вновь можно найти в 11:7.

17 14:3–5, что завершается утверждением (реминисценция из 2 Тим 1:10), что если Дух соединен с плотью, плоть способна получить великий дар «жизни и бессмертия». Те, кто страдают, провозглашает автор, повинуясь указаниям, которые он дает относительно христианской жизни, «соберут бессмертный плод воскресения» (19:3).

18 Например, Hill 2002 [1992], 100.

вновь. Докеты, утверждавшие, что Иисус не был подлинным человеком, а только «казался» таковым, отрицали реальность его плоти, его страстей и воскресения; Игнатий недвусмысленно утверждает, что все это было. Иисус воистину (*alethos*) восстал и воздвигнет нас[19]; Церковь должна во всей полноте верить в его воскресении[20]; основа христианской веры — Иисус Христос, особенно его крест, смерть и воскресение, и вера через него[21]. Иисус был действительно пригвожден (т. е. ко древу) плотью ради нас, дабы воздвигнуть знамение на все века через свое воскресение[22]; Он воистину восстал от смерти (в одном тексте Игнатия) или (в другом, более созвучном Новому Завету) Отец воздвиг его по своей благости[23].

Главное утверждение Игнатия на эту тему мы видим в Послании к Смирнянам, где он, подобно Второму посланию Климента и Тертуллиану, настаивает на воскресении «плоти»:

> Ибо я знаю и верую, что он и по воскресении своем был и есть во плоти. И когда он пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите, осяжите меня и посмотрите, что я не дух бестелесный (*daimonion asomaton*). Они тотчас прикоснулись к нему, и уверовали, убедившись вместе его плотью и духом. Посему-то они и смерть презирали и явились выше смерти. Сверх того, по воскресении, он ел и пил с ними, как имеющий плоть (*hos sarkikos*), хотя духовно был соединен с Отцом[24].

На этом основании Игнатий постоянно утверждает важность будущего воскресения верующих. Само воплощение приобретало значение уже оттого, что это замысел упразднения смерти[25]. Евхаристия — «врачевство бессмертия», ибо вкушающие ее, как в Ин 6, не умрут, но живы будут[26]. Мы чтим день Владыки больше, чем субботу, потому, что тогда «наша жизнь воссияла чрез него и чрез смерть его»; он тот, кого ожидали пророки, и «придя, он воздвиг их из мертвых» — возможно, это указание на представление о том, что в своей смерти, схождении во ад и воскресении он освободил умерших

---

19 *Послание к Траллийцам* 9:2.

20 *Послание к Филадельфийцам*, введ.

21 *Послание к Филадельфийцам* 8:2; также 9:2.

22 *Послание к Смирнянам* 1:2; «воздвигнуть знамя» напоминает Ис 5:26; 11:12.

23 *Послание к Смирнянам* 2:1 (ср. Ин 2:19; 10:18); 7:1; см. также 7:2; 12:2; Игнатий Антиохийский, *Послание к Римлянам* 6:1.

24 *Послание к Смирнянам* 3:1–3. О традициях, подчеркивающих эту версию слов Иисуса, см. Schoedel 1985, 226–228. Фраза «вместе его плотью и духом», по-видимому, говорит о братстве на обоих уровнях; ср. *Послание к Ефесянам* 5:1.

25 *Послание к Ефесянам* 19:3.

26 *Послание к Ефесянам* 20:1.

праведников[27]. Хотя Игнатий ощущает себя ныне рабом (по крайней мере, по сравнению с апостолами), он идет к своей смерти с верой в то, что если пострадает и умрет, станет вольноотпущенником Иисуса Христа и «восстанет свободным в Нем»[28]. Реальное, телесное страдание Иисуса — это «наше воскресение»[29].

По контрасту те, кто не верит в человеческую реальность Иисуса, в страдания и воскресение, сами в конечном итоге станут бестелесными призраками (*asomatois kai daimonikois*). Как говорили раввины о саддукеях, те, кто не верит в воскресение, его не обретут[30]. Итак, Игнатий на карте представлений о воскресении стоит там же, где стоит Новый Завет, несмотря на то, что он, подобно Клименту, развивает некоторые идеи по-новому и пользуется новыми словами. Он не делает различия, четко звучащего у Павла, и косвенно — в других местах, между природой тела распятого и воскресшего. Его апологетическая забота — взаимосвязь, не разрыв[31]. Завершающее приветствие Послания к Смирнянам показывает, к чему лежало его сердце:

> Приветствую... всех, каждого порознь и вместе, именем Иисуса Христа, его плотью и кровью, страданием и воскресением, как телесным так и духовным (*sarkike te kai pneumatike*), единением между Богом и вами[32].

(iv) Поликарп: Послание к Филиппийцам и «Мученичество»

Поликарп (69–155 гг. н.э.) был епископом Смирны, на западном побережье Малой Азии. Его Послание к Филиппийцам короткое, но содержит достаточно полный взгляд по нашему предмету. Он совершенно созвучен Новому

---

[27] *Послание к Магнезийцам* 9:1сл. Лайтфут (Lightfoot 1989 [1889], 2.131сл.) настаивает именно на такой интерпретации, он видит ее отголосок также в *Послание к Филадельфийцам* 5:2; 9:1, и обсуждает, в частности, предположительно библейский фрагмент, приведенный Юстином (*Диалог с Трифоном иудеем* 72), а также Иринеем, Тертуллианом, Климентом Александрийским и Оригеном. См. также Пастырь Ерма, *Подобия* 9.16 (см. ниже). Лейк в своем пер. и комм. к данному месту отсылает в связи с этой темой к поздним Евангелию от Никодима и Деяниям Пилата.

[28] *Послание к Римлянам* 4:3. Я тут вижу указание на последнее воскресение, а не на восшествие на небеса; также *Послание к Ефесянам* 11:2 (против — Hill 2002 [1992], 89).

[29] *Послание к Смирнянам* 5:3.

[30] *Послание к Смирнянам* 2:1. О раввинах и саддукеях см. выше, гл. 4.

[31] О связи апологетики Игнатия с трудами других авторов первых веков см. Schoedel 1985, 227–229. О том, написана ли Лк 24 с той же целью, см. ниже, с. 715.

[32] *Послание к Смирнянам* 12:2. Заметим тут употребление слова «плоть», как в Лк 24:39, в отличие от 1 Кор 15:50. Это предупреждает позднее употребление слова, например, Тертуллианом.

Завету. Иисус был воздвигнут из мертвых Богом и будет судьей живых и умерших. Воздвигший его из мертвых воздвигнет и тех, кто исполняет Его волю[33]. При этом он говорит о настоящем веке и веке грядущем:

> ...Если угодим Ему в нынешнем веке, получим и будущий, так как он обещал нам, что воскресит нас из мертвых и что если будем жить достойно Его и в Него веровать, будем и царствовать с Ним[34].

Это грозное предупреждение, что отрицающие и воскресение, и суд окажутся среди самых грешных, очень близко не только к Павлу, но и к фарисейско-раввинистической мысли. Рядом с этим заявлением (7:1) стоит цитата из 1 Ин 4:2–3 как предупреждение против ереси докетизма, утверждающей, что человеческая природа Иисуса была нереальной. Согласно Иринею, Поликарп позже говорил подобными словами о Маркионе[35].

Поликарп также, в стиле Климента, говорит о промежуточном состоянии мучеников. Верующие должны твердо знать, что Игнатий, Зосима и Руф, другие члены их церкви и, конечно, сам Павел с прочими апостолами не «тщетно подвизались» (Поликарп вновь цитирует Павлово Послание к Филиппийцам, теперь уже 2:16), но в вере и праведности, и что они теперь находятся рядом с Владыкой (*para to kyrio*), с которым они страдали, т. е. пребывают «в подобающем им месте» (*eis ton opheilomenon autois topon*). Мы видим здесь очень осторожные попытки первых христиан описать жизнь сразу после смерти словами, похожими на слова Павла в Флп 1, подчеркивая также важность окончательного состояния, жизни воскресения, которая будет дана *после* состояния «жизни после смерти».

Вместе с посланием Поликарпа мы можем также окинуть взором его «Мученичество»[36]. Здесь мы попадаем в иной мир мышления. Введением к повествованию служит описание мучеников прошлого, которые за единым часом испытания обретают вечную жизнь. Быстро проходящий огонь жгущего их костра сравнивается с огнем преисподней, который вечен и неугасим; они устремляют взор к прекрасным вещам, обещанным тому, кто все перенесет, — вещам, которые Владыка показал «тем, которые уже не были более людьми, но ангелами»[37]. Такое отождествление христианских умерших с ангелами — мысль новая, хотя тут и слышен отзвук Деян 12:15 и 23:9; она разрабатывается в Пастыре Ерма[38]. Порой неясно, что хочет подчеркнуть

---

[33] Поликарп, *Послание к Филиппийцам* 2:1сл. О Поликарпе см. Hill 2002 [1992], 91сл.

[34] Поликарп, *Послание к Филиппийцам* 5:2. «Если будем жить достойно Его» — это *ean politeusometha axios*, отзвук послания Павла той же церкви (Флп 1:27).

[35] Ириней, *Против ересей* 3.3.4; ср. Евсевий, *Церковная история* 4.14.

[36] Об этом см. *NTPG* 347сл.

[37] *Мученичество Поликарпа* 2.3.

[38] Об отрывках из Деян см. выше гл. 4 (часть о саддукеях) и гл. 10; о Пастыре Ерма см. с. 534сл.

автор: грядущее воскресение или нынешнее, уже достигнутое состояние славы мучеников. Так Поликарп, идя на огонь, молится:

> Благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего, для воскресения в жизнь вечную души и тела в нетлении Святого Духа[39].

В то же самое время автор, — возможно, чтобы ободрить современников, потенциальных мучеников, — воспевает прославленную жизнь, которой уже наслаждается Поликарп:

> Ибо он, терпением победив беззаконного начальника и таким образом восприняв венец нетления и веселясь ныне с Апостолами и всеми праведниками, славит Бога Отца Вседержителя и благословляет Владыку нашего, Спасителя душ и телес наших и пастыря вселенской кафолической Церкви[40].

Сопоставляя оба эти отрывка, мы можем усомниться, четко ли различает писатель нынешнее состояние умерших и их грядущее воскресение, как это делали его предшественники и не в последнюю очередь — сам Поликарп. Повествование также содержит замечательную деталь: видя, что огонь не так быстро пожирает тело мученика, солдат ударяет Поликарпа кинжалом, и из его тела появляется голубь, — это представление имеет много классических параллелей, полных или частичных[41]. Наконец, это одно из первых свидетельств о христианском почитании гробниц мучеников. Автор настаивает, перед лицом обвинений со стороны иудеев и язычников, на том, что между отношением христиан к самому Христу, которому поклонялись как Сыну Божьему, и христианской любовью к мученикам как его ученикам и подражателям существует огромная разница[42]. Он также дает понять, что на могиле Поликарпа будут регулярно происходить торжества:

> И так мы взяли затем кости его, которые драгоценнее дорогих камней и благороднее золота, и положили, где следовало. Там по возможности Господь даст и нам, собравшимся в веселии и радости, отпраздновать день рождения мученика, в память подвизавшихся до нас и в наставление и приготовление для будущих [подвижников][43].

---

39 Мученичество Поликарпа 14.2.

40 Мученичество Поликарпа 19.2.

41 См. Lightfoot 1989 [1889], 3.390–393.

42 Мученичество Поликарпа 17.2сл.

43 Мученичество Поликарпа 18.2сл.

Хотя из текста не вполне понятно, что же именно происходит с мучениками после смерти, он свидетельствует о делах тех, кто остался. Интересно, как разительно это контрастирует с отношением первых христиан к гробнице Иисуса[44].

(v) Дидахе

Вопрос о том, когда и где были написаны Дидахе, до сих пор остается предметом жарких споров[45]. Из большей части содержания этого памятника не видно, что раннее христианство было чем-то большим, нежели благочестивой жизнью, наполненной добрыми делами; хотя вступление указывает на конечную отдаленную цель, говоря о двух путях, пути жизни и пути смерти[46]. Детальные этические наставления не содержат упоминания о грядущем наказании или награде после смерти. Лишь когда мы подходим к указаниям относительно евхаристии, мы обнаруживаем в двух молитвах упоминание об окончательной цели:

> Как был этот [Хлеб] преломленный рассеян по горам и, собранный, стал един, так да соберется и Церковь Твоя от концов земли в Твое Царствие. Ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки.
>
> Помни, Господи, Церковь Твою, [чтобы] избавить Ее от всякого лукавого, и усовершенствовать Ее в любви Твоей, И собери Ее от четырех ветров, освященную, в Царствие Твое, которое Ты уготовал Ей. Ибо Твоя есть сила и слава во веки[47].

Упоминание «Царства», установленного божественной властью, видимо, отражает раннюю эсхатологию, которую мы изучали. А евхаристию следует совершать «в день Владыки, принадлежащий Владыке» (*kata kyriaken kyriou*), празднуя, – не в последнюю очередь на основании этой тавтологичной фразы! – то, что Иисус – истинный царь[48].

В последней главе этого небольшого текста автор приводит подборку из цитат, большею частью из Мф 24, для того чтобы сообщить о приближающемся конце. Церковь должна бодрствовать ввиду пришествия Владыки; явятся лжепророки, и наконец «обманщик», но затем придут

---

[44] См ниже, с. 759–761.

[45] См., например, Draper 1996; Niederwimmer 1998 [1989], 52–54.

[46] Дидахе 1:1сл.

[47] Дидахе 9:4; 10:5.

[48] Дидахе 14:1, 3.

знамения истины:

> ...Сперва знамение, распростертое на небе, затем знамение гласа трубного, и, в-третьих, воскресение мертвых; не всех, однако, но как сказано: придет Господь и все святые с Ним. Тогда увидит мир Господа, грядущего на облаках небесных...[49]

По-видимому, автор опирается не только на апокалиптические рассуждения Матфея и ветхозаветные пророчества (в данном случае Зах 14:5 и Дан 7:13), но и на предсказание-описание воскресения в 1 Кор 15:52 и 1 Фес 4:16[50]. Как именно в Дидахе грядущее воскресение включается в целостную эсхатологическую схему, нас сейчас не интересует[51]. Поскольку тут воскресение входит в состав богословия грядущего Царства Божьего, это значит, что, хотя эта доктрина не занимает в документе центрального места (в отличие от Павла, воскресение не связывается тут с основным предметом — мелкими практическими деталями, касающимися жизни церкви и нравственности), это еще одно свидетельство о том же богословии, которое мы видели у Климента, Игнатия, Поликарпа и, конечно, в самом Новом Завете.

(vi) Послание Варнавы

Послание Варнавы, датируемое разными исследователями либо последними десятилетиями I века, либо первыми десятилетиями II, представляет собой пространное изложение христианской веры, большею частью как осуществления прообразов (прототипов) Ветхого Завета. Среди центральных его тем можно выделить тему нового Завета и нового творения. Во введении говорится, что первые из трех *dogmata*, которые автор изложит, — это *zoes elpis*, «надежда жизни», которая, как там написано, «есть начало и конец нашей веры»[52].

Затем автор утверждает, что прежний Завет обновлен через Иисуса и взят от иудеев; приходит суд, тот суд, о котором говорится в Книге Даниила и в других, и христиане должны крепко держаться своей веры[53]. Иисус — настоя-

---

[49] Дидахе 16:6–8.

[50] См., например, Niederwimmer 1998 [1989], 223–225.

[51] По этому вопросу, а также относительно гипотезы об утраченном окончании труда см. Aldridge 1999, а также Hill 2002 [1992], 77сл.

[52] Послание Варнавы 1:6. Два других *dogmata* – это праведность, связанная с началом и концом суда, и радостная ликующая любовь (*euphrosynes* и *agalliaseos* употреблены как прилагательные, а не в качестве дополнения, как у Лейка в переводе и с комментариями к данному месту, – Holmes, 162) — свидетельство трудов праведников.

[53] Послание Варнавы 4:1–14. См. также 19:10.

щий человек, который пострадал и претерпел смерть от рук человеческих; «чтобы упразднить смерть и показать воскресение из мертвых, ему надлежало явиться во плоти»[54]. Само по себе это могло бы означать, что автор ссылается на 1 Тим 3:16 («явлен во плоти») как на слова о воскресении, но продолжение текста говорит о том, что это замечание о воплощении направлено против докетизма[55]. Затем идет обетование нового творения, новой земли, текущей молоком и медом, как самое последнее исполнение обетования Быт 1:26–8[56]. Новый мир завершится, «когда мы станем совершенны как наследники Завета Владыки»[57].

Далее следует пространный перечень прообразов и аллегорий Писания, касающихся смерти Иисуса и христианского поведения, а также дальнейшее истолкование крещения и креста (главы 7–12). Это подводит автора к перечню обетований, которые говорят о том, что Завет будет обновлен, дабы включить язычников (13–14). Это заставляет далее остановиться на заповеди о субботе, которая (как в Послании к Евреям) истолковывается эсхатологически как «покой», который еще должен настать. Фактически, это указание на последнее новое творение, которое уже вошло в этот мир, когда Иисус восстал из мертвых в первый день недели:

> Но те [субботы], которые Я определил [говорит Господь] и которые наступят тогда, когда, положив конец всему, сделаю начало дню восьмому, или начало другому миру. Поэтому мы и проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых, и после того, как явился верующим, вознесся на небо[58].

Книгу завершает описание «двух путей», и в конечном подведении итогов настойчиво утверждается, что путь света имеет смысл из-за того, что должно наступить в будущем:

> Ибо исполняющий их прославится в Царстве Божьем; а избирающий другое погибнет вместе с своими делами. Для этого есть воскресение, для этого воздаяние[59].

Последний абзац книги вновь и вновь повторяет предупреждение о

---

[54] Послание Варнавы 5:5сл.

[55] Послание Варнавы 5:9–12, ср. 6:7, 9.

[56] Послание Варнавы 6:9–19.

[57] Послание Варнавы 6:19; понимание «совершенства» здесь ср., например, с Флп 3:12.

[58] Послание Варнавы 15:8сл. О «восьмом дне» у Иоанна см. выше, с. 479сл., и ниже, с. 725.

[59] Послание Варнавы 21:1.

близящемся суде и обетовании последнего спасения[60]. Нынешняя жизнь имеет смысл в свете того, чему надлежит прийти. Хотя изложение по своей конструкции сильно отличается от всего, что мы находим в Новом Завете, нам понятно, что это попытка в иной ситуации (и под давлением еврейской оппозиции) представить начальное богословие нового творения и нового Завета, и поэтому неудивительно, что мы находим тут воскресение — и Иисуса, и христиан — как важную, хотя и не слишком разработанную тему.

(vii) Пастырь Ерма

Длинную трехчастную книгу Пастырь Ерма сегодня обыкновенно относят к середине II века, хотя Ириней, Климент Александрийский и Тертуллиан (раннего периода) рассматривали ее как часть Нового Завета. Этот долгий извилистый путь видений, размышлений, откровений и рассуждений включает отрывок, который говорит о новом творении во исполнение пророчеств[61], однако в основном книга посвящена возможности покаяния в грехах после крещения, и здесь проводится растянутый и (на наш взгляд) запутанный анализ уровней и типов порочного и праведного поведения. Доктрины Нового Завета, как и мужей апостольских, тут не звучат; это касается как, например, христологии, так и жизни после смерти.

Единственные слова о воскресении во всем этом тексте мы находим в заключении пятой притчи раздела Подобий:

> ...Эту плоть твою храни нескверною и чистою, чтобы дух, живущий в ней, был доволен ею и спаслась твоя плоть. Смотри также, никогда не приходи в мысли, что эта плоть погибнет, и не злоупотребляй ею в какой-либо похоти. Ибо если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого; если же осквернишь плоть[62], не будешь жить.
>
> [Ерма далее спрашивает, как все же спастись осквернившему свою плоть по неведению об этом учении. Учитель продолжает:] Прежние дела неведения исцелить может один Бог, ибо Ему принадлежит всякая власть,.. если впредь не осквернишь плоти своей и духа. Ибо оба сопричастны друг другу, и одно без другого не оскверняется. Итак, то и другое сохраняй чистым, и будешь

---

60 Послание Варнавы 21:3, 6, 9.

61 Например, Пастырь Ерма, *Видения* 1:3.4, с аллюзией на Ис 40:4.

62 Редакторы иногда меняют это на «дух» по очевидным смысловым причинам, но рукописи ясно дают более трудный вариант.

жить с Богом[63].

В этом отрывке остается неясным, что в точности думает автор Пастыря о конечном состоянии безупречных христиан. Но поскольку он верит в единство плоти и духа и в невозможность осквернить одно независимо от другого, и это его ключевой аргумент, возможно, он желает утвердить конечное воскресение и плоти, и духа, и, быть может, это и означает «жить с Богом» – слова, которые мы встречали в других текстах и которые еще трижды звучат в Пастыре[64].

Иногда говорят, что в Пастыре Ерма, так же как, по-видимому, в «Мученичестве Поликарпа», праведные умершие становятся ангелами[65]. Но соответствующий отрывок в Видениях 2.2.7 просто говорит, «что ваше переселение (*parodos*) было со святыми ангелами»[66]. В Подобиях 9.27.3 праведные будут «под покровительством Владыки»; они уже «прославлены с Богом», и «их место уже с ангелами, если пребудут до конца в служении Владыке». Ни в одном из этих отрывков автор не *отождествляет* умерших с ангелами; он просто говорит, как можно было бы сказать о Лазаре в Лк 16:22, что они в обществе ангелов. В другом случае он говорит, что умершие праведники «пребывают с Сыном Божьим, получив его Духа»[67]. К сожалению, длинная притча об иве (*Подобие 8*), явно содержащая аллюзию на Иез 37, когда задается вопрос, как сухое (ветви в притче) может жить, не дает полного ответа, который бы показал, что, по мнению автора, было исполнением этого пророчества[68]. В целом же у нас появляется сильное ощущение, что заданный нами вопрос вовсе не интересует автора Пастыря Ерма. И мы никак не можем силой добыть точный ответ, который охотно давали многие другие раннехристианские тексты.

(viii) Папий

В цитатах или в рассуждениях поздних авторов сохранились некоторые фрагменты учения и трудов Папия (60–130 гг. н. э.), который был епископом Иераполя примерно в то же время, когда Поликарп был епископ-

---

63 *Подобия* 5.7.1–4. Hill 2002 [1992], 94, ясно полагает, что в Пастыре Ерма воскресение принимается как нечто само собой разумеющееся.

64 *Подобия* 8.11.4; 9.30.5; см. выше, с. 277, прим. 101; 464.

65 Лейк о Пастыре Ерма, *Видения* 2.2.7, и Мученичестве Поликарпа 2.3.

66 Эта фраза почти в точности повторена в *Подобиях* 9.25.2.

67 *Подобия* 9.24.4.

68 *Подобия* 8.2.6.

пом Смирны[69]. Евсевий рассказывает, как Папий описывал «воскресение умершего» (*nekrou anastasis*) во дни своей жизни и как он верил в то, что наступит тысячелетний период после воскресения мертвых, когда царство Христа телесно (*somatikos*) водворится на этой земле. Несмотря на то, что такое представление явно основано на Откр 20, Евсевий видит во всем этом недостаток вкуса и богословия и спешит указать, что Папий, «человек крайне недалекого ума, как очевидно из всех его писаний», не понял апостолов, писавших «мистически и символически». Он отмечает, однако, что Ириней, которого Евсевий едва ли описал бы столь легкомысленно, следовал в этом Папию[70]. Подобное же заключение сделал Иероним, который добавляет, что Ириней и Аполлинарий вместе с другими последователями Папия в его миллениаризме говорят: после воскресения Господь воцарится во плоти вместе со святыми[71]. Великий Максим Исповедник (VII век) добавляет, что, согласно Папию, пища будет одной из радостей воскресения[72].

Рассказ Иринея об усвоенных им верованиях предшественников включает пространное повествование о том, что «старцы, видевшие Иоанна, ученика Владыки», говорили о том, что придет время, когда виноград произрастет в изобилии, зерно пшеницы родит десять тысяч колосьев и так далее. Животные, которые питаются этой чудесной пищей, станут мирными и кроткими друг ко другу и совершенно подчинятся людям (интересная попытка объяснить отрывки, подобные Ис 11:6–9)[73]. Ириней, без сомнения, предвидит недоумение своей аудитории и решительно добавляет, что, согласно Папию, такие вещи вполне вероятны для тех, кто верит. В действительности, говорит он, Папий сообщает, что Иуда не уверовал в грядущее время благословения и что Иисус просто ответил, что дожившие до тех времен — те увидят[74]. Совершенно ясно, что Папий, наряду с Климентом и Игнатием, также верит в совершенно материальное конечное спасение как мира, так и всех праведников.

---

69 Наиболее подходящее собрание фрагментов — Holmes 1989, 307–329.

70 Евсевий, *Церковная история* 3.39.9, 12сл. Другую точку зрения на Папия в этом вопросе дает автор VII века Анастасий Синаит (Holmes 1989, 321). В целом по вопросу о земном рае (и хилиазме) у Папия см. прежде всего Hill 2002 [1992], 22сл., 63–68.

71 Иероним, *О знаменитых мужах* 18, приводится в Holmes 1989, 319; см. также автора V века Филиппа Сидского (Holmes, 318).

72 Приводится в Holmes 1989, 323.

73 Текст подобен 2 Вар 29:5. Ириней полагает, что это послание от «старцев» было дописано Папием, но не принадлежит непосредственно его перу (как предполагается в Bynum 1995, 23). См. опять Hill 2002 [1992], особенно 254–259.

74 Ириней, *Против ересей* 5.33.3сл. Об Иринее, в том числе о настойчивом повторении, что он, в отличие от еретиков, следовал истинному преданию, см. ниже, с. 558–563.

(ix) Послание к Диогнету

Послание к Диогнету, хотя его обычно и относят к сочинениям «мужей апостольских», на самом деле к ним не относится[75]. Оно, вероятно, создано в конце II или даже в начале III века, и его следует относить к апологетам, таким как Юстин и Афинагор[76].

И если говорить о будущей христианской надежде, оно не созвучно Клименту, Игнатию или Поликарпу. Во всяком случае, здесь как будто ничего об этом не говорится (как и о воскресении Иисуса), но что́ оно говорит о месте христианской Церкви в окружающем мире, заставляет думать, что автор придерживался типично эллинского воззрения на бессмертную душу, запертую в физическом теле. Как душа обитает в теле, но не принадлежит телу, так христиане обитают в мире, но не от мира (6.3). Плоть ненавидит душу и сражается с ней, как мир ненавидит христиан. Не потому, что душа или христиане делают что-то незаконное, но потому, что они отвергают удовольствия мира и плоти (6.5). Ближе всего мы подходим к позитивному взгляду на тело, что указывает на воскресение, в следующем отрывке:

> Душа любит плоть свою и члены, несмотря на то, что они ненавидят ее, и христиане любят тех, которые их ненавидят. Душа заключена в теле, но сама содержит тело; так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир. Бессмертная душа обитает в смертном жилище; так и христиане обитают, как пришельцы, в тленном мире, ожидая нетления на небесах[77].

Тут можно, не без натяжки, увидеть близость, например, ко 2 Кор 4 и 5; но, видимо, естественнее воспринимать текст как умеренное утверждение платоновского толка, где нет ожидания нетленного тела как дара небес, но бессмертная душа ожидает полного бессмертия, когда покинет тленный материальный мир, — и именно такому дару бессмертия радуются на небесах. Таким образом, Диогнет формулирует такое представление о личной эсхатологии, которое многие западные христиане до сих пор считают новозаветным[78].

Мужи апостольские сохраняют сильную связь со своими предшественниками, авторами канонических книг Нового Завета. У них появились новые поля сражений, не в последнюю очередь — против докетизма, поэтому не-

---

[75] Так в Louth 1987, 140; Holmes 1989, 291сл.

[76] Hill 2002 [1992], 102, предпочитает датировать его временем около 150 года.

[77] Послание к Диогнету 6.6–8.

[78] Hill 2002 [1992], 103, предполагает, в позитивном ключе, что хотя этот труд не указывает на воскресение открыто, нет оснований считать, что автор в нем сомневался.

которые из них, особенно Игнатий, подчеркивают телесный и «плотской» характер воскресения Иисуса, не проводя границы между телом воскресшим и нынешним, подверженным тлению. Они развивают новый язык и систему образов, чтобы обращаться к новым ситуациям. Как и авторам некоторых кратких канонических книг, им не всегда нужно рассказывать о воскресении или хотя бы его утверждать. Но многие их тексты показывают, что для подавляющего большинства первых христиан, о которых мы что-либо знаем, конечной христианской надеждой было «воскресение», которое понималось строго в телесном смысле; для них существовало и некое промежуточное состояние, само по себе славное и блаженное, и грядущее воскресение зависело от воскресения Иисуса и было подобно ему. Они не делали никаких попыток использовать «язык воскресения» метафорически — ни в тех направлениях (наряду с буквальным употреблением), которые наметил Новый Завет, ни в совсем иных направлениях, отраженных, например, в Послании к Регину. Слово «воскресение» применялось буквально, указывало на конкретное событие и было главным основанием богословия и надежды первых христиан.

3. Раннехристианские апокрифы

(i) Введение

Есть книги, которые обычно относят к «новозаветным апокрифам». Хотя даты и обстоятельства их создания остаются спорными, эти книги могут пролить свет на жизнь первых христиан. Эти тексты доступны в хороших современных переводах[79]. Мы бегло рассмотрим четыре из них.

(ii) Вознесение Исайи

Раннехристианский труд, известный под названием Вознесение Исайи, теперь принято считать частью текста, уцелевшего полностью только на эфиопском, хотя остались и его греческие, латинские, славянские и коптские фрагменты. Обычно думают, что текст составной: вторая, христианская часть (главы 6–11) присоединена к дохристианской иудейской части (главы

---

[79] См. особенно Hennecke 1963; 1965; Elliott 1993.

1–5), известной как Мученичество Исайи; часто так называют весь этот текст[80]. Однако составная природа текста, как и датировка, вызывает споры; раньше ученые предпочитали из осторожности относить его ко II веку, но недавние критические исследования, в рамках которых ученые склоняются к утверждению единства текста, уверенно показывают, что памятник можно датировать I веком, а именно — 70-ми годами[81]. Но куда бы мы ни поместили книгу на оси времени, ее взгляд на воскресение не гностический, как это иногда думали[82]. Она более или менее созвучна Новому Завету и мужам апостольским, которых мы уже изучали.

Здесь есть два ключевых, для наших целей, текста, по одному в каждой части. Те, кто считают, что этот текст составной, видят в первом отрывке христианскую вставку в гипотетически нехристианской иудейской первой части. Отрывок говорит о «Возлюбленном», то есть о Мессии, который спустится с седьмого неба, примет форму человека, его будут мучить, он будет распят и погребен, и у гроба поставят стражу. И далее (по тексту):

> ангел Духа Святого и Михаил, глава святых ангелов, откроет гроб его на третий день, и Возлюбленный, восседая на плечах их, придет и пошлет двенадцать своих учеников, и они научат все народы и всякий язык воскресению Возлюбленного, и верующие в крест его спасены будут, и в вознесение до седьмого неба, откуда он нисшел; и что многие уверовавшие в него будут говорить Духом Святым, и будут многие знамения и чудеса во дни те[83].

Близость к элементам канонических преданий здесь очевидна — к пространному эпилогу Марка (если оно создано достаточно рано, то можно увидеть в нем источник), а также к рассказу о двух исполинах, выходящих из гроба и поддерживающих Иисуса, в Евангелии от Петра. Неясно, однако, зависит ли этот труд напрямую от указанных произведений или же, наоборот, те от него; этот вопрос заслуживает более дотошного изучения[84].

Другой ключевой текст появляется в главе 9, в кульминации видения грядущего Мессии, который нисходит к «Исайе», когда тот восходит на

---

80 Я пользовался предисловием и текстом Книбба в Charlesworth 1985, 143–176.

81 Bauckham 1998a, 389. См. также Hall 1990; Norelli 1994, 1995; Knight 1996; Hill 2002 [1992], 109–116. Полная библиография в Norelli 1995.

82 Например, Helmbold 1972 (точнее, «полухристианский... или христиански-гностический», 227). Множество параллелей с текстами Наг-Хаммади очевидно, но главное — это содержание.

83 Вознесение Исайи 3:15–20.

84 См. Bauckham 1998a, 389сл. О завершении Мк см. ниже гл. 14, о Евангелии от Петра — гл. 13.

седьмое небо[85]. Достигнув седьмого неба, «Исайя» видит Еноха и всех, кто был с ним. Они «совлеклись своих одеяний плоти» и облечены в небесные одежды, подобно ангелам. Однако они еще не воцарились[86]. Для этого они должны ожидать, пока Христос не сойдет на землю в воплощении, где он будет убит «богом мира сего». После этого:

> Когда он разорит ангела смерти, он восстанет на третий день и пребудет в мире пятьсот сорок пять дней. И тогда многие праведники вознесутся с ним, дух которых не получат одеяний, покуда не вознесется Иисус и они вознесутся вместе с ним. Тогда лишь они получат одеяние, и троны, и венцы, когда он вознесен будет на седьмое небо[87].

Это явно утверждает и воскресение Иисуса, и «переоблачение» праведных, и на последовательность событий, где воплощение, смерть и воскресение Иисуса дают нечто новое и уже умершим. «Переоблачение» в небесные одежды не обязательно означает, что новые тела «нематериальны»; возможно, эта мысль просто близка ко 2 Кор 5:1–5. Разорение ангела смерти — этот образ резко отличается от мысли принятия смерти, которая помогает освободиться от физического тела. Вознесение Исайи, — неважно, составной это или цельный документ, I-го он века или II-го, — близок по богословию, хотя и не по образному ряду, к новозаветному материалу и мужам апостольским.

(iii) Апокалипсис Петра

Труд, известный как Апокалипсис Петра (не связанный с одноименным трактатом из Наг-Хаммади, о котором речь ниже), сегодня обычно считают сочинением группы христиан, которые стремились сохранить веру во времена режима Бар-Кохбы (132–135 гг. н. э.)[88]. Книга ясно отражает свою зависимость от нескольких частей Нового Завета и от идей тогдашних иудей-

---

85 См. также 4:14–18, где ясно представлено будущее воскресение (вопреки мнению Hill 2002 [1992], 113сл., который странным образом предполагает, что воскресение в 4:18 касается только лишь нечестивых, — такое представление полностью отсутствует в иудейских или христианских источниках).

86 Вознесение Исайи 9:9–11. Об «одеяниях», означающих преображенное состояние праведников, см. также 1:5; 3:25; 4:16сл.; 7:22; 8:14, 26; 9:2, 17сл., 24–26; 11:40.

87 Вознесение Исайи 9:16–18.

88 Текст: Hennecke 1965, 668–683; Elliott 1993, 593–612. Об этой книге, ее композиции и отдельных аспектах см. прежде всего Buchholz 1988; Bauckham 1998a, гл. 8; см. также Hill 2002 [1992], 116–120. Бокхам (239) определяет контекст как время, когда «христиане страдали из-за отказа принять Бар-Кохбу как Мессию и участвовать в восстании», что он помещает в один ряд с «попыткой раввинов исключить еврейских христиан из религиозной общины Израиля».

ских апокалиптических писаний. Центральный для нас отрывок находится в главе 4, где автор совмещает отголоски библейских пророчеств, особенно Иез 37, с объяснениями воскресения, которое, вместе с некоторыми другими писаниями II века, восходит к образу семян и растений у Павла:

> Посмотри теперь, что поразит их в последние дни, когда придет день Бога. И будут в день суда Божья все люди собраны от востока до заката пред Отцом моим, вечно живым, и он повелит аду, чтобы отверз он свои стальные засовы и отдал все, что есть в нем. И диким зверям и птицам повелит он, чтобы отдали они все мясо, которое съели, ибо пожелает Он, чтобы вновь стали видимы люди. Ибо для Бога ничто не умирает, и ничто не бывает невозможно для Него, ибо все Его. И все будет в день суда по слову Божью, и все происходит, как Он сотворил мир и все, что в нем, — повелел Он и все стало, — так же будет и в последние дни, ибо для Бога все возможно, и так говорит Он в Писании: «Сын Человеческий, изреки пророчество о разделенных костях и скажи костям: кости к костям в члены, мышцы, жилы, плоть и кожу и волосы на ней»[89]. И душу и Дух даст им великий Уриил по велению Бога[90]. Ибо Господь призвал его для служения в день суда при воскресении мертвых. Смотрите и вспомните о семенах, посеянных в землю. Сухими и бездушными сеют их в землю. И прорастают они, приносят плод, и земля возвращает их как доверенный залог. И то, что умирает, что сеется в землю как семя, оживает и возвращается к жизни, — это человек. Насколько же больше воскресит Бог из тех, кто верит в Него и кто избраны Им, ради которых создал Он землю, в день суда, и все вернет земля в день суда, ибо она будет также судима в тот день, и небо с нею[91].

Это выразительное описание грядущего суда, для которого требуются будущие тела, разворачивается в других частях книги, и там используются либо образ нового «одеяния», в которое облекутся «избранные и праведные», — иными словами, это новые тела, которые они обретут, — либо образ промежуточного состояния, «Рая», которым они будут наслаждаться[92]. Все это, без сомнения, остается в основном русле представлений о «воскресении», к которым мы обращались, изучая иудейские и христианские источники. Хотя некоторые из деталей картины непонятны: обретут ли праведные

---

89 Bauckham 1998a, гл. 9, детально доказывает, что ссылка на Иез 37 зависит от традиций, сохраненных в 4Q385 (одна из рукописей 4Q Второй Иезекииль, которую можно отождествить с другим утраченным «Апокрифом Иезекииля»). Подобная зависимость от послебиблейских преданий обнаруживается, например, у Юстина (*Первая Апология* 52.5сл.) и Тертулианна (*О воскресении плоти* 32.1).

90 Об Уриеле и его роли см. Bauckham 1998a, 221сл. В 1 Ен 20:1 Уриил стоит первым в перечне семи ангелов; в других местах он часто третий, за Михаилом и Гавриилом.

91 Апокалипсис Петра 4; по Henneke 1963. Bauckham 1998a, гл. 10, помещает замечание о «возвращении» мертвых в контекст иудейской и христианской мысли о воскресении.

92 Апокалипсис Петра 13:1; 16–17.

новое тело до или после последнего суда? — в целом представления автора не вызывают сомнений. Надежда воскресения тут, как и во многих других текстах, вызвана необходимостью поддержать людей во время гонений.

(iv) Пятая книга Ездры

Текст, известный как Пятая книга Ездры, что создает путаницу, составляет первые две главы книги, известной как Вторая книга Ездры[93*] среди неканонических ветхозаветных книг[94]. Иные исследователи до сих пор считают этот текст иудейским произведением[95], но большинство согласны с Грэхемом Стантоном в том, что это христианский труд, написанный вслед за восстанием Бар-Кохбы[96].

Вторая глава книги, прочно укорененная в традиционной еврейской тематике, обещает воскресение для умерших:

> Свидетельствуй, небо и земля, ибо Я стер злое и сотворил доброе. Живу Я! говорит Господь.
>
> Мать! обними сыновей твоих, воспитывай их с радостью; как голубица, укрепляй ноги их, ибо Я избрал тебя, говорит Господь. И воскрешу мертвых от мест их и из гробов выведу их, потому что Я познал имя Мое в Израиле. Не бойся, мать сынов, ибо Я избрал тебя, говорит Господь. Я пошлю тебе в помощь рабов Моих Исайю и Иеремию, по совету которых Я освятил и приготовил тебе двенадцать дерев, обремененных различными плодами, и столько же источников, текущих молоком и медом, и семь гор величайших, произращающих розу и лилию, через которые исполню радостью сынов твоих[97].

Обетование воскресения, которое перекликается с Иез 37, вписано в широкую картину нового творения, восстановленного Эдема. Читатели призываются поступать справедливо в общине, среди прочего — погребать тех, кто остался не погребенным. Исполняющим это обещано «первое место в Моем воскресении»[98]. Придет день испытания и мучения, когда народы под-

---

93* Название, которое используется в англоязычных переводах Библии для обозначения имеющейся в Вульгате Четвертой книги Ездры. В ряде славянских и Синодальном переводах Библии это текст назван — Третья книга Ездры. — *Прим. ред.*

94 2 Езд 3–14 содержит в себе работу, которую исследователи обозначают как 4 Езд; 2 Езд 15–16 — другая отдельная работа, обозначаемая как 5 Езд, — христианский труд, возможно, III века.

95 См., например, O'Neill 1991.

96 Stanton 1977.

97 5 Езд 2:14–19.

98 5 Езд 2:23.

нимутся на избранных. Но им обещано не только божественное заступление, но и, снова, воскресение:

> Утешайся, мать, с сынами твоими, ибо Я спасу тебя. Помни о сынах твоих почивающих. Я выведу их от краев земли и окажу им милость, ибо Я милостив, говорит Господь Вседержитель[99].

Если это действительно христианский памятник, он показывает, что в этот момент преследуемая юная Церковь уповала на те же обетования (не в последнюю очередь основанные на Дан 12), что и еврейские мученики во Второй книге Маккавейской и других текстах.

(v) Послание апостолов (Epistula Apostolorum)

Труд под таким названием найден был в коптской версии в конце XIX века, впоследствии были обнаружены также эфиопский перевод и несколько фрагментов на латыни[100]. Это послание якобы одиннадцати еще живущих апостолов христианам всего мира, в котором они рассказывают о своих разговорах с воскресшим Христом после Пасхи. Такой литературный прием, знакомый отчасти по текстам Наг-Хаммади и другим подобным памятникам писаний (см. ниже), используется тут для того, чтобы представить богословскую позицию, очень близкую к Новому Завету, мужам апостольским и апологетам. Работа создана предположительно около середины II века или, быть может, несколько ранее.

Среди других вещей, в тексте представлен здравый взгляд на воскресение Иисуса в теле и на будущее телесное воскресение его последователей, в противовес таким учителям, как Керинф и Симон Волхв. Апостолы могли не только слышать, но и осязать Иисуса после его воскресения[101]. Воскресший Господь, дабы убедить учеников (которые, согласно этому тексту, страдали неверием даже сильнее, чем в канонических повествованиях), предложил прикоснуться к нему не только Фоме, но также и Петру и Андрею:

> И дабы вы убедились, что это я, вложи руку твою, Петр, и палец твой в рану на моих руках; а ты, Фома, в мой бок; ты же, Андрей, посмотри, оставляют ли след стопы мои на почве[102].

---

[99] 5 Езд 2:30сл.

[100] Текст: Hennecke 1963, 191–227; Elliott 1993, 555–588. См. Hill 2002 [1992], 123–125.

[101] Послание апостолов 2.

[102] Послание апостолов 11 (эфиоп.). В коптской параллели Андрей приглашен удостовериться, что ноги Иисуса действительно касаются земли, чтобы убедиться, что он не призрак.

Когда воскресший Иисус обещает им, что они также обретут новое нетленное тело при обновлении всего творения, в подтверждение тому он цитирует Пс 3, включая стих: «Я лег и уснул; и встал, ибо Бог восставил меня» (в самом псалме «ибо Господь защищает меня»)[103]. Затем это же прилагается к самим ученикам: как Отец пробудил Иисуса из мертвых, так и они будут воздвигнуты подобным же образом и получат «одеяние, которое не обветшает»[104]. Умение первых христиан находить отрывки Писания, чтобы подкрепить веру в воскресение, тут, без сомнения, проявляется еще очень сильно, как и пристрастие к таким выражениям, как «Я есть...»: «Я есть надежда безнадежных, — провозглашает Иисус, — помощник не имеющим помощника, сокровище тех, кто в нужде, врач болящим, воскресение мертвых»[105].

Наряду со многими писателями II века, которые говорили о воскресении, этот автор задается вопросом, как должно совершиться воскресение. Как может умершее и рассеянное ожить вновь[106]? Иисус объясняет, что плоть, которая «упала», будет воздвигнута, точно так же, как потерянное найдут, а слабое выздоровеет, и все это во славу Отца[107]. Это очень далеко от полного ответа, который предлагают другие раннехристианские авторы — не в последнюю очередь тот, к которому мы сейчас обратимся; однако нет сомнения, что Послание апостолов стояло за телесное воскресение столь же определенно, как и они.

4. Апологеты

(i) Юстин Мученик

Юстин (100–165 гг. н. э.), писавший в середине II века, — первый христианский мыслитель, создавший то, что мы можем рассматривать как полноценные по объему книги[108]. Он был образованным философом-практиком

---

103 Послание апостолов 19.

104 Послание апостолов 21.

105 Послание апостолов 21; ср. Деяния Павла и Феклы 37.

106 Послание апостолов 24.

107 Послание апостолов 25 (по коптской версии).

108 Поскольку труды Папия не сохранились, о них трудно судить. Мы знаем, что он создал пять *suggramata* (Евсевий, *Церковная история* 3.39.1), которые, возможно, были объемнее, чем 1 Клим, хотя, вероятно, меньше трудов Юстина. Что касается Юстина, тут по-прежнему остается важным труд Chadwick 1966. Среди других писателей того периода следует упомянуть Мелитона Сардийского; хотя из его работ уцелели немногие, его трактат «О Пасхе» содержит яркое описание торжества Христа над смертью и как он переносит человечество на небеса; см. Hill 2002 [1992], 105сл.

и, обратившись в христианство (около 130 г.), как и прежде, продолжал преподавать философию, применяя ее теперь для истолкования христианской веры. Как другие апологеты, он видел свою основную задачу в том, чтобы опровергнуть обвинения в безнравственности, подстрекательстве и даже в атеизме (обычное обвинение против тех, кто отрицал истинность языческой религии)[109]. Но Юстин взял на себя также и труд доказать, что христианство — истина, которая придает смысл проблескам света внутри язычества. Не то чтобы весь мир был попросту неправ, а христиане правы: весь окружающий мир взирал на путеводные знаки и указания, а христиане нашли цель, к которой те вели.

Если учесть общее для язычников неверие в воскресение, неудивительно, что Юстин рассматривает данный вопрос неоднократно и даже посвятил ему одну из своих книг. Его мировоззрение выражено однозначно, так что нам достаточно его кратко изложить.

В «Первой Апологии» он провозглашает (8), что и нечестивые, и праведники восстанут на суд. Всегда готовый искать точки соприкосновения с языческой культурой, где можно искать аргументы, он указывает (18) на то, что даже некромантия свидетельствует о продолжении жизни души после смерти, и предполагает, что отсюда недалеко уже до христианской веры[110]. Подобным же образом языческая вера в апофеоз (обожествление) показывает, что в рамках этого мировоззрения допустима загробная жизнь и прославление; Юстин не отождествляет веру в воскресение с апофеозом, но просто видит тут ступеньку на пути к истине (21–22). Мы надеемся, говорит он (18), вновь получить свое тело, пусть даже оно умирает и бросается в землю: нет ничего невозможного у Бога. Мы знаем, что в материальном мире происходит, казалось бы, много невозможного. Как, например, семя превращается в человеческое существо? И все же это происходит. Так и тело человека, после того как бывает растворено, подобно семени, в земле (знакомый отзвук Ин 12 и 1 Кор 15), в определенное Богом время восстанет вновь и «облечется в нетление» (*aphtarsian endysasthai*). Следуя Павлу (1 Кор 15), Юстин цитирует Пс 109 как пророчество о том, что Бог сначала воздвигнет Христа из мертвых и потом возведет его на небеса, доколе он не низложит врагов своих (45).

Две части «Диалога с Трифоном» развивают понимание воскресения. В первой (80) Юстин углубленно излагает свою веру в телесное воскресение в противоположность тем, кто именуют себя христианами, но не верят в него, полагая вместо этого, что их души после смерти просто идут на небеса. (Похоже, он не подозревает о тех, кто предпринял следующий решительный

---

[109] См. Мученичество Поликарпа 9.2.

[110] Едва ли можно тут увидеть, что он или кто-то еще мог перепутать веру в воскресение Иисуса с древней практикой некромантии (см. Riley 1995, 44–47; см. выше, с. 73сл.). Если бы Юстин знал про такие предположения, можно думать, он бы усомнился, подходящий ли это мост, который он бросает своей языческой аудитории.

шаг, — сохраняя «язык воскресения», говорить на нем о духовном опыте в нынешней жизни; разоблачения этой идеи мы увидим ниже, когда перейдем к Иринею). Рядом с этим стоит не менее однозначное представление о рае на земле, включая восстановленный Иерусалим[111].

В другом ключевом отрывке Юстин истолковывает Пс 21, где находит указание на то, что Христос знал — Отец воскресит Его из мертвых (106). Мы можем увидеть это, говорит он, и в Книге Ионы, где пророк выходит из рыбы на третий день (107). В главе 108 Юстин сообщает, что иудеи продолжают говорить, будто ученики украли тело и обманывали народ, говоря, что Иисус восстал и потом вознесся на небо. Он говорит, что Иисус Навин дал народу временное наследие, но Христос, «после святого воскресения», даст нам «удел вечный» (113)[112].

Есть и другие фрагментарные высказывания на эту тему, которые вероятно принадлежат Юстину[113]. Но особого внимания заслуживает именно его трактат о воскресении, хотя и не полностью сохранившийся[114]. После введения (1) о самоочевидной природе истины Юстин переходит к описанию (2) распространенного в то время отрицания «воскресения плоти», исходящего, похоже, не от язычества (хотя, несомненно, оно встречалось и там), но из среды некоторых называющих себя христианами. Он прямо называет докетов, которые говорят, что Иисус был наделен только «кажущейся» плотью, но на самом деле был «духовным» (*pneumatikon*), и упоминает тех, кто использует слова Иисуса в споре с саддукеями (Мк 12:25) как доказательство того, что воскресение, о котором там говорится, нематериальное.

Затем он разбирает эти вопросы один за другим. Разумно предположить, что человек может получить назад все части тела, но при этом они не обязательно должны выполнять те же функции, что сейчас. (3) Если что-то теперь изуродовано, это не значит, что этот недостаток останется в будущем: воскресение само по себе есть акт исцеления, «так что плоть восстанет совершенной и полноценной» (4). Бог может совершить все, что Ему угодно, это допускает даже Гомер[115], ибо Он Творец, значит, Он печется о материальном

---

111 О явных противоречиях Юстинова хилиазма см. Hill 2002 [1992], 25–27.

112 В ключевой фразе *meta ten hagian anastasin* некоторые редакторы предложили читать *hagion* вместо *hagian*, т. е. «после воскресения святых», полного числа народа Божьего. Отто (Migne *PG* 6.736) объясняет, что Юстин видит двухэтапное воскресение: сначала — благословенных (*hagia*), а потом уже всех остальных (возможно, это восходит к специфической трактовке 1 Кор 15:23сл., или же Откр 20, или комбинации обоих).

113 Мефодий, как рассказано у Епифания, *Панарий* LXIV (у Фотия в «Библиотеке» [234]), передает речение Юстина о том, что «смертное было передано в наследие, и бессмертное наследуется; и что плоть действительно умирает, но Царство Небесное пребывает всегда». Это может означать все что угодно. То же самое можно сказать о дошедшем до нас разговоре между Юстином и префектом во время последнего суда (Мученичество Юстина, гл. 4).

114 Идут споры о том, действительно ли он принадлежит Юстину; хороший довод в пользу его достоверности приведен в Prigent 1964, 28–67; см. также Bynum 1995, 28сл.

115 Одиссея 2.304.

творении, чтобы оно не оказалось недостойным новой жизни (5). Более того (6), несколько аспектов философии Платона, стоиков и эпикурейцев указывают на «возрождение плоти»[116] (Юстин должен был знать, что есть там и другие аспекты, указывающие в ином направлении, однако он строил мосты между культурами и предпочитал находить точки соприкосновения где только возможно). Тело, в конце концов, ценно в глазах Творца (7), раз люди — да, люди во плоти! — были созданы по Его образу: Юстин, подобно обычным иудейским толкователям богословия воскресения, сильнее всего опирается на доктрину творения.

Затем он обращается к более сложным аргументам. Плоть влечет душу ко греху, как говорят некоторые; нет, отвечает он (8), обе они несут ответ, и обе будут спасены. Бог сотворил плоть первой и, как художник, поправляющий испорченную работу, ее переделает. Даже если правда, как говорят некоторые (Юстин этого не отрицает), что душа нетленна, будучи частью Бога, это бы просто показывало, что Бог тем более должен спасти тело, поскольку спасение — это то, что Он, безусловно, совершает, а в таком случае только тело в нем и нуждается.

Следующая глава (9), после, по-видимому, разрыва ткани текста, начинается с предположения, что Бог воистину воскресил Иисуса из мертвых в теле. Иисус восстал «во плоти, которая страдала», и этому надлежало быть, дабы подтвердить, что есть воскресение. Юстин напоминает читателю эпизод из Евангелия от Луки, где Иисус предлагает ученикам потрогать его и где он ел с ними. Следовательно, воскресение не может быть, как говорят некоторые, «только духовным»[117]. Такое утверждение ставит человека в ряд саддукеев. Похоже, тут вновь слышатся отголоски спора Иисуса с саддукеями, поскольку Юстин вновь ссылается на силу Божью.

Наконец (10), если спасение уготовано только душе, разве об этом уже не сказали все что можно Пифагор и Платон? Евангелие — это «новая и необычная надежда», а не какая-то легкая вариация хорошо известной темы. Не полностью сохранившийся трактат обрывается на отрывке, который в точности созвучен всеобъемлющему аргументу Первого Послания к Коринфянам: поскольку плоть восстанет, ее поведение в нынешнее время имеет огромное значение, а если бы не так, можно было бы потворствовать ее многоразличным желаниям. На самом же деле:

> если Христос, наш врач (Бог спас нас от наших желаний), управляет нашей плотью собственной своей мудростью и сдерживающим правом, очевидно, что Он хранит ее от грехов, ибо она наделена надеждой спасения.

Таким образом, Юстин близок к традиции Нового Завета не только в вопросе о взаимосвязи между настоящим и будущим телом (которое он, в отличие от

---

116 *he tes sarkos hyparchen palingenesia*, *PG* 6.1581. См. выше, с. 43сл.

117 *pneumatike mone*, *PG* 6.1588.

Павла, называет «плотью»), но и в вопросе о различии между ними (члены могут не иметь своей нынешней функции в будущей жизни, телесные изъяны будут исцелены). Он не излагает теории промежуточного состояния, но в том, как он осторожно подходит к вопросу о душе, мы можем усмотреть, что он представлял себе взаимосвязи-преемственности, когда души пребывают в ожидании обновленного тела. У него нет сомнений в том, что Иисус восстал во плоти. Как и мужи апостольские, он не использует «язык воскресения» метафорически, хотя и подчеркивает тесную связь между *этическим* поведением в этой жизни и будущим воскресением. Ставший мучеником примерно через столетие после Павла, Юстин во всем показывает, что в сущности впитал тот же взгляд на этот предмет, который он и отстаивал, и куда более развернуто, чем это делал Павел, посреди бурного потока языческой философии.

(ii) Афинагор

Афинагор был, вероятно, младшим современником Юстина, и дошедшие до нас его труды покрывают то же пространство, что *Апология* и трактат *О воскресении* предыдущего автора. «Апология» Афинагора представляет собою защиту христиан от ставших уже стандартными обвинений и содержат начатки обоснованного объяснения, кто таков единый Бог, которому поклоняются христиане, в противоположность безумию язычества. В единственной части, относящейся к нашей теме, автор, отвергая обвинение в каннибализме, указывает, что в этом нет никакого смысла для людей, которые верят в воскресение. (36) Он пользуется случаем добавить, что если даже люди думают, что такая вера сущая глупость, едва в ней можно увидеть нечто антиобщественное, и, опираясь на не слишком надежные основания, он предполагает, что, согласно Пифагору и Платону, тела, подвергшиеся распаду, можно восстановить из тех же элементов[118]. Он просто хотел тут показать, что вера в воскресение полностью опровергает обвинения, выдвинутые против христиан; для нас же тут важно отметить, что когда он говорит о воскресении, он, конечно, говорит о теле.

Его трактат «О воскресении мертвых», хотя и напоминает подобный труд Юстина, — несколько полнее; он дошел до нас целиком, не в отрывках, и здесь автор как будто развивает дальше некоторые мысли[119]. Он завершает введение (глава 1) цветистой фразой, которая, говоря откровенно, легко можно было бы услышать и сегодня:

---

[118] Это больше похоже на теорию, приписываемую Демокриту Эпикуром и Плинием; см. выше, с. 43сл.

[119] Grant 1954 оспаривает авторство Афинагора, ему возражает Pouderon 1986. См. также Bynum 1995, 28сл., с обширной библиографией. У Афинагора нет никаких признаков Юстинова хилиазма: см. Hill 2002 [1992], 107сл.

> Ибо и касательно этого предмета одни совершенно не веруют, другие сомневаются, и из тех, которые принимают первые основания, некоторые колеблются умом подобно сомневающимся, и, что всего безрассуднее, они находятся в таком состоянии, не имея никакого повода к неверию в самой сущности дела и не находя сказать никакой основательной причины, почему они не веруют или колеблются.

Потом он переходит к более существенным аргументам. Воскресение не невозможно для Бога, который, в конце концов, Творец (2); как Творец Он, конечно, в состоянии воскресить умершее (3). То обстоятельство, что некоторые из тел съедены животными, а какие-то и людьми, не может выдвигаться как возражение; пищеварение справляется с одними типами материи и извергает то, что не нужно для тела (4–6). (Если бы Афинагор знал больше о работе тела, этот аргумент мог бы прозвучать сильнее, однако труд его был, несомненно, важен во II веке, о чем свидетельствует работа Тертуллиана над той же темой, к чему мы скоро обратимся.) Действительно, — и тут он следует Павлу в большей мере, чем мужи апостольские и Юстин, — тело воскресения будет сильно отличаться от нынешнего, не в последнюю очередь тем, что станет нетленным (7). В любом случае, Бог имеет власть вновь собрать тело человека, как бы сильно оно ни было разрушено или рассеяно, пусть даже вследствие каннибализма (8)[120]. Невозможное человекам возможно Богу (9). Нельзя показать, что Бог не хочет воскресения; не недостойно Бога воскресить тело человека (10).

После суммарного повторения этого аргумента (11) Афинагор идет дальше и выдвигает положительный аргумент, основанный на человеческой природе. Когда Бог сотворил людей, Он сделал их творениями, у которых есть самостоятельные цели; по аналогии, и сам Бог имел цель, творя их. Следовательно, Он не позволит им пропасть, но сделает так, чтобы они прошли через все необходимые соответствующие перемены (возраст, внешний вид или размеры). Воскресение — последнее в списке необходимых перемен, будучи «переменой к лучшему того, что еще сохранит существование к тому времени» (12). Так, воскресение доказывается исходя из причин, по которым человек сотворен изначально (13).

Воскресение тесно связано с последним судом, но Афинагор понимает, что доводы в защиту воскресения только на основании будущего суда неэффективны (14). На самом деле, не все будут судимы: например, маленькие дети свободны от суда, однако из этого не следует, что они не воскреснут. Воскресение укоренено в природе самого человечества (15): Бог сотворил людей, состоящих из тела и (бессмертной) души вместе, в гармонии, и это единство должно быть сохранено. (Платоновская альтернатива, что тело — темница души, которую душа счастлива будет покинуть навеки, даже не рас-

---

[120] Об этой теме, популярной в III веке, см. Bynum 1995, 32сл.

сматривается; Афинагор слишком глубоко укоренен в еврейском богословии творения, чтобы размышлять о таких вещах.) Аналогия между смертью и сном дает образ воскресения, а затем — и довод в его пользу. Душа пребывает, но тело меняется — от семени к телу ребенка и далее, через различные изменения, ко взрослому состоянию, — так что дальнейшая перемена, необходимая для воскресения, становится разумной и естественной (16–17).

Предупреждая, что не следует видеть в грядущем суде единственное обоснование воскресения, Афинагор далее доказывает, что, коль скоро будущий суд неизбежен, это должен быть суд и тела, и души: было бы несправедливым наказывать душу за преступления тела (18–23). Более того, без воскресения люди в конце концов стали бы хуже животных и было бы лучше просто сдаться и жить как животные (19). Этот аргумент, самый пространный из всех, соответствует рассуждению в Первом Послании к Коринфянам. Афинагор подчеркивает взаимосвязь между нынешним и будущим существованием тела в качестве главного основания для нравственной жизни в настоящем. Но Афинагор оставляет напоследок (24–25) то, в чем видит самый сильный свой пункт. Мы должны понять, каков особый замысел о человеке. Это не может быть то, что годится для зверя; это не может быть просто освобождение от боли или состоять в блаженстве развоплощенной души. Это должна быть такая цель, к которой равно устремлены и тело, и душа, соединение той же души с тем же телом (что мимоходом отметает переселение душ и подобные теории, как и развоплощение). Таким образом:

> ...непременно должно быть воскресение тел, умерших и совершенно разрушившихся, и вторичное существование тех же людей; ибо естественный закон определяет цель не для человека вообще и не для кое-кого из людей, но для тех самых, которые провели эту жизнь, а они не могут опять существовать, как те же люди, если те же самые тела не будут возвращены тем же самым душам. Но чтобы то же самое тело приняло ту же самую душу, это не иначе возможно, как только чрез воскресение. Когда это совершится, тогда будет достигнута цель, сообразная с природою людей (25).

Таким образом, Афинагор стоит рядом с Юстином, Игнатием и Климентом, ясно выражая веру в совершенно телесное воскресение. Именно так и понимали это слово в Древнем мире; ко второй половине II века христианские апологеты были вовлечены в спор с людьми, которые начали употреблять это слово иным образом, что мы видели у Юстина и сейчас рассмотрим подробнее. Но нет смысла думать, что альтернативная позиция была чем-то иным, нежели свежеиспеченным тактическим лингвистическим новшеством. Может быть, не следовало бы на этом особо останавливаться, но недавние споры говорят о том, что это все же стоит сделать: ни один из доводов Юстина и Афинагора не имеет никакого смысла, если предположить, что «воскресение» могло означать что-то еще, кроме телесного возвращения к жизни (как и было в случае с Иисусом, оставившим пустой гроб).

Афинагор, как и другие, в своих доказательствах по сути опирается на представление о Боге как Творце. В отличие от большинства других раннехристианских писателей, он с легкостью говорит о душе, которая уже бессмертна, но он никогда не предполагает, что душе было бы лучше без тела. В отличие от Юстина или Игнатия, он говорит не о воскресении *плоти*, но — тела, и в своей апологетике объясняет (как и Павел), что воскресение включает в себя и перемену, и тесную взаимосвязанность. Он не обсуждает промежуточное состояние как таковое, но его взгляд на душу говорит о том, что он видит в ней непрерывность между настоящей жизнью и будущей. Его размышления о взаимоотношениях смерти и сна предполагает, что он бы мог употреблять этот язык (как и Павел) также и метафорически; иначе говоря, возможно, он верил в сознательное посмертное состояние до воскресения. Он, как и все прочие рассмотренные в настоящей главе авторы, не употребляет «язык воскресения» в качестве метафоры для чего-нибудь еще. Он удерживает свой взор на главной цели и на доводах (очень иудейского типа), которые ее поддерживают.

(iii) Феофил

Единственный уцелевший труд Феофила, епископа Антиохии второй половины II века, обращен к некоему Автолику, который скептически относится к христианству и его притязаниям. Текст показывает, что Феофил был апологетом во многом подобным Юстину и Афинагору[121].

Как и другие авторы этого направления, Феофил опирается на представление о Боге Творце[122]. В первой книге он использует его как основание, чтобы легкими штрихами набросать доктрину и нового творения, и воскресения — все это как часть того, что сегодня назвали бы эсхатологическими свидетельствами (eschatological verification). Когда человек обновится, он увидит Бога, которым сейчас пренебрегает, потому что не в состоянии узреть Его:

> Когда отложишь смертное и облечешься в бессмертие, тогда узришь Бога, как следует. Ибо воздвигнет Бог плоть твою бессмертную вместе с душою; и тогда, сделавшись бессмертным, узришь Бессмертного, если ныне уверуешь в Него, и тогда познаешь, как ты несправедливо говорил о Нем[123].

---

[121] Bynum 1995, 30сл.

[122] См. особенно *Послание к Автолику* 2.10–27; также 3.9.

[123] *Послание к Автолику* 1.7.

Если оставить в стороне роль, отведенную душе (которая, однако, кажется, не наделена бессмертием без воздействия Бога), все прочее могло быть прямо заимствовано из 1 Кор 15[124]. Так, продолжает он, Автолик может не верить, что мертвые будут воздвигнуты, но поверит, когда настанет воскресение![125] Сейчас для того, чтобы это увидеть, требуется вера, но люди опираются на веру во всякого рода человеческих делах, — почему бы и не тут?

После дальнейшего развенчания языческих богов, осторожного отмежевания от поклонения императору и объяснения названия «христианин» Феофил переходит к главе о воскресении[126]. Следуя Юстину, который искал точки соприкосновения с миром читателя, он обращает внимание на тот факт, что в некоторых версиях языческой мифологии Геракл умер в огне, но продолжал жить, и Асклепий вернулся к жизни после удара молнии[127]. Феофил, кажется, не утверждает, что верит этим рассказам; просто они входят в культурный «инвентарь» того язычества, которым похвалялся Автолик, отвергая христианские убеждения. Это аргумент *ad hominem*[128*], или, так сказать, *ad culturam*[129*]. Но затем Феофил переходит к уже знакомому нам аргументу: умирание и воскресение времен года, дня и ночи и особенно семян и растений. И что столь же знакомо по еврейской и христианской традиции обоснований воскресения, автор указывает тут на силу Бога Творца, которого можно увидеть, говорит он, и в том, как «воскресает» каждый месяц луна, и в восстановлении тела человека после болезни. Кто-то возразит, что все это вещи происходят «естественным» путем, но Феофил утверждает, что это также деяние Бога Творца:

> и как ты не знал, куда девалась плоть твоя исчезнувшая, так и не знаешь, откуда она появилась и пришла. Ты скажешь: от пищи и соков, превратившихся в кровь. Хорошо, но и это есть также дело Бога, так устрояющего, а никого другого[130].

В поиске точек соприкосновения Феофил призывает Гомера и других поэтов засвидетельствовать, что, в конце концов, какие-то ощущения сохраняют-

---

[124] В «Послании к Автолику» Феофил настаивает на том, что человек был сотворен ни смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому. Через грех человек стал смертным, но теперь у него есть возможность полностью измениться, ибо спасенные обретут воскресение и так унаследуют нетление.

[125] *Послание к Автолику* 1.8.

[126] *Послание к Автолику* 1.13.

[127] См. выше гл. 2.

[128*] Латинские выражения, которые можно по смыслу перевести, первое, как «обращение к личному опыту» (букв. «в отношении человека»).

[129*] и, второе, как «обращение к культурному арсеналу» (букв. «в отношении культуры»).

[130] *Послание к Автолику* 1.13.

ся после смерти[131]. Само по себе это, конечно, не доказывает истинности будущего суда, но показывает, что еврейская и христианская вера в это не столь уж неправдоподобна, как ее порою представляют.

Таким образом, Феофил — еще один представитель все той же, в сущности — Павловой, традиции. Мы можем удивляться тому, что в этой книге он не говорит о воскресении самого Иисуса. Быть может, он слишком хорошо представляет себе то презрение, которое это может вызвать. Но он возвращается, как многие другие, к доктрине творения, к аналогиям воскресению внутри сотворенного миропорядка, чтобы создать герменевтическое поле, внутри которого надежда на грядущее не подвластное тлению облачение в тело имело бы смысл. Он также упоминает о промежуточном состоянии души, о которой заботится Творец, согласно библейскому пророчеству[132]. Он не использует «язык воскресения» метафорически, будь то конкретный или абстрактный смысл, но всегда буквально, указывая именно на будущее воплощение тех, кто в настоящем верует и следует пути праведности.

(iv) Минуций Феликс

Относительно Минуция Феликса существует два мнения: либо он писатель III века, находившийся под влиянием Тертуллиана, либо один из источников Тертуллиана, писавший, следовательно, во второй половине II века. Его трактат «Октавий» не в последнюю очередь интересен тем, что, в форме диалога, приводит антихристианский довод (вложенный в уста некоего Цецилия), включающий попытку *reductio ad absurdum*[133*] воскресения. Мы можем вообразить, что нечто подобное имел в виду Павел, когда писал 1 Кор 15:

> Однако я желал бы знать, без тела или с телом и с каким — новым или прежним воскреснет каждый из вас? Без тела? Но без него, сколько я знаю, нет ума, ни души, нет жизни. С прежним телом? Но оно давно разрушилось в земле. С новым телом? В таком случае рождается новый человек, а не прежний восстанавливается. Но вот уже прошло столько времени, протекли бесчисленные века, а ни один из умерших не возвратился из преисподней, даже наподобие Протезелая хотя бы на несколько часов, только для того, чтобы дать нам убедительный пример воскресения[134].

---

131 *Послание к Автолику* 2.38.

132 Там же, с цитированием Пс 50:8, Притч 3:8. О теории Феофила касательно «семидневной недели» мировой истории см. Hill 2002 [1992], 162сл.; ср. Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 47.

133* Латинское выражение, служащее техническим средством для хода рассуждения в дискуссии — приведение к нелепому выводу как способ доказательства от противного (букв. «приведение к нелепости»).

134 *Октавий* 11.7сл. О Протозелае см. выше, с. 77сл.

Октавий, выражавший мнения Минуция Феликса, идет к ответу окружным путем. Придет суд миру, как говорят стоики; даже эпикурейцы и сам Платон готовы согласиться с этим, хотя бы отчасти. Пифагор и Платон, однако, заблуждаются, веря в переселение душ; они, говорит Октавий, «передали доктрину воскресения в испорченном и искаженном виде». Снова вспомним: важно, что Бог есть Творец. Труднее создать что-то, чего никогда не было, чем повторить то, что уже существовало; таким образом, воскресение для Бога легче, чем само творение. Мы, однако, замечаем, что Октавий уверенно говорит, что после смерти человек — это ничто, как до своего зачатия. Он объясняет, что хотя христиане и не боятся других форм захоронения тела, таких как сожжение, они предпочитают следовать «древнему и лучшему обычаю захоронения в земле». Он, как многие другие авторы, берет аналогии из творения, в данном случае: восход и закат солнца, цветы, которые умирают и оживают, семена, которые гниют и затем произрастают. Почему ты так спешишь, спрашивает он Цецилия, чтобы тело ожило и вернулось, когда еще зима и погода сурова? Лучше подождать «весны тела»[135].

Упоминание о погребальных обычаях указывает на следующий аргумент. Христиане не увенчивают своих покойников цветами: в этом нет нужды. Их похороны напоминают спокойствие, в котором они живут:

> Мы не кладем на покойника венков, которые скоро увядают, но надеемся получить от самого Бога венцы из цветов неувядающих. Скромно, с упованием на милосердие Божье мы живем надеждою будущего блаженства, по вере в величие Божье, открываемое в настоящей жизни. Таким образом, мы и воскреснем для блаженства и теперь живем счастливым созерцанием будущего[136].

Таким образом, мы видим ту же схему, что и у других апологетов. Придет будущее воскресение, ожидаемое в сознательном покое теми, кто уже мертв, о чем свидетельствует не воскресение Иисуса, но неиссякаемое многообразие природного мира. Хотя кто-то может тут увидеть отход от непоколебимых оснований, заложенных в Новом Завете, автором движет желание не просто связать доктрину с чем-то знакомым читателю, но и продемонстрировать, что христианство, отнюдь не будучи странным суеверием, укоренено в едином мире, созданном Богом Творцом.

Апологеты были первопроходцами. Их доводы довольно просто сравнить с Новым Заветом, с одной стороны, и с их последователями — христианскими авторами, — с другой, но есть в них какая-то бодрая смелость, притягивающая внимание. Работая в эпоху, когда в любой миг могли возникнуть гонения, что часто и происходило, они отказывались отступать от удивительных положений христианского учения, и многие из них за это пострадали.

---

[135] *Октавий* 34.6–12.

[136] *Октавий* 38.3сл.

Так они приготовили путь для утонченных и скрупулезных писателей, из которых мы рассмотрим четырех, начав с одного из величайших из всех этих спорщиков: сварливого ритора, ставшего богословом, — Тертуллиана.

5. Выдающиеся раннехристианские богословы

(i) Тертуллиан

Так называемый отец латинского богословия показывает переход от апологетов, с которыми он частично совпадает, дальше. Как бы он ни относился к Минуцию Феликсу, часто он писал как апологет, и, бесспорно, его труд о воскресении примыкает к текстам, которые мы уже рассмотрели, хотя труд Тертуллиана и превосходит их по диапазону и мощи. К тому же он был моложе, чем все другие (кроме, быть может, последнего) апологеты: он родился около 160 года, обратился в христианство в возрасте около тридцати, в последние годы II века, умер примерно в 225. Таким образом, его книги, имевшие большое влияние, были созданы в первой трети III века, после смерти Иринея, к которому мы вскоре обратимся. Примерно в это же время создавались символы веры для новообращенных, включающие важный пункт «воскресение плоти» (*resurrection carnis*), а не *mortuorum* («мертвых») или *corporis* («тела»)[137].

«Апология» Тертуллиана — блестящее, написанное в несколько резкой манере исследование о самых противоречивых вопросах, о которых христиане спорили со своими критиками. Оно содержит одно короткое, но поразительное описание воскресения:

> Когда этот век достигнет своего окончательного завершения, [Бог] воссядет как Судия и воздаст поклоняющимся Ему жизнь вечную, а нечестивых отправит в огонь бесконечный и неугасимый; что же касается мертвых, каждый из них, с самого начала, будет воздвигнут, снова обретет форму, а затем подвергнут испытанию, чего он заслужил, и получит приговор или оправдание. Да! Мы тоже над этим смеялись в свое время...[138]

Но именно книга Тертуллиана о воскресении разъясняет предмет во всей его полноте. Это самое сильное исследование данной темы из всего дотоле написанного в Церкви первых веков[139].

---

[137] См. Kelly 1972 [1960], 163–165.

[138] *Апология* 18.3сл.

[139] *ANF* 3.545–594; о недавних спорах см. Bynum 1995, 35; среди позднейших трудов см., например, Siniscalco 1966, гл. 5. Антимаркионитская поэма о воскресении (*ANF* 4.145сл.), как и собрание,

Трактат «О воскресении» начинается сразу с нападения на языческие представления о мертвых. Одни говорят, что они перестают существовать совершенно, тогда как другие, «подкармливая» мертвых во время погребальных ритуалов, показывают, что у мертвых еще остается аппетит. Тут немного остается до теории переселения, однако недостаточно близко; те, кто верят в нее, постучали в дверь истины, но не вошли («О воскресении», часть 1). Но Тертуллиан воюет не только с оппонентами-язычниками. У него остается большой запас презрения и для дуалистов внутри Церкви или у ее границ, которые говорят, что Христос не был наделен реальной плотью ни до, ни после своей смерти и воскресения (2–4).

Тертуллиан, как и другие апологеты, основывает свое доказательство на факте, что Бог есть Творец материального мира и что сделанное им превосходно (6). Плоть человека — это тоже часть Божьего изделия; она сонаследница души (7). Плоть, заявляет Тертуллиан, очень важна в христианском мышлении (8); она получает благодать, благодать самого Христа (9), и когда Павел говорил плохо о «плоти», он относил это к ее действиям, а не к самому ее существу (10). Здесь мы видим, как и у Иринея, что иные люди цитируют Павла, чтобы поддержать то направление, которое сам Павел исключает[140]. Значение имеет власть Бога как Творца. Созданное им Он может воссоздать (11).

К этому моменту мы уже в состоянии предугадать ход мысли автора. Предлагаются аналогии из природы: ночь и день; луна; времена года (12); и, как у Климента, наш старый друг Феникс (13) — в пассаже, исполненном пылкой риторики. Должны ли люди умереть раз и навсегда, тогда как аравийские птицы уверены в воскресении? Воскресение также соответствует классическому иудео-христианскому воззрению на грядущий суд: душа и тело должны воссоединиться, чтобы суд мог быть полным. Они вместе действовали в этой жизни, так и в конце будут судимы вместе. (14–17).

Затем Тертуллиан переходит к вопросу, о котором спорили с еретиками внутри Церкви. Писание говорит о воскресении мертвых, а не души (18), тогда как еретики воспринимают идею «воскресения мертвых» как относящуюся к нравственной перемене внутри нынешней жизни или даже к возможности вообще убежать из тела (19). Таким образом, Тертуллиан указывает на *метафо-*

в которое она входит, некогда приписывалась Тертуллиану, но теперь уже так не считают. Там, как и у многих апологетов, подчеркивается необходимость восстановления плоти как вопрос справедливости и легкость этого действия на основании (как обычно) Божьей творящей силы. Без телесного воскресения смерть удерживает победу над тем, что Бог сотворил и уже почтил. Тертуллиан упоминает воскресение в других своих трудах, но его трактат, посвященный непосредственно этому предмету, — цельное произведение, которого более чем достаточно для нашего обзора. О выраженном хилиазме Тертуллиана и его спорах об этом с оппонентами, которые тем не менее, как и он сам, верили в телесное воскресение, см. Hill 2002 [1992], 27–32.

[140] См. 1 Кор 15:50 («плоть и кровь не могут наследовать Царства Божья»), цитата часто приводится как возражение против точки зрения самого Павла (см. выше, 389–390).

ричское употребление «языка воскресения» со скорее *абстрактным*, нежели конкретным содержанием: он признает, что есть «духовные» оттенки смысла пророчества, но настаивает на том, что эти смыслы подчинены указанию на конкретную реальность (20). «Воскресение мертвых» не просто фигура речи, обозначающая что-то другое (21). И Писание не позволяет нам сказать, что воскресение уже произошло или что оно происходит сразу же после смерти. Так, еретики, заявляющие, что они уже «восстали», заблуждаются; они употребляют слова таким образом, что те не передают своего изначального смысла (22). Когда Павел говорит о теперешнем воскресении в таких отрывках, как Кол 2 и 3, и когда Иоанн говорит нечто подобное этому в 1 Ин 3, это относится к чему-то, что происходит в уме, который, в свою очередь, указывает на телесное воскресение в будущем, о чем тот же Павел говорит, к примеру, в Флп 3 (23). Два Послания к Фессалоникийцам говорят о мгновении, которое еще придет, когда Христос явится вновь и настанет телесное воскресение (24). Также и Откровение Иоанна говорит о грядущем телесном воскресении (25). Когда Писание прибегает к метафорам, это относится к самому воскресению (26–27); тут Тертуллиан тратит какое-то время на толкование смысла Иез 37 (28–30) и других подобных мест из пророков (31). Учение Иисуса указывает на то же (33–34), говоря о воскресении тела, а не просто о новой жизни души (35). Обсуждая спор Иисуса с саддукеями, Тертуллиан подчеркивает, что вопрос о женитьбе семи братьев мог иметь смысл лишь в том случае, если подразумеваемым предметом спора на самом деле были плоть и ее восстановление (36).

Далее следует пространный разбор соответствующих отрывков из Деяний Апостолов и Посланий Павла (39–55), обращающий особое внимание на ключевые места из обоих Посланий к Коринфянам. Это *дела* плоти, а не ее сущность порицает Павел (46). Следовательно, не нужно понимать известную фразу «плоть и кровь не могут наследовать Царство» как отрицание телесного воскресения (48, 50). То, что Иисус, полностью человек, теперь одесную Бога, — это залог телесного воскресения (51). Тело, конечно, изменится, чтобы стать нетленным, но измениться не значит разрушить саму его субстанцию (55). «Перемены, перевороты и преобразования неизбежны, чтобы привести к воскресению, но субстанция *плоти* все же сохранится»[141].

Как, наконец, может совершиться и иметь силу последний суд? Только через определенное тождество воскресшего тела с нынешним (56). Человеческие тела будут восстановлены до состояния совершенства, в котором радость и мир пребудут вовек (57–58); это повлечет перемены, но разные наши характерные черты сохранятся, будет от них тогда толк или нет (60–61)[142]. Так

---

[141] *О воскресении* 55 до конца (курсив в переводе: ANF 3.589).

[142] Тертуллиан несколько дополняет здесь историю Исхода евреев из плена: дети Израиля, странствуя по пустыне, обнаружили, что их обувь и одежда не изнашивались (Втор 8:4). Ни волосы, ни ногти, говорит он, у них не отрастали; такое развитие легенды, по-видимому, принадлежит уже самому Тертуллиану, которого повторяет Иероним. Обо всем этом см. Satran 1989.

воскресшие будут «равны ангелам»; они не *будут* ангелами, потому что их человечество сохранится нетронутым (62). Тело и душа соединены с Богом и не созданы для того, чтобы их разделили (63).

Так мы могли наблюдать первые ходы длинной шахматной партии по интерпретации Библии, и поскольку мы уже познакомились с Павлом, мы можем увидеть, что по нашей теме, по меньшей мере, Тертуллиан понимал, что говорил Павел, в противоположность тем, кто перетолковывал Павла в направлении гностицизма. В решительной борьбе с валентинианами (см. ниже) Тертуллиан выдвигает доктрину воскресения, основанную на учении Иисуса, разъясняя ключевые тексты из евангелий и Посланий, чтобы разрешать вопросы, поднятые во второй половине II века.

В этом он оказывается близким соратником одного из великих отцов греческого богословия, Иринея, который был епископом Лиона два последних десятилетия II века. Оба они, дополняя друг друга, свели воедино «крайне материалистическое представление о воскресшем теле» и «радикальное изменение», которое подчеркивали со столь же большой силой[143]. Именно к Иринею мы и обратимся, чтобы полнее понять представления «ревизионистов», которые были в ходу примерно с середины описываемого века, а также увидеть развитие экзегетики и аргументов мужей апостольских, которые обрели новую форму для решения этих проблем.

(ii) Ириней

Ириней (130–200) стал епископом Лиона вскоре после гонения 177 года, когда был замучен его предшественник (сам Ириней был в это время в Риме). Поэтому, когда он писал о ересях, которые наблюдал внутри и вокруг Церкви, — а многие из них касались смерти и христианской надежды, — это были не просто отвлеченные идеи; и не были они, как порой предполагают, идеями на службе у удобно и буржуазно существующей Церкви. Для Иринея богословие и экзегеза были частью задачи помочь Церкви в ее опасном и трудном свидетельстве перед лицом как языческой империи, так и языческой культуры. Те взгляды, на которые он нападал, были, по его мнению, бегством, уходом от подлинного вызова, содержащегося в христианской Доброй вести на любом уровне[144].

Как и другие писатели, которых мы рассматривали, Ириней основывает свое богословие на твердом убеждении, что Бог — Творец; это тема

---

[143] Bynum 1995, 38.

[144] О мученичестве как о контексте для многого из написанного о воскресении в этот период см. Bynum 1995, 43–47. О значении мученичества для Иринея Лионского см. ниже, с. 596.

вступительных глав книги II трактата «Против ересей», которая следует за изображением многообразных ересей в книге I. Это заставляет его первый раз упомянуть воскресение в споре с валентинианами, которые изобрели сложную схему того, что произойдет в конце, с последним отделением «духовного» от «физического»[145]. Подобно Тертуллиану, Ириней утверждает, что душа и тело принадлежат друг другу и что когда Бог воскресит умершие тела, Он сделает их нетленными и бессмертными[146]. Он отвергает как абсурд теорию переселения душ; опять же Бог как Творец вполне в силах предоставить собственную душу каждому отдельному телу, что Он сделает, и для праведных, чтобы те получили награду, так и для неправедных, для их наказания[147]. Используя ответ Иисуса саддукеям, он настаивает на том, что это будет иной вид жизни по сравнению с настоящей:

> Те и другие перестанут уже рождать и рождаться, жениться и выходить замуж, так чтобы род человеческий согласно с предопределением Божьим был закончен и сохранил гармонию Отца[148].

Промежуточное состояние — это продолжающееся существование души, и такие души известны; здесь Ириней цитирует притчу о богаче и Лазаре (Лк 16)[149]. Однако душа не наделена жизнью автоматически и не может предсуществовать; ее бытие хранит Бог[150].

В книгах III и IV аргументы Иринея против валентиниан и маркионитов излагаются пространно, особенно по вопросам о том, кто в точности есть истинный Бог и как Церковь может быть уверена, что она верна своему начальному призванию. Именно здесь можно найти его знаменитое учение о преемственности поколений в жизни Церкви и о провиденциальной структуре Писания. Но именно в книге V он возвращается, на сей раз подробнее, к теме воскресения. Здесь его уже не раз упомянутый аргумент в пользу благости плоти человека, данной Богом, разворачивается в полную силу. Да, плоть человеческая слаба, но именно Божья сила воздвигнет ее из мертвого состояния; если плоть может быть совершенно живой в на-

---

145 *Против ересей* 2.29.1. О валентинианском движении см., например, Mirecki 1992b. Сам Валентин действовал в середине II века, а его последователи оставались отдельной узнаваемой группой в продолжение нескольких последующих веков.

146 *Против ересей* 2.29.2.

147 *Против ересей* 2.33.1–5. Доктор Эндрю Годдард предположил, что усиление акцента на воскресении как праведных, так и нечестивых, возможно, связано с тем, что воскресение в большей мере основывалось на грядущем суде, нежели (как у Павла) на воскресении Иисуса как Мессии, который дает воскресение своим людям.

148 *Против ересей* 2.33.5, тут вводится мысль об установленном Богом числе спасенных.

149 *Против ересей* 2.34.1.

150 *Против ересей* 2.34.4.

стоящем, отчего бы ей не быть таковой и в будущем?[151] Есть лишь один Бог, и долголетие древних — пример его власти давать жизнь вопреки всем обычным ограничениям[152]. Человек состоит из слияния и единства души, духа и тела; все это вместе несет в себе божественный образ. Когда Павел называет людей «духовными», он имеет в виду не то, что их плоть совлечена и сброшена, но то, что они приобщились Духу[153]. Именно такой совершенный человек становится храмом Духа, — Ириней тут предлагает краткое толкование 1 Кор 6[154]. Свидетельством того, что сам Иисус восстал в том же теле, что и прежде, являются раны от гвоздей; стало быть, и мы будем воздвигнуты так же; и Павел в 1 Кор 6 и 15 и Рим 8 утверждает, что не вне тела, но в теле[155]. Затем Ириней подробнее останавливается на 1 Кор 15:35–49, подчеркивая, что выражение «духовное тело» относится не к душе, не к духу по отдельности, но к телу, которое наделено бесконечной жизнью силою Духа[156]. Это ведет к отступлению, где он описывает действие Духа в нынешней жизни[157].

Далее Ириней рассматривает неправильное, но ставшее классическим, прочтение (о чем мы уже говорили) 1 Кор 15:50, «плоть и кровь не могут наследовать Царства Божья»: еретики, говорит он, ссылаются на это, чтобы показать, что физическое творение («Божье изделие», как называет его Ириней) не спасается. Это, продолжает он, неверное понимание: «плоть и кровь» относится к людям, которые не имеют источника жизни, то есть божественного Духа, обитающего в них. Они все равно что мертвые[158]. Дух, однако, даст жизнь плоти, и действительно, как кротким обещано, что они наследуют землю, так и плоть, которая от земли, может участвовать в наследии Духа и тех, в ком Дух действует[159]. Подобно тому как, по словам Павла в Рим 11, дикая маслина разделяет жизнь окультуренной, так и плоть сподобится разделить жизнь Духа[160]. Это значит, что люди Божьи не должны проживать нынешнюю жизнь «по плоти»; они должны быть ведомы Духом[161]. Конечно, плоть подвластна смерти, но она равным образом подвластна и

---

151 *Против ересей* 5.3.2сл.

152 *Против ересей* 5.4сл.

153 *Против ересей* 5.6.1.

154 *Против ересей* 5.6.2.

155 *Против ересей* 5.7.1.

156 *Против ересей* 5.7.2.

157 *Против ересей* 5.8.1–4.

158 *Против ересей* 5.9.1,4.

159 *Против ересей* 5.9.3сл.

160 *Против ересей* 5.10.1сл.

161 *Против ересей* 5.10.2–11.2.

воскрешению к жизни[162]. Воскрешение дочери Иаира, сына наинской вдовы и Лазаря — прямое доказательство того, что Господь провидел воскрешение из мертвых в их теле[163]. Еретики, следовательно, просто «берут два выражения Павла, не вникнув в то, что имел в виду апостол, или не исследовав силу слов, но сами при этом крепко держась просто фраз самих по себе»[164]. Остальная часть 1 Кор 15 и окончание Флп 3 четко раскрывают смысл, как и обетование во 2 Кор 5:4 о том, что смертное будет поглощено жизнью[165]. Следовательно, еретики заставляют Павла противоречить самому себе единственной фразой, тогда как повсюду в других местах апостол ясно говорит о другом[166]. Более того, тут ставятся под вопрос плоть и кровь, которые сам Иисус разделил с родом человеческим[167].

Затем от развернутого доказательства Ириней переходит к доводам из Писания: Исайя и Иезекииль оба заявляют, что тот же Бог, который сотворил нас, также и воскресит нас[168]. Это ведет к разговору о том, как был сотворен человек и как его исцеляют, что показывает заботу Творца о целостном человеке[169]. А это, в свою очередь, уводит Иринея от частного вопроса назад, к более пространному разговору о Боге Творце и, в этом контексте, об уместности Воплощения[170]. Он настаивает на том, что еретики, которых он критикует, появились гораздо позже, чем епископы и учителя второго поколения, которым апостолы доверили своих последователей[171].

Приближаясь к завершению своего труда, Ириней кратко описывает свое представление о будущем, о последнем суда, явлении Антихриста и победе истинного Бога[172]. В этом контексте он последний раз говорит о воскресении. Вопреки еретикам, он утверждает, что Иисус не просто «умер и ушел на небеса»: Он провел три дня во гробе среди мертвых, дабы исполнились Писания[173]. Нельзя смешивать воскресение и вознесе-

---

162 *Против ересей* 5.12.1–6.

163 *Против ересей* 5.13.1.

164 *Против ересей* 5.13.2.

165 *Против ересей* 5.13.3. См. также 3.23.7, где подчеркивается (как и в 1 Кор 15:20–28), что в смерти надо видеть врага, который в конце концов будет полностью низвержен.

166 *Против ересей* 5.13.1, 5.

167 *Против ересей* 5.14.

168 *Против ересей* 5.15.1.

169 *Против ересей* 5.15.2сл.

170 *Против ересей* 5.17сл.

171 *Против ересей* 5.20.1сл.

172 *Против ересей* 5.25.23–30.

173 *Против ересей* 5.31.1; еретики говорят, что Иисус, «немедленно после того как испустил последний вздох на кресте, несомненно, отправился на небо, оставив свое тело на земле». Ириней,

ние. Такому образу двухступенчатого посмертного существования должны потом последовать весь народ Владыки: сначала период «в невидимых местах, предназначенных Богом», потом окончательное воскресение тела[174]. Многие обетования нового наследия, Царства, где Иисус будет есть и пить со своими последователями, а также учение Иисуса (переданное через старцев, слышавших апостола Иоанна) об исключительной плодоносности растений в грядущем веке, — для исполнения всех этих обетований требуется перестроенный физический мир[175]. Эти обетования невозможно свести к аллегории (как позднее попытается сделать Евсевий). Они исполнятся после пришествия Антихриста, в Новом Иерусалиме, который будет находиться на земле[176].

Таким образом, придет реальное воскресение в настоящем обновленном мире, где будут уровни блаженства. Ириней вновь возвращается к 1 Кор 15: сама смерть должна быть сокрушена, Сын подчинится Отцу, и истинный Бог станет всем во всем[177].

Этот труд, самое пространное обсуждение темы воскресения на то время, ясно показывает, как она тогда трактовалась. Ириней также написал отдельную книгу о воскресении, но, кроме трех очень коротких фрагментов, сохраненных в «Священных Параллелях» Иоанна Дамаскина (текст которых дошел до нас также лишь в отрывках), она утеряна[178]. Однако позиция Иринея однозначна, как и в целом позиция его противников. Телесное воскресение, как Иисуса, так и людей в будущем, не было для Иринея изолированной доктриной. Оно имеет тысячи связей с доктринами о благом Творце, истинно воплощенном Слове, Церкви и ее каноническом Писании как вместилище истинного учения Иисуса — иными словами, с основными темами его трудов.

Мы должны помнить и то, что все это была та часть роскошного ковра системы представлений, которая Иринеем, как и другими проанализированными нами авторами, рассматривалась как твердая основа веры. Эта твердость была нужна, чтобы сохранить истину изначальной Доброй вести не только на фоне неверия иудеев, — не это беспокоило Иринея, хотя и

среди других библейских доказательств, приводит отрывок, который он цитирует и в 4.22.1, где приписывает его Иеремии. Текст не найден в каких-либо нам известных рукописях Ветхого Завета; Юстин (*Диалог с Трифоном иудеем* 72) заявляет, что иудеи убрали его из своих текстов, чтобы оно не использовалось против них. См. также *Против ересей* 3.20.4 (где Ириней приписывает текст Исайи).

174 *Против ересей* 5.31.2.

175 *Против ересей* 5.32–35. См. также выше, в разделе о Папии (с. 535сл.).

176 *Против ересей* 5.35. Об этой теме и ее широкой роли у Иринея см. Hill 2002 [1992], 253–259.

177 *Против ересей* 5.36.2.

178 Ириней, *Фрагм.* 9, 10, 12, последний еще раз разъясняет образ семени и растения. Иоанн Дамаскин жил в конце VII — начале VIII века.

волновало некоторых других писателей II века, — но и на фоне вражды язычников, а последняя носила характер отнюдь не «чисто интеллектуальный». Именно с этой точки зрения, как мы увидим позднее, Ириней видел в гностической альтернативе бегство от неизбежной борьбы в сферу духовности, которая не представляла угрозы кому бы то ни было и, следовательно, не должна была навлекать гонения. Воскресение тела было, вместе со всем прочим, частью христианского вооружения, созданного для противостояния всему наихудшему, что могла совершать и воплощать собой языческая империя.

(iii) Ипполит

Из огромного труда писателя начала III века Ипполита (170–236) можно выделить два коротких отрывка о воскресении[179]. «Трактат о Христе и антихристе» завершается рядом цитат о воскресении из Ветхого и Нового Заветов. Вторая глава 2 Фес цитируется полностью в сопровождении коллажа из Мф 24 и Лк 21, соединенных с псалмами, пророками и Павлом[180]. Затем, переходя непосредственно к воскресению, он цитирует тексты один за другим: Дан 12:2, Ис 26:19, Ин 5:25, Еф 5:14, Откр 20:6, Мф 13:43, Мф 25:34, Откр 22:15, Ис 66:24 и 1 Фес 4:13–17. Удивляет лишь то, что он *не* указывает, что он взял из Послания к Римлянам, что из Посланий к Коринфянам. Может быть, Павла толковали иначе, и это затрудняло его использование без дополнительных аргументов? Свидетельство Иринея, приведенное выше, говорит о том, что это могло быть именно так.

Другой отрывок возникает в не сохранившейся целиком книге «О всеобщей причине, против Платона». Здесь Ипполит описывает ад, место, где ныне пребывают все умершие, как тюрьму для душ, которым уже до последнего суда назначено наказание. Праведники тоже теперь в аду, но в ином месте, чем нечестивые, они ожидают «нетленного и неувядаемого царства»[181]. Их временное обиталище — место света и счастливого ожидания; это место, называемое «лоном Авраама». Первая глава, кажется, во многом написана под влиянием притчи в Лк 16, в которой автор увидел описание посмертной участи, включая то, что между грешниками и праведными утверждена великая пропасть.

---

[179] О сложной проблеме авторства трудов, приписываемых Ипполиту, а также о соединении в его представлениях идей вселенского обновления и личного блаженного состояния сразу после смерти и воскресения в отдаленном будущем см. Hill 2002 [1992], 160–169.

[180] *О Христе и антихристе* 63сл.

[181] *О всеобщей причине, против Платона* 1.

Потом, в конце, Бог совершит воскресение; это не будет перевоплощение в другое тело, но воскресение того самого тела[182]. То, что тела разрушены, не значит, что Создатель не способен соединить те же элементы и сделать тело бессмертным. Тело после смерти подобно семени, посеянному как голое зерно, но потом принимающее форму вновь: «оно воскресает не в таком же качестве, но чистое и нисколько не истлевающее». Каждое из тел получит именно его душу. Неправедные, однако, получат свои тела в тленном, страдающем, болезненном состоянии, — как они их оставили, — и в этом состоянии будут судимы; это кажется новым ходом в привычном доказательстве. Заканчивает Ипполит торжественным текстом о последнем суде и последующем блаженном состоянии праведных.

(iv) Ориген

Когда мы переходим к великому александрийскому писателю Оригену (185–254 гг.), в некотором смысле мы попадаем в иной мир. Ориген предоставляет удобную возможность провести хронологическую границу для нашего изучения периода раннего христианства. Необъятная эрудиция и созерцательное богословие, из которого, к сожалению, многое утрачено, ставят Оригена на особое (хотя не всегда почетное) место не только при жизни, но также и в последующие века, а в богословских спорах — и до настоящего времени. Вместе со своим современником Климентом Александрийским он разделяет сомнительную репутацию философа, который отводил больше места философии Платона, чем полагали возможным богословы до него; в данном случае это вульгарное упрощение, но оно делает его представления о воскресении, по меньшей мере, в некоторых из его трудов, еще более поразительными. Его доктрина о восстановлении или возвращении (*apokatastasis*) всех вещей к их первопричине была столь крепка в его сознании, что он, похоже, даже допускал мнение, что и дьявол будет спасен. За это, вследствие суровых нападок Августина, он был осужден Константинопольским собором в 543 году. Тем не менее он удивительно эрудированный и чуткий экзегет и богослов, который представляет особый интерес для нашего изучения[183].

Каролайн Байнум, подводя итоги основного течения в современном изучении Оригена по этому вопросу, утверждает следующее:

---

[182] *О всеобщей причине, против Платона* 2.

[183] Об Оригене см. Crouzel 1989; о воскресении и последующих спорах см. DeChow 1988, 373–384; Clark 1992; Bynum 1995, 63–71, с полной библиографией; Hill 2002 [1992], 176–189. Среди других исследований основополагающим остается труд Chadwick 1948, наряду с Chadwick 1953. См. также Perkins 1984, 372–377; Coakley 2002, 136–141.

> Как считал сам Ориген, он выбрал средний путь между, с одной стороны, иудеями и христианами, ожидающими тысячелетнего царства, и язычниками, которые (как он думал) видели в телесном воскресении оживление умершей плоти, а с другой стороны, – гностиками и эллинистами, которые (как он думал) отрицали любую конечную реальность относительно и воскресения, и тела[184].

По-видимому, Ориген представлял себе тело человека как нечто постоянно изменяющееся в своем состоянии. Тело как река; теперешнее состояние не остается тем же на любой следующий день[185]. Остается неизменным, по Оригену, только *eidos*, комбинация из платоновской формы и «семенной причины» стоиков. Байнум предполагает, что это «немного напоминает генетический код»[186]. Тогда возникает вопрос, действительно ли Ориген защищал взаимосвязь между нынешней телесной жизнью и воскресением или он принес ее в жертву, чтобы подчеркнуть (в противоположность грубому взгляду о собирании снова тех же частиц) преобразование. Это было основой обвинения Оригена, выдвинутого Мефодием в середине III века и Вторым Константинопольским собором в середине VI[187].

Это показывает, что Ориген действительно бился над теми же вопросами, близкими, с одной стороны, Павлу (различие между «плотью и кровью», которые не способны наследовать Царства, и «телом», которое на это способно, со всеми вытекающими отсюда последствиями для нынешнего поклонения и благочестия), с другой стороны, возможно, Евангелию от Филиппа или даже Посланию к Регину (см. следующую часть). Было бы несправедливо по отношению к Оригену думать, что он стоит между Павлом и писаниями Наг-Хаммади, поскольку он недвусмысленно занимает сторону Павла, когда дело доходит до, скажем, иудейской доктрины творения. Однако это может указывать и на то, что два соответствующих текста Наг-Хаммади по меньшей мере борются за право остаться внутри христианского мировоззрения. Это вопрос, к которому мы должны вернуться.

---

184 Bynum 1995, 64. О борьбе Оригена с хилиазмом, включая особую интерпретацию телесного воскресения, и о его защите своей интерпретации этой доктрины см. особенно Хилл, вышеуказанную выдержку.

185 Толкование Оригеном Пс 1:5: в Мефодий Олимпийский, *О воскресении мертвых* 1.22сл. По вопросу в целом см. Clark 1992, 89, n. 31. Интересно, был ли К. С. Льюис в курсе происхождения и развития его доказательств в 1960 [1947], 155: «Это заведомо глупая фантазия... – что каждый дух должен снова вернуть себе те самые единицы вещества, которыми он управлял прежде. Прежде всего, на всех не хватит... Да и цельность наших тел, пусть даже и в этой жизни, не состоит в том, чтобы сохранять те же самые частицы. Мое обличье остается тем же, хотя вещество в нем постоянно изменяется. В этом отношении я как изгибающийся поток водопада».

186 Bynum 1995, 66.

187 Bynum 1995, 67–69.

Но вначале нам нужно подробнее рассмотреть то, что говорит сам Ориген, в частности, в тех отрывках, где он стремится защитить телесное воскресение в противовес гностикам, эллинистам или серьезным язычникам, подобным Цельсу. Прежде чем мы обратимся к его основному полемическому труду против последнего, где вопрос воскресения подымается несколько раз, мы должны взглянуть на его систематический трактат «О началах». Здесь он дважды разъясняет самое спорное из понятий Павла, «тело духовное».

В первом из отрывков Ориген, следуя логике изложения, доходит до вопроса о воскресении и решает дать резюме того, о чем в других местах говорил полнее — для нас это удобно, поскольку, за исключением труда против Цельса, все остальные «другие места» утрачены. Он начинает с утверждения, что раз умирает именно тело, значит, именно тело и воскреснет. Когда Павел говорит о «духовном теле», он, конечно, имеет в виду тело; Ориген здесь ясно упоминает «тело» в (как бы мы теперь сказали) физическом смысле. Тела воскреснут, говорит он, «чтобы мы могли облечься в них второй раз при воскресении»[188]. Слово «духовное» тут указывает на избавление от тления и смертности. Это включает в себя преобразование прежнего, «животного» тела (то есть *soma psychikon*), но не отказ от него.

Это преобразование становится ключом к представлению Оригена о воскресении тела. Это и то же самое тело, которое умерло, и другое. Ключевое различие, — здесь он очень близок к Павлу, — лежит в нетленности нового бессмертного тела. Ориген видит, что проблема, как это можно себе вообразить, встает не только перед языческими критиками христианства, но и перед менее образованными христианами. И вновь он подчеркивает преобразование, цитируя Павла: «Мы изменимся»[189].

Ориген возвращается к этому пункту в книге III, где в главе 6 он обсуждает вопрос о конце всего мира. На сей раз он развивает образ нового тела вслед за его преобразованием при воскресении:

> Как чисты, как совершенны, сколь славны качества этого тела, если сравнить его с теми, которые, хотя и являются телами небесными с самым поразительным величием, тем не менее сделаны руками и видимы для наших глаз... насколько же велика привлекательность, и величие, и великолепие духовного тела[190].

> И это произойдет, когда все в конце концов вернется к единству, когда сама смерть, последний враг, будет сокрушена[191].

---

188 *О началах* 2.10.1.

189 *О началах* 2.10.3, с цитатой из 1 Кор 15:51.

190 *О началах* 3.6.4, которому предшествует цитата из 2 Кор 5:1, где говорится о новом теле «нерукотворенном». Ориген, похоже, полагает, что солнце, луна и т. д., являясь частью изначального творения, в этом смысле «рукотворенные». По этой причине кто-то в его время и позднее задавался вопросом, не разделял ли Ориген в какой-то степени древнюю языческую веру (описанную выше, в гл. 2) в «астральное бессмертие»: см., например, Scott 1991.

191 *О началах* 3.6.5.

Важнейшее изложение взглядов Оригена мы находим в его ответе язычнику Цельсу, чьи циничные и многосторонние нападки на христианство, труд «Правдивое слово», были почти наверняка написаны в конце 170-х[192]. Цельс приводит множеством доводов от себя, но местами ведет антихристианскую полемику от имени воображаемого иудея, из уст которого мы и слышим первое презрительное упоминание о воскресении: интересно, говорит он, почему Богу понадобилось прибегать к такоме средству убеждения, которым ты (т. е. Иисус) воспользовался, так что даже ел рыбу после твоего воскресения[193]. Даже если его последователи говорили, что Иисус воскрес из мертвых, продолжает иудей у Цельса, это просто ставит его на один уровень с Замолксисом и другими персонажами языческого мира, включая Орфея, Протезилая, Геракла и Тесея. Несомненно, говорит Цельс, ты признаешь, — как он сам признает, — что это попросту легенды (в любом случае, как мы видели во 2-й главе, ни одна из них на самом деле не включала «воскресение» в строгом смысле слова, античное язычество его привычно отрицало), но ты продолжишь утверждать, что твоя история достоверна и благородна, несмотря на ужасный крик с креста. Предполагаю, ты скажешь, продолжает он:

> что землетрясение и тьма, покрывшая землю в момент его смерти, доказывают, что он бог, и, хотя он не сумел постоять за себя при жизни, став трупом, он восстал, показал следы казни — пробитые руки. Но кто на самом деле это видел? Полубезумная женщина, как вы признаете, или кто-нибудь еще, которым это пригрезилось под действием его магии, или они и вовсе свихнулись от горя из-за его провала настолько, что он им привиделся воскресшим, как им бы хотелось. Такое заблуждение, когда фантазию принимают за реальность, — общее явление; в самом деле, это происходило с тысячами. Не менее вероятно, что эти зачарованные женщины захотели поразить остальных — тех, кто справедливо чувствовал себя покинутыми, — распространяя свой бред в качестве «видения». И после того как несколько человек им поверили, ничего не стоило возгореться пламени этого суеверия[194].

Цельс, очевидно, думает, что нашел удачный ход, и принимается высмеивать самого Иисуса:

> Если этот Иисус пытался кого-то убедить в своем могуществе, ему тогда непременно понадобилось бы явиться прежде всего иудеям, которые так худо с ним

---

192 ET Hoffman 1987 (книга восстановлена по обильным ссылкам в собственном труде Оригена; о вопросах, с этим связанных, комментарии Chadwick 1953, xxii-xxiv, по-прежнему неоценимы). Удобное краткое изложение возражений Цельсу, где прослеживается их предыстория через Трифона, оппонента Юстина, к темам I века, в Stanton 1994.

193 Hoffman 1987, 60.

194 Hoffman 1987, 67сл.

> обошлись, — и своим обвинителям, — а на самом деле он являлся каждому, повсюду. Или того лучше, он бы мог уберечься от хлопот с погребением и попросту исчезнуть с креста. Да встречаются ли такие неумелые стратеги: пока он, облеченный в плоть, не внушал доверия, он всем проповедовал без устали, а когда он, восстав из мертвых, мог бы внушить крепкую веру, он явился тайком только одной какой-то женщине и кучке приверженцев. Когда его наказывали, его видели все, а когда он воскрес — почти никто[195].

Подведя аргументацию воображаемого иудея к завершению, Цельс говорит уже от себя. Христиане, говорит он, пренебрегают великолепными богами, доступными им в окружающем мире, и говорят, что люди, подобные Гераклу, или Кастору, или Поллуксу, — не боги, потому что они были, прежде всего, людьми:

> Все же они исповедуют веру в призрачного бога, явившегося только членам их маленькой кучки, и то, похоже, в виде некоего привидения[196].

Напротив, говорит он, люди, утверждающие, что видят Асклепия, который ходит и совершает исцеления, видят в нем не призрака, но истинно его самого[197]. Есть в языческом мире и такие герои, о которых рассказывают странные басни; однако христиане настаивают на том, чтобы почитать Иисуса, будто он такой единственный. Вот что самое странное в этом Иисусе, согласно самим христианам, — что он принял на себя смертную и немощную плоть:

> Но (говорят христиане), он ведь становится богом, сняв с себя (телесную оболочку). Но если апофеоз делает божественным, то неужели это не относится к Асклепию, Дионису или Гераклу, которые жили гораздо раньше? Я слышал, что христиане смеются над почитателями Зевса на том основании, что на Крите показывают его могилу, говоря, что критяне поступают неразумно. Может быть, и так, и тем не менее, их собственная вера основана на человеке, вышедшем из могилы[198].

Он знает о нестыковках между различными рассказами о воскресении и внутри них: один был ангел или два? Почему Сыну Божьему понадобился кто-то еще, чтобы откатить камень?[199]

В частности, Цельс пытается показать, что христианская надежда пойти на «другую землю, иную и лучшую, чем эта», представляет собой просто

---

195 Hoffman 1987, 68.

196 Hoffman 1987, 71.

197 Хоффман (Hoffman 1987, 133, n. 59 [со ссылками]) указывает на то, что такое сравнение было общепринятым в антихристианской полемике.

198 Hoffman 1987, 72.

199 Hoffman 1987, 90.

вариацию на тему Платоновых Елисейских полей[200]. Похоже, говорит он, что христиане не поняли доктрину перевоплощения Платона:

> и верят в абсурдную теорию, что физическое тело будет воскрешено и восстановлено Богом и что каким-то образом они воистину узрят Бога своими смертными очами, и услышат Его своими ушами, и смогут прикоснуться к Нему руками... Христиане поглощены вопросом познания Бога, и они думают, что Бога никак иначе, чем через телесные чувства, узнать невозможно[201].

Если бы они захотели последовать кому-то, кто умер героической смертью, говорит он, они лучше бы уж выбрали Геракла или Асклепия, Орфея, Анаксарха или хотя бы Эпиктета[202].

Временами Цельс, кажется, нарочно прикидывается тупицей, когда помещает христианские представления в такие схемы мышления, что это лишает их всякого смысла; но мы ведь не знаем, каких христиан Цельс встречал или читал. Тем не менее его полемика значима даже сама по себе, позволяя нам увидеть, как христианство воспринималось в языческом мире конца II века, а также, косвенно, заставляя нас задуматься над некоторыми аспектами библейских повествований, к которым мы вернемся. Но, конечно, мы тут рассматриваем Цельса главным образом потому, что его полемика побудила Оригена создать один из своих величайших трудов. Изучать его в деталях тут неуместно; мы попросту извлечем оттуда ключевые высказывания Оригена о воскресении. Вопреки распространенным представлениям, в центральных пунктах Ориген строго ортодоксален.

Он только кратко отвечает на вопрос Цельса о воскресшем Иисусе, который ел рыбу. Это незначительный момент, говорит Ориген, Иисус действительно просто принял настоящее тело, рожденное женщиной[203]. Подобным же образом он заявляет, не аргументируя, что в промежутке между смертью и воскресением Иисус, как душа в чистом виде, пришел к другим бестелесным душам и обратил некоторые из них[204]. Затем, более аргументировано, Ориген указывает, что никто на самом деле не верит в то, что Орфей, Протезилай и другие по-настоящему умерли и потом истинно воскресли в подлинном теле. Историю воскресения Иисуса невозможно поместить в рамки тех же самых категорий; герои в лучшем случае прибегли к своего рода обману, но публичный характер смерти Иисуса это совершенно исключает[205]. Никто не мог усомниться в том, что Иисус действительно умер, как, безусловно, могло

---

200 Hoffman 1987, 109.

201 Hoffman 1987, 110.

202 Hoffman 1987, 112.

203 *Против Цельса* 1.70.

204 *Против Цельса* 2.43.

205 *Против Цельса* 2.55сл.

бы произойти, если бы его смерть произошла втайне, а затем заговорили бы о его воскресении. В частности (излюбленный довод апологетов того времени на данную тему):

> всецелая преданность учеников его учению и проповедь этого учения, при тогдашних условиях жизни сопряженное с величайшей опасностью, является, по моему мнению, ясным и поразительным доказательством его воскресения. Если бы только ученики выдумали воскресение Иисуса из мертвых, то тогда они не стали бы и проповедовать о нем с такой настойчивостью; между тем они не только других учили относиться к смерти с презрением, но и сами, прежде всего, на себе, показали пример такого презрительного к ней отношения[206].

Цельс ошибается, позволяя своему вымышленному иудею задаваться вопросом, воскресал ли кто-нибудь когда-либо в подлинном теле, поскольку само Писание содержит в себе рассказы об Илии и Елисее, воскрешающих детей из мертвых[207]. Ориген вполне сознает отличие мифа от исторического события, настаивая на том, что воскресение Иисуса относится ко второй категории. Значение его далеко превосходит меньшие чудеса двух древних пророков и имеет далеко идущие последствия[208]. И он считает, что Цельс прав в том, что касается рассказов о воскресении; да, Мария Магдалина видела Иисуса, но видели его и другие — далеко не один человек[209]. Ориген также знает о видениях, снах, фантазиях и тому подобных вещах и рассматривает их как свидетельства состояния души, отделенной от тела[210]. Описание явлений Иисуса вырывается из этого ряда:

> Итак, хотя Цельс и сравнивает явления Иисуса с обычными видениями, а тех, которые видели его после воскресения, с теми, которые переживают состояние сновидений, но, однако, благомыслящие и благоразумные исследователи усмотрят в этих событиях чудо, притом чудо особенное[211].

Затем Ориген подходит к тому, что ему представляется более серьезным вопросом: почему Иисус явился своим последователям, а не тем, кто жестоко обошелся с ним? Это, говорит он, открывает нам глубокую и прекрасную тайну, непостижимую даже для многих вполне просвещенных христиан; однако он предпримает попытку объяснить это[212]. Как с преображением,

---

206 *Против Цельса* 2.56.

207 *Против Цельса* 2.57.

208 *Против Цельса* 2.58.

209 *Против Цельса* 2.59.

210 *Против Цельса* 2.60сл.

211 *Против Цельса* 2.62.

212 *Против Цельса* 2.63.

не всякий мог бы вынести открывшееся взгляду, и Иисус щадил людей[213]. Воскресшее тело — не то, что могут увидеть обычные глаза: нужно обрести глаза, которые к этому способны. Иисус желал явить свою божественную власть каждому, кто был в состоянии ее увидеть сообразно мере своей способности[214]. На утверждение Цельса, что Иисус должен бы был на самом деле сойти с креста, Ориген отвечает, что это искажает суть распятия и смерти Иисуса в христианском понимании спасения[215]. Цельс допускает, что его гипотетический иудей верит в окончательное воскресение; Ориген указывает, что христиане могут и будут прибегать к тем же самым аргументам, что и иудей, дабы поддержать эту веру[216].

Рассмотрев множество других проблем, в Книге V Ориген возвращается к вопросу о том, что в точности имеется в виду под воскресением плоти. Первое, что он подчеркивает, как и в сжатом изложении в трактате «О началах», — будущее тело не абсолютно идентично настоящему:

> Ни мы, ни священные Писания не утверждают, что в том же теле, без перемены к высшему состоянию, «давно умершие воскреснут от земли и будут жить вновь»[217].

Ориген объясняет, во многом опираясь на 1 Кор 15: согласно Павлу, между посеянным семенем и урожаем, который собирают, происходит изменение, а главный предмет этого изменения — тленность и нетление. Павел говорит, что это тайна, и это так, но было бы попросту заблуждением думать, что христиане надеются получить обратно тело, увидевшее тление[218]. Далее Ориген отвергает как нелепость космологические теории стоиков и пифагорейцев, которые Цельс выдвигал как нечто подобное христианской космической надежде, только лучше[219]. Он отвергает и тех, кто именует себя христианами, однако «оставляет в стороне учение о воскресение, как оно преподано в Писании»[220]. Вероятно, здесь он имеет в виду тех, кто учит «воскресению»,

---

213 *Против Цельса* 2.54.

214 *Против Цельса* 2.65, 67. См. подобный ход мысли в Coakley 2002, гл. 8.

215 *Против Цельса* 2.69.

216 *Против Цельса* 2.77.

217 *Против Цельса* 5.18; цитата из Цельса.

218 *Против Цельса* 5.18сл.

219 *Против Цельса* 5.20сл.

220 *Против Цельса* 5.22. Когда Райли говорит, что заключение Оригена о телесном воскресении из Писания было просто «основано на его методе толкования» и что, поскольку у его оппонентов были иные методы интерпретации, их результаты были столь же «библейскими», как и его (1995, 61), — он употребляет слово «библейский» в каком-то причудливом смысле. Позиция Райли становится понятнее, когда мы читаем его заявление, что из всех людей Маркион был «одним из наиболее “библейских” христиан своего времени» (64) — Маркион, полностью отрицавший Ветхий Завет и заметно «отредактировавший» Новый с ножницами в руках.

которое вообще не предполагает участия тела, но не исключена возможность, что он подразумевает тех, кто проповедует попросту оживление или восстановление, когда Бог найдет все части и куски разложившегося тела и вновь соберет их вместе. Кажется, в этом соль следующего отрывка:

> Мы поэтому не утверждаем, что разложившееся тело вновь обретет свою первоначальную природу, подобно тому, как разложившееся зерно пшеницы возвращается к своему прежнему состоянию. Но мы утверждаем, что, подобно тому как над зерном пшеницы поднимается стебель, так же существует и некая сила (*logos*), вложенная в тело, которая неразрушима и которой тело восстает в нетлении[221].

Ориген осторожен, он не ограничивается заявлением в подтверждение своего тезиса, что Бог может все. Бог не может делать то, что само по себе непонятно или постыдно[222]. В то же время случаются вещи, которые могут показаться людям невероятными, тогда как на самом деле они не противоречат природе. Если речь идет о расхождениях в евангельских рассказах о воскресении, Ориген вполне в курсе вопроса и готов ответить. Цельс на самом деле заблуждается: Матфей и Марк говорят об одном ангеле (который отвалил камень), тогда как Лука и Иоанн говорят о двух, явившихся женщинам или увиденных внутри гроба. Каждое из этих явлений, говорит он, «можно теперь представить как подлинно имевшее место», а также наделено образным смыслом «для тех, кто готов созерцать воскресение Слова»[223]. Более того, ангел откатил камень не для того, чтобы дать Иисусу выйти, но дабы мир увидел, что гроб действительно пуст[224].

В Книге VII Ориген разбирает утверждение Цельса, якобы христианское учение о воскресении — это искажение теории переселения душ Платона. Ориген допускает, что доктрина воскресения — это «высокое и трудное учение, более других требующее высокой и развитой степени мудрости, чтобы постичь, насколько оно подобает Богу». Далее он вновь переходит к разъяснению 2 Кор 5:1–5 и 1 Кор 15, чтобы остановиться на том, что мы уже отмечали: душа должна облечься в тело, но тело перейдет из одного состояния в другое. Смотрите, говорит он:

---

[221] *Против Цельса* 5.23. Более-менее тот же аргумент повторяется в ином контексте в 6.29.

[222] Как указывает Чедвик (Chadwick 1953, 281, n.6), это уже «заезженная» цитата из Еврипида (*Фрагм.* 292).

[223] *Против Цельса* 5.56, далее подтверждается в 5.57. Ориген говорит, что этот вопрос относится к толкованию собственно евангельских текстов.

[224] *Против Цельса* 5.58. В другом месте Ориген готов допустить буквальное толкование: «Кто прилежно изучает евангелия, внимательно относясь к историческим противоречиям... тот почувствует головокружение и либо оставит попытку установить истину евангелий, а тогда, — поскольку не дерзнет полностью отречься от своей веры в (историю) о нашем Господе, — случайным образом выберет одно из них, либо поймет, что истина этих четырех не лежит в буквальном смысле» (*Комментарии на Евангелие от Иоанна* 10.3.2).

> туда, куда побуждает нас глядеть Писание, когда оно говорит нам о том, что мы облечемся в нетление и бессмертие, которые станут как бы одеянием, которое не дает тем, кто прикрыт им, прийти к тлению и смерти[225].

Тело нам нужно не просто для того, чтобы узреть Бога: созерцание Бога в любом случае происходит с помощью разума и сердца[226]. Последним обвинением Цельса по нашей теме было предположение, что явления Воскресшего были подобны явлениям призрака, привидения, промелькнувшего у людей перед глазами. Но:

> как это возможно, чтобы призрак, который, как он описывает, пролетел мимо, чтобы обмануть очевидцев, мог произвести после своего исчезновения такой эффект и так обратить сердца людей, чтобы привести их к полной власти над своими действиями в соответствии с волей Божьей, ввиду того, что им надлежит вскоре быть судимым им? И как мог призрак разогнать демонов и явить другое непререкаемое свидетельство власти, которого нигде более нет, и в так называемых богах в человеческом обличье [на которых ссылался Цельс], но однако заставил весь мир ощутить эту божественную мощь, привлекая и собирая вместе всех, кто имеет расположение к тому, чтобы вести хорошую и достойную жизнь?[227]

Таким образом, последний ответ Оригена — свидетельство самой христианской общины; это, без сомнения, давало Цельсу повод высказаться о глупости, дурном поведении, разъединенности и тому подобных вещах, присущих общине тех дней. Однако это уже другая тема; мы же видели, что Ориген имел сообщить по теме, интересующей нас.

Он действительно расширяет представления II века о воскресении. Из трудов Климента, Игнатия, Юстина или Тертуллиана не явствует, что Павел предвидел изменение нынешнего тела; их столь сильно занимает тесная взаимосвязь, что они не упоминают ни о каком разрыве. Ориген смотрит на вещи иначе. И хотя он имеет репутацию платоника, аллегориста, более занятого духовным смыслом, нежели событиями этого мира, он твердо проводит свою линию сквозь все зигзаги и повороты аргументации. Воскресение Иисуса было воскресением, хотя также и преобразованием его подлинного тела. Воскресение христиан произойдет в подлинном физическом теле, хотя и нетленном.

Таким образом, ответы Оригена на наши вопросы (не обязательно на вопросы кого-то еще — в те времена или теперь) понятны, во всяком случае — в этом главном тексте. Когда он утверждает воскресение, он подразумевает

---

[225] *Против Цельса* 7.32.

[226] *Против Цельса* 7.33сл.

[227] *Против Цельса* 7.35.

подлинное тело, где одинаково важны взаимосвязь и разрыв относительно предшествующего образа существования. Он охотно говорит о промежуточном состоянии души, даже души Иисуса, проповедующего умершим в тот момент, когда он находился между смертью и воскресением. Подобно другим святоотеческим авторам, которых мы рассмотрели, он помещает конечное воскресение в контекст широкой картины последнего суда, хотя у него свое особое представление о результате. И последнее воскресение основано на воскресении Иисуса. Оригену совершенно чуждо, как и другим исследованным нами авторам, метафорическое использование «воскресения» для обозначения (как иногда в Новом Завете) новой жизни, которой верующие наделены в настоящем через крещение и святость.

И он никогда не применяет понятий, относящихся к воскресению, для того, чтобы обозначить новый духовный опыт в настоящем, который приведет к конечному блаженному развоплощению в будущем (гностическая точка зрения, о которой разговор пойдет ниже). Надо полагать, он был знаком с текстами, которые опровергал Ириней и другие, где «язык воскресения» использовался в таком смысле, однако он никогда их не комментировал — так же, как и Цельс, не смог извлечь оттуда ничего полезного для своих аргументов. Итак, мы проделали путешествие от Нового Завета к началу III столетия, и единственное упоминание об этой идее — об этом неслыханном в рамках всего Древнего мира лингвистическом новшестве, а именно об указанном выше метафорическом использовании языка воскресения — находится в пространной полемике Иринея, который упоминает о ней единственно для того, чтобы ее отвергнуть. Мы кратко рассмотрим доступные тексты, которые дают представление об этом взгляде. Но вначале, в качестве переходной интерлюдии, нам следует обратить внимание на тексты иного рода, нужно отметить другой ряд текстов, которые представляют собой некий компромисс между этими двумя типами раннего христианства.

6. Раннее сирийское христианство

(i) Введение

Существуют три текста, которые можно рассматривать как образцы раннего сирийского христианства. Первый и третий точно не датированы, то есть они могли появиться на свет примерно между концом I столетия и серединой III. Все они свидетельствуют о жизни ортодоксальных христиан в говорящем по-сирийски мире, по своему благочестию склонных к крайнему аскетизму, — что, однако, связано отнюдь не с ненавистью к телу, но с при-

званием следовать бедности и простоте Христа[228]. В этом смысле их можно расположить неподалеку от гностиков, хотя в нашем беглом изложении мы не можем должным образом оценить все тонкости сходства и отличия между этими категориями[229].

(ii) Оды Соломона

Труд, известный сегодня под названием *Оды Соломона*, написан на сирийском языке. Он дошел до нас в отрывках и кусках в нескольких манускриптах, и особенно богато находками было начало XX столетия. Существует сорок две оды, и по поводу их датировки и характера все еще идут споры. Кто-то относит их к III веку, однако их очевидная связь с иудейским типом мышления, представленным в Кумране, и с четвертым каноническим Евангелием заставила некоторых исследователей высказать смелую гипотезу о том, что они созданы в конце I или начале II столетия[230]. Мы помещаем их тут, рядом с авторами конца II — начала III веков, не потому, что вполне уверены в хронологии, но потому, что они выражают богословие и духовность, которые, хотя и коренятся в иудейском благочестии, отраженном в Псалтыри и кумранских текстах, но показывают признаки (насколько я могу судить) и более развитого богословия и образного ряда, чем Новый Завет или труды мужей апостольских. Однако подобные суждения грешат субъективностью. Так что наши аргументы не будут строиться на выводах касательно датировки или контекста этого раннего сборника христианских гимнов.

Оды несут в себе пылкую духовность, выраженную в плавной сирийской поэзии. В отличие от более позднего сирийского христианства, они надежно укоренены в четкой доктрине творения и воплощения[231]. Верующий радуется близкому, теплому, дающему жизнь союзу с Мессией, с Духом Святым и с Богом Творцом[232]. При этом *Оды* подчеркивают обетование последнего «покоя», родственного ветхозаветным представлениям о субботе[233]. В манере,

---

[228] В качестве краткого введения см., например, Harvey 2000.

[229] См. также ниже, с. 585сл., о Книге Фомы Атлета.

[230] См., например, Charlesworth 1992. Текст и перевод по Charlesworth 1977 [1973]; пер. модернизирован в Charlesworth 1985, 725–771.

[231] Творение: например, *Оды Соломона* 7:9; 16:5–20. Воплощение: например, 7:6 и много других мест.

[232] О Духе см. особенно, например, *Оду* 36. Древняя тринитарная формула завершает *Оду* 23 (23:22).

[233] *Оды Соломона* 3:5; 11:12 (где остальное «бессмертно»); 16:12 и т. д.; см. замечание Чарлзуэрта (1977 [1973], 20, n.7).

напоминающей по языку Евангелие от Иоанна, они говорят о верующем, соединяющемся с Мессией, бессмертным, который имеет жизнь в себе и дает ее другим[234]. Те, кто принадлежит Мессии, обретут бессмертие и нетленность скорее как дар, а не как изначальное свойство[235]. Им обещан рай, описания которого в *Одах* иногда необыкновенно напоминает нечто посюстороннее[236].

Однако говорят ли *Оды* о самом воскресении? Несомненно. Пятнадцатая *Ода* перекликается с 1 Кор 15:

> Облекся я бессмертием именем его,
> И очистился от тлена милостью его.
> Повержена смерть пред ликом моим,
> И повержен Шеол словом моим.
> И взошла в земле Господней жизнь вечная,
> И возвестили ее верным его,
> И беспредельно дана была (она) всем верующим в него.
> Аллилуйя[237].

Это утверждение христианской надежды усилено в отдельных разбросанных строках: так, например, в 17:13 говорится о Мессии, дающем воскресение своим последователям, а в 21:4 о том, что людям даны будут новые «части тела», которые не будут страдать от болезни, скорби и мучения[238]. *Ода* 29 напоминает Пс 14 (который, как мы видели, цитируется в Деяниях Апостолов в составе раннего провозвестия о воскресении Иисуса), когда говорит о Господе, спасающем верующего из Шеола:

> Господь суть надежда моя,
> И да не устыжусь Его...
> И милостями Своими возвеличил Он меня,
> И великой честью Своей возвысил Он меня.
> И побудил Он меня восстать из глубин Шеола,
> И из уст смерти вызволил Он меня.
> И умалил я врагов своих,
> И оправдал меня Он милостью Своей.
> Ибо уверовал я в Мессию Господнего
> И счел, что Он и есть Бог[239].

---

234 Например, *Оды Соломона* 3:8сл.; 6:18.

235 *Оды Соломона* 9:7; 17:2; 28:6сл.; 33:9, 12; 40:6.

236 *Оды Соломона* 11:16, 18, 23, 24; 20:7. Удивительно, что Hill 2002 [1992], 125сл., не разрабатывает это дальше. О теме бессмертия в *Одах* в целом см. Charlesworth 1985, 731.

237 *Оды Соломона* 15:8–10.

238 О переводе отрывка *Оды Соломона* 17:13 см. Charlesworth 1977 [1973], 77, n. 17. Эта поэма может быть предвосхищением сцены «душераздирающей преисподней» в 42: см. ниже.

239 *Оды Соломона* 29:1, 3–6.

Считается, что и *Ода* 41 относится к воскресению:

> Ибо великий день засветил нам,
> И чудесен Тот, кто воздал нам славою Своей...
> Муж, смиривший себя,
> Был вознесен от праведности своей[240].

Но два наиболее очевидных свидетельства содержатся в *Одах* 22 и 42. В 22 сам Мессия говорит о победе над семиглавым драконом, которую дал ему Бог, чтобы теперь он проложил «путь» тем, кто верит. Гимн продолжается («она» в тексте — божественная десница, совершившая все это):

> И вызволила она их из могил
> И отделила от мертвых.
> Она взяла мертвые кости
> И покрыла их плотью.
> Но были они неподвижны,
> Посему дала она им жизненную силу.
> Непорочен был путь Твой и лик Твой;
> Привел Ты мир Свой к тлену,
> Чтобы все распалось и обновилось.
> И основание всего суть скала Твоя.
> И на ней воздвигнул Ты Царствие Свое,
> И сделалось оно местом обитания святых.
> Аллилуйя[241].

Это, очевидно, размышление над Иез 37, где библейский текст относится к божественному акту избавления народа, когда весь мир идет сквозь тление и разложение к новому творению, которое есть божественное царство, последний дом для спасенных. Такие чувства вполне соответствуют Исайе, Откровению Иоанна или Павлу. Позже, в финальной *Оде*, возможно, предвосхищенной уже в 17, Мессия рассказывает о деле спасения, включая поражение ада:

> Меня не отвергли, хотя и хотели,
> И не погиб я, хотя они и считали меня (погибшим).
> Шеол же узрел меня и поколебался,
> И Смерть низвергла меня и многих вместе со мною.
> Я был уксусом и горечью его (т. е. Шеола),

---

[240] *Оды Соломона* 41:4, 12; Charlesworth 1977 [1973], 142, n. 7, цитирует Леклерка, который берет стих 4 как намек на воскресение, хотя Чарлзуэрт предпочитает видеть тут тему воплощения. Рассматриваемый глагол (*rum*), как в 29:3, можно перевести и как «возвеличил», и как «воздвиг», что отражено в двух переводах Чарлзуэрта (Charlesworth 1977 [1973], 141, в противоположность 1985, 770; 1992, 114).

[241] *Оды Соломона* 22:8–12.

И спустился я с нею вниз на глубину его.
Затем же отпустил он ноги и голову,
Ибо был он неспособен выносить лик мой.
И создал я собрание живых среди его (т. е. Шеола) мертвых
И говорил с ними устами живыми,
Дабы слово мое не было бесполезным.
И ринулись ко мне умершие,
И возопили, и заголосили: «Сын Божий, смилуйся над нами,
И поступи с нами по доброте Твоей,
И вызволи нас из оков тьмы.
И открой нам дверь,
В которую мы сможем выйти к Тебе,
Ибо осознали мы, что смерть наша не коснулась тебя.
А еще да спасемся с тобою,
Ибо ты — Спаситель наш»[242].

Можно было бы с легкостью неверно истолковать начальные строки как выражение докетических или даже гностических представлений, что Мессия на самом деле не умер[243]. Но настоящая параллель этому месту — Прем 3:2, 4 и ее контекст[244]. Тут не сказано, что праведные (в данном случае сам Мессия) не проходят через страдание физической смерти, но что видевшие уверены, что они (или он) ушли навеки, хотя Бог живой печется о них. В случае Мессии он ушел в мир умерших, чтобы спасти тех, кто там пребывает. Это явно перекликается с «и духам в темнице пошел проповедать» из 1 Петр 3:19, если понимать отрывок строго в данном смысле[245]. Но главное, в полном согласии с иудаизмом и Павлом, то, что смерть и преисподняя враждебны Богу, миру и человеку и что спасительное дело Мессии — сокрушить их и освободить находящихся в их оковах. Это, бесспорно, новая формулировка главного направления иудейской веры эпохи Второго Храма, построенная вокруг самого Мессии. Воскресение Мессии, столь живо и красочно явленное в этих стихах, как в иконе с золотым окладом, позволяет ему воскресить всех тех, кто ему верит. *Оды* можно поставить в один ряд с великими богословами двух первых веков; это живое напоминание о том, что Церковь выражает свою веру и учит ей в такой же степени посредством поэзии и песни, как и при помощи богословских аргументов.

(iii) Татиан

---

[242] *Оды Соломона* 42:10–18.

[243] См. примечание в Charlesworth 1977 [1973], 141, n. 17.

[244] См. выше, с. 185–193.

[245] См. выше, 508–511.

Вероятно, современник Афинагора и ученик Юстина, хотя и вскоре избравший свой собственный путь, Татиан наиболее известен своим *Диатессароном*, гармонией четырех канонических евангелий[246]. Он много написал, но, — возможно потому, что впоследствии он подвергся обвинению в ереси, — почти все труды его утрачены. Уцелевшая «Речь против эллинов» — это страстное осуждение греческой философии и стиля жизни. Умеренная апологетика — это не для него.

Речь включает в себя краткий отрывок (6) о воскресении. Все тут основано (5) на вере в Бога Творца; как и у Юстина, это подразумевает учение о *логосе* как первородном деянии Творца. По завершении всего наступит воскресение; это «воскресение сразу одно и навсегда», в отличие от циклической последовательности стоиков. Оно делает возможным суд. Это не предстояние, как в некоторых языческих верованиях, перед Миносом или Радаманфом[247]; сам Творец будет судией. Татиана, в отличие от Афинагора, не волнует вопрос о том, что же произойдет с частицами и кусками человеческих тел:

> Пусть огонь истребит мое тело, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках или морях, пусть буду растерзан зверями, но я сокроюсь в сокровищнице богатого Господа. Человек слабый и безбожник не знает, что сокрыто; а Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние сущность, которая видима для Него одного.

Несмотря на осуждение его взглядов позднейшими христианскими писателями (что скорее связано с его усиленной защитой аскетизма, характерного для сирийского христианства того времени), тут Татиан определенно находится в одном ряду с Новым Заветом и писателями II века, о которых мы говорили выше. Действительно, в сравнении с Афинагором, Татиан ближе к Новому Завету по меньшей мере в одном: он полагает (13), что душа по природе своей не бессмертна, но смертна[248]. Она может не умирать; однако если она не придет к познанию истины, то умрет, распадется вместе с телом и потом, в конце времен, вновь вместе с телом воскреснет, чтобы предстать перед судом. Если же она придет к познанию Бога еще в этой жизни, она может разрушиться на некоторое время, но не умрет. Таким образом, Татиан говорит о некоем условном бессмертии: нечестивые умрут, и телом и душой, но будут воскрешены вновь; праведные же души пребывают между смертью и воскресением, отдельно от тела, хотя и поддерживая жизнь. Его попытки это объяснить, однако, опираются на антропологию, заимствован-

---

[246] Об этом см. Metzger 1977 (пер. на рус.: Брюс Мецгер, *Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения*, М: ББИ, 2008), Petersen 1994.

[247] См. выше, с. 53, 56, 61.

[248] О новозаветном взгляде см., например, 1 Тим 6:16: Иисус единственный, кто обладает бессмертием благодаря его праведности. См. выше, с. 294–295.

ную из современной ему философии, и он не выработал окончательных формулировок, с помощью которых можно было бы выразить необычную веру христиан[249].

(iv) Деяния Фомы

Деяния Фомы — труд сирийского происхождения с манихейской направленностью — представляет собой древнейшее свидетельство о легенде, согласно которой апостол Фома умер мучеником и его мощи были принесены в Эдессу[250]. Книга, созданная, скорее всего, в начале III века, описывает ряд ярких сцен из жизни Фомы, используя их как структуру для аскетических духовных наставлений. В ней нет разработанной мифологии валентинианского гностицизма, но во взгляде на мир присутствует умеренный дуализм и энкратизм. Так, Искупитель тут спускается на землю, открывает посвященным, кто он и, следовательно, кто они, и вновь возносится ввысь, чтобы показать путь назад, в мир света. Таким образом, верные освобождаются от физического тела. Здесь пролеживаются некоторые аналогии с гностицизмом, хотя основные мотивы последнего и отсутствуют[251].

Тема откровения и спасения возникает, в частности, в замечательном «Гимне о жемчужине» (главы 108–113), который лучше всего рассматривать как аллегорию о судьбе души. Душа в Гимне представлена принцем, посланным в Египет на поиски находящейся там красивой жемчужины, она нисходит в царство материи, где он забывает свое происхождение и свою назначение. Вспомнив о них благодаря вести, посланной с неба, он завершает поиски и отправляется с жемчужиной в путь. Собираясь в путь, он сначала снимает с себя грязную, нечистую одежду, которую носил в Египте, и оставляет ее. На обратном пути домой ему дают царскую одежду, увидев себя в которой, он осознает, кто он на самом деле. Так, вновь достойно облачившись, он возвращается с жемчужиной домой к царю-отцу. А, например, в другом месте, богатом образами, — в четвертом деянии (39–41), — осленок предлагает свою помощь Фоме, чтобы отвезти его в небесный «покой», но падает мертвым перед вратами города. Осел здесь представляет тело, «несущее» какое-то время душу, но неспособное с нею спастись, так что апостол не воскрешает его из мертвых. Толпа зевак торопит Фому воскресить его,

---

249 См. Perkins 1984, 351сл. Что касается еврейского контекста, см., например, Bauckham 1998a, 275сл.

250 См. Hennecke 1965, 425–531 (текст с пространным введением); Attridge 1992 (ясно изложенное введение со свежей библиографией); Elliott 1993, 429–511. Спорные вопросы — см. Riley 1995, 167–175.

251 См. Hill 2002 [1992], 126сл., со ссылками на другие примеры других дискуссий.

но тот отвечает:

> Я действительно мог воскресить его во имя Иисуса Христа. Но это отнюдь не уместно. Ибо тот, кто наделил его речью, так что он способен был говорить [как Валаамова ослица, имевшая дар речи], мог сделать и так, чтобы он не умер. Но я не воскрешу его не потому, что я не способен, а потому, что так для него и полезнее и лучше[252].

Знаменитая молитва Фомы в двенадцатом деянии несет ту же весть:

> Одежду, что изношена, выбросил, и работу, которая к отдохновению приводит, я исполнил... Искоренил я житницы мои и разрушил их на земле. Да возьму из сокровища Твоего, которое не иссякает. Источник бегущий я иссушил, да достигну источника Твоего живого, что во мне, и отдохну около него. Предел, который Ты определил мне, убил я; освобождение (конец), которое во мне, Ты освободил, да не отложится душа моя от доверия ее. Внутреннее я сделал внешним и внешнее внутренним. Да наполнятся волею Твоею все члены мои... Смертный не жил я, и живой я не умру... Презрение приобрел я на земле, вознаграждение сделай мне на небе[253].

Важна душа, а не тело. Последнее с легкостью бросают, оно ни к чему в последнем путешествии. Здесь мы действительно завернули за угол, где теряются из виду практически все тексты, изученные нами в данной главе, не говоря уже о Новом Завете. Мы снова оказались в мире древнего платонизма. Воскресение даже не перетолковывается, но просто отвергается. Мы стоим на пороге гностицизма.

7. «Воскресение» как духовность? Тексты из Наг-Хаммади и некоторые другие

(i) Введение

Помещая этот материал здесь, я потенциально готов услышать обвинение в том, что сооружаю невидимый хронологический барьер между текстами Наг-Хаммади и Новым Заветом[254]. Не признаю себя виновным. Проблема в том, что мы не знаем, когда были написаны эти документы, какова пред-

---

[252] Деяния Фомы 41, ср. Bornkamm 430сл. (в Hennecke 1965).

[253] Деяния Фомы 147 (Hennecke 1965, 520сл.).

[254] См. Robinson 1982, 6. Я включил сюда недавно опубликованное Евангелие Спасителя по причинам, которые станут понятны ниже (см. Hedrick and Mirecki 1999).

ыстория текстов или идей, которые они содержат. До сих пор в этой главе мы следовали более или менее надежной исторической канве, сделав одно исключение для трех памятников раннего сирийского христианства; но теперь мы выходим (что, быть может, соответствует предмету дальнейшего рассмотрения) за пределы четко обозначенного пространства и времени и обращаемся к текстам, чтобы понять и выраженные там представления о теле и воскресении, и шире — представленное там мировоззрение в целом[255].

(ii) Евангелие от Фомы

Существует единственная подходящая отправная точка для изучения этой группы текстов — апокрифическое Евангелие от Фомы[256]. Введение к тексту этого евангелия в обычном издании, принадлежащее перу одного из ведущих специалистов в этой области (Хельмута Кёстера из Гарварда), говорит о книге, ее происхождении и содержащихся в ней основных богословских положениях следующее:

> Влияние гностического богословия в Евангелии от Фомы очевидно, хотя невозможно приписать этот труд никакой определенной школе или секте... По Евангелию от Фомы основополагающий религиозный опыт — это не столько признание божественного существа, сколько понимание твоего собственного происхождения (свет) и судьбы (покой). Для того чтобы вернуться к первоисточнику, адепту нужно отделиться от мира, «совлекши» с себя одеяния плоти и «миновав» нынешнее тленное бытие; тогда он может ощутить новый мир, царство света, мира и жизни[257].

Эту мысль ярко воплощают (если в данной ситуации такое выражение уместно) следующие отрывки:

> Это небо прейдет, и то, что над ним, прейдет, и те, которые мертвы, не живы, и те, которые живы, не умрут. (11)

> Мария сказала Иисусу: На кого похожи твои ученики? Он сказал: Они похожи

---

255 О находках Наг-Хаммади см. Robinson 1979; для обзора исследований, касающихся важнейших для наших целей текстов, см. Cameron 1989.

256 О Евангелии от Фомы см. *NTPG* 435–443; *JVG* 72–74. Многие ученые датируют его серединой II века, однако сегодня некоторые, например, Кёстер и Паттерсон, отстаивают другую датировку — середину I века. См. краткое изложение вопроса, например, Eliott 1993, 123–147; новые аргументы в пользу конца II века в Perrin 2002.

257 Кёстер в Robinson 1977, 117. Много интересных примеров гностического употребления новозаветных писаний, в том числе по теме воскресения, — Pagels 1975.

на детей малых, которые расположились на поле, им не принадлежащем. Когда придут хозяева поля, они скажут: Оставьте нам наше поле. Они обнажаются перед ними, чтобы оставить это им и дать им их поле. Поэтому я говорю: Если хозяин дома знает, что приходит вор, он будет бодрствовать до тех пор, пока он не придет, и он не позволит ему проникнуть в его дом царствия его, чтобы унести его вещи. Вы же бодрствуйте перед миром, препояшьте ваши чресла с большой силой, чтобы разбойники не нашли пути пройти к вам. Ибо нужное, что вы ожидаете, будет найдено... (21)

Ученики его сказали: В какой день ты явишься нам и в какой день мы увидим тебя? Иисус сказал: Когда вы обнажитесь и не застыдитесь и возьмете ваши одежды, положите их у ваших ног, подобно малым детям, растопчете их, тогда [вы увидите] сына того, кто жив, и вы не будете бояться. (37)

Ученики его сказали ему: В какой день наступит покой тех, которые мертвы? И в какой день новый мир приходит? Он сказал им: Тот (покой), который вы ожидаете, пришел, но вы не познали его. (51)

Иисус сказал: Я разрушу [этот] дом, и нет никого, кто сможет построить его [еще раз]. (71)

Два высказывания про «обнажение» (21, 37) явно подразумевают следующее: обычное физическое тело суть «одеяния», и автор настоятельно убеждает: нужно найти, как от них освободиться, растоптав их как нечто достойное презрения[258]. «Поле» в длинном отрывке — тварный мир, в котором мы теперь живем, но который мы должны быть готовы оставить; как в речении 11, настоящий порядок времени, пространства и материи в сущности имеет преходящий характер[259].

В калейдоскопе образов Фома 21 хозяин дома, подстерегающий вора, похоже, изображает посвященного, который должен охранять сокровище духовного знания на случай, если кто-нибудь попытается его отнять. Мир плоти, по-видимому, атакует мир души, и тут необходимо готовиться к защите.

Высказывание о покое мертвых (51) вызывает споры. Согласно недавнему изданию Евангелия от Фомы, слово «покой» (*anapausis*) попало сюда по ошибке из конца предыдущего высказывания[260]. Вместо этого предполагается,

---

[258] См. Riley 1995, 130. О других толкованиях см. Miller 1992 [1991], 309. См. Фома 29; 87; 112. Возможно, однако, что «раздевание» в коптской версии — неверный перевод сирийского слова, означающего «отказаться»: см. Perrin 2002, 40.

[259] Ср. Фома 56: тот, кто постигает мир, находит только лишь труп, а тот, кто находит труп (т. е. кто понимает, что мир — это всего лишь безжизненная скорлупа), такого человека мир недостоин.

[260] Фома 50.3: «Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? — скажите им: Это движение и покой». См. Patterson, Robinson and Bethge 1998, к этому фрагменту. Мысль о «покое» обнаруживается также в варианте речения 2 в P. Oxy. 654 («воцарившись, они пребудут в

что речь тут на самом деле идет не о «покое» умерших, а о «воскресении». Может быть, это попытка найти «учение о воскресении» у Фомы, где его нет, но в любом случае суть высказывания сводится к тому, что судьба умерших, как бы ее ни понимали, уже совершилась — тайно, невидимо для простого глаза, как в «присутствующем, хотя и невидимом царстве» из речения 113. Это высказывание выразительно отвергает раннехристианское ожидание, что Бог последним действием в истории создаст новое небо и новую землю[261].

Последнее речение в этой группе (71) дает интересный двойной образ: «Я разрушу дом этот, и никто не сможет вновь построить его». Отклонение — хотя, на мой взгляд, и производное — от хорошо известного канонического речения тут очевидно[262]; не так очевиден смысл. На одном уровне все вроде соответствует другим местам в Евангелии от Фомы: основное порождение иудаизма, физический, от мира сего Храм будет разрушен и не возобновится; антииудейская тенденция во многих местах этого памятника — одна из его наиболее ярких особенностей. На другом уровне, если помнить, что «храм» часто служит образом тела — уже в Иоанновой версии речения, где Иоанн объясняет, что Иисус говорил о «храме тела своего»[263], — можно понять намерение автора, хотя бы один из смыслов, и так: Иисус устранит физическое тело посвященного и ничем не заменит его. Тогда это было бы открытым отрицанием телесного воскресения[264].

Та же идея отражена в трех речениях, в которых слышен ужас от мысли о душе, замурованной в своем нынешнем физическом теле:

> Иисус сказал: Если плоть произошла ради духа, это — чудо. Если же дух ради тела, это — чудо из чудес. Но я удивляюсь тому, как такое большое богатство заключено в такой бедности.
>
> Иисус сказал: Несчастно тело, которое зависит от тела, и несчастна душа, которая зависит от них обоих.
>
> Иисус сказал: Горе той плоти, которая зависит от души; горе той душе, которая зависит от плоти[265].

покое»). См. Послание к Регину 43.34сл.

261 Riley 1995, 131.

262 Мк 14:58/Мф 26:61; Мк 15:29/Мф 27:40; ср. Мк 13:2; Деян 6:14.

263 Ин 2:21, ср. 2 Кор 5:1–5.

264 Это подробно доказывает Riley 1995, 133–156, полагая, что это свидетельствует о древней разновидности христианства, где отрицается телесное воскресение Христа и его последователей. Он выдвигает гипотезу о существовании ранней версии этого речения, которую христиане круга Иоанна отредактировали в одном ключе (как утверждение телесного воскресения), а христиане круга Фомы — в противоположном направлении. Но можно предложить и другие, не менее вероятные гипотезы об истории предания.

265 Фома 29; 87; 112.

Невзирая на повторяющиеся в тексте предупреждения, не обязательно иметь уши, чтобы услышать, ни особенно зоркие глаза, чтобы увидеть, что говорится в Евангелии от Фомы — и насколько сильно эти слова отличаются в сущности от всех документов, нами доселе изученных, за единственным исключением — это сирийские Деяния Фомы. Однако Евангелие от Фомы зашло дальше в своем ярком антикреационизме: мир пространства, времени и материи — порочное создание бога менее важного, чем тот, которого открыл Иисус[266]. Остается только совершить побег и вернуться в бесплотность, которой человек наслаждался прежде. Если это и не гностицизм в его полной силе, вроде валентинианства, тут уже недалеко от такого мировоззрения с его космологическим и антропологическим дуализмом и соответствующей сотериологией. Используя раннехристианские материалы, Евангелие от Фомы включает их в контекст совершенно иного мироощущения. И в таком мироощущении — и не случайно, но принципиально — воскресение (в том смысле, какой придавали ему Павел, авторы евангелий, Климент, составитель Апокалипсиса Петра, Юстин и другие) попросту исключается.

(iii) Еще один текст, приписываемый Фоме

«Книга Фомы Атлета» представляет собой диалог между воскресшим Иисусом и его гипотетическим братом-близнецом «Иудой Фомой». Она почти наверняка создана в Сирии в начале III века и отражает скорее не радикальный дуализм набравшего полную силу гностицизма, но крайний аскетизм сирийского христианства, немного ранее представленного Татианом[267]. Хотя точки пересечения с гностиками тут есть. Фома должен прийти к «познанию себя» и, таким образом, к познанию «глубины Всего», то есть тайны того места, откуда пришел Иисус и куда он вернется. Рассказы об откровениях, поведанных Иисусом между его воскресением и вознесением, — это типичный литературный прием гностиков: это позволяло им претендовать на то, что они получили подлинную сокровенную мудрость Иисуса, отличающуюся от обычного учения Церкви. Этот сжатый текст постоянно подчеркивает, как трудно, хотя и совершенно необходимо, понимать полученные тайные откровения.

Воскресший Спаситель вначале говорит, что тела людей, как и животных, неразумны. Они подвержены изменениям, поскольку поглощают другие

---

[266] Фома 100: «Отдавайте кесарю кесарево, а Богу Божье, и отдавайте мне мое». Другими словами, Иисус превосходит «Бога», как «Бог» — кесаря.

[267] Перевод, с кратким введением, в Robinson 1977, 188–194 (перевод и комментарии Дж. Д. Тернера).

творения, и погибнут без всякой надежды жизни. Тело, в конце концов, – результат полового акта; сила данного аргумента, вероятно, в том, что этот акт сам по себе есть зло и нечто недостойное. Поэтому избранные должны отложить «скотство», то есть желания плоти[268]. Это стандартная тема в сирийском христианстве; само по себе это еще не значит, что творение – дело рук низшего бога. Аскетический дуализм книги, как и писаний Татиана, показывает скорее склонность к энкратизму или гностицизму, чем законченную систему. Люди делятся на две категории – на мудрых и глупцов; глупцы придут к обычной человеческой смерти, после чего их видимое тело разрушится:

> Тогда будут призраки, не имеющие образа, и будут они среди могил вечно в наказание и на погибель душевную[269].

За этим следует пространное описание суда, ожидающего тех, кто презирает правду, и перечень проклятий – «горе вам» для «уповающих на плоть и темницу, которая погибнет»[270]. Суд над теми, кто живет в теле и радуется этому состоянию, занимает в книге более важное место, чем надежда всего этого избежать; но завершается она тремя блаженствами, которые перекликаются с Нагорной проповедью, и обетованием «покоя»:

> Бодрствуйте и просите, дабы вы не пошли в плоть, но вышли из оков горечи жизни. И вы обретете покой, ибо вы оставили за собой муку и поношение сердца. Ибо когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы получите ваш покой от Благого и воцаритесь с царем, став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и во веки веков. Аминь[271].

Здесь вновь ключ к будущему – «покой», в котором жизнь тела благополучно оставлена позади навсегда. В целом книга дает ясное представление о мировоззрении автора, которое вполне можно поместить в один ряд среди воззрений, изученных нами во 2-й главе: настоящий физический мир с его страстями и желаниями – место темное и порочное. Лучшее, что можно сделать, – вырваться из него[272].

---

[268] Книга Фомы Атлета 138.39–139.30; половой акт осуждается и в 139.33–140.3; 144.9сл.

[269] Книга Фомы Атлета 141.16–19.

[270] Книга Фомы Атлета 142.10–143.10; 143.11–144.19.

[271] Книга Фомы Атлета 145.8–16.

[272] На сей раз я согласен с Райли (Riley 1995, 167). Я даже согласен с его описанием мироощущения, когда душа остается «невесомой и чистой» и должна сопротивляться тому, чтобы ее не поймала и не затянула соединенность с царством материи как «достойный почитания философский контекст». Но, кажется, он не замечает, что это прямо противоположно тому, что все первые христиане (и очень многие иудее) думали о творении, природе человеческой жизни и последней участи человека.

(iv) Послание к Регину

Другой подход к воскресению, претендующий на преемственность по отношению к преданию первых христиан, состоит в новой интерпретации «языка воскресения», который становится выражением (чего никогда не было прежде ни в иудаизме, ни в язычестве, ни в раннем христианстве) «духовного» воскресения в настоящем, ведущего к «воскресению» духа или души в будущем. Это и совершает Послание к Регину, известное также как *Трактат о воскресении*, единственная книга из рукописей Наг-Хаммади, которая напрямую посвящена нашей теме[273].

Исследователи согласны, что книга создана не ранее конца II века либо кем-то из окружения Валентина, либо, что тоже вероятно, принадлежит перу запутавшегося ортодокса, который отстаивал христианское учение перед лицом иных мировоззрений. Издатель и переводчик английского издания документов Наг-Хаммади, который также написал большую монографию об этой книге, говорит во введении к ней, что самое поразительное тут — сходство учения с той точкой зрения, которая порицается во 2 Тим 2:18, что воскресение якобы уже произошло. Однако он также говорит, что по некоторым вопросам взгляды автора ближе к Павлу, чем к Валентину, и наше любопытство еще сильнее возрастает. О чем же на самом деле говорит это послание?

Как это часто бывает с текстами Наг-Хаммади, ответ таков: в некоторых ключевых моментах невозможно быть точно уверенным ни в чем. Но кое-что более или менее ясно. Есть люди, говорит автор, не устоявшие в слове истины. Они ищут «покоя» для себя самих; мы, однако, получили свой покой через нашего Спасителя, Владыку Христа. Мы получили его, когда познали истину и пребыли в ней[274]. Этот «покой» может быть тем же, что и в Фома 51, — духовное достижение покоя уже в этой жизни[275]. Но автор далее говорит именно о воскресении.

Он начинает говорить об Иисусе, Сыне Бога (подразумевая при этом его божественность), живущем как Сын Человеческий (подразумевая при этом человеческое естество) внутри этого мира, который автор называет «смертью». Своей божественностью он побеждает смерть (но что, спросим мы, это значит?), а через свое человечество он восстанавливает нас к «плероме», «полноте» (знакомый валентинианский термин), спасая нас из тварного мира, этого малозначимого мертвого места[276].

---

[273] О тексте см. Пил в Robinson 1977, 50–53; также в Peel 1969, с пространным обсуждением; краткое изложение, например, в Peel 1992, вместе с другой более свежей библиографией. См. также, например, Perkins 1984, 357–360.

[274] Послание к Регину 43.30–44.4 (нумерация соответствует месту текста в Наг-Хаммади, кодекс 1).

[275] См. Peel 1969, 37.

[276] Послание к Регину 44.13–38.

Вот текст об избавлении от тварного мира — к этому относятся слова о Спасителе, «поглотившем смерть»:

> Спаситель поглотил смерть — этого вы не предполагали, будучи незнающими, — он отбросил мир, который не вечен. Он преобразил себя в нерушимый Эон и возвысился, поглощая видимое невидимым, и он открыл нам путь нашего бессмертия. Тогда на самом деле, как апостол сказал: «Мы страдали с ним, и мы восстали вместе с ним, и мы идем на небеса вместе с ним».

Тут посвященные подобны лучам света по отношению к Спасителю, который сам подобен солнцу, им «мы объединены до нашего успокоения, то есть до нашей смерти в этой жизни»[277]. Это будет «истинное воскресение», когда «естественное» и «плотское» равным образом упразднятся:

> Мы взяты на небеса им, подобно лучам солнца, ничем не удерживаемые. Это духовное воскресение, которое поглощает психическое [*psychike*, «естественное», как в 1 Кор 15] таким же образом, как плотское[278].

Автор, без сомнения, пользуется терминологией, которую употребляет Павел в Первом Послании к Коринфянам, но это поверхностное сходство. Мысль Павла постоянно опирается на толкование Быт 1 и 2, тогда как «Трактат о воскресении» разделяет глубокий скептицизм валентинианства относительно ценности тварного мира. Да, автор утверждает, что Иисус «воскрес из мертвых» и что он сокрушил смерть[279]. Но это «воскресение» для верующего скорее похоже на обретение чего-то лучшего, нежели «плоть» (вспомним, что апологеты того же времени подчеркивали именно «воскресение плоти»):

> Так никогда не сомневайся относительно воскресения, мой сын Регин! Поскольку, если ты не существовал во плоти, ты получил плоть, когда вошел в этот мир. Почему вы не получаете плоть, когда поднимаетесь в Вечность? То, что является лучшим, чем плоть, — являющаяся причиной жизни в мире. То, что возникло по вашей вине — не ваше? То, что не ваше — создано вами? Все же, пока вы в этом мире, чего вам не хватает?..
>
> Последствием рождения тела является старость, и вы живете в испорченности. Вы не увеличиваетесь. Поскольку вы не оставите то, что лучшее если умрете... Ничто тогда не спасет нас из этого мира. Но Все, кто как мы, — спасены[280].

---

277 Послание к Регину 45.32–35.

278 Послание к Регину 45.36–46.2.

279 Послание к Регину 46.16–19.

280 Послание к Регину 47.2–27. Peel 1969, 42, говорит о верующем, которому дается «новая, видоизмененная плоть при его вознесении на небо после смерти».

Верующий уже наделен лучшим внутри себя, ему не нужна плоть там, куда он идет. Это перерастает в утверждение, которое, на самом деле, прямо отрицает утверждение Павла (и последующее предание, на него опирающееся):

> Но есть некоторые, кто желают понимать в вопросах о тех вещах, которые они изучают, спасется ли он, если покинет свое тело, будет ли он спасен немедленно. Не позволяйте никому сомневаться в этом. [...] Действительно, видимые части тела, которые мертвы, не спасутся, но только живущие части тела, которые существуют в них, воскреснут.
>
> Что же тогда является воскресением? *Это всегда – открытие тех, кто возвысились*[281].

Таким образом, верующие «воскресают» уже в этой жизни; они оставят тело, «видимые части тела», за порогом смерти; сохранится только та жизнь, которая уже есть у них внутри. Естественно, тут не будет никакого промежуточного периода, ни «сна», как у Павла и уже изученных нами авторов II века[282]. Подумайте о преображении, говорит автор: Илия и Моисей показали, что они все это время были живы, – скорее именно это, чем грядущее телесное воскресение, он понимает под этими старыми словами[283]. Такое «воскресение» – реальность, а мир – иллюзия[284].

Таким образом, воскресение – это новое творение; оно открывает то, что уже существует. Оно, однако, включает в себя превращение, «переход в новое»[285]. Само по себе это выглядит почти как у Павла; однако автор продолжает настаивать на том, что у всякого, кто ускользает от «разногласий и оков» (от разногласий и доводов тех, кто ставит под вопрос такое понимание), уже «есть воскресение»[286]. Верующий, стало быть, уже умер и воскрес, хотя и в совершенно ином смысле по сравнению с тем, что, как мы видели, утверждал Павел[287]. Нынешнее воскресение должно теперь определять направление нынешней жизни; опять – потенциально идея Павла, но в совершенно ином виде[288].

Английский издатель этого текста, Малколм Пил, предлагает рассматривать этот текст как курьезное сочетание идей Валентина и Павла[289]. Это, в свою очередь, восходит к теории, согласно которой взгляды Павла на

---

281 Послание к Регину 47.30–48.6 (курсив, конечно, добавлен мной).

282 Что подчеркивает Peel 1969, 43.

283 Послание к Регину 48.6–11.

284 Послание к Регину 48.12–16, 27сл.

285 Послание к Регину 48.34–38.

286 Послание к Регину 49.14–16; см. Peel 1969, 45сл.

287 Послание к Регину 49.16–24.

288 Послание к Регину 49.25–36.

289 См. особенно Peel 1969, 139–150.

воскресение можно было развивать по меньшей мере в двух различных, но вполне адекватных исходным положениям направлениях: одно ведет к данному посланию с подобными идеями текстов Наг-Хаммади, другое – к Юстину, Тертуллиану и прочим[290]. Но эти параллели крайне поверхностны. Для Павла воскресение, согласно Первому Посланию к Коринфянам, но также и другим Посланиям, всегда входит в богословие нового творения, основанного на благом начальном творении из Быт 1 и 2 и воскресении Иисуса, где апостол видит исполнение, торжество, увенчание славой исходного первого творения. Это порождает космическую эсхатологию, в которой мир с его пространством, временем и веществом не будет извержен вон, но скорее искуплен. Любая мысль о том, что нынешний мир – это иллюзия и что «воскресение» можно обрести, ускользнув от нее сейчас или в будущем, абсолютно чужда Павлу.

(v) Евангелие от Филиппа

Это одно из «апокрифических», или неканонических, евангелий из Наг-Хаммади содержит краткий материал о воскресении[291]. В Евангелии от Филиппа можно выделить три отрывка, начиная с рассказа о воскресении Иисуса, когда его плоть становится «истинной плотью»[292]. Текст утрачен, но в реконструированном виде он читается следующим образом:

> [Владыка восстал] из мертвых. [Он явился таким, каким] был, но отныне [тело его] стало совершенным. [Ибо у него была] плоть, но [плоть] эта – плоть истинная. [Наша плоть] не истинная, но [мы обладаем] лишь образом истинной[293].

Это слишком краткий и фрагментарный отрывок, чтобы с уверенностью судить о том, что автор подразумевал под «истинной плотью». Однако второй отрывок, где говорится о будущей надежде, кажется, указывает на богословскую ориентацию, сходную с той, которую содержит Послание к Регину:

> Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут, – заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, (то), когда умирают, не получают ничего. Также подобным образом говорят о крещении: говорят, что велико крещение, ибо, если принимают его, будут живыми[294].

---

290 Robinson 1982; см. также Riley 1995, 8сл.

291 Евангелие от Петра, не из Наг-Хаммади, уместнее будет рассмотреть ниже, в гл. 13 (с. 644–648).

292 См. Стаатс (Staats) в Wissman, Hoffman *et al.* 1979, 474.

293 Евангелие от Филиппа 68:31–37 (перевод Айзенберга в Robinson 1977, 141).

294 Евангелие от Филиппа 73:1–8.

Упоминание о крещении рядом с теперешним «воскресением» можно трактовать в смысле Рим 6 или Кол 2. Но акцент здесь стоит, похоже, не столько на телесном воскресении, которое предвосхищается метафорическим, сколько на метафорическом «воскресении» иного рода, которое обстоятельно описано в одном из первых отрывков:

> Те, кто говорит, что Владыка умер изначала и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначала и он умер. Если не достичь воскресения вначале, то разве тогда и не умрешь? Бог жив — тот (уже) будет (мертв). Не спрячут предмета большой ценности в большом сосуде, но часто мириады, которые не счесть, бывали брошены в сосуд (стоимостью) в ассарий. Подобным образом с душой: предмет ценный, она заключена в презренное тело.
>
> Есть некоторые, кто боится воскреснуть обнаженными. Это потому, что они желают воскреснуть во плоти, и они не знают, что те, кто носит [плоть, — те] обнаженные. Те, кто [разденется], чтобы быть обнаженным, — [те] не обнаженные. Ни плоть, [ни кровь не могут] наследовать [Царствие] Божье. Каково же то, что не будет наследовать? Это то, что на нас. А каково то, что будет наследовать? Это то, что принадлежит Иисусу и его крови. Поэтому он сказал: Тот, кто не будет есть моей плоти и пить моей крови, не имеет жизни в себе. Какова его плоть? (Его плоть) — Логос, а его кровь — Дух Святой. Тот, кто получил это, имеет еду, и питье, и одежду[295].

В этом отрывке используется 1 Кор 15:50, но используется именно в том смысле, с которым боролся Ириней, и похоже, что тут критикуются слова Павла относительно «не быть найденными нагими» из 2 Кор 5. Но что эта за «нагота»? Можно понять ее так: настоящая «нагота» — это иметь тело вообще. Хотя в сирийском христианстве крещение воспринимали и как некое воскресение, и как способ «вновь облечься» славой, утраченной при грехопадении. Если автор подразумевал такой смысл, «нагота», возможно, относится к тем, кто не получил надлежащего крещения. Такие люди не должны надеяться, что их некрещеная, их (в этом смысле) неискупленная плоть взойдет на небеса[296].

Сразу же за этим следует текст, который как будто утверждает противоположную точку зрения:

> Я же, я осуждаю иных, которые говорят, что эта плоть не воскреснет. Итак, оба они ошибаются. Ты говоришь, что плоть не воскреснет. Но скажи мне, что же

---

[295] Евангелие от Филиппа 56:15–57:8. Мысль, что Владыка «сперва воскрес а потом умер», и связь этого с крещением имеют интересную современную параллель в Barker 1997.

[296] См., например, Gaffron 1970, где цитируется параллель из Ипполита; Van Eijk 1971. Это могло означать (как можно было бы сказать об авторе Послания к Регину), что написавший Евангелие от Филиппа был скорее несколько запутавшимся ортодоксальным верующим, чем (как у Робинсона: см. ниже) гностиком, делающим небольшую уступку ортодоксии.

> воскреснет, чтобы мы почитали тебя. Ты говоришь, что дух во плоти, и также свет сей есть во плоти. Но и это тоже есть во плоти, ибо, что бы ты ни сказал, — ты ничего не говоришь помимо плоти. Надо воскреснуть в этой плоти, ибо все в ней. В этом мире те, кто надевает одежды, лучше одежд. В царствии небесном одежды лучше, чем те, кто их надел на себя[297].

Из всего этого неясно, во всяком случае, для меня, хочет ли автор отвергнуть телесное воскресение, употребляя слово «воскресение» главным образом для обозначения духовной перемены в этой жизни, как в Послании к Регину, или он хочет уравновесить свое выше приведенное предупреждение иным утверждением о некоего рода «плотском» существовании в будущем. Есть серьезные обоснования того, что оба текста представляют собой попытку синтезировать иудео-христианские представления (включая подлинное воскресение) с эллинистическим стремлением избавиться от материального и стать чистым духом[298]. Если это так, эти труды недалеки от головокружительного хода мысли Оригена. Судя по некоторым словам, авторы пытаются сказать о своего рода будущем «теле». Однако если нам тяжело найти слова для описания представлений Павла на то, что мы назвали «трансфизическим» телом, а еще труднее судить об Оригене, — верно передать представления авторов *Послания к Регину* и *Евангелия от Филиппа* представляется почти невозможным. Для этих писателей «под» тленной плотью есть другая «дух/плоть», или то, что Менард называет сверхземной плотью. Нам было бы ценно узнать, какую точку зрения каждый из этих трудов сам пытался критиковать: волнует ли авторов мнение тех, кто полагает, что они вернутся в то же самое тело? Или они спорят с теми, кто проповедует полное развоплощение?[299]

Но основное мироощущение обеих книг выражено достаточно ясно. Во всех иудейских и раннехристианских текстах, посвященных воскресению, последнее тесно связано с верой в единого Бога Творца и с последним судом, но ни один из этих мотивов не играет никакой роли у двух только что рассмотренных авторов. Мировоззрение автора *Евангелия от Филиппа*, как и *Послания к Регину* и других текстов данного раздела, радикально отличается от того, что мы видим в канонических писаниях и у ранних отцов. Тут мы не видим линии, ведущей от Павла к Тертуллиану, а именно — сильного и многократного утверждения о благости сотворенного мира. Скорее тут утверждается благость души, противопоставленной презренному телу, которой необходимо от тела освободиться.

---

[297] Евангелие от Филиппа 57:9–22.

[298] Menard 1975.

[299] См. также Perkins 1984, 360–362. Robinson 1982, 16сл., говорит, что Евангелие от Филиппа здесь представляет наибольшую уступку, которую гностицизм «мог сделать для ортодоксии, не оставляя своей основной позиции контраста». Далее для доказательства своей мысли он цитирует Апокриф Иакова 14:35сл. (цитата приведена ниже). Однако его мнение о том, что позиция Евангелия от Филиппа относительно будущего соответствует представлениям Павла, — это откровенный абсурд.

(vi) Другие трактаты Наг-Хаммади

Для иллюстрации тех же самых тем можно привести примеры из нескольких других рукописей, кроме рассмотренных нами.

Апокалипсис Петра (который не имеет никакого отношения к апокрифической книге с таким же названием, упоминавшейся в этой главе ранее) был написан для того, чтобы поддержать верующих-гностиков, на которых нападали ортодоксы. Автор вкладывает в уста Петра описание духовного опыта, в том числе видение света, которое подтверждает опыт гностиков от имени апостола Петра[300]. Трактат выражает представление об Иисусе, согласно которому «подлинный» Иисус был духовным существом, отличающимся от своей внешней физической формы, так что когда последнюю терзали и убивали, Иисус стоял поблизости, посмеиваясь над непониманием людей. Затем духовная сущность Иисуса освобождается, чтобы воссоединиться со светом небесной, «умной» (т. е. нематериальной) «плеромы»:

> А то, что было освобождено, это мое бестелесное тело. Я же умный дух, полный сияющего света. Тот, которого ты увидел, когда он подходил ко мне, это наша умная плерома, та, которая соединяет совершенный свет с моим святым духом[301].

И далее это становится моделью спасения тех, кто не принадлежит настоящему миру, но уже бессмертен[302].

Апокриф Иакова, по мнению издателя собрания Наг-Хаммади, возможно, созданный в Египте в III веке, содержит тайные откровения, которые воскресший Иисус по истечении 550 дней передал апостолам, прежде всего Иакову и Петру[303]. Иисус говорит им, что он прославлен и что только их желание услышать еще что-нибудь из учения удерживает его от возвращения к Отцу[304]. Вот как он описывает свое восхождение к Отцу:

> Но я уже сказал (моё) последнее слово тебе, и я уйду от тебя, ибо колесница Духа унесла меня наверх, и с этого момента я удалюсь, чтобы окутать себя[305].

---

300 Апокалипсис Петра (Наг-Хаммади, кодекс 7) 72:9–26. Иисус как великий свет также появляется в Послании Петра Филиппу 134:9–18. См. также видение Марии в Евангелии от Марии 10:10–16 (Robinson 1977, 471–474, здесь на с. 472).

301 Апокалипсис Петра 83:6–15.

302 Апокалипсис Петра 83:15–84:6.

303 Апокриф Иакова 2:16–28.

304 Апокриф Иакова 7:35–8:4.

305 Апокриф Иакова 14:32–36.

Подобным образом и Первый Апокалипсис Иакова подчеркивает вознесение, когда Иисус уверяет в том, что искупление совершилось через страдание. При этом, вместо того чтобы вновь восстать из мертвых после своего страдания, Иисус делает паузу для наставления учеников и только после этого «восходит к Тому, кто Есть»[306].

Послание Петра Филиппу содержит в себе краткую сцену на Елеонской горе, «где они обычно собирались с блаженным Христом, когда он был в теле»; это как будто предполагает, что теперь он уже не таков[307]. Апостолы просят Отца и Сына просветить их:

> Тогда великий свет явился, так что горы сияли от взгляда того, кто явился. И голос взывал к ним, говоря: «Слушайте мои слова, что я могу говорить вам. Почему вы спрашиваете меня? Я Иисус Христос, который с вами навеки»[308].

Далее следуют различные откровения, в том числе яркий отрывок, который, по-видимому, состоит в родстве с высказываниями в *Евангелии от Фомы* на тему «раздевания»:

> Когда вы скинете с себя то, что разрушено, тогда вы станете светочами среди смертных людей[309].

Этот текст для Робинсона служит иллюстрацией к его гипотезе «светоносного откровения», хотя необходимо признать, что представление о воскресении и нынешнем теле тут совсем иное, чем у Павла, от которого, по Робинсону, ведет свое начало это предание[310]. Это, однако, – прекрасный пример традиции, существовавшей уже в конце II века, которая и представлена документами Наг-Хаммади.

Наконец, «Толкование о душе» содержит в себе классический отрывок, иллюстрирующий то, как гностики пересмотрели определение «воскресение»:

> Но следует, чтобы душа родилась сама и оказалась в своем первоначальном положении. Душа же двигается сама и получила от Отца божественное начало, чтобы обновиться и чтобы быть принятой в место, в котором была сначала. Это воскресение из мертвых; это спасение из плена; это восхождение на небо; это путь к Отцу. Поэтому сказал пророк: «Благослови, душа моя, Господа, и все мои внутренности, благословите святое имя его. Благослови, душа моя, Бога,

---

306 1 Апокалипсис Иакова (Наг-Хаммади, кодекс 5) 29:16–19.

307 Послание Петра Филиппу 133:15–17. Текст по Виссе в Robinson (ed.), 1977, 395–398, здесь на с. 395.

308 Послание Петра Филиппу 134:9–19.

309 Послание Петра Филиппу 137:6–9.

310 Robinson 1982, 10сл.

> который отпустил все твои беззакония, который излечил все твои болезни, который вырвал твою жизнь у смерти, который увенчал тебя милостью, который наполнил твое желание благом, и твоя юность будет обновлена, подобно орлу». И теперь, когда она будет обновлена, она поднимется, благословляя Отца и брата своего, того, посредством которого была спасена. Вот так душа будет спасена через возрождение[311].

Иными словами, «язык воскресения» употреблен для описания нового духовного рождения, которое ведет к бегству из мира «пленения», т. е. мира, в котором душа связана с материей, с физическим телом.

(vii) Евангелие Спасителя

В 1967 году Египетский музей Берлина приобрел коллекцию фрагментов рукописей на пергаменте; ныне эти коптские тексты опубликованы[312]. В процессе их изучения выяснилось, что это отрывки из сборника речений Иисуса, связанных, по меньшей мере, с Евангелиями от Матфея и от Иоанна. Хотя дата создания оригинала неясна, очевидно, что этот текст можно поставить в один ряд с другими материалами данного раздела, не в последнюю очередь в связи с тем, что тут мы находим признаки иного толкования «воскресения».

Вот интересующие нас отрывки. Ученики спрашивают, подобно собеседникам Павла в 1 Кор 15:35: «О Господи, в каком обличье ты откроешься нам или в каком теле ты придешь?» Иоанн настойчиво просит Господа: «Когда Ты придешь явить себя нам, не являйся во всей твоей славе, но перемени твою славу на славу иную, чтобы мы могли вынести ее, чтобы мы, увидев [тебя, не пришли в отчаяние]»[313]. В одном из хуже всего сохранившихся фрагментов дважды упоминается крест, и потом, после лакуны в рукописи и нескольких пропущенных букв, идет продолжение: «...[через] три дня, [и я] возьму вас с собой [на небеса], и научу вас...» [314].

Текст слишком краткий и слишком фрагментарный, чтобы можно было отсюда многое почерпнуть касательно представления автора о воскресении Иисуса и верующих. Однако очевидно, что Иисус тут прославлен и возвеличен, так что смотреть на него было бы невыносимо, если бы он каким-то образом не изменил свое состояние. «Воскресение», видимо, здесь касается

---

311 Толкование о душе 134.6–29.

312 Hedrick and Mirecki 1999.

313 Евангелие Спасителя 107.12.3сл. (строки 4–22).

314 Евангелие Спасителя 122 (строки 60–63). Здесь есть также упоминание о схождении Иисуса в преисподнюю «ради душ, которые связаны в этом месте»: 97.2.1 (строки 59–63).

не обновленной жизни в этом мире, но жизни на небесах. Именно в этом смысле тут (100.7.1–6) говорится о «духовных телах»:

> ...и мы тоже стали как бы духовным телом. Глаза наши видели во всех направлениях, и целый город открылся перед нами. Мы [приблизились] к небесам, и они [поднимались] друг перед другом. Стерегущие врата встревожились. Ангелы убоялись, и убежали они к [...] [Они] думали, [что] их всех истребят. Мы увидели нашего Спасителя после того, как он прошел [сквозь] все небеса...[315]

Это «тело» тогда будет подобно телу Иисуса. Оно будет обитать в вышних, столь же устрашающее для обитателей небес, как и ослепительное тело самого Христа, — если бы нам довелось его увидеть на земле в его подлинном обличии. Это радикальным образом отличается от понимания «духовного тела» Павлом, — хотя, возможно, автор полагал, что дает толкование или хотя бы развивает 1 Кор 15.

(viii) Наг-Хаммади: заключение

Есть, несомненно, множество других текстов Наг-Хаммади на нашу тему, которые можно было бы привести, чтобы получить подобный результат. Но мы уже просмотрели достаточно этого материала, чтобы составить суждение о его месте среди головокружительного многообразия представлений II и III веков относительно смерти и жизни. Трактаты из Наг-Хаммади никоим образом нельзя стричь под одну гребенку: тут представлено множество различных точек зрения, порой в одном и том же документе. Несомненно, в мире валентинианского и подобного мышления трудно было бы добиться логики (даже если бы мы могли понять, что считалось логикой в рамках такого рода мироощущения), в любом случае, она едва ли была основным приоритетом. Но все же тут можно выделить три главных пункта.

Во-первых, «воскресение» в главном смысле, который, как мы видели, придавали этому и близким к нему словам в первые два века христианства, в этих текстах либо *отрицается*, либо *радикальным образом реинтерпретируется*. Если «воскресение» понимать как любого рода возвращение в какой-то момент после смерти к телесной жизни в полном смысле слова, тут оно отрицается. Если (как в Послании к Регину) язык воскресения и сохраняется, оно толкуется по-новому, так что скорее относится уже не к событиям, связанным с телом, — будь то последнее воскресение или нравственный долг в этой жизни, — но скорее к бестелесному религиозному опыту в настоящей жизни и/или к бестелесному посмертному существованию в славе.

---

[315] В первом предложении я заменил «тела» (так в Hendrick and Mirecki 35) на просто «тело», в соответствии с коптским *soma*.

Это положение становится еще убедительнее, если мы сравним метафорическое значение «языка воскресения» в Новом Завете (Рим 6, Кол 2–3 и т. д.) и в *Послании к Регину* или в других местах. Метафора, как ее употребляет Павел, которая, как уже говорилось, была переистолкованием метафоры «воскресения» Иезекииля и подобных текстов, имеет *конкретную* цель: указывает и на крещение, и на телесное повиновение (реальные физические действия). Это у Павла перекликается с представлением об обновленном человечестве, с «возвращением» или «восстановлением» Израиля после плена, что вполне соответствует и метафорическому употреблению этого понятия в Ветхом Завете. Когда «воскресение» употребляется метафорически в Послании к Регину, «Толковании о душе» и других текстах, оно указывает на *неконкретные* события: на абстрактное (или «духовное» в платоновском смысле) восхождение души во время этой жизни или после смерти. Это важнейшее отличие, которое опровергает часто выдвигаемые гипотезы о том, что употребление «настоящего времени» в языке воскресения Павла и в других местах Нового Завета находится в непосредственной связи с этим более поздним гностическим языком[316].

Во-вторых, во всех текстах Наг-Хаммади и других подобных текстах начисто отсутствуют три темы, которые доминировали в разговоре о воскресении как Иисуса, так и верующих, среди представителей того направления, которое тянется от Павла к Тертуллиану и даже к Оригену.

(1) Тут никак не звучит иудейская или раннехристианская доктрина творения о благости нынешнего тварного миропорядка, созданного Единым Богом, который в конце хочет его переделать и улучшить. Просто сказать, что эта тема не акцентируется, было бы слишком мягко; часто мы находим тут упорное и подчас пренебрежительное отвержение, полный отказ от космологии и онтологии, которая лежит в центре представлений о воскресении — как иудейских, относящихся к периоду Второго Храма, так и христианских, от Павла до Оригена[317]. Поскольку доктрина о благости творения и Творца — это центральная и основополагающая тема в представлениях иудеев и первых христиан о воскресении, употребление языка воскресения, светоносных видений и подобного в контексте совершенно иного миропонимания свидетельствует не о мерном развитии, но о полном пересмотре этих представлений у гностических авторов.

(2) Тут не звучит тема грядущего суда — суда, для которого необходимо воскресение, чтобы он действительно был справедливым. Как мы

---

316 Robinson 1982.

317 Никакие исследования последних лет не колеблют точку зрения Moule 1966, 112: «даже самое спиритуалистичное фарисейство Павла расходится с типом гностицизма, отраженным в Послании к Регину».

увидели, эта доктрина в раннем иудаизме и в раннем христианстве представлена разными способами. Иногда только праведные должны воскреснуть (и само воскресение будет их оправданием; кажется, именно так это понимают автор Второй книги Маккавейской и Павел); иногда будут воскрешены и праведные, и неправедные, последние для того, чтобы подвергнуться наказанию за свои деяния в телесном бытии, в отличие от сумеречного половинчатого бытия в Аиде или Шеоле. Ни один из текстов Наг-Хаммади вовсе не затрагивает этой темы. Там для будущего блаженства важно только открыть правду о себе, о своей душе и так далее в этой жизни и оставить попытки основывать свое самоопределение на теле и окружающем мире. Доктрины творения и суда, столь важные для иудейского и христианского понимания воскресения, начисто отсутствуют в гностических пересмотренных представлениях.

(3) Почти совсем не говорится или говорится мало о том, что воскресение было тесно связано с оппозицией властям. Иногда гностическое перетолкование «воскресения», т. е. восхождение души, говорит о бегстве от скорбей этой жизни. Но мы совсем упускаем один аспект, который присутствует уже, по меньшей мере, в Книге Даниила и Второй книге Маккавейской, а затем у Павла и Иоанна — и так вплоть до Игнатия, Апокалипсиса Петра, Юстина, Тертуллиана и Иринея, что воскресение — это революционная доктрина, это действие Творца, ниспровергающего царства мира сего и создающего совершенно новый мир. Это позиция фарисеев вопреки саддукеям, а также и Павла, противостоящего с ее помощью кесарю. Замечательно, что ключевые тексты, которые проливают свет на представление Павла о ниспровержении империи, это одновременно ключевые тексты для понимания представлений Павла о воскресении как Иисуса, так и верных (например, 1 Кор 15:20–28, Флп 3:19–21). Нам не следует забывать, что когда Ириней стал епископом Лиона, он занял место епископа, который умер из-за жестоких гонений, и что одной из причин этих гонений была крепкая вера христиан в телесное воскресение. Подробности мученичества содержатся в послании церквей Вьены и Лиона церквам Азии и Фригии[318]. Послание описывает, как в некоторых случаях палачи сжигали тела и рассеивали пепел по водам Роны, чтобы никаких останков мучеников нельзя было увидеть на земле. Они совершали это, говорит автор, «как будто они могли побороть Бога и лишить их нового рождения [*palingenesia*]». Он приводит слова мучителей, которые говорили, подобно нечестивым в Прем 2, что их цель — воспрепятствовать христианам питать какую-либо надежду на воскресение:

---

[318] Сохранилось в Евсевий, *Церковная история* 5.1.1–2.8.

> ибо веря этому, они вводят странный и новый культ и презирают страх, с готовностью и в радости идя на смерть. Давайте теперь поглядим, воскреснут ли они вновь и вправду ли их Бог властен помочь им и вырвать их из наших рук[319].

Старое обвинение Церкви в том, что она быстро обустроилась и стала комфортабельной и буржуазной и что, параллельно с этим, усилился элемент «телесного» в доктрине воскресения, лишено всякого основания[320]. Как бы то ни было, положение действительно изменилось. Какой римский император стал бы преследовать кого-то за чтение Евангелия от Фомы? Какие местные власти почувствовали бы угрозу в проповеднике, который излагает Послание к Регину или «Толкование о душе»?[321]

В-третьих, и это связано с предыдущими пунктами, примечательно, что от Павла до Тертуллиана основные истолкования воскресения тела постоянно опираются на тексты Ветхого Завета. Эти тексты не всегда одни и те же; авторы открыты для экзегетических нововведений; но всегда в этих истолкованиях присутствует одна и та же стержневая вера: что Бог, который открылся в Иисусе Христе, Бог, который воскресил его из мертвых и так же воскресит весь его народ, был Богом Авраама, Исаака и Иакова, чаяния которых исполнились в смерти и воскресении Иисуса и теперь совершатся в этом мире. Столь же примечательно и то, что, кроме случайных упоминаний (не тех же отрывков, что у основного направления христиан), гностические и подобные им писания избегают Ветхого Завета как чумы. Даже когда они не стоят открыто на позиции вроде маркионитства (всецело отвергая иудеев, их Бога и их предание), они как будто хотят показать, что духовность, о которой они толкуют, или Иисус, в которого они верят, или какие-то события, с ним произошедшие, или будущая надежда, которую они питают, не имеют никакого отношения к Израилю, иудеям, патриархам и Писанию.

---

[319] Евсевий, *Церковная история* 5.1.63. Далее следует еще одна показательная история: один из этих заключенных за исповедание христианской веры, некто Алкивиад, в тюрьме жил в большой строгости, ел только хлеб и пил только воду. Другие христиане убеждали его отказаться от этих ограничений, дабы никто не думал, что тот верит, что материальное само по себе является злом.

[320] Например, Робинсон (Robinson 1982, 6), приписывая некоторую «левизну» гностицизму II века (который, по его словам, вышел из предшествующего апокалиптического радикализма) в противоположность процессу, в рамках которого «христианство господствующего направления стандартизировалось, утвердилось, обустроилось и передвинулось ближе, как имеют обыкновение секты во втором и третьем поколениях, к основному потоку культурной среды». Представьте себе, что сказали бы в ответ Игнатий, Поликарп или Юстин, готовые к мученичеству, чтобы понять полную безосновательность такой картины, — и можно только удивляться, чем же она так привлекательна для ученых последнего поколения.

[321] Об отсутствии гонений на гностиков в связи с их неверием в воскресение см. Bremmer 2002, 51сл., который цитируется в Frend 1954 и в Holzhausen 1994. См. также Pagels 1980. Ириней (*Против ересей* 1.24.6; 3.18.5; 4.33.9) подчеркивает это в различных контекстах; см. также Тертуллиан, *Противоядие от еретиков* 1.6; Евсевий, *Церковная история* 4.7.7.

Из всего этого должно стать очевидным, какое место эти документы занимают в истории мысли и в богословии. Невозможно не прийти к выводу, что слова о «воскресении» в том смысле, в каком они употребляются в Послании к Регину и подобных документах, — это поздняя радикальная модификация языка христиан. Эти документы пытаются сохранить ключевой христианский термин, наполняя его новым содержанием. «Воскресение» и родственные ему слова никогда — ни у язычников, ни у иудеев — не несли того смысла, который эти документы им приписывают; единственное объяснение тут таково: эти авторы не решились отбросить само слово, поскольку хотели выглядеть разновидностью христиан, но его употребление невозможно обосновать изначальной традицией.

Это, разумеется, не значит, что не существовало дохристианского «гнозиса». Но это другой вопрос[322]. Важно то, что весь корпус Наг-Хаммади и подобных документов не представляет параллельного направления иным ранним источникам, тому, что мы находим в траектории движении от Павла до Тертуллиана[323]. Это совершенно новое движение, которое недвусмысленно отсекло корни веры в «воскресение» иудаизма, с его Писанием, его доктриной творения и суда, его социальной ситуацией перед лицом гонений от имперских властей. Этот тип духовности, хотя тут все еще и произносится имя Иисуса, оставил в стороне именно то, что сделало Иисуса тем, кем он был, и что сделало первых христиан такими, какие они были.

8. Второй век: заключение

Язычник Гален, знаменитый врач II века, оставил интересное упоминание о том, как воспринимало христиан современное общество. Кратко пересказывая «Государство» Платона, он говорит, что поскольку большинство людей не способны следовать убедительным доводам, им нужны «аллегории» (под которыми он, в частности, понимает истории о наградах и наказаниях в будущем мире), чтобы привлечь их к высшему. Так, он говорит:

---

[322] См. *NTPG* 155 сл., с другими ссылками.

[323] Претенциозное утверждение Robinson 1982, 37, что гностическое представление о «воскресении» (которое он описывает так: «Для Иисуса — восстать в бестелесном сиянии, для посвященных — пережить этот вид воскресения в экстазе, и ради такой религиозности затемнить значение речений Иисуса посредством перегруженных герменевтикой диалогов воскресшего Христа со своими учениками-гностиками», — яркое резюме для этих текстов) столь же *последовательно*, сколь представление ортодоксов туманно. Внутренне последовательно — быть может. Однако Робинсон, кажется, имеет в виду большее: в его утверждениях содержится также уверенность в том, что гностицизм имеет не меньше прав связывать себя с пасхальной верой первых учеников, чем, скажем, Юстин или Ириней. Наше историческое исследование полностью опровергает данное утверждение.

> Мы теперь видим людей, называемых христианами; хотя они выводят свою веру из чистой аллегории, порой они действуют как истинные философы. Ибо отсутствие у них страха перед смертью и тем, что с ними будет потом, мы можем наблюдать ежедневно, равно как и их строгость относительно сожительства мужчин и женщин[324].

Это свидетельство достаточно хорошо согласуется с изученными нами текстами. Как и в Новом Завете, вера в воскресение (будущая новая жизнь верующих, на прочном основании воскресения Иисуса) была фундаментальной для раннего христианства любых известных нам направлений, за исключением тех, которые мы только что рассмотрели в 7-м разделе, где «язык воскресения» употребляется иначе, где используются привычные христианские слова и выражения, но в контексте совершенно иного мировосприятия. Гален прямо указывает на самую суть. В противовес распространенным языческим представлениям о том, что смерть, безусловно, является концом для тела (для кого-то — и концом всего вообще, для других — вратами в блаженное бессмертие), христианство, наряду с многочисленными представителями иудаизма, верило в будущее телесное воскресение всего народа Божьего (и, как многие думали, всех людей, праведных и нечестивых). И одновременно, вопреки иудейским представлениям о воскресении во Второй книге Маккавейской, у раввинов и других (многие из раввинов, конечно, жили в то самое время, которое мы рассматривали), христианство обстоятельно утверждало, что воскресение есть переход через смерть к нетленному телу; что один человек, Мессия, этот переход совершил, так как был воздвигнут из мертвых прежде всех других; также они утверждали промежуточное состояние — пребывание умершего вблизи Владыки вплоть до воскресения. Подобно иудеям, христиане опирались на доктрины творения и суда и пользовались иудейским Священным Писанием, не просто чтобы найти там пророчества об отдельных событиях, но как основополагающим повествованием, как историей, которая, по их представлениям, достигла своей кульминации в Иисусе. Тем не менее их понятие о воскресении развивалось таким образом, что, не утратив своего буквального значения и конкретности, оно исключило распространенное у иудеев метафорическое понимание (относящееся к конкретным событиям национального освобождения Израиля) и вместо этого приобрело иное метафорическое значение, относящееся к таким конкретным вещам, как крещение, святость тела и поступков.

Замечательно, таким образом, что христианство, за исключением текстов из раздела 7, никогда не бралось развивать хотя бы начатки иного спектра представлений, ни языческих, ни иудейских, но всегда держалось строго

---

[324] Текст (сохранившийся лишь в арабском пересказе изложения *Государства* Галеном) по Beardr, North and Price 1998, 2.338.

определенного места на шкале разнообразных представлений иудеев[325]. Более примечательно, что из этой точки получили развитие новые, фактически всеобъемлющие представления о воскресении и обо всем, что с ним связано, которые нельзя было бы предсказать, опираясь на иудейские источники, но которые, тем не менее, сохранили тесную преемственность с иудаизмом. И когда мы сводим к одной точке линии частей II и III, это ставит перед нами вопрос, от которого до сих пор зависели наши доводы: чем вызвано это достойное внимания изменение представлений, в результате которого воскресение переместилось с периферии веры к самому центру, а также из нечеткого представления превратилось в четко сформулированное?

Первые христиане, конечно, ответили бы: так произошло потому, что их движение началось именно с воскресения Иисуса и сформировалось вокруг воскресения. Они твердо верят в то, что произошло с ним, и именно потому свидетельствуют о своих представлениях. Теперь мы бегло рассмотрим тексты, содержащие повествования о воскресении Христа, и посмотрим, как они соотносятся с большим объемом материала, который мы уже рассмотрели. Но прежде этого нам нужно взглянуть на раннее христианство более широко. Развивающаяся доктрина воскресения требует исторического объяснения, как и раннехристианские представления о том, что Иисус был Мессией Израиля и что он — истинный Владыка мира.

---

[325] Riley 1995, 179, приходит к ровно противоположному выводу: что «первые представления о воскресении Иисуса и посмертном состоянии его последователей были духовными, что в различных версиях представили Павел, в значительной степени — эллинистическая церковь и христиане круга Евангелия от Фомы»; и что «ранняя концепция» заключалась в том, что «Иисус восстал живым как духовное существо, в духовном теле света», тогда как для себя они «надеялись на обетование небесной будущей жизни, свободной от тела и его страданий, как духовные существа». Тогда чем же они отличались от окружавших их язычников? Почему их преследовали?

Глава двенадцатая

НАДЕЖДА, СВЯЗЫВАЕМАЯ С ЛИЧНОСТЬЮ: ИИСУС КАК МЕССИЯ И ВЛАДЫКА

1. Введение

Главный аргумент этой части книги теперь представлен целиком. Грядущая надежда первых христиан, как и надежда иудеев, сосредоточена на воскресении; однако она переосмыслена таким образом, что выходит за рамки представлений раннего или позднего иудаизма. Христиане заново утвердили и переосмыслили веру в воскресение, но это еще не все. Они внесли еще одно важнейшее изменение в веру иудеев: первые христиане верили, что это произошло с одним человеком, который опередил всех остальных. И нам не приходится удивляться тому, что раннехристианские представления о самом этом человеке также были подвергнуты соответствующему переосмыслению. Это, в свою очередь, мощно поддерживало уверенность первых христиан в том, что с ним произошло.

«И Владыкой и Мессией сделал его Бог, того Иисуса», — так говорит Петр в день Пятидесятницы[1]. Или, как говорит Павел, цитируя, возможно, более ранний гимн: «Всякий язык исповедал, что Иисус Мессия — Владыка»[2]. *Kyrios* и *Christos* были ключевыми словами первых христиан, пытавшихся выразить свою новую веру, относящуюся к Иисусу. Первоначальное христианство было насквозь пронизано *мессианством*, и в контексте множества намеков и обетований из библейской и постбиблейской литературы первые христиане думали, что Мессия, имя которого они теперь знают, был истинным *Владыкой* всего мира. И то, и другое удивляет, если не сказать — шокирует: речь ведь идет о человеке, недавно казненном римлянами. Вокруг этого поразительного факта и будут строиться доводы данной главы, и он поможет нам увидеть, как воскресение влияло на мироощущение первых поколений христиан. Хотя два упомянутых титула, как и их значение, тесно переплетены между собой, для ясности мы рассмотрим их по отдельности, начав с того, в котором я вижу основу всего остального. Первые христиане верили, что Иисус был Мессией, и они верили в это благодаря его воскресению.

---

[1] Деян 2:36. Это, конечно, отражает точку зрения Луки; см. ниже.

[2] Флп 2:11.

2. Иисус как Мессия

(i) Мессианство в раннем христианстве

Аргументация на этой стадии предполагает три хода. (i) Раннее христианство было насквозь мессианским, оно строилось вокруг веры в то, что Иисус – Мессия, посланный Богом, Мессия Израиля. (ii) Но иудейское мессианство, каким оно было в те времена, никогда не знало кого-либо, кто совершал то, что делал Иисус, не говоря уже о том страдании, которое ему выпало претерпеть. (iii) Поэтому историк должен задаться вопросом: почему первые христиане провозгласили Иисуса Мессией и почему они в соответствии с этим так резко изменяли свой образ жизни?

Заявление, что на начальных стадиях христианство было до конца мессианским, конечно, вызывает споры. Те, кто усердно отстаивает точку зрения, что Q-источник и Евангелие от Фомы (или какие-то хитроумно сокращенные их версии) принадлежат к самым первым христианским источникам, делают отсюда вывод, что существовали первые христиане, равнодушные к мессианству Иисуса, – хотя остается недоумение: то ли это вывод из очевидных фактов, то ли изобретение фактов, которые подтверждают заранее сделанный вывод. Сам «Q» несет в себе очевидные признаки мессианских представлений, как мы можем это увидеть в Мф 11:2–6 и в Лк 7:18–23[3]. Но даже если бы мы допустили существование раннего «Q, лишенного мессианства, нам пришлось бы признать, что это направление вскоре растворилось в явно мессианском движении, которое возникло почти сразу же; мессианство запечатлелось в мышлении первых христиан столь прочно, что это не требует доказательства. Уже у Павла, по-видимому, слово *Christos* становится чем-то вроде имени собственного, с конкретным содержанием (относящимся к Иисусу из Назарета), более не несущим дополнительного смыслового значения (указания на то, что он Мессия Израиля).

Некоторые и впрямь полагают, что у Павла это уже совершилось. В знаменитой статье Мартина Хенгеля утверждается, что это слово стало для Павла почти именем собственным, только лишь со «слабым отблеском его употребления в качестве титула» в немногих текстах[4]. В различных местах я отстаивал ровно противоположную точку зрения: что мессианство Иисуса сохраняет для Павла центральное и жизненно важное значение, что оно тесно связано с другими основными темами его богословия[5]. Кроме других

---

3 См. об этом *JVG* 495–497.

4 Hengel 1995, 1; см. также Hengel 1983, гл. 4. В 1995, 4, n. 3, он признает, что смысл титула можно уловить в Рим 9:5, но добавляет, что поскольку «Павел нигде больше не употребляет это слово как титул», лучше и здесь воспринимать его как имя. Это выглядит подозрительно, как торжество теории над очевидностью.

5 См. Wright, *Climax*, гл. 3; *Romans* passim, особенно на 1:3сл.; 9:5; 15:3, 7, 12. В настоящей книге

исторических и экзегетических особенностей, оно ставит Павла в один ряд со свидетельством LXX[6]. Но сейчас для нас это не так важно. Даже если Хенгель прав и вся структура мессианской веры Павла (которая представляется мне столь очевидной) — иллюзия, это только заостряет вопрос: откуда у самого первоначального, еще до-Павлова, христианства столь сильный мессианизм, так что за двадцать лет слово *Christos* стало настолько привычным, что утратило значение титула и стало именем, теперь собственным, уже лишенным дополнительных смыслов?

Мессианство Иисуса, конечно, не сводится лишь к имени собственному во множестве традиций, представленных в евангелиях. В 11-й главе книги «Иисус и победа Бога» я достаточно полно рассмотрел свидетельства синоптиков. Хотя главной моей целью было раскрыть, что Иисус сам думал о своем (часто в значительной мере скрытом) призвании, ряд текстов различных уровней внутри обычных синоптических слоев указывает на то, что мессианство Иисуса продолжало оставаться ключевым моментом во множестве раннехристианских традиций.

То же верно и относительно Деяний Апостолов. Одно из первых упоминаний — в 2:36, — что возникает из обстоятельного истолкования Пс 15, который прямо связывается с Давидом, — это тема для целой книги. Как и у Луки в 24:26, 46 (см. ниже), слово *Christos* в таких отрывках, как Деян 3:18, 20, должно означать «Мессия»[7]. В первой половине Деяний Апостолов (вплоть до 12-й главы) где-то в воздухе ощущается давящее присутствие Ирода, в конце концов умирающего от божественного возмездия за языческое высокомерие; отчасти здесь, на структурном уровне, есть указание на то, что Иисус — истинный царь иудеев. Вторая половина Деяний Апостолов (с 13-й главы до конца), — что надо было ожидать, принимая во внимание логику Псалтыри и пророческих книг, которые сформировали более поздние мессианские представления, — стремится показать, что Иисус, уже ставший царем иудеев, есть воистину Владыка всего мира, есть действительно «иной царь, Иисус» (17:7). Деяния Апостолов завершаются рассказом о пребывании Павла в Риме, который провозглашает Царство Божье (исполнение иудейской надежды на то, что их царем станет истинный Бог, а не обычные цари, как у всех народов) и учит об Иисусе как Владыке и Мессии открыто и беспрепятственно (28:31).

Мессианство Иисуса — это основная тема и для Иоанна. Как бы ни доминировала высокая христология Иоанна по ходу всей его книги, Иисус как *Christos* остается тут одной из важнейших тем. Тут впервые его называют так по-арамейски: «Мы нашли Мессию», — говорит Андрей Симону. Евангелист, давая точный перевод на греческий, показывает, что хочет оставить

см., например, трактовку 1 Кор 15:20–28 в гл. 7 выше.

6 См. Hengel 1995, 1сл.

7 См. также Деян 4:26; 9:22; 17:3; 18:5, 28; 26:23.

за словом *Christos* это его значение и далее[8]. Это подчеркивают и беседа с самарянкой (4:25, 29), споры толпы в Иерусалиме (7:26сл., 31, 41сл.; 10:24; 12:34), распоряжение иудейских лидеров (9:22) и исповедание веры, выраженное Марфой (11:27). В двух случаях, когда *Iesous Christos* встречается как (на современный взгляд) двойное имя, в нем, несомненно, следует услышать мессианские обертоны (1:17; 17:3). В словах, которые, возможно, сначала должны были завершать евангелие, вслед за воскресением Иисуса и исповеданием веры Фомы, автор заявляет, что его цель при пересказе всего этого — пробудить и утвердить веру в то, что «Мессия, Сын Божий, — это Иисус»[9]. Перечень случаев употребления слова *Christos* едва ли дает возможность оценить всю полноту охвата мессианских тем в четвертом Евангелии; приведем хотя бы один пример: речь о «добром пастыре» в главе 10 (помимо прочего) пробуждает библейский образ царя-пастуха[10].

Таким образом, мессианство Иисуса — это основная тема евангелий и Деяний Апостолов и, по одной из трактовок, также и Павла (а по другой трактовке, это настолько важная тема еще до трудов Павла, что слишком знакомое слово теряет дополнительный смысл и превращается в имя собственное). Тема мессианства сохраняет свое значение и в других частях Нового Завета, а также и в других свидетельствах традиции, например, в истории о кровных родственниках Иисуса, которых привели к Домициану как подозреваемых в том, что они претендуют на царский трон[11]. В следующем поколении Игнатий, Дидахе и Послание Варнавы хорошо знакомы с представлениями о мессианстве Иисуса[12].

Вот почему не приходится удивляться тому, что члены новозаветной церкви, которых также называли последователями «Пути», очень рано были известны также и как «христиане»[13]. Это видно также из свидетельств (надо признать, несколько неясных) Светония и Тацита[14]. Также Иосиф Флавий, упоминая об Иисусе, говорит, что «этот человек был «Мессией», и далее рассказывает о смерти Иакова, описывая последнего как «брата так назы-

---

8 Ин 1:41. Эта тема уже присутствует в диалоге с Иоанном Крестителем, где тот отрицает, что он *Christos* (1:20, 25, ср. 3:28).

9 Ин 20:3: *hoti Iesous estin ho Christos, ho huios tou theou.* Обычный перевод, «что Иисус есть Христос, Сын Божий», делает неверный акцент: определенный артикль у слова *Christos* и отсутствие такового перед словом *Iesous* совершенно проясняет дело, что показывает и грамматическая параллель в 5:15. Ср. также 1 Ин 4:15. Ниже в гл. 17 я объясню свое предположение — не в последнюю очередь на основе параллелей между прологом (1:1–18) и гл. 20, — что гл. 21 была добавлена после того, как книга в основном приобрела свою завершенную форму.

10 Например, Иер 23:4сл., Иез 34:23сл.; 37:24, Мих 5:4; подробнее и со ссылками см. *JVG* 533сл.

11 Евсевий, *Церковная история* 3.19сл. Ср. *NTPG* 351сл.

12 Игнатий Антиохийский, *Послание к Ефесянам* 18:2 (ср. 20:2); *Послание к Траллийцам* 9:1; Дидахе 9:2; Послание Варнавы 12:10.

13 Деян 11:26, ср. 26:28; 1 Петр 4:16. О «Пути» см. Деян 9:2; 18:25сл.; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22.

14 Светоний, *Клавдий* 25.4; Тацит, *Анналы* 15.44. См. также *NTPG* 352–355.

ваемого "Мессии"»[15]. Эти свидетельства бесспорны: Иисус был известен как «Мессия» и за пределами кругов первых христиан. Ввиду этого куда проще, конечно, думать, что это касается и Павла, чем считать, что хотя он так часто употреблял это слово, он не воспринимает его как титул. Однако, как я говорил, даже если относительно Павла дела обстоят и не так, это только усиливает нашу аргументацию, потому что это бы четко показывало, что самые первые христиане так часто употребляли это слово применительно к Иисусу, что его изначальный смысл нивелировался. В свою очередь, это лишает почвы тот довод, что свидетельство евангельских преданий и Деяний Апостолов имеет позднейшее происхождение. Мысль о том, что христианство началось как немессианское движение и потом, когда оно вышло на просторы остального мира, в нем внезапно появились всевозможные представления об Иисусе как Мессии, противоречит интуиции любого человека, который мыслит исторически.

К подобному же выводу мы придем на основании еще одного возможного объяснения того, почему все первые христиане видели в Иисусе Мессию: потому что он сам считал себя таковым, и его речи и поступки отражали эту веру в его призвание. В предыдущей книге я обстоятельно доказывал, что это именно так и было[16]. И, однако, насколько бы ни было убедительным учение Иисуса во время его общественного служения в этом смысле, что бы ни думали его последователи, пока он был жив, все это должно бы было полностью разрушиться после его позорной смерти от рук римских властей; вскоре мы увидим, почему это так. А поскольку в любом случае не всякого убедят мои доводы о том, как сам Иисус понимал свое призвание, важно заметить, что если Иисус, по каким-то причинам, *не* выражал своей веры, что он Мессия Израиля, это лишь делает проблему еще более запутанной. Откуда тогда берет начало эта внезапная вспышка веры в Мессию?

(ii) Мессианство в иудаизме

Проблема состоит, конечно, в том, что различные образы грядущего Помазанника в разных иудейских кругах того времени не соответствуют тому, что Иисус делал и говорил, а еще менее — тому, что с ним произошло. И опять-таки я писал об этом в другом месте, а тут просто кратко суммирую[17].

---

15 *Иуд. древности* 18.63сл.; 20.200–203 (ср. *NTPG* 353сл., где я предполагаю, что ключевая фраза об Иисусе в *Иудейских древностях* 18 не является ни христианской интерполяцией, ни признанием, что Иосиф считает Иисуса Мессией, но определением Иисуса: «"Христос", о котором вы слышали, и был этим человеком»). Меня удивляет заявление Хенгеля (Hengel 1995, 2) о том, что этот отрывок «показывает, насколько *Christos* стало именем собственным везде».

16 *JVG*, гл. 11. См. также, например, Hengel 1994, гл. 1, 2.

17 *NTPG* 307–320; *JVG* 481–486.

Если позволить себе сделать обобщения относительно этих сложных вещей, можно увидеть три взаимосвязанных темы, которые в большей или меньшей степени подчеркивают разные источники: предполагалось, что Мессия одержит победу в решающей схватке с язычниками, восстановит или очистит Храм, а также каким-то образом явит истинную справедливость, исходящую от Бога, и мир всему миру. Чего никак не могли от Мессии ожидать, так это то, что он умрет от рук язычников, вместо того чтобы их сокрушить; что он совершит символический выпад против Храм, предупреждая о неизбежном суде, вместо того чтобы восстановить или очистить его, и что он претерпит несправедливое насилие от рук язычников, вместо того чтобы принести им справедливость и мир. Распятие Иисуса, с точки зрения любого стороннего наблюдателя, сочувствующего или нет, должно было показаться крушением всяких мессианских притязаний или возможностей, на которые могли намекать Иисус или его последователи. Жестокая казнь пророка (каким, бесспорно, многим казался Иисус), а тем более претендующего на роль Мессии, не подтверждала для любого наблюдателя из иудеев, что он действительно был Мессией или что Царство ГОСПОДА пришло через его дела. Она говорила, властно и неопровержимо, что и первое, и второе неверно.

Это хорошо показывает ситуация после смерти двух самых известных претендентов на звание Мессии того времени, Симона бар Гиоры во время первого восстания (66–70 гг. н. э.) и Симона Бен Косебы (т. е. Бар-Кохбы) во время второго (132–135 гг. н. э.)[18]. Первый был убит во время торжеств, приуроченных к победе Веспасиана, в Риме; второй, как мы думаем, погиб, когда римляне подавили его движение, а вместе с ним все надежды на освобождение евреев. Достаточно обратиться к своему историческому воображению и представить себе ситуацию через несколько дней после их смерти, чтобы почувствовать, на что это было похоже.

Возьмите, к примеру, Симона бар Гиору. 70-й год н. э. Веспасиан стал императором. Тит, его сын и наследник, подавил восстание евреев, разрушив по ходу дела Иерусалим. Он возвращается в Рим праздновать великолепную победу, о которой доныне вещает нам изображение на камне из Арки Тита на восточной стороне Форума. Запыленные и все в грязи еврейские пленные выставлены напоказ в живой картине, рассказывающей о войне; награбленные трофеи, особенно предметы из Храма, проносятся через весь город. Наконец шествуют герои-завоеватели: сам Веспасиан, сопровождаемый Титом, вместе с младшим братом Тита, Домицианом, который едет верхом с ним рядом. Но остается еще одна церемония:

> Конечной целью триумфального шествия был храм Юпитера Капитолийского... Здесь, по старинному обычаю, все должны ожидать, пока гонец не известит о смерти вражеского вождя. Это был Симон, сын Гиоры, участвовавший в шествии

---

[18] Подробнее см. *NTPG* 176–178; 165сл.

среди других пленников. Теперь на него накинули веревку, и, подгоняя его ударами плетей, стража втащила его на возвышавшееся над форумом место, где по римским законам совершается казнь над осужденными преступниками. Когда было объявлено о его смерти, поднялось всеобщее ликование и тогда начались жертвоприношения. Благополучно окончив это с установленными молитвами, императоры возвратились во дворец... Ибо в этот день римляне праздновали как победу над врагами, так и конец внутренних распрей и зарю надежды на лучшее будущее.

По окончании празднеств и после восстановления полного покоя в государстве Веспасиан решил воздвигнуть храм богине мира...[19]

Римская победа; римское правосудие; римская империя; римский мир; все потому, что вождь евреев убит. Тут есть интересная параллель христианскому утверждению, что спасение пришло в мир благодаря смерти Мессии; но пока мы опустим этот ход мысли ради поставленной перед нами задачи. Давайте представим двух или трех сторонников Симона, — быть может, кто-то из них остался и скрывается в пещерах или подвалах, — несколько дней спустя. Предположим, один говорит другому: «Я думаю, что Симон действительно был Мессией». Самый доброжелательный собеседник подумал бы, что говорящий рехнулся. Или же мог бы услышать тут печальную иронию: он и впрямь был нашим Мессией, — иначе говоря, наш Бог забыл про нас, нам больше нечего ожидать, и можно также признать, что не осталось никакой надежды! Но если бы первый продолжал настаивать: Симон действительно был Мессией, так что мы теперь должны создать движение, которое утвердит этот его титул, которое объявит нашим братьям-евреям, что среди них был помазанник ГОСПОДА, что он установил Царство (в тот самый момент, когда царство кесаря, казалось бы, стало крепче, чем когда бы то ни было!), и теперь мы можем выйти в мир, чтобы провозгласить: Симон, царь иудеев, воистину есть владыка всего мира... В таком случае в голову его товарищам неизбежно пришла бы мысль о сумасшествии, об ужасающей невменяемости, которая переворачивает все с ног на голову и выворачивает наизнанку. И если бы говорящий (что предваряет теорию, о которой мы поговорим позже), видя ужас своих соратников в ответ на его заявления, стал бы объяснять свою позицию, ссылаясь на то, что он удостоился видения, в котором Симон явился ему; что он всецело убежден, что Бог Израилев простил их за то, что они не поддержали вождя должным образом; что он пережил чудесный и радостный духовный опыт, когда размышлял о смерти Симона, — его товарищи в ответ сочувственно покачали бы головами. Ничто из перечисленного ни в малейшей степени не доказывает, что Симон все-таки был Мессией. Ничто из этого не озна-

---

[19] Иосиф Флавий, *Иуд. война* 7.153–158.

чает, что долгожданное Царство Бога Израилева пришло. Ничто из этого не означает и того, что Симон был «воскрешен из мертвых»[20].

Одного такого момента сосредоточенного исторического воображения (которого так часто не желала применять «историческая критика«) достаточно, чтобы понять одну важную вещь. Иудейские представления о грядущем Мессии и о деяниях этого персонажа были разнообразны по форме и содержанию, но сюда никак не входила позорная смерть, которая давала бы Римской империи повод праздновать свою привычную победу. И это подводит нас к третьему пункту — к вопросу, который неизбежно возникает перед историком.

(iii) Почему же тогда Иисуса считали Мессией?

Почему же в таком случае первые христиане провозглашают Иисуса Мессией, тогда как он явно им не был? Его подвергли бичеванию, проволокли по улицам и казнили. Казнь его была публичной, что только увеличивало позор, а также ощущение полного и сокрушительного торжества язычников. С какой стати перед лицом такой смерти его последователям вообще могла прийти в голову мысль называть его Мессией — и более того, как мы увидим, заново строить свое мировоззрение вокруг этой веры, так чтобы христианство вспыхнуло именно как мессианское движение, хотя и с яркими отличительными особенностями?

Перед ними стояли очевидные варианты. Если их предполагаемый Мессия убит, они могли вернуться домой, довольные уже тем, что спасли свою жизнь. Они могли делать то же, что сделали раввины после 135 года, заявившие, что они оставляют мечты о революции и что отныне они будут искать иной способ сохранить верность Богу Израилеву. Или же, конечно, они могли *найти другого Мессию.*

Это были вполне реальные возможности. Это хорошо видно на примере нескольких движений I века, связанных с семейными династиями. Хотя не все подробности нам ясны, похоже, что на протяжении почти столетия, как раз в период общественного служения Иисуса и миссионерских путешествий Павла, одна семья дала ряд вождей, завершившийся Елиазаром, который возглавлял последнюю, роковую оборону Масады[21]. Поскольку у Иисуса из Назарета остались кровные родственники, которых знали даже и через два поколения после его смерти, было бы не трудно найти одного из них, чтобы возложить на его плечи бремя новой надежды.

---

[20] Это основание исторического ответа на теории, представленные, например, в Schillebeeckx 1979 (см. гл. 18 ниже), Marxsen 1968a, 1968b (для примера), и в Wilckens 1968, 68сл.

[21] Подробнее см. *NTPG* 179сл.

В частности, был один родственник, который мог бы показаться идеальным кандидатом. Иаков, «брат Господень», возможно, не следовал за Иисусом во время его общественного служения, но, согласно самому древнему преданию, он, подобно Одиннадцати, видел воскресшего Иисуса[22]. Вскоре он сделался одним из основных лидеров в иерусалимской церкви. Когда Павел впервые отправился в Иерусалим после того, как встретил Иисуса на дороге в Дамаск, этот Иаков был единственным из «апостолов», помимо Петра, с которым он видался[23]. Согласно Деяниям Апостолов, именно он подводит итог спору о том, на каких условиях можно принять неиудеев в общину верных[24]. Ясно, что в нем видели по меньшей мере основной авторитет в иерусалимской, а стало быть — и вселенской Церкви, несмотря на то, что люди, провозглашавшие его авторитет, быть может, противостояли Павлу[25]. Принадлежит ли ему в Новом Завете Послание, носящее его имя (раньше исследователи это решительно отвергали, но сегодня многие думают, что это вполне вероятно) или нет, уже само то, что оно приписывается Иакову, говорит о том, что на заре христианства его считали мудрецом и известным учителем[26]. И описание его смерти у Егесиппа (сохраненное Евсевием) рисует его как Иакова Праведного — *dikaios* по-гречески, вероятно, соответствует древнееврейскому *adik*, — поскольку в продолжение всей жизни он сохранял аскетическую набожность и пребывал постоянно в молитве, а также с успехом свидетельствовал о вере[27]. Согласно этому (похоже, искаженному) повествованию Егесиппа, иудейские вожди призывали Иакова приостановить рост веры в его брата Иисуса как Мессию:

> Просим тебя, удержи народ: он заблуждается, думая, что Иисус и есть Христос. Просим тебя: вразуми всех, кто придет в день Пасхи, относительно Иисуса; тебе мы все доверяем. Мы и весь народ свидетельствуем о тебе, что ты праведен и не

---

22 1 Кор 15:7. О том, мог ли, и в какой степени, Иаков следовать за Иисусом во дни его жизни, см. из современных авторов Painter 1997, 11–41; Bauckham 2001, 106–109. Бокхам заключает (109), что «вопреки распространенной точке зрения, Иаков был в числе учеников, которые сопровождали Иисуса и усваивали его учение, во всяком случае, на протяжении значительного периода его общественного служения». Это явно противоречит Ин 7:5, и, разумеется, Иаков нигде ни разу не упоминается как последователь Иисуса в евангельских повествованиях.

23 Гал 1:19.

24 Деян 15:13–21. См. также Деян 12:17; 21:18.

25 Гал 2:12. Об Иакове и его значении см., например, Painter 1997; Chilton and Neusner 2001; там же есть указания и на другую литературу. Самое интересное тут то, что ни в одном из евангельских повествований о воскресении нет ни намека на попытку сконструировать такое «явление Воскресшего», которое бы узаконило Иакова как лидера, каковым он, несомненно, являлся; единственное упоминание такого рода — это, несомненно, 1 Кор 15:7 (то есть, конечно, не считая позднего Евангелия евреев, которое цитирует Иероним (*О знаменитых мужах* III, 2)).

26 См. Chilton and Neusner 2001 и особенно очерк Бокама.

27 Евсевий, *Церковная история* 2.23.1–7.

> взираешь на лица. Убеди толпу: пусть не заблуждаются об Иисусе, и весь народ, и все мы послушаем тебя[28].

Иаков, однако, сделал как раз обратное, провозгласив, что Иисус — Мессия и Сын Человеческий, что вызывало крики толпы: «Осанна сыну Давидову»[29]. Власти повалили его на землю и начали побивать камнями и, в конце концов, забили до смерти:

> Его похоронили на том же месте возле Храма; стела эта и доныне возле Храма. Он правдиво засвидетельствовал и иудеям, и грекам, что Иисус есть Мессия. Вскоре Веспасиан осадил их[30].

Параллельный рассказ Иосифа подтверждает основной факт рассказа: Иакова высоко ценили верные и ревностные иудеи, и он был известен как «брат Иисуса, называемого Мессией» (*ton adelphon Iesou tou legomenou Christou*)[31]. Иначе говоря, Иаков был первым, кого могли бы по праву считать мессианской фигурой.

И вновь немного направленного исторического воображения позволит нарисовать эту сцену. Иисус из Назарета был величайшим вождем. Большинство видели в нем пророка, многие почитали его Мессией. Но римляне схватили его и умертвили так же, как и многих других, почитавшихся пророками и мессиями. Движение Иоанна Крестителя скрылось из виду после заключения Иоанна в тюрьму и его смерти, так что мысли о роли Иоанна в различных эсхатологических сценариях теперь были направлены на его родственника, который был чуть младше; почему бы не представить, что подобное происходит и с движением Иисуса: после его казни оно исчезает в тумане, а в фокус попадает его брат помладше[32]? Этот младший брат оказался великим вождем: это ревностный верующий, прекрасный учитель, окруженный уважением других набожных евреев. Это просто самый подходящий вариант! *Но никому даже в голову не приходило сказать, что Иаков – Мессия.* Его знали просто как брата «Иисуса-Мессии». Тут наш основной довод похож на заключение Шерлока Холмса в известном рассказе, где действие фокусируется на собаке, которая ночью делает нечто достойное внимания, — или скорее на том факте, что собака ничего *не* делала ночью, хотя у нее были

---

28 *Церковная история* 2.23.10.

29 *Церковная история* 2.23.13сл.

30 *Церковная история* 2.23.18.

31 Иосиф Флавий, *Иуд. древности* 20.200. Ср. *NTPG* 353сл. Ко времени переработки этой главы (октябрь 2002) появилось сообщение о находке у Масличной горы — захоронении I века с надписью «Иаков, сын Иосифа, брат Иисуса».

32 Размышления о том, кто такой Иоанн, см., например, Лк 3:15, Ин 1:24–8; о переносе его значения на Иисуса см. Мф 4:12, Ин 3:25–30; 4:1–3, Мф 11:2–15/Лк 7:18–28.

на то все причины, из чего делается вывод, что собака была знакома с преступником[33]. Если Иисус из Назарета был казнен просто как претендент на титул Мессии, а его младший брат в последующие тридцать лет стал сильным и облеченным властью вождем среди прежних последователей Иисуса, мы просто обязаны думать, учитывая умонастроения эпохи, что сам Иаков и есть Мессия. Но никому это не пришло в голову.

Таким образом, тут перед историком встает загадка того же рода, что и загадка, касающаяся поразительной верности иудейским представлениям о воскресении в сочетании с поразительным изменением этой веры. Мы должны как-то объяснить тот факт, что группа иудеев I века, питающая мессианские надежды и направившая их на Иисуса из Назарета, после его смерти утверждает, что он действительно Мессия, невзирая на сокрушительную очевидность обратного[34]. Они даже не помышляют о возможности, после его очевидного провала, найти другого Мессию среди членов его семейной династии, хотя перед их глазами существует бесспорный кандидат на это звание.

Этот исторический вопрос станет еще острее, если посмотреть, что произошло с образом «Мессии» в раннем христианстве[35]. Вопреки тому, что часто говорят ученые, он не был предан забвению, но и не был просто скопирован целиком с существовавших иудейских образцов. Он был в преобразованном, а местами и в заново переосмысленном виде приложен к Иисусу. Первые христиане, с одной стороны, сохранили основные черты иудейской мессианской веры. Они вновь находили ее библейские корни в Псалтыри, у пророков и в библейских повествованиях о царях; они развивали ее в направлении, указанном Библией (например, веру в то, что Мессия Израиля — истинный Владыка мира; см. ниже). С другой же стороны, они рано трансформировали четыре аспекта этих представлений. Эта вера потеряла свою этническую окраску: Мессия принадлежал не только евреям. Изменила свой характер «мессианская битва»: Мессия не ведет военную кампанию, но борется со злом. Восстановленный Храм — это не каменное здание в Иерусалиме, но община последователей Иисуса. Правда, мир и спасение, которые Мессия должен был принести в мир, осуществляются не как еврейская версия имперских мечтаний Рима, но как Божьи *dikaiosune*, *eirene* и *soteria*, даруемые миру через обновление всего творения. Все это явствует

---

[33] «—Есть ли еще что-либо, достойное моего внимания? — Этот любопытный ночной инцидент с собакой.
— Собака ничего не делала ночью.
— Это и было любопытным инцидентом, — ответил Шерлок Холмс».
(Сэр Артур Конан Дойль, *Воспоминания Шерлока Холмса*, 1894, «Silver Blaze».)

[34] Именно так в Wedderburn 1999, 21.

[35] По этому пункту, который можно было значительно расширить, см. Wright, *Climax*, *гл.* 2, 3; *NTPG* 406–409; *JVG*, гл. 11.

из некоторых основных первохристианских текстов, таких как Послание к Римлянам и Первое Послание к Коринфянам, из Деяний Апостолов и Откровения Иоанна. С верой в грядущего Мессию произошло нечто похожее на то, что произошло с иудейской верой в грядущее воскресение. От нее не отказались, но ее и не приняли вновь целиком и полностью. Она обрела иной смысл, когда ее направили на Иисуса. Почему?

На этот вопрос, конечно, первые христиане в один голос отвечают: мы веруем, что Иисус был и остается Мессией, потому что он телесно воскрес из мертвых. Никакого другого объяснения нет. И историку придется на это ответить: да, эта вера должна была произвести именно такой результат. Если первые христиане верили, что Бог Израиля воскресил Иисуса из мертвых, они должны были верить, что он прославлен как Мессия, несмотря на его позорную смерть. Но этот довод попросту возвращает нас к самой вере. Как и почему первые христиане пришли к такой вере — уже другой вопрос, который нам предстоит исследовать в своем месте.

Но сначала нам нужно обратить внимание на другую примечательную вещь. Первые христиане говорили об Иисусе, что он есть *kyrios*, в том смысле, что он истинный Владыка всего мира, и в том смысле, что он каким-то образом тождественен с *kyrios* Септуагинты, — там, где переводчики употребляли это слово для обозначения самого ГОСПОДА.

3. Иисус, Мессия, есть Владыка

(i) Введение

Если Иисус был Мессией, то он был и Владыкой всего мира. Эта вера первых христиан твердо укоренена в библейских псалмах, и если ее оторвать от этих корней, она потеряет свою особую силу. Именно это, конечно, в большой мере произошло с новозаветной наукой за последнее столетие. Ход мысли в ученых спорах, по-видимому, был таков: (а) мессианство, безусловно, — иудейская категория, так что когда христианская Добрая весть вошла в языческий мир, она обессмысливалась; (б) и тут первые евангелисты и, особенно, Павел полностью заменили ее другой категорией, а именно *kyrios*, «Владыка», которая уже была хорошо известна в языческих кругах как название культовых божеств; (в) поэтому то, что Иисус есть «Владыка», в раннем христианстве следует понимать в том смысле, который это слово имеет скорее в эллинистической религии, а не в надеждах иудеев, и опирается это понятие скорее на «религиозный опыт» первых христиан, чем на его воскресение из мертвых; (г) следо-

вательно, «владычество» Иисуса имеет мало отношения к социальной и политической реальности и совсем не имеет отношения к тому, что произошло с Иисусом сразу после его смерти[36].

Такое представление о том, как первые христиане понимали «владычество», последние десятилетия подвергалось критике с различных сторон. Но даже те, кто возражали против различных его аспектов, постоянно упускали из виду главное, что тут нужно отметить: начиная с Павла и далее вера в Иисуса как Владыки была (среди прочего) *следствием* веры в него как Мессию, а не *отходом от* этой веры. Она была основана, на самом деле, на классических библейских образах Мессии:

> Возвещу определение:
> ГОСПОДЬ сказал Мне: ты сын Мой; Я ныне родил тебя;
> Проси у Меня, и дам народы в наследие тебе
> и пределы земли во владение тебе;
> Ты поразишь их жезлом железным;
> сокрушишь их, как сосуд горшечника.
> Итак вразумитесь, цари;
> научитесь, судьи земли!
> Служите ГОСПОДУ со страхом и радуйтесь с трепетом.
> Почтите сына, чтобы он не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути...[37]

> Боже! даруй царю Твой суд
> и сыну царя Твою правду,
> да судит праведно людей Твоих
> и нищих Твоих на суде...
> он будет обладать от моря до моря
> и от реки до концов земли;
> падут пред ним жители пустынь,
> и враги его будут лизать прах;
> цари Фарсиса и островов поднесут ему дань;
> цари Аравии и Савы принесут дары;
> и поклонятся ему все цари;
> все народы будут служить ему;
> ибо он избавит нищего, вопиющего
> и угнетенного, у которого нет помощника...
> будет имя его вовек;
> доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его;
> и благословятся в нем [племена],
> все народы ублажат его[38].

---

[36] Это сильно сокращенное изложение гипотезы, которая восходит к В. Буссету и далее, через Бультмана, переходит в исследования ученых периода между 1950 и 2000 гг.

[37] Пс 2:7–12. Проблемы перевода в последних предложениях не влияют на суть дела.

[38] Пс 71:1сл., 8–12, 17.

Я обрел Давида, раба Моего; святым елеем Моим помазал его...
Враг не превозможет его, и сын беззакония не притеснит его.
Низложу врагов его перед лицом его, и сокрушу ненавидящих его...
И положу на море руку его, и на реки — десницу его.
Он будет звать Меня: Ты отец мой, Бог мой и твердыня спасения моего.
И Я сделаю его первенцем, превыше царей земли[39].

И произойдет отрасль от корня Иессеева,
и ветвь произрастет от корня его;
Он будет судить бедных по правде,
и дела страдальцев земли решать по истине;
и жезлом уст своих поразит землю,
и духом уст своих убьет нечестивого...
И будет в тот день: к корню Иессееву, который станет, как знамя для народов,
обратятся язычники, — и покой его будет слава[40].

Вот, отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя.
Положу дух Мой на него, и возвестит народам суд;
не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда,
и на закон его будут уповать острова...
Я, ГОСПОДЬ, призвал тебя в правду,
и буду держать тебя за руку и хранить тебя,
и поставлю тебя в завет для народа, во свет для язычников...[41]

Видел я в ночных видениях,
вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий,
дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему.
И ему дана власть, слава и царство,
чтобы все народы, племена и языки служили ему;
владычество его — владычество вечное, которое не прейдет,
и царство его не разрушится[42].

Все эти отрывки хорошо известны, и их нужно прочесть в более широком контексте, чтобы вполне почувствовать их значение. Споры вокруг них, их использование в иудаизме периода Второго Храма и их новое использование среди первых христиан слишком многочисленны, чтобы их хотя бы отметить, не говоря уже — обсудить[43]. Но для нашей аргументации сейчас в этом нет никакой нужды. Моя позиция проста, ее можно выразить

---

39 Пс 88:20, 22сл., 25–27.

40 Ис 11:1, 4, 10.

41 Ис 42:1, 6, ср. 49:1–6.

42 Дан 7:13сл.

43 О «Сыне Человеческом» см. *NTPG* 291–297; *JVG* 510–519.

тремя положениями: (1) все эти тексты свидетельствуют об укорененной в Библии вере в грядущего царя, который будет властелином не только Израиля, но и всего мира; (2) это отрывки выбраны первыми христианами, чтобы сообщить не только о том, что Иисус – Мессия Израиля (хотя и в новом смысле), но и о том, что он истинный Владыка всего мира, опять в новом значении, но которое нельзя рассматривать как отрыв от иудейских корней; (3) таким образом, в первохристианском представлении об Иисусе как Владыке не следует видеть ни отказ от иудейских категорий в пользу греческих, ни отказ от упования на Царство Божье в пользу «религиозного опыта», ни отказ от политического значения этого всемирного владычества, заново выраженного на языке «религиозной» верности, но тут надо видеть новое утверждение иудейской надежды на то, что единый истинный Бог, Создатель, станет Владыкой всего мира. Хотя надо сказать, что слово «Владыка» не используется в таком значении в приведенных отрывках, но в I веке оно было само собой разумеющимся словом применительно к тому, кому дана была власть и господство над царствами мира.

Таким образом, вопрос о «владычестве» Иисуса содержит три отдельных темы, а именно: провозглашение «Царства Божья»; Иисус как правитель этого мира; взаимоотношения (ужасно неопределенное слово) между Иисусом и ГОСПОДОМ. Это необъятные темы. Для нашей настоящей цели мы пробежимся как бы на коньках по ледяной поверхности этой темы, сознавая, что подо льдом лежит холодное море критики, но с верой, что лед выдержит вес наших аргументов.

(ii) Иисус и Царство

Когда первые христиане называли Иисуса Владыкой, они одновременно утверждали пришествие, во всяком случае в предвосхищении, «Царства Божья». Это опять-таки слишком обширная тема для того, чтобы к ней сейчас обращаться[44]. Но и тут иудейская надежда была подвергнута существенному переосмыслению. О царстве Бога Израиля все еще говорят как о грядущем, но о нем говорится и как о нынешнем. Уже во времена Павла слова «Царство Божье» и заменяющие их эквиваленты, вроде слова «Путь», употреблялись как краткое название первохристианского движения, его образа жизни и его *raison d'etre*[45*, 46]. Это как будто противоречит другим отрывкам, которые

---

[44] См., для начала, *NTPG* 299–307; *JVG passim* (см. указатель под этой рубрикой), и особенно гл. 6 и 10.

[45*] Разумное основание, смысл (существования чего-л. [фр.])

[46] Рим 14:17, 1 Кор 4:20, Кол 1:13; 4:11.

говорят о Царстве как о чем-то грядущем[47]; во всяком случае, Павел дает намек, как разрешить такое противоречие, и это проливает свет именно на мою теперешнюю тему. Настоящее время, истинное предвосхищение Царства Божьего, — это царство Мессии, который уже правит миром как его законный Владыка. Будущее Царство наступит, когда он завершит свой труд и передаст царство Богу Отцу[48]. Два отрывка, где эта схема показана особенно рельефно (1 Кор 15 и Флп 2–3), что примечательно, — это отрывки, которые говорят также и о воскресении[49].

И это не было всего лишь фигурой речи, которая бы просто сильнее, чем прежде, акцентировала надежду на пришествие Царства, так что об этом стали говорить в настоящем времени, хотя и тут бы следовало задать вопрос: почему, учитывая нынешнее царствование кесаря, они все же так говорили? Первые христиане передавали рассказ об Иисусе как рассказ о близящемся Царстве (эта тема столь прочно вплетена в евангельские традиции, что если ее изъять, все эти традиции будут разрушены) и переустраивали свою жизнь на основе того, что оно в определенном смысле уже настало, сознавая вместе с тем, что в другом отношении оно все еще относится к будущему. Это, конечно, соответствует одному аспекту переосмысления слова «воскресение», о котором мы уже говорили: оно уже произошло с одним человеком, но оно еще должно произойти и для каждого и для всех. Символическая вселенная, в которой первые христиане строили свой новый образ жизни, — это иудейское Царство Божье, переосмысленное в свете Иисуса.

Переосмысленное, но, опять же, не отброшенное. Они заново использовали темы Царства (восстановление Израиля, в том числе — возвращение из плена; свержение языческой империи; возвращение ГОСПОДА на Сион), но уже в переносном смысле. Тут легко можно было бы думать, что такой переносный смысл был «спиритуализацией», переводом в категории индивидуального озарения или «религиозного опыта», но этого как раз и *не* произошло. (Когда нечто подобное встречается, например, в Евангелии от Фомы, примечательно, что оттуда исчезает именно иудейский посюсторонний компонент, наряду с телесным воскресением.) Переносный смысл сохранил общественное звучание и остался посюсторонним; это ощущение Бога Создателя, делающего нечто новое внутри тварного мира, а не Бога, который спасает людей *от* тварного мира. И такой общественно-значимый, посюсторонний смысл имел самое прямое отношение и к жизни христианской общины, и, в частности, к их вере в то, что Иисус есть Владыка, которая подразумевала, что Иисус — это не просто «*их* Владыка» в частном

---

47 Например, 1 Кор 6:9сл.; 15:24, 50, Гал 5:21, Еф 5:5, 1 Фес 2:12, 2 Фес 1:5, 2 Тим 4:1, 18; ср. Рим 5:17, 21 о будущем «царствовании» народа Божьего, или «благодати».

48 1 Кор 15:24–28, ср. Еф 5:5 («Царство Мессии и Бога»). См. также, например, Евр 2:8сл.

49 О других раннехристианских текстах, относящихся сюда, см. *JVG* 663–670.

или строго личном смысле, но что Иисус уже стал истинным правителем всего мира. Таким образом, хотя ни одна из надежд иудеев Второго Храма, которая подразумевалась, когда они говорили, что их Бог станет царем, на самом деле не сбылась: Израиль не был спасен от языческого гнета, Храм не был восстановлен, несправедливость и пороки по-прежнему свирепствовали в мире, — первые христиане провозгласили, что в каком-то смысле Царство уже воистину пришло (одновременно имея перед глазами и важнейшую перспективу будущего), и определенно видели тут исполнение надежды Израиля, а не отказ от нее. Они действовали так, как если бы действительно были искупленными людьми Нового Завета, вернувшимися из плена, людьми нового Храма и народом Бога Авраама, Исаака и Иакова. Конечно, они понимали также, что пережили новый тип «религиозного опыта»; но когда они говорили об этом, они не прибегали к языку «Царства Божья», а говорили о Святом Духе, обновлении сердца и тому подобном.

И снова, как это было с переосмыслением веры в воскресение, которую мы изучали подробно, или с переосмыслением представлений о мессианстве, которое мы лишь кратко набросали, мы сталкиваемся с вопросом: что побудило их так действовать и так говорить? Почему они не стали продолжать какой-либо вариант движения по провозглашению Царства Бога, который был им давно знаком и к которому, как они думали, их вел Иисус?[50] Как нам объяснить тот факт, что в самом начале христианство не было ни национальным еврейским движением, ни частным религиозным опытом? Как нам объяснить тот факт, что они говорили и действовали, как если бы грядущее исполнение, час Царства, уже пришло, хотя в ином смысле все еще ожидалось в будущем; оно пришло в каком-то таком смысле, который одновременно и сохранял преемственность с упованиями иудеев, и заново осмысливал последние? Как нам объяснить тот факт, что они вошли в языческий мир с Вестью о событиях, произошедших внутри иудаизма, при этом с верой, что произошедшее не просто имеет отношение ко всему миру, но обладает для него необычайной важностью?

Они бы, конечно, объяснили все это так: Иисус из Назарета воскрес из мертвых в теле. Затем (ибо воскресение было и метафорическим, и метонимическим способом указать на великое восстановление, на долгожданное Царство Бога Израиля) они бы заявили, что Царство на самом деле пришло, пусть даже, как и воскресение, оно как бы разделилось на два этапа: «пришествие» его с Иисусом — и все еще ожидаемое «пришествие», которое должно завершить осуществление того, что он уже совершил. И вновь, это объяснение не разрешимой иными способами загадки настолько полное и исчерпывающее, что нам не следует отказываться от вывода: первые христиане, все, которые оставили после себя какие-либо дошедшие до нас свидетельства, действительно верили, что Иисус воскрес из мертвых.

---

[50] См. загадочный вопрос учеников в Деян 1:6.

И все-таки, с другой точки зрения, мы вынуждены задаться вопросом: что породило эту вселенскую веру, столь мощную, что она преобразовала их мировосприятие — их обычаи, символы, повествования, представления, цели и мотивы?

(iii) Иисус и кесарь

Мы придем к тому же самому выводу, если рассмотрим, хотя бы кратко, какой смысл в это вкладывали первые христиане, называя Иисуса *kyrios*. Один из главных смысловых оттенков тут тесно связан с косвенным противопоставлением Иисуса кесарю. Именно на основании ключевых текстов Псалтыри, Исайи, Даниила и других первые христиане заявляли, что Иисус — Владыка, и это подразумевало, что кесарь таковым не являлся. Я писал об этом в другом месте, здесь же просто подведу итог тому, что становится господствующим мнением среди специалистов по Новому Завету[51].

Эта тема звучит с большой силой у Павла, хотя до недавнего времени это мало замечали. Рим 1:3–5 провозглашает «Добрую весть» о том, что Иисус — царственный и могущественный «Сын Божий», подданными которого является весь мир; Рим 1:16–17 провозглашает, что в этой «Доброй вести» есть *soteria* и *dikaiosune*. Каждый из элементов этой двойной формулировки отображает и пародирует язык имперской идеологии и возникновение культа императора того времени. На другом конце богословской части Послания (15:12) Павел цитирует Ис 11:10: Мессия Давида — истинный Владыка мира, и на него будут надеяться народы. И в обоих отрывках вера в Иисуса как царственного Мессию, истинного Владыку мира, основана на воскресении[52]. Подобным же образом то, что говорится об Иисусе в Флп 2:6–11, удивительным образом перекликается со словами о кесаре в контексте имперской идеологии[53]. Далее Флп 3:19–21 внезапно озаряется светом христологии, а затем Павел, основываясь на этом, провозглашает, что Иисус — Мессия, Спаситель и Владыка; что отныне он облечен властью все привести в подчинение себе, в том числе само строение и природу нынешнего тела человека, и что теперь его народ — тот, чье «гражданство на небесах», как бы идущие впереди других людей к тому моменту, когда весь мир подпадет под высшее и спасающее владычество Бога Израиля. 1 Кор 15:20–28 (этот центральный и важнейший отрывок для многих тем Павла, отнюдь не одной лишь темы воскресения) прямо говорит об

---

51 См. Wright, *Paul and Caesar*, и, например, Horsley 1997, 2000; Carter 2001; а также ряд трудов по Откр, например, Rowland 1998.

52 См. Wright, *Romans*, об обоих отрывках; также Wright, *Fresh Perspective*.

53 См. особенно Oakes 2001, гл. 5.

Иисусе как о Мессии в царском смысле: это Мессия, все враги которого лежат у его ног. 1 Фес 4:15–17 говорит о «пришествии» Иисуса словами, которые по намерению автора перекликаются со словами о «пришествии» императора, где подданные, выходящие навстречу Христу, напоминают граждан, вышедших навстречу кесарю и сопровождающих его при входе в город. Затем следующая глава предупреждает (5:3), что те, кто говорят о «мире и безопасности», — иными словами, римская имперская идеология, которая постоянно хвалилась именно этими достижениями, — внезапно переживут крушение.

И подобное мы найдем не только у Павла. Воскресший Иисус у Матфея провозглашает, что отныне Ему дана вся власть на небе и на земле[54]. Когда ученики в начале Деяний Апостолов спрашивают Иисуса, не настало ли время восстановить царство Израиля, он говорит им, что они получат силу и будут его свидетелями до самых пределов земли. Другими словами, он как бы отвечает на их вопрос: «Да, но в новом, несколько ином смысле; а вам надлежит быть как посланниками этого Царства, так и его соправителями»[55]. Затем Добрая весть об Иисусе как царе иудеев косвенным образом противостоит правлению иудейского царя Ирода, вплоть до внезапной смерти последнего в 12-й главе; далее Весть об Иисуса как Владыке всего входит в столкновение с правлением кесаря как владыки всего мира, и это противоречие выходит на поверхность в 17:7 и не затухает в последующих главах — вплоть до богатого смыслом и мощного утверждения в заключительном отрывке, когда Павел в Риме говорит о Царстве истинного Бога и господстве самого Иисуса. Откровение Иоанна, конечно же, подчеркивает, что Иисус — «первенец из мертвых и правитель над царей земных», а также «Царь царей и Владыка над владычествующими», и в нескольких отрывках ясно дает понять, что это не просто «духовное» или «небесное» владычество, но такое владычество, которое действует внутри самого тварного мира и в конце концов приведет к его великому обновлению[56]. Все это направление мысли о Царстве Бога Израиля, наступившем благодаря господству Иисуса, которое теперь противостоит царствам мира и требует конкурирующей верности, находит век спустя после Павла классическое выражение в известном и намеренно «подрывном» утверждении Поликарпа: «Как могу я поносить царя моего, спасшего меня?»[57] Кесарь был царем и спасителем и требовал клятвы своим «гением»; Поликарп объявляет, что называть кесаря всеми этими титулами значило бы поносить истинного божественного Царя и Спасителя.

Важно подчеркнуть, что это не значит, будто первые христиане отказывались почитать законные власти как установленные единым истинным Богом.

---

54 Мф 28:18.

55 Деян 1:6–8.

56 Откр 1:5; 19:16, ср. 5:10; 10:11; 11:15–18; 15:3 сл.; и весь ход мысли глав 13–14 и 21–22.

57 Мученичество Поликарпа 9.3.

Те же самые тексты, которые провозглашают «подрывной» характер Вести об Иисусе, часто отстаивают такое почитание и подчинение; хороший тому пример — Мученичество Поликарпа, где в одном и том же кратком отрывке, почти на одном дыхании, четко утверждается, что христиане должны повиноваться Христу, а не кесарю, и одновременно — что они научены воздавать должное почитание властям, которые утвердил Бог[58]. Современные западные представления о таких вещах, косвенно подразумевающие, что можно быть либо революционером, либо идущим на компромиссы консерватором, затрудняют, а вовсе не облегчают, историческое понимание того, в чем тут видели суть дела первые христиане[59]. Повеление уважать власти не устраняет политический вызов Доброй вести. Оно не означает, что «владычество» Иисуса сводится к чисто «духовной» сфере. Если бы это было так, можно было бы в значительной степени избежать величайших преследований первых трех веков. Таков, как мы увидели в предыдущей главе, был путь гностицизма.

Эта была «подрывная» вера в господство Иисуса, противостоящее владычеству кесаря, несмотря на то, что кесарь продемонстрировал свою высшую власть откровенным образом, распяв Иисуса. Но по-настоящему поразительно то, что эту веру сохраняла крошечная кучка людей, которая, по меньшей мере, в двух-трех первых поколениях, едва ли была бы способна поднять мятеж в каком-нибудь поселке, не говоря уже о революции в империи. И все же они устояли несмотря ни на что, вызывая неприязнь властей мощью провозглашаемой Вести, а также мироощущением и образом жизни, которые эта вера порождала и поддерживала. И когда мы обращаемся к истокам, читаем ключевые тексты, которые бы дали ответ на вопрос: почему они устояли, сохранив столь неправдоподобную и опасную веру, — они отвечают: потому что Иисус из Назарета восстал из мертвых. А это снова заставляет нас задать тот же вопрос: почему они могли так утверждать?

(iv) Иисус и ГОСПОДЬ

Третий аспект «владычества» Иисуса тесно связан с двумя предыдущими, и его нельзя от них отделить как совсем особую тему. Возможно, это самая огромная тема в изучении раннего христианства, и все же мы посвятим ей только лишь краткий подраздел внутри широкой системы нашей аргументации. Суть тут сводится к следующему: когда первые христиане называли

---

58 Мученичество Поликарпа 10.1сл.

59 См., например, Рим 13:1–7, о котором см. Wright, *Romans*, 716–723; 1 Петр 2:13–17, и см. выше в указанной книге полный анализ христианской политической мысли, предложенный O'Donovan 1996.

Иисуса *kyrios*, тут звучал один из смысловых обертонов, который вскоре стало нести это слово, поразительный и даже шокирующий, хотя так и должно было произойти. Это связано с тем, что тексты греческой Библии, где словом *kyrios* переводили божественное имя ГОСПОДЬ, стали относить к самому Иисусу, руководствуясь той проницательностью и богословской мудростью, которые, похоже, восходят к самым первым дням христианского движения. В некоторых самых ранних источниках это уже прочно запечатлено, так что иногда создается впечатление, что это вполне традиционные формулировки. Что вызвало эту своеобразную революцию и как это соотносится с другими моментами реинтерпретации, которые мы изучили?

Как всегда, главное свидетельство мы находим у Павла. Я излагал это подробно в другом месте и здесь лишь подведу краткий итог[60]. В Флп 2:10 Павел цитирует Ис 45:23, радикально монотеистический текст, который провозглашает, что ГОСПОДУ и только ГОСПОДУ (Септуагинта, конечно, переводит ГОСПОДЬ как *kyrios*) подобает, чтобы перед Ним преклонилось всякое колено и Им клялся всякий язык; и Павел провозглашает, что это истинно совершится, когда всякое колено и всякий язык воздадут должное поклонение Иисусу. «Иисус, Мессия, есть *kyrios*», — возгласят они — к славе Бога Отца. В 1 Кор 8:6 Павел берет *Шма*, главную ежедневную еврейскую молитву и исповедание монотеистической веры («ГОСПОДЬ Бог наш, ГОСПОДЬ единственный»), и дает двум наименованиям — ГОСПОДЬ (*kyrios*) и «Бог» (*theos*) — разные смыслы, так что *theos* относится к «Отцу, от Которого всё и мы к Нему», а *kyrios* относится к «Иисусу Мессии, через которого всё и мы через него». В Кол 1:15–20 то же различие выражено иным языком, но с тем же значением. Я пытался кратко объяснить, как и почему Павел пришел к такой точке зрения, выше в главе 8.

Более того, в другом месте Павел берет некоторые тексты, которые говорят о ГОСПОДЕ, и употребляет их, не пытаясь это как-то обосновать или хотя бы объяснить, как тексты об Иисусе. При этом контекст показывает, что он помнит про себя весь отрывок; он не просто выдергивает несколько слов наобум, не сознавая их полного значения. Хороший пример — Рим 10:13, где Павел цитирует Иоил 2:32 о том, что «всякий, призывающий имя Господне, спасен будет». Он ясно осознает, что под «Господом» (*kyrios*) Иоиль называет ГОСПОДА; не менее очевидно, что он сознательно относит слово *kyrios* к Иисусу[61]. Примечательно, что это отрывок — звено рассуждений, в которых мы также находим указание на воскресение и господство Иисуса как средоточие христианской веры и исповедания (10:9), из чего прямо следует необходимость распространения христианской Вести по всему миру (10:14–19). Более того, вся тема «дня ГОСПОДА» в Ветхом Завете превра-

---

60 Wright, *Climax*, гл. 4–6. По всему предмету см. особенно Bauckham 1999.

61 См. Wright, *Romans*, толкование этого места. См. также Деян 2:20сл.

щается у Павла и в других первохристианских источниках в «день *kyrios*», т. е. Иисуса, или в «день Мессии»[62].

Нам несложно отыскать подобные явления среди других направлений христианства I века. Великое исповедание веры, вложенное в уста Фомы в Ин 20, сводит вместе *kyrios* и *theos*, относя то и другое к Иисусу. Евангелист объясняет, что цель написанного им — изложить или, быть может, утвердить веру в то, что Мессия — это Иисус[63]. Первое Послание Петра (2:3) говорит: «вы вкусили, что благ Владыка», — относя к Иисусу то, что сказано в Пс 33 о ГОСПОДЕ[64]. В 1 Петр 3:15 приведен отрывок из Ис 8:13, где к слову «Владыка» прибавлено «Мессия», чтобы было совершенно ясно, что сказанное о ГОСПОДЕ в этом отрывке из Ветхого Завета теперь нужно понимать как сказанное об Иисусе Мессии[65]. И это только вершина айсберга новозаветной христологии, высокой, самой ранней и сохраняющей иудейскую природу. Но этого сейчас достаточно для нашего исследования.

Итак, почему первые христиане воспринимали Иисуса не только как *kyrios* в смысле «истинного Владыки всего мира, рядом с которым кесарь выглядит лишь пародией», но и как того, кто неким образом тождественен ГОСПОДУ или есть ГОСПОДЬ в личностном смысле? Имеет ли и это также какое-то отношение к воскресению?

Несколько текстов недвусмысленно на это указывают. Когда Фома переходит от первоначального сомнения к внезапной вере в телесное воскресение Иисуса, он восклицает: «Владыка и Бог мой»; и очевидно, что по замыслу автора это — кульминационное и решающее завершение того, что было сказано в прологе евангелия[66]. Точно так же и утверждение Павла в Рим 1:4 (если же он приводит более раннюю формулировку, он это делает потому, что она говорит то же самое, что хотел сказать и он в этом в значительной мере программном вступлении) часто понимается в этом смысле: Иисус был поставлен «Сыном Божьим» благодаря воскресению из мертвых. В другом месте я показал, что основной смысл выражения «Сын Божий» в этом отрывке, прежде всего, указывает на «Мессию», не в последнюю очередь потому, что в предыдущем стихе прямо упоминается Давид[67]. Но из Рим 5:10 и 8:3 ясно, что Павел может использовать этот мессианский титул, чтобы поместить Иисуса (если можно так выразиться) и на божественную сторону уравнения, и на человеческую. Именно потому, что Рим 1:3–4 носит столь

---

62 Деян 2:20, 1 Кор 1:8; 5:5, 2 Кор 1:14, Флм 1:6, 10; 2:16, 1 Фес 5:2, 2 Петр 3:10.

63 Ин 20:28; 20:30сл.

64 Пс 33:9.

65 Ис 8:13: Господа, Его освятите (*kyrion auton hagiasate*); 1 Петр 3:15: Господа (или Владыку) Мессию святите (*kyrion de ton Christon hagiasate*).

66 См. особенно Ин 1:1–5, 14, 18 (см. гл. 17 ниже).

67 Wright, *Romans*, 416–419.

очевидный программный характер, это значение невозможно исключить и отсюда.

Мы должны быть тут осторожны, чтобы нас не ввело в заблуждение развитие этой идеи, которое, кажется, только-только наметилось. История Фомы в этом отношении, как и в некоторых других, уникальна: в других историях о воскресении или в рассказах об обращении Павла нигде не делается такого поспешного вывода, который бы делал скачок: «воскрес из мертвых, а потому в каком-то смысле божественный». Неудивительно, что в иудаизме Второго Храма нет никакого следа подобных умозаключений; поскольку никто из известных нам иудеев эпохи Второго Храма не ожидал, что единый Бог явится в обличии человека, не говоря уже — претерпит физическую смерть, потому никому бы и в голову не пришла мысль, что воскресение доказывает чье-то божественное происхождение. Подобным образом, иудеи эпохи Второго Храма, если они ожидали воскресения, думали, что оно произойдет с каждым: несомненно, воскреснут все праведные из народа Божьего, а возможно, и все нечестивцы. Когда Новый Завет провозвещает воскресение всех, кто принадлежит Иисусу, из этого никогда не делается вывод, что они, таким образом. станут божественными или это качество станет явным. Таким образом, очевидно, что воскресение само по себе не является «доказательством» «божественности» Иисуса: это было бы уже чересчур. Слишком простая апологетическая стратегия, которая иногда встречается («Он был воздвигнут из мертвых, следовательно, он — второе лицо Троицы»), лишена всякого смысла, с какой стороны ее ни рассматривай, в историческом контексте I века.

В частности, иногда нам предлагают историческую схему, в которой, на мой взгляд, все получает неверное направление[68]. Согласно такому воззрению, *первое*, чему поверили ученики после смерти Иисуса, было то, что он вознесен на небо, что представляло, возможно, своего рода апофеоз или обожествление; потом они смогли выразить эту веру, говоря, что он оказался живым после своей смерти; потом они стали употреблять «язык воскресения», для того чтобы описать эту новую жизнь; потом они создали истории о пустом гробе, и потом, наконец, они еще придумали рассказы об Иисусе, который ел и пил и предложил им прикоснуться к нему. Первый этап этой схемы удивляет: если так, это бы соответствовало тому, что постоянно говорили о греческих и римских героях, особенно о царях, а в частности, о римских правителях и императорах, начиная от Юлия Цезаря: что они «ушли на небо» после смерти, не в общепринятом сегодня смысле (посмертное бесплотное блаженство или хотя бы покой), но в том смысле, что они вступили в пантеон богов[69].

---

[68] См. разбор происхождения Павловой христологии выше в гл. 8.

[69] См. гл. 2 выше.

Именно тут нам важно твердо стоять на почве иудаизма периода Второго Храма. Нет никаких данных, чтобы иудеи этого времени могли бы вообразить, что какой-либо герой недавнего прошлого мог быть «обожествлен» таким обычным для язычников образом. (Конечно, это входило в старую модель истории религии, где утверждалось, что в этом христианство отошло от иудаизма и позаимствовало языческие представления; так, подобно злой судьбе, иудейские авторы и агностики критиковали первых христиан, особенно — Павла, за то, что те променяли свое еврейское наследие на путаницу языческих домыслов[70].) Рассказ о вознесении Иисуса в Деян 1 имеет некоторое сходство с историями об императорском апофеозе. Возможно, это было сделано намеренно[71]. Однако трудно поверить, что подобное событие могло бы убедить иудеев эпохи Второго Храма, что некто, жестоко казненный языческими властями, теперь был «вознесен на небо» в смысле «обожествления», — а именно такой ход мысли был бы для этого необходим. Самой близкой параллелью тут могла быть смерть мучеников, в частности, героев Маккавеев. Но хотя мученики во Второй книге Маккавейской идут на смерть, ожидая своего грядущего воскресения, нет никакого указания на то, что они были вознесены, прославлены или реально воскрешены из мертвых, — не говоря уже об их обожествлении.

Даже если мы примем крайне неправдоподобную гипотезу, согласно которой первые ученики, — конечно, все иудейские монотеисты, — поверили в божественность Иисуса без всякого его телесного воскресения, то нет никакой причины полагать, что они затем начали бы размышлять или говорить о воскресении. Если каким-то образом они поверили, что Иисус был вознесен на небо, этого было бы вполне довольно; к чему добавлять сюда лишние идеи? Что́, если держаться за такую гипотезу, могло бы воскресение добавить к вознесению или даже обожествлению? К чему было бы возвращаться назад на этом пути, чтобы закончить утверждением о том, чего никто не ожидал и что, как всем известно, не произошло? Если даже предположить, что они поверили в божественность Иисуса (неясно, каким путем), а затем погрузились в Писания, с тем чтобы найти там задним числом основы для своей уже обретенной веры, и если предположить, что они размышляли в этом контексте над Дан 12, Ис 26 или Иез 37, нет никакого основания думать, что они должны были бы вычитать в этих текстах предсказание о воскресении *одного* человека из всего Израиля, из всех праведных, — не говоря уже о том, кто являлся каким-то образом воплощением Бога Израиля. А если бы они и увидели тут такое предсказание, нет никакой причины думать, что они бы увязали это с верой в божественность Иисуса, к которой, согласно этой гипотезе, они каким-то образом уже пришли раньше. Павел мог бросить вызов Агриппе, спросив его, разве не способен Бог

---

70 Например, Maccoby 1986, 1991.

71 См. гл. 16 ниже.

Израиля воскресить умерших. Никто никогда не бросал вызова путем вопрошания о том, мог ли Бог Израиля сам воскреснуть из мертвых.

Какой же альтернативный ход мысли мы можем предположить?

Для начала нам следует выделить, по крайней мере, четыре вещи: (1) ход размышлений, начиная с Пасхи, благодаря которому первые ученики пришли к своему полному пониманию того, кто есть Иисус; (2) последовательность мыслей, создавшая полное мировоззрение Павла, начиная от его уникальной «встречи» с Иисусом; (3) доводы, которые затем приводил Павел, чтобы убедить других в правоте своего воззрения или утвердить их хранить эту веру; (4) другие первохристианские доводы, направленные на ту же конечную цель[72]. И мы должны ограничить себя, если только хотим работать в историческом ключе, мировоззрением, сетью устремлений и представлений, которым, как мы можем косвенно понять, следовали первые ученики и Павел, находясь, так сказать, в режиме Великой Субботы, то есть в положении, в котором оказались последователи Иисуса после его распятия и до возникновения какого-либо намека на Пасху. Павел в сходном положении продолжал оставаться, конечно, дольше, и все сведения о нем заставляют думать, что голова его была нашпигована библейским материалом и богословием задолго до того, как он все это переосмыслил, поместив в центр Иисуса. Но мы должны предположить, что и другие ученики знали, по меньшей мере, некоторые основные и широко известные тексты Писания и связывали их, хотя бы приблизительно, с богословскими идеями, в том числе с рассуждениями о пророках, мессиях и Царстве Божьем, поскольку в то время все эти представления были широко распространены.

Картина, приводимая мною тут, — зеркальное отображение того, что я критиковал выше, и моя мысль идет иными путями, чем мысли Кима и Ньюмена, о чем я говорил в главе 8. Я предлагаю последовательные ходы мысли, где каждый шаг понятен в контексте иудаизма Второго Храма. И, подобно другим элементам настоящей главы, мы вновь окажемся перед вопросом: что побудило самых первых учеников, а потом и Павла, с такой очевидностью придерживаться представления, которое явилось первым шагом в этой последовательности суждений?

Первые ученики верили, что Иисус из Назарета — «пророк, сильный в слове и деле»[73]. Они пришли — не так быстро, но в конечном итоге достаточно определенно — к вере в то, что Он — Мессия Израиля, помазанник Божий, обещанный искупитель[74]. Как я доказал подробно в книге «Иисус и победа Бога», это и было основным пунктом обвинения против Иисуса

---

[72] Об отличии хода мысли, при помощи которого Павел (и другие) пришел к своим заключениям, от (вполне вероятно, совершенно иных) доводов, к которым они прибегали, чтобы убедить других в том же, см. Wright, *Climax*, 8–13.

[73] Лк 24:19.

[74] Лк 24:21.

на допросах и перед еврейскими, и перед римскими властями; во всяком случае, в такой форме еврейские власти передали свое обвинение римскому правителю, понимая, что потенциальный царь бунтовщиков представляет для Пилата бóльший интерес, нежели хулитель иудейской веры[75]. Надпись на кресте, называвшая Иисуса царем иудеев, собирала воедино несколько вещей, включая сюда «подрывное» действие против Храма, напитанное профетическим символизмом, и употребление Иисусом таинственных «царских», т. е. мессианских, доводов и текстов, таких как Пс 109 и Дан 7[76]. Как я показал в предыдущей книге, вполне может быть, что Иисус хотел этим указать на призвание и идентичность Мессии на более глубоком уровне, чем принято было думать до сих пор, но не видно, чтобы ученики уловили этот смысл или что-то ему подобное[77].

Каждый шаг нужно изучать тщательно, не считая его чем-то само собой разумеющимся и не пропуская ни одного хода для краткости. Само по себе воскресение не должно означать, что воскрешенный был Мессией Израиля. Как не было в дохристианской иудейской литературе ничего, что позволило бы кому-то связать факт воскрешения из мертвых с «божественностью» героя, что бы это ни значило, подобным образом, разумеется, там не было ничего (точнее, ничего, что в ту пору понималось бы таким образом), что давало бы повод связать воскрешение героя с мыслью о том, что тот есть Мессия Израиля[78]. Мученики заявляют своим мучителям, что они восстанут из мертвых, но они все не станут поэтому мессиями, не говоря уж о том, чтобы стать «божественными». Лазарь, дочь Иаира и сын наинской вдовы — все были в каком-то смысле «воскрешены», но никому в голову не приходило, что теперь они стали мессианскими персонажами, не говоря уж о «божественности». Если бы один из двух разбойников-повстанцев, распятых рядом с Иисусом, спустя три дня воскрес из мертвых, это вызвало бы большой переполох, однако нет никакой причины думать, что в нем бы увидели Мессию Израиля, помазанника Господня.

Первое и самое очевидное заключение, к которому могли прийти ученики, как только поверили, что Иисус из Назарета воскрес в теле из мертвых, — что он был воистину пророк сильный в слове и деле и, в частности, что он — Мессия Израиля. Это могло произойти *не* потому, что они заранее верили, что Мессия, когда придет, будет воскрешен из мертвых, но потому, что Иисуса, которого они знали, судили и казнили как Мессию, и это необыкновенное и неожиданное событие (как им представлялось) явно

---

75 Ср. замечание Галлиона в Деян 18:14сл.

76 О «титуле» и его контексте и значении в «судебном процессе» над Иисусом см. Hengel 1995, 41–58.

77 См. *JVG*, гл. 13.

78 См. выше, с. 32–33.

вывернуло наизнанку заключение и еврейского, и римского суда. В нескольких местах в Новом Завете, в частности, у Павла и в Деяниях Апостолов, можно увидеть, как Церковь наспех подыскивала библейские тексты, чтобы установить связь между Мессией и воскресением, связь, которая никому прежде не представлялась необходимой, но которая внезапно стала ключевым ходом мысли в ранней христологии[79]. Эти тексты дают серьезные основания думать, что такая связь была новшеством и что она была первым важнейшим звеном в этой цепи.

Начиная с этого момента, наш лучший первый свидетель — Павел. Как мы уже говорили, у него произошла встреча с Иисусом иного типа, но он тут же пришел к тому же выводу, что и остальные: что в этом Иисусе, который показал себя Мессией Израиля, единый истинный Бог не просто говорил, как через посредника, но лично присутствовал. Я уже рассматривал в главе 8 то, как, по моим представлениям, Павел пришел к такому выводу. Труднее представить, если забыть о Павле, путь, которым к подобной точке зрения пришли первые христиане. Синоптическая традиция тут нам мало помогает, не потому что она отражает послепасхальную ситуацию с древнейшей «низкой» христологией, если она вообще присутствует, но потому что, во всяком случае в этом отношении, те, кто передавали эту традицию, старались не вносить в нее задним числом христологию, которую сами с воодушевлением разрабатывали[80]. В частности, они стали воспринимать Иисуса, как и он сам себя воспринимал (я показал это в книге «Иисус и победа Бога»), в категориях нового исхода, а точнее — долгожданного возвращения ГОСПОДА на Сион[81].

Чтобы понять, как именно Павел исследовал, развивал и объяснял эту новую веру, потребовалось бы намного больше нашего времени, и к счастью, нам нет нужды этим тут заниматься[82]. Как другие первохристианские авторы шли к тому же пониманию, отразилось в христологии Иоанна, Послании к Евреям и Откровении Иоанна, но опять-таки тут у нас нет ни места, ни нужды рассматривать этот вопрос. Нам стоит понять во всем этом одну важнейшую вещь: первые христиане определенно высказывались об Иисусе, ставя его рядом с Богом Творцом, как личностное самопроявление последнего, в категориях, близких к динамическому иудейскому монотеизму эпохи Второго Храма.

Как я уже говорил в другом месте, в рамках иудаизма Второго Храма существовали различные стратегии раскрытия идеи, что Бог Израиля, Бог единственный и истинный, — полностью божественное существо, которое, оставаясь Творцом, отлично от самого мира и стоит над миром, поддерживая

---

79 См., например, Деян 2:24–36; 13:32–39, etc., а также выше, с. 491–498. Ср. также Лк 24:26, 46.

80 См. подробности и доказательства в *JVG*, гл. 13.

81 См. о том же, например, Waits 1994, Tan 1997.

82 См. Wright, *Climax*, гл. 4, 5, 6; *Romans*, например, по поводу 9:5, 10:12сл.

его своей силой; но одновременно Он в не меньшей степени присутствует в мире и активно тут действует. Различные писатели говорили о Слове Божьем, премудрости Божьей, законе Божьем, храмовом присутствии Божьем (*шехина*) и Духе Божьем, как если бы это были независимые от Него существа, и все же через них единый истинный Бог мог среди своего народа присутствовать в этом мире, исцеляя, указывая путь, производя суд и спасая. На другом лингвистическом уровне они говорили о славе Божьей и любви Божьей, гневе Божьем и силе Божьей, в том числе — в эсхатологическом смысле, как о том, что откроется в один великий грядущий день[83]. Новозаветные авторы использовали все эти представления, дабы выразить то, к чему, полагаю, они пришли иным путем: что Иисус — Мессия; что он, следовательно, — истинный Владыка всего мира; что посему Бог Творец его прославил, разделив с ним свой престол и свое неповторимое владычество, и что в нем, таким образом, подобает видеть *kyrios*. И *kyrios* означало не только «Владыка всего мира», в том смысле, что этот человек теперь стоит у кормила вселенной, стал тем, перед кем должно преклониться всякое колено, включая кесаря, но также и «тот, кто делает явным и видимым то, что Ветхий Завет говорил о самом ГОСПОДЕ». Вот почему первые христиане изучали тексты о Божьем присутствии и проявлениях в мире, дабы найти подобающие представления, чтобы говорить об Иисусе (и о Духе, хотя это, конечно, уже другая тема). Высокая христология, в категориях которой они начали думать достаточно рано, — вера в божественность Иисуса, но строго придерживающаяся рамок иудейского монотеизма, — это было не поглощение язычеством иудейского образа жизни и мышления, а, во всяком случае, по их замыслу, проникновением в сокровенную суть иудаизма.

Все это началось, — и это главное положение нашей теперешней аргументации, — с веры в то, что Иисус действительно Мессия, «Сын Божий», в тот смысле, как о том говорят Пс 2, Пс 88 и 4 Цар 7:14, потому что Бог Творец, Бог Завета, воздвиг его из мертвых в теле после очевидно мессианского жизненного пути и казни[84]. «Насколько нам дано углубиться в прошлое, вера в воскресение Иисуса — это основа для размышлений и заявлений Церкви об его неповторимом статусе и роли»[85]. Если мы продолжим мыслить исторически, мы можем попросту объяснить указанный драматический ход мысли такой верой в воскресение Иисуса; я не вижу, как это можно объяснить чем-либо еще. Итак, перед историком снова встает вопрос: что побудило первых христиан верить, вопреки всем ожиданиям, что он был телесно воскрешен из мертвых?

---

83 См. Newman 1992, *passim*.

84 См., например, Hengel 1983, 77. Ср., например, LXX 2 Цар 7:12–14: *kai anasteso to sperma sou meta se* [«Я восставлю после тебя семя твое»] ...*ego esomai auto eis patera, kai autos estai moi eis huion* [«Я буду ему отцом, а он будет мне сыном»]. См. обсуждение на с. 169 выше.

85 Nickelsburg 1992, 691.

4. Заключение: воскресение в мировоззрении первых христиан

Прежде чем мы приступим к ответу на этот вопрос, мы должны свести воедино линии частей II и III данной книги, в результате чего получим сжатое описание мировоззрения первых христиан и особенно того, какое место в нем занимала вера в воскресение. Я уже представил парадигму для изучения этого мировоззрения во II части книги «Новый Завет и народ Божий» и на основе этой модели дал набросок (понимая, что рискую, делая слишком широкие обобщения, на что мне с удовольствием указали некоторые критики) мироощущения иудаизма периода Второго Храма и раннего христианства в главах 8 и 12, с более детальным разбором раннехристианских повествований в главах 13 и 14. Ту же модель я применил в подходе к Иисусу во II части «Иисус и победа Бога». Опираясь на это исследование, тут я просто ставлю вопрос: какое место в этой картине занимает воскресение Иисуса, а также христиан?

Я начну с практической жизни. Как воскресение проявляется в повседневной жизни и делах первых христиан?

Если ответить кратко и в общих чертах, можно сказать, что они вели себя так, как будто в каком-то важном смысле слова уже жили в новом творении Божьем. Они жили так, как будто Завет уже обновлен, как будто Царство в некотором смысле уже присутствует в настоящем, хотя, безусловно, оно принадлежит и будущему; часто их поведение в рамках уже пришедшего Царства (например, готовность скорее прощать преследователей, чем призывать на них проклятия) осуществлялось именно в том контексте, который со всей очевидностью указывал, что это Царство еще не осуществилось во всей своей полноте[86]. Другие элементы первохристианской практики, особенно крещение, евхаристия и мученичество, устремлены туда же[87]. Когда им задавали вопросы относительно их образа жизни или их общинном бытии, первые христиане отвечали на это, рассказывая об Иисусе, особенно об его победе над смертью.

Еще красноречивее их практическое отношение к смерти Иисуса и к смерти членов их общины. Иудеи того времени и, по крайней мере, некоторые из первых христиан почитали могилы пророков и мучеников. Иногда полагают, что подобное произошло с гробом Иисуса и что пасхальные повествования постепенно выросли из этой основы; но нет никаких свидетельств о том, чтобы кто-нибудь приходил на гробницу Иисуса молиться, встретиться с друзьями и семьей или устроить поминальную трапезу[88]. Од-

---

[86] Например, 1 Петр 2–3; различие между этой позицией и торжественными проклятиями, например, в 2 Макк 7 заслуживают внимания (ср. с. 446 выше).

[87] См. *NTPG*, гл. 12.

[88] Об иудейском почитании могил см., например, Мф 23:29; об антиохийском культе мучеников см. Cummins 2001, гл. 2, особенно 83–86; о христианских мучениках см., например, Мученичe-

нако есть свидетельства о том, что первые христиане сохранили иудейский обычай I века вторичного погребения в пещерах и катакомбах. То есть после разрушения плоти кости извлекались из гробницы и аккуратно помещались в оссуарии, которые потом хранились в особом отсеке пещеры-гробницы или в каком-то месте, сходном с ним по функции. Принято думать, что этот обычай отражает веру в воскресение, в то, что кости отдельного человека сохраняют свое значение[89]. К сожалению, у нас нет данных о том, как именно первые христиане совершали похороны; в IV веке, о котором до нас дошли первые свидетельства, это считалось радостным событием, и присутствующие облачались в белое[90]. Маловероятно, чтобы это было к тому времени поздним новшеством. Отношение к мученичеству также претерпело лишь незначительные перемены, что описано мной в одной из прежних книг[91]. На основании этого можно смело утверждать, что первохристианские обычаи, касающиеся воскресения, можно скорее отнести к категории иудейских, нежели языческих, но они же показывают, что внутри иудейского мировоззрения родилась новая ясность и острота веры.

Это особенно заметно в достойном внимания переносе особого дня недели с последнего на первый. «День Владыки», как назвал его тайнозритель Иоанн, и есть одно из самых ранних свидетельств о том, что христиане собирались в первый день недели[92]. Едва ли это можно объяснить только лишь тем, что они хотели отмежеваться от соседей-иудеев, или их представлением о том, что новое творение уже началось; по крайней мере, если мы примем подобные объяснения, они снова поставят нас перед вопросами: либо, в первом случае, почему они хотели отмежеваться, либо, во втором, почему они в это верили. Раннехристианские авторы задают себе эти вопросы и дают ясные ответы: Игнатий указывает, что такой новый обычай основан на воскресении, а Юстин связывает его с первым днем нового творения[93]. И нам не следует снижать значение этого изменения. Суббота

ство Поликарпа 18.2сл., а также выше, с. 598, про лионских мучеников. О гипотезе почитания гроба Иисуса см. ниже, 758–761.

89 См. об этом, например, Rutgers and Meyers 1997; McCane 1990, 1997, 2000, а также Bynum 1995, 51–58; последний выходит за рамки рассматриваемого нами периода, но у него есть много наводящего на размышления материала. См. выше, с. 106сл.

90 *ODCC* 253. См. также Bynum 1995, 55сл. – свидетельства о совершении евхаристии на могилах, а также о связи между раннехристианским евхаристическим богословием и представлениями о воскресении.

91 *NTPG* 364сл.

92 «День Господень»: Откр 1:10; Игнатий Антиохийский, *Послание к Магнезийцам* 9:1; Дидахе 14:1. Первый день недели: Деян 20:7, 1 Кор 16:2.

93 Игнатий Антиохийский, *Послание к Магнезийцам* 9:1; Юстин, *Первая Апология* 67. По вопросу в целом см. Rordorf 1968, особенно гл. 4; Polkinghorne 1994; Swinburne 1997, 207–212; Wedderburn 1999, 48–50; Carson 2000.

в качестве седьмого дня была прочно укоренена в иудаизме как главный социальный, культурный, религиозный и политический ориентир, так что любое изменение этого обычая — это не то же самое, что решение современного человека ходить на теннис не по средам, а по вторникам, но это равносильно тому, как если бы самым набожным католикам Средневековья предложили бы поститься по четвергам вместо пятниц или самым благочестивым членам Независимой Церкви Шотландии предложили устраивать богослужение по понедельникам вместо воскресений. Потребовалось сознательное, целеустремленное и постоянное усилие, чтобы видоизменить или реформировать один из самых сильных элементов символической практики старого мировоззрения — тем более, что суббота была, наряду с обрезанием и пищевыми предписаниями, одной из трех вещей, которые отличали иудеев от их соседей-язычников[94]. До сих пор не найдено более простого объяснения всему этому, чем то, что первые христиане просто верили, что что-то *произошло* в то первое воскресное утро.

Символический мир раннего христианства сосредоточен на самом Иисусе. Символические действия во время совершения крещения и евхаристии, хотя тут несомненно существуют иудейские корни и языческие аналогии, сознательно обращены к нему. Его статус Мессии и Владыки, а также воздаваемое ему поклонение сохраняли стиль иудейского монотеизма, а не языческого политеизма, и это явственно проявлялось во всем раннехристианском мире, что порождало новые символические практики; это особенно заметно касательно креста, который утратил свой позорный символический смысл как знак унизительного имперского угнетения и стал знаком Божьей любви[95]. Известный символ рыбы, который выражает веру в простую, но мощную христологию, впервые можно найти во II столетии. Стали ли его впервые употреблять потому, что он подобен акростиху, указывающему на Иисуса (*Iesous CHristos Theou (H)Yios Soter*, «Иисус Христос Сын Бога Спасителя», *ICHTHYS* = «рыба»), или же акростих заметили уже после того, как символ вошел в обращение, до сих пор сказать сложно[96]. Акростихи широко применялись в языческих прорицаниях, и употребление такого символа могло отражать попытку найти общий язык с миром, который привык к такой форме; но возможно, первоначально это был тайный знак.

---

[94] О субботе в иудаизме Второго Храма см. особенно Schürer 2.424–427, 447–454, 467–475; ср. М. Шаббат *passim*. В Новом Завете см. (общепризнано противоречивый отрывок) Рим 14:5–12 (где воскресение отчасти есть повод не судить других в этих вопросах), Гал 4:10, Кол 2:16.

[95] См. *NTPG* 366сл.

[96] Два самых ранних упоминания, — по-видимому, Сивиллины книги 8.217 (вторая половина II века), где приводится целое стихотворение (8.218–250), основанное на акростихе, и куда добавлен *stauros* («крест») в конце, и надпись Аверкия (Lighfoot 1989 [1889], 3.496сл.), датируемая 200 г. Это можно найти также у Климента Александрийского и Тертуллиана или, например, и у Августина, *О граде Божьем* 18.23. Цельс нападает на христиан за фабрикацию якобы древних предсказаний (Ориген, *Против Цельса* 7.53).

Рассказы ранней Церкви снова и снова указывают на Иисуса и его смерть и воскресение. Мы рассмотрели практически все, кроме самых ключевых из них, которые мы отложим до IV части ниже. Там мы увидим, что повествования о воскресении Иисуса в тогдашнем литературном контексте рассказывают о том, как история Израиля и мировая история достигают своей божественно предопределенной кульминации и нового рождения, и о том, что долгожданное Царство Бога Израилева наступило. Но эти истории о воскресении, как мы часто замечали, говорят и о самой христианской общине как о народе воскресения, как о соучастниках воскресения Иисуса и в настоящем, и в будущем. Все это можно вписать в ряд иудейских повествований об оправдании народа Завета после страдания. А это само уже восходит к повествованию об Исходе и ко многим другим историческим и пророческим текстам о возвращении из плена. И все же у христианских историй есть существенное отличие, присущее только им, в частности, – указание на то, что новое творение уже началось. Более того, начиная с Павла воскресение Иисуса рассматривается как действие божественного Духа, и первые христиане по сути провозглашали, что тот же Дух действовал внутри и среди них и что он воскресит также и их[97].

Вопросы мировоззренческого характера, вставшие перед первыми христианами, разрешались посредством использования пасхальных повествований[98]. Кто мы? Люди воскресения: народ, созданный в новом мире, начавшемся с Пасхи, народ, в который мы входим в силе Духа, через крещение и веру. Где мы? В новом Божьем творении, которому надлежит возродиться; в телах, которые будут искуплены, хотя сейчас они подвержены страданию и распаду и однажды умрут. Что не так? Труд не завершен: то, что началось на Пасху (крушение греха и смерти), еще не закончилось. Где выход? Полное и последнее искупление творения и нас самих вместе с ним; это исполнится через новое действие благодати Творца, когда Иисус явится вновь, а это, в свою очередь, можно предчувствовать уже сейчас через работу Духа. В какую эпоху мы живем? Это наложение двух эпох: «век грядущий», ожидаемый Израилем, уже настал, однако «век нынешний» еще длится. Все это, несомненно, соответствует новому пониманию воскресения изнутри, о чем мы уже говорили.

Это мировоззрение первых христиан выражается в определенных представлениях, чаяниях и целях. Присущее первым христианам восприятие Бога и мира, на первом уровне, по сути соответствует представлениям иудеев эпохи Второго Храма: есть один Бог, сотворивший мир, который сохраняет активное и сильное взаимодействие с миром, и он отвечает на проблему зла в мире главным образом тем, что призывает Израиль, – что само по себе, на другом уровне, порождает свои проблемы и вопросы (почему Израиль от-

---

97 Один из самых ярких отрывков такого рода – Рим 8:9–11.

98 О природе подобных вопросов см. *NTPG* 123сл.; *JVG* 137–144, 443–472.

пал? Как разрешить проблемы Израиля и, таким образом, проблемы всего мира?). Но воскресение Иисуса и мощное действие Духа, которое первые христиане видели в этом событии и в своей жизни, сформировали особые представления о едином Боге и мире, это давало ответ одновременно и на проблемы Израиля, и на проблемы мира: Иисус оказался истинным Мессией, представителем Израиля, и его смерть и воскресение предвосхищают окончательное возрождение Израиля, а следовательно — и возрождение всего мира. Первые христиане, несмотря на утверждения экзистенциального богословия в пору его расцвета, решительно стремились жить и трудиться *в истории*, не в воображаемом мире, в котором история в принципе уже остановилась и остается только дожить до неизбежного конца вселенной с ее пространством и временем[99]. Обетованное будущее, как для них самих, так и для всей вселенной, придавало смысл и ценность нынешней жизни в теле.

Я думаю, это означает, что мы можем легко увидеть червоточину основного направления исследований последнего столетия. Начиная еще с Альберта Швейцера, большинство ученых делали все что можно, для того чтобы ввести в свои представления «эсхатологическую» перспективу. Последняя имела различные смыслы для разных исследователей, но в основе всего лежит понимание того, что христианство родилось в мире, где люди ожидали, что что-то должно *произойти*. Поскольку многие ученые полагали, что ничего особенно эпохального в пространственно-временно́м континууме не произошло, — иными словами, они молчаливо предполагали, что телесного воскресения не произошло, — они переместили все свое внимание на другой момент — на предстоящее «второе пришествие». Но на самом деле, хотя первые христиане действительно уповали на великое событие будущего, которое могло, как им казалось, произойти в любое время, в своем богословии они главным образом опирались на событие, которое, как они недвусмысленно верили, уже произошло. Именно благодаря телесному воскресению Второе пришествие получало свой истинный смысл. В этом отношении первохристианское богословие работало подобно велосипеду: заднее колесо (прошлое событие) поддерживает вес велосипедиста, переднее колесо (будущая надежда) направляет движение. Ехать на одном заднем колесе довольно трудно. Ехать же только на переднем — просто невозможно.

Все это, конечно, означает, что первые христиане понимали мир и его Творца совершенно не так, как это понимали авторы текстов Наг-Хаммади. А это породило иную систему целей: вместо культивации частной духовности мировоззрение первых христиан, сформированное воскресением, дало мощный импульс к образованию общин, пересекающих традиционные барьеры, и породило такой образ жизни, который — и с помощью примера, и с помощью слова — стремительно распространялся, вызывая большую тревогу у римских

---

[99] О так называемой «отсрочке парусии» см. *NTPG* 459–464.

чиновников, местных властей и других[100]. В частности, вопреки расхожему мнению об обратном, оно скорее поддерживало, чем сдерживало, открытое столкновение с Римской империей, что не имело смысла для тех, кто принял *gnosis*. Если бы христиане думали, что Иисус просто «ушел на небо», пусть и самым величественным образом, и что их цель — присоединиться там к нему в будущем, а пока пережить некоторое предвосхищение того блаженства в настоящем, зачем бы им было вообще думать об окружающем мире? Но если Иисус был воздвигнут из мертвых, если началось новое творение, если сами они были гражданами нового Царства Бога Творца, тогда господство Иисуса над землей, как и над небом, в конце концов приводило к конфликту с царством кесаря. Если мы поищем приметы этого конфликта и какое место он занимал в христианстве как едином целом, оказывается, мы найдем все это среди основных текстов, которые говорят о воскресении: это Павел, Откровение Иоанна, Игнатий, Юстин, Ириней, Тертуллиан[101]. Люди привыкли думать, что саддукеи «либералы», потому что они не верили в воскресение, не понимая, что саддукеи не верили в воскресение, поскольку были «консерваторами» своего времени, как в политике, так и в богословии; подобно этому принято думать, что христиане, верившие в грубо телесное воскресение (а это, как кажется, соответствует «консервативным» представлениям в наши дни), делали это в «консервативных» интересах, ради сохранения «статус-кво» в мировоззрении. Это не просто ошибка, но абсолютная ложь. Воскресение Иисуса, как мы уже видели в этой главе, оправдало или доказало его мессианство, а раз он — Мессия, он есть и истинный Владыка всего мира. Воскресение было в целом столь же радикальной верой для первых христиан, как и для фарисеев, и даже более того. Христиане верили, что «воскресение» уже началось и что один человек, с которым это произошло, есть Владыка, перед именем которого должно преклониться всякое колено.

Итак, мы рассмотрели представления ранней Церкви о воскресении и, в частности (в настоящей главе), то, как эти представления повлияли на отношение первых христиан к Иисусу. И теперь, наконец, мы готовы подойти к основной задаче: к изучению самих пасхальных повествований, чтобы увидеть, что говорят нам эти ключевые истории, которые рассказывали и пересказывали люди, мыслившие и жившие так, как мы это показали.

---

[100] Ср. *NTPG*, гл. 11, 12, 15.

[101] См. выше, гл. 11. О «политической» мысли ранних авторов см. O'Donovan and O'Donovan 1999, 1–29. Книга начинается (невзирая на ее название) не с Иринея, но с Юстина Мученика; можно сожалеть, что туда не включены, например, Игнатий или Мученичество Поликарпа.

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 концу 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 движе-

нием, 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 школ[1]. 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 вос-

---

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

кресшем 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 продолжаются 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 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 грече-

ский 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 16:1–8[2]. Не все параллели особо значимы: «в первый день недели»; «ко гробу»; «когда они пришли»; «вы ищете»; «он не здесь, он воскрес»[3]. 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 Марком[4]. Если же расположить рядом тексты Евангелий от Матфея и от Луки, мы едва найдем там десяток или дюжину общих слов, если придерживаться наших критериев[5]. Тем не менее стоит отметить, когда мы бегло 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,

---

[2] 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.

[3] 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») .

[4] (Далее ссылки на стихи Мф 28/Мк 16): неделя (1/2); Мария Магдалина, Мария (1/1); белый (3/5); Иисуса ищете 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).

[5] (Далее ссылки на стихи Мф 28/Лк 16): неделя (1/1); ищете (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 (*apangeilai*) его ученикам»; у Лк (9) они возвратились и «возвестили (*apengeilan*) все это Одиннадцати и всем прочим». Мягко говоря, тут нет никаких признаков Q-источника.

более или менее соответствующих комбинации Луки и Матфея («в первый же день недели Мария Магдалина приходит к гробнице...»)[6]. 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 радостью[7].

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 дописьменной, устной традиции, предшествующей этим повествованиям в их теперешнем виде? Некоторые пытались это сделать: они изолировали фрагменты повествований и располагали их в гипотетическом порядке хронологического развития[8]. 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,

---

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

7 Лк 24:36, 39, 41, Ин 20:19, 20.

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

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. 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 Фрита[9]. 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.

---

[9] Wright, *Frith*, 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.

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 Оксиринха 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 века[10].

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 последние годы Гельмут Кёстер 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 первозданном 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 авторов[11].

---

[10] 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.

[11] 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 Кёстер 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

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 услышали голос с небес: «Возвестил ли Ты уснувшим?» И был ответ с креста: «Да»[12].

Это удивительное и яркое повествование содержит некоторые элементы, которые, как считаю я со многими другими, показывают вторичность текста, зависящего от канонических источников, подвергшегося 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 деталей[13]. Многие элементы убеждают большинство читателей в том, что Евангелие от Петра создано позднее, чем 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

же материала. Тот факт, что можно выдвинуть несколько таких правдоподобных гипотез, показывает, насколько трудно тут прийти к определенному выводу.

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

13 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.

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 1:10[14]. 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 евангелиях[15]. 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»[16]. 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 предании[17].

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

---

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

[15] 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.

[16] Например, Crossan 1995, 197.

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

видят, что гробница открыта. Затем, подойдя туда:

> они остановились и увидели там некоего юношу, сидящего посреди 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, убежали[18].

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 гневом[19].

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 ран-

---

[18] Евангелие от Петра 13:55–14:57.

[19] Например, Евангелие от Петра 11:50; 12:52.

них 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 киников[20]. 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 способствует продвижению вперед.

Повествования о воскресении, на самом деле, очень трудно классифицировать по стандартным канонам критики форм[21]. Они насыщенны 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)[22]. Рассказ Иоанна о встрече Иисуса и Фомы достигает подобной кульминации, когда Иисус говорит о блаженстве не видевших, но уверовавших[23]. 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

---

20 *NTPG*, гл. 14.

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

22 Мф 28:10/Мк 16:7.

23 Ин 20:29.

воскресшего[24].

Еще один евангельский эпизод часто сопоставляют с пасхальными повествованиями. Это, конечно, отрывки о преображении[25]. 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 неудачей[26]. 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?

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 жен-

---

[24] Ин 21:13 параллельно 6:11; 21:14. См. главу 17 ниже.

[25] Мф 17:1–9/Мк 9:2/Лк 9:28–36.

[26] О последних см. выше, с. 82–92.

щинам, 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)[27]. 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[28]. 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 пребудет 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 по-

---

[27] См. Мк 9:9.

[28] См., например, Lemcio 1991; обсуждение в *NTPG* 142, гл. 13, 14.

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

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 получатся, 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 имеем[30]. 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.

---

[29] Такое непосредственное пониманиие 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 Coacley 2002, гл. 8.

[30] Именно так в Wedderburn 1999, 37.

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 Библию[31]. Само по себе это примечательно по двум причинам.

Во-первых, до этого момента рассказы евангелистов не только постоянно восходили к крещендо 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 11–15[32]. Даже рассказ о погребении насыщен библейскими отголосками. После всего 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

---

31 Кратко об этом в Williams 2000, 195.

32 Многие издания Нового Завета содержат такие ссылки. Греческий текст в издании Нестле-Аланда дал этому хорошее начало; Оксфордское издание 1898 года Исправленного перевода Библии (Revised Version [Oxford edition]) остается в этом смысле непревзойденным на фоне последующих англоязычных переводов.

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 дерева 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 утварь[33].

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»[34], но он не только не сообщает нам, о каких словах из Писаний идет речь, но не дает даже и намека 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 отрывками[35]. Конечно, Лука не упускает возможности сообщить

---

[33] 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).

[34] Ин 20:9. См. Menken 2002, который предлагает весьма неудовлетворительное объяснение, что якобы христология Иоанна завершилась крестом, так что после этого ему уже не нужно опираться на Писание (см. ниже, глава 17).

[35] 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»);

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 горнице[36]. Но повествования у Луки, хотя они и представляют виртуозные произведения искусства, не являются мидрашом или экзегезой[37].

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 историям[38]. Возможно, поэтому он опирается на подозрение иного рода, заявляя, что пасхальные истории рассказывали различным легитимным авторитетам ранней Церкви[39]. 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 не рассмотрим еще три удивительных особенности этих повествований.

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).

36 Лк 24:7, 26, 46.

37 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.

38 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.

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

(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 плохо[40].

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 (выполнят они его или нет, об этом мы поговорим

---

[40] 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 Мк, где говорится «кто уверует и крестится, спасен будет, а кто не верует, осужден будет» (16:16). Ничего подобного в аутентичных повествованиях нет.

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 существовании[41]. 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 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 мертвых[42]. 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 мира[43]. Но и тут косвенно присутствует связь между воскресением Иисуса и воскресением его народа. Он назван «Сыном Божьим» «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

---

41 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.

42 1 Петр 1:3сл.

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

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 встречают 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 Меркабы[44]. Что бы мы ни думали про обращение Павла (глава 8 выше), эти повествования совсем иного толка[45]. 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

---

[44] Суждения в Dodd 1967, 34.

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

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 стеблю[46]. 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 небо[47]. 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 запертые 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 еду[48]. 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»[49]. Тут бы, как писал К. С. Льюис, нас должен охватить страх и трепет (что, я уверен, редко случается с историческими критиками)[50]. Что пытаются нам сказать эти истории?

---

46 Прем 3:7, см. выше с. 190–192.

47 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.

48 Ин 20:27, 19, 26, 17; 21:12.

49 Мф 28:16–20.

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

Есть одна вещь, которую они *не* делают, несмотря на старое мнение ученых, о котором я уже говорил: они не пытаются опровергнуть докетизм[51]. 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 Иоанне[52].

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.

---

[51] 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, 110, n.). Напротив, Муддиман (Muddiman 1994, 132) справедливо отвергает ее как «наиболее неправдоподобную» (в Muddiman, 132–134 кратко повторяется ход мысли из этого раздела настоящей книги).

[52] 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.

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 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 порождала 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)[53]. 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?[54]

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 бóльшую 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 слу-

---

[53] 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.

[54] Современный обзор о роли женщин в пасхальных повествованиях см. Corely 2002, гл. 8.

жить свидетелями[55]. 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 поступили[56]. 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?[57]

Этот довод действует так же, как и рассмотренные нами раньше. Легко себе 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 видели[58]. 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 взялись 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 утро[59].

---

55 См., например, Trites 1977, 54сл.; O'Collins 1995, 94; 2002, 268–277. Относительно свидетельства у раввинов см., например, M. Шевот 4:1, M. Рош ха-Шана 1:8, B. T. Бава Кама 88a. 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).

56 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.

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

58 Так, например, в Schweizer 1979, 147.

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

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 преображается, 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 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»)[60].

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 попробует 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

---

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

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 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 зрения[61]. Я как историк могу себе представить, что подобные

---

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

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 зависит[62].

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 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 прецедентов, 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

---

[62] 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.

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 повествований[63], 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.

---

[63] 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.

Лука в силах выделить одного человека, если это нужно, но тут он говорит про 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 вопросом[64].

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 выводами[65].

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 деталях[66], либо (и тут потребуется, мягко говоря, не меньше насилия) подчинив их герменевтике подозрения, побуждающей видеть тут проекцию позднего

---

64 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).

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

66 Согласование Уэнхама (Wenham 1984) слишком упрощено, при это 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».

богословия, задним числом, или закодированные сообщения, поддерживающие «политические» «лидерские» претензии различных последователей Иисуса[67]. 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 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.

---

[67] См. критику теорий «лидерских претензий» в Bremmer 2002, 51сл.

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 молчание[1]. 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»[2]. Гораздо лучше, — да и куда интеллектуальнее, в конце концов, — видеть в Евангелии от Марка этакого 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

---

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

2 McDonald 1989, 70.

свой рассказ на 16:8? Действительно ли он пожелал, чтобы вся его книга, 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 Иисусе[3]. 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?[4]

---

[3] Иногда другая схема: сначала Павел, керигма, но без пустого гроба. См. выше, часть II.

[4] 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.

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 следующем[5]. 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 провиденциальную находку археологов.) 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 8б, а далее почти все, кроме одного, содержат также и «пространное окончание». Тем не менее немало манускриптов с длинным окончаниям 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 евангелий[6]. 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 Церкви[7]. Учитывая все это, подавляющее большинство современных исследователей самых разных направлений склонно

---

5 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.

6 См. Kelhoffer 2000.

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

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 8б, 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 наивности[8]. Эта книга, как и содержащиеся в ней притчи, намеренно сохраняет открытый конец, предлагая читателю самому закончить повествование[9]. 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 дисскусий, 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 Марка[10]. Во-первых,

---

[8] McDonald 1989, 70, где он цитирует Kelber 1983.

[9] Например, A. Y. Collins 1993, 123.

[10] 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

заметим, что начало и конец свитка — это самые его хрупкие части. Достаточно поглядеть 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 Иеремии[11]. Но хотя это соображение показывает, что потеря окончания (как и начала) физически весьма вероятна, оно ничего не доказывает[12]. Не слишком поможет нам и тот факт, что оканчивать предложение, не говоря уже о книге, словом *gar* необычно[13]. 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 откровения[14]. 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 воскресение[15]. В 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

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).

11 Иер 36:20–26.

12 О вероятности того, что было утеряно и начало, а нынешнее вступление создано позднейшими редакторами (легче оставить текст без окончания, чем без начала), см. *NTGP* 390, n. 67 с содержащейся там ссылкой на Moule 1982, Koester 1989.

13 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» [*ephobethe gar*]) 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.

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

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

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 Петре[16], 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 страдании, 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 весомая 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, предваряет предательство Петра (14:66–72), когда он делает прямо противоположное. Можно ли после этого ожидать, что евангелие закончится словами о том,

---

[16] 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).

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 нет веры?» (4:40); «мужайтесь, это я, не бойтесь» (6:50)[17].

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)[18], 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 Марка[19]. 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.

---

17 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.

18 *Exestesan megale*, ср. *tromos kai ekstasis* в стихе 16:8.

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

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»[20]. 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.

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 братий», 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,

---

[20] См. Ин 2:19–22 и Мк 14:58–62.

если серьезно, кто-то не одобрявший деятельности Марка, или внутри Церкви, или извне)[21].

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 Марка[22]. 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 отметена 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 28:5б–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 16[23]. Конечно, как и 28:1–8 в Евангелии от Матфея содержит некоторые существенные отличия от Марка, можно 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, воз-

---

[21] Тут у меня есть такой союзник, как Рудольф Бультман. В его знаменитой «Истории синоптической традиции» (Rudolf Bultmann 1968 [1921], 285, n. 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 Бультманом кого-то начал тревожить, вы почувствуете облегчение, прочитав следующий раздел.

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

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

можно, 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 видоизменена[24].

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 основу[25].

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

---

[24] Bultmann 1968 [1921], 290.

[25] Например, A. Y. Collins 1993, 129–131.

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 сохранилось[26]. 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»[27]). Но тут историк должен протестовать. Такая теория не соответствует данным, не ведет к 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 гробе[28]. 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 женщинах[29]. 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»

---

[26] 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.

[27] См. Robinson 1982.

[28] См. выше, с. 348–349.

[29] См. снова выше, с. 354.

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»[30]. Что же касается Деяний Апостолов, то проповедь о воскресении имеет тут такой отчетливо телесный характер, где упоминаются псалмы, говорящие о святом Божьем, «не увидавшем истления», 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?[31]

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»)[32]. 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 рассказа[33].

Таким образом, господствующая теория наполнена неправдоподобными элементами. Какую бы странную историю ни рассказывал Марк, ее невозможно объяснить легендой середины I века. Это не означает, что каждое ее слово автоматически доказано; это значит лишь то, что доводы об ее автоматической *не*основательности оказываются ложными на каждом шагу. Этот вывод сильно подкрепляет изучение главных акцентов, которые расставил Марк в своем повествовании.

---

30 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.

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

32 Bultmann 1972 [1921], 290, n. 2.

33 O'Collins 1973, 16.

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 бы был 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 реальность[34]. Ангел вышел из области 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, постояный участник программы, сидит рядом с ним на кушетке. Ангел истолковывает апокалиптическое событие. Но это толкование, в дошедших до нас стихах, не называет Иисуса «Сыном Божьим» 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 традиции[35]. С поверхностной точки зрения он кажется независимой единицей, поскольку

---

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

[35] Относительно «грамматики» повествований см. *NTGP* 69–80.

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 снова[36]. 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 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

---

[36] 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.

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, устрашились сильно, говоря: воистину был Он Божий Сын[1].

Этот рассказ ставит перед нами целый ряд разных загадок, в частности, что же, с точки зрения Матфея, происходит и что все это значит[2]. Должно ли

---

[1] Мф 27:51–54.

[2] По этому вопросу, кроме комментариев, см. Senior 1976, Wenham 1981, Denaux 2002.

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*[3*], и снова там улеглись[4]?

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 конце концов, мог лучше знать на иврите[5].

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

3* Одна из популярных оперетт XIX века, написанная англичанином писателем-юмористом Уильямом Гилбертом и композитором Артуром Салливенем.

4 См. Davies and Allison 1988–1997, 3.634, которые указывают, что в Вознесении Исайи 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.

5 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; Denaux 2002, 133–135, с этим не согласен.

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 креста[6].
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 уровне[7].
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»[8].

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, Исайи и Даниила в событии такого рода[9].

Вероятность того, что Матфей знал Евангелие от Петра, по моему мнению, невелика. Несмотря на то, что эту версию энергично защищает

---

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

7 Crossan 1998, 571сл.

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

9 О различных возможностях см. Troxel 2002.

Дж. Д. Кроссан, немногие исследователи разделяют эту точку зрения[10]. В частности, Кроссан понимает «крест», 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 «притянуто 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 текстов[11].

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 Матфей[12]. 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 Израиль[13]. 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).

---

10 См. выше, с. 644–648.

11 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; Ириней, *Фрагм.* 26, где эта тема связана с рассматриваемым нами отрывком. Далее см. Bauckham 1998, 244.

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

13 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.

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*[14].

Маловероятно, что Матфей, рассказывая эту историю, хотел предвосхитить свое повествование о воскресении Иисуса, и, конечно, описание последнего события в главе 28 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, следствием[15]. 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 событий[16].

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.

---

[14] Евр 11:35, 1 Кор 15:23.

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

[16] 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.

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, что́ 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 стражу[17].

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 planos*). 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 воспоминанию[18].

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:

---

17 Мф 27:62–66.

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

> «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 дня[19].

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 отмести 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.

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 опровержения[20].

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 обви-

---

[19] Мф 28:11–15.

[20] 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.

нения, хотя бы и рискуя посеять в сознании людей подобную мысль, лишь бы не оставить это обвинение без ответа[21].

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

---

[21] 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.

предания, которую необходимо принять, если мы собираемся признать объяснение Матфея неправдоподобным.

И еще два последних замечания об истории стражников. Во-первых, достойно 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 разлагаться[22]. 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 чудовищ[23].

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

Повествование Матфея о начале Пасхи, возможно, как мы видели, зависит от Марка[24]. Но оно несет все характерные черты своеобразного пересказа. Одно из его характерных слов, *idou*[25], появляется в рассказе не менее шести

---

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

[23] Дан 7:13сл., 17сл., 21сл., 27. Ср. *JVG* 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».

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

[25] Соответствующее еврейскому *hinneh*, «и вот».

раз, и четыре случая приходятся на первую часть (стихи 2, 7, 7, 9; два прочих — стихи 11 и 20)[26]. 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 мертво[27]. Они не заходят в гробницу, как у Марка; возможно, Матфей помнит о законах ритуальной чистоты, согласно которым зайти в гробницу, где лежит мертвое тело, делает вошедшего нечистым[28]. 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 снег[29]. 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)[30]. 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

---

[26] 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 временно́го смысла, но скорее вводит важное или поразительное событие. Современным эквивалентом могло бы быть «и что же!».

[27] B. T. Семахот 8:1.

[28] См. М. Охолот *passim*. Как объясняет Данди (Dandy 1933, 649, n. 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»: *oholoth* означает «шатер») с телом.

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

[30] «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.

главы 27, но в главе 28 они почти полностью отсутствуют[31]. 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)?[32]

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 он не осмеливался редактировать. Это история, знакомая всем первым христианам[33]. 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

---

31 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).

32 Лк 24:34.

33 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.

одной необъяснимой загадкой Матфея.) Это подводит нас к насыщенной заключительной сцене у Матфея.

Как предыдущий отрывок, и этот также носит на себе отпечатки работы Матфея[34]. 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»[35]. 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 Матфея[36]. И мы видим, что это как бы ответ на молитву; другими 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

---

[34] 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, n. 18. Тут может содержаться намек на тему «нового Моисея», где Иисус с горы смотрит на Землю обетованную, которой теперь, разумеется, стал весь мир.

[35] 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 *JVG* 308–310. По вопросу «все народы» или «все язычники» см. Perkins 1984, 134, 147, n. 83.

[36] Мф 6:10, ср. также Дидахе 8:2.

направление мысли. Другими словами, эта сцена не есть сцена «прославления», которая становится сценой «воскресения» просто из-за своего места в повествовании[37]. 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 мертвых[38].

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.

---

37 Против этого, например, Evans 1970, 83. Carnley 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.

38 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).

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 поздно[39]. Тринитарная формулировка настолько закрепилась в церковной традиции, в частности, в литургии, во многом 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 Апостолов[40]. В Деяниях крещение обычно совершается «во имя» Иисуса[41]; у Павла — «во Христа» (*eis Christon*)[42]. 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 synteleias tou ainos*), прямо относится к хронологической структуре «сей/грядущий век», которая, как мы видели, была характерна

---

[39] 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).

[40] Мф 3:11, Деян 1:5; 11:16.

[41] См. Деян 2:38; 8:16; 10:48; 19:3–5.

[42] Например, Рим 6:3, Гал 3:27.

для основного течения фарисейского/раввинистического иудаизма, а также для первых христиан, в частности, — Павла[43]. 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 Храме[44]. 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 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 делал[45]. 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

---

43 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.

44 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.

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

их с историческими событиями[46]. 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 пространный из синоптических и написанный с наибольшим искусством рассказ о воскресении.

---

[46] 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 мере[1]. 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

---

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

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 «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»[2]. 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 временны́е 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

---

[2] О текстуальных проблемах с этим стихом см. выше, с. 667. Параллельные места в Ин — 20:3, 5, 6 и 10.

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 оплошности[3]. 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 произошло[4].

В работе Луки, как и в других канонических повествованиях, нет (как мы видели) и намека 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 Иисуса[5]. Пасха для Луки говорит, с одной 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.

---

3 См. Evans 1970, 98–101.

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

5 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 из Деян.

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 Елизавету, 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 порабощенных, 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 Эммаус[6]. 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 узнанный. 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 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 несмысленные и медлительные сердцем, чтобы верить во всё, что сказали пророки! Не это ли надлежало претерпеть Мессии (*ouchi tauta edei pathein 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, пропадал и нашелся.

---

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

> 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»[7].

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 ссылается 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)[8]. А теперь другая пара, Клеопа и его спутник или спутница (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 недели[9].

При всем этом Лука не забывает, что воскресение было революционной доктриной в иудаизме. Это весть об истинном Царстве истинного Бога, ко-

---

7 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»).

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

9 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.

торое 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 наступить[10]. 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 противостать 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, изо 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»)[11]. 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 беспрепятственно[12]. Разумеется, Деяния богаче, чем это краткое резюме, но тут показаны прямые последствия провозглашения Иисуса воскресшим Мессией и Господом[13].

---

[10] Лк 1:5; 2:1; 3:1.

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

[12] Деян 17:7; 28:31.

[13] 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.

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)[14]. Как и в своем евангелии, Лука подчеркивает, что Иисус воистину живой: «Он и показал себя живым, по страдании своем, 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 категории[15]. 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 автора[16].

Богословский и политический контекст помогают понять, что хотел сказать Лука, описывая «вознесение» Иисуса в Деян 19:9–11, что предвосхищает 24:51 в его евангелии[17]. Хотя принято думать, что это событие, при его четком отличии от воскресения, является характерной особенностью

---

[14] Мк 16:19.

[15] 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.

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

[17] Слова «и стал возноситься на небо» в этом стихе отсутствуют в двух важнейших рукописях. О вознесении и его смысле см. особенно Farrow 1999.

Луки, мы уже отмечали, что такое же разграничение мог проводить и Павел, и, как мы увидим, то же свойственно Иоанну[18]. 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 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 Илии[19]. Илия не умирает, он прямо «взят на небо».

---

[18] 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.

[19] 4 Цар 2:11сл.; см выше, с. 109сл.

Более интересную библейскую параллель, которая почти наверняка повлияла на манеру Луки, рассказывавшего про вознесение, мы находим в Дан 7, где «подобный Сыну человеческому» (который, в мифологических рамках видения, представляет «народ святых Всевышнего») возносится, чтобы сесть около «ветхого днями» после, по-видимому, страдания от «зверей», особенно четвертого[20]. 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 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 надо всем миром и, в частности, провозглашает, что Иисус есть Владыка и Мессия.

---

[20] Дан 7:9–27, ср. *NTPG* 291–297.

3. Неповторимое событие

«Эммаус — такого события не было: оно происходит всегда». Так сказал Доминик Кроссан, создав типичную комбинацию провокационного отрицания и привлекательного призыва[21]. 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-временно́м 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 ним[22].

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 (24:1–8), 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 неведомо, как эти истории многосторонне перекликаются с христианским опытом; только, по его мнению, все это есть эхо 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

---

[21] 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.

[22] Например, Borg and Wright 1999, гл. 8, мнение первого из соавторов.

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 отметает 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 книгах[23]. 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 раньше[24]. 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»[25]. Свидетельство Деяний Апостолов, о котором мы уже говорили, весомо подтверждает это положение, подчеркивая, что тело Иисуса не познало тления[26].

---

[23] В Тов 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.

[24] 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.

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

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

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: 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 изо всех сил старается изобразить как нечто отличное ото 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 *pneuma*, а Игнатий — что он не *daimon*, — может сбить нас с толку[27]. 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 прощение[28]. 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.

---

[27] Лк 24:37, 39; Игнатий Антиохийский, *Послание к Смирнянам* 3:1–3. См. выше, главы 10, 12, 13.

[28] Лк 24:47, Деян 13:38сл.

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 глаза[29].

Затем, в горнице, Иисус «открыл им ум для разумения Писаний»[30]. Если перейти к Деяниям Апостолов, указанные действия — это два из четырех элементов жизни первых христиан: апостольское учение, братство, преломление хлеба и молитва[31]. (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 внутренний 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 Коринфянам[32]. 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 настав-

---

29 Лк 24:27, 32, 35.

30 Лк 24:45.

31 Деян 2:42.

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

ления 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 распят[33].

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 назвали «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, 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.

---

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

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 приведет[1].

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 Его[2].

---

[1] 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».

[2] О переводе стиха 31 см. выше, с. 606.

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:

> Он и есть тот ученик, который свидетельствует об этом и написал это, и мы знаем, что истинно его свидетельство[3].

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 писать[4].

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 таможню. 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

---

[3] Ин 21:24.

[4] Ин 21:25. Этот стих отсутствует в таком первоисточнике, как Синайский кодекс.

сцене они бегут вместе, а затем спутник Петра первым входит в гробницу[5]. Все повествование содержит гораздо больше подробностей по сравнению с соответствующими местами у синоптиков, таких как, например, описание погребальных одежд или диалог Иисуса с Марией[6].

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 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 пройтись 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, пострадать[7]. 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 удив-

---

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

6 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).

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

лен 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 — свидетельствам 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 славе на небеса, но не его краткие посмертные явления на земле»[8].

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 здравое 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

---

[8] 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, Macquarrie 1990, 413: хотя Иоанн и приводит пасхальные повествования, их значение невелико. Странный 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 беседы (гл. 13–17).

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 вашему[9].

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 тщетно[10]. 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 возможных[11].

Фактически можно показать, что пасхальная история главы 20 не дополнение, которое искажает богословие остальных частей Евангелия от Иоанна, но подлинное завершение всего, что сказал нам автор, той истории, наивысшей

---

[9] 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.

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

[11] 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).

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 20[12]. 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 покоится 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,

---

[12] *NTGP* 410–417; см. также гл. 8 выше.

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 есть[13]. 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 находится между ними[14]. 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 уравновешивает, 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 аккордов[15].

---

[13] О текстологических проблемах этого стиха см. Metzger 1971, 198.

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

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

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 его[16]. 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 взяты[17]. 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)
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 седмеричной 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 Иисусе[18].) 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).

---

16 Ин 20:30сл.

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

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

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 распятием[19], 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)[20]; Фома провозглашает, что Иисус — его Владыка и Бог, а Иисус отвечает: «Ты потому уверовал, что увидел меня. Блаженны не видевшие и поверившие» (стих 29)[21]. 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 воды живой» текли из него (7:37–38)[22]. 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 прославлен[23].

---

19 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.

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

21 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).

22 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.

23 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.

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 миру[24]. 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, отпущены им; если на ком удержите, удержаны[25].

Как и вода, текущая из чрева в Ин 7, это перекликается 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 мира[26]. 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 Иисуса[27]. 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? 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

---

[24] Ин 14:16сл., 26; 15:26; 16:7–15.

[25] Ин 20:21–23.

[26] См. Быт 2:7. О «прощении» и Храме см. *JVG* 434–437.

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

из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он это говорил, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус[28].

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»[29]. 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

---

[28] Ин 2:19–22.

[29] Ин 4:25сл.

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 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 взаимозаменяемы[30]. 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...[31]

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 полна[32].

Это иногда озадачивает, в том числе и комментаторов, и недаром. Если

---

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

31 Ин 13:1, 3.

32 Ин 17:1, 5, 11, 13.

«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 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,* любовь[33]. «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 любви[34].

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 пространных 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

---

[33] 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.

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

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 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 себе[35].

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 14[36]. 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 Пастырем[37]. 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 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 дождаться пришествия), тебя не должно волновать». Это послание к Церкви говорит две вещи. Во-первых, смерть возлюбленного ученика не должна вас трево-

---

35 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.

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

37 Ср. 1 Пет 5:1–4.

жить; 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 изначала 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 развертывалось 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 неубедительны[38]. 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 случайно[39].

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 его[40]. Но если бы

---

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

39 См. разумные комментарии в Evans 1970, 121, по поводу теорий Бультмана, Грасса и Марксена.

40 См. Riley 1995, 78–126: автор Ин или соответствующая община ставят «христиан-фомистов»

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 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 ортодоксальность[41]. 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»[42]. 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?»[43]

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,

---

(т. е. группу, основывающуюся на Евангелии от Фомы) на место.

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

42 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.

43 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.

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 Владыка[44].

Глагол «спросить», который я бы мог перевести: «потребовать у него ответить на вопрос», — в оригинале передает одно редкое слово — *exetazo*[45]. Оно означает более, чем «спросить», скорее в нем слышится: «критически исследовать, проверить, выяснить»[46]. 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.

---

[44] Ин 21:12.

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

[46] BDAG 349.

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), 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 опреде-

ленную 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 Иминею 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?

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

ВЕРА, СОБЫТИЕ, СМЫСЛ

ИРОД: Он воскрешает умерших?
ПЕРВЫЙ НАЗАРЯНИН: Да, ваше величество, Он воскрешает умерших.
ИРОД: Я не желаю, чтобы Он это делал. Я запрещаю Ему это делать. Никому из людей я не позволяю воскрешать умерших. Этого Человека необходимо отыскать и сказать ему, что я запрещаю Ему воскрешать умерших. Где теперь этот Человек?
ВТОРОЙ НАЗАРЯНИН: Он повсюду, государь, но трудно найти Его.

Оскар Уайльд, *Саломея*
(**Wilde** 1966, 565)

Да не оскорбим Бога метафорой,
аналогией, шагом в сторону, трансцендентностью;
да не сведем происшедшее к притче, символу,
начертанному на выцветшем доверии прежних веков;
войдем через дверь.

Не будем пытаться устранить уродство
ради собственного комфорта, ради нашего чувства прекрасного,
чтобы, проснувшись в один немыслимый час,
мы не были смущены чудом
или раздавлены протестом.

Джон Апдайк, *из «Семи строф на Пасху»*
(**Updike** 1964, 72сл.)

Глава восемнадцатая

ПАСХА И ИСТОРИЯ

1. Введение

Исторические данные теперь лежат перед нами — это получившая широкое распространение, постепенно сформировавшаяся и имевшая большое влияние вера в то, что Иисус из Назарета был воскрешен из мертвых телесно. Эту веру разделяли практически все первые христиане, о которых нам что-либо известно. Она стояла в центре их особого образа жизни, их Рассказа, символов и веры; на этой основе они считали Иисуса Мессией и Владыкой и твердо верили в то, что Бог Творец открыл долгожданную новую эру, и, главное, надеялись на собственное грядущее телесное воскресение. Вопрос, который теперь встает перед нами, очевиден: что породило эту веру в воскресение Иисуса?

Здесь, как говорят психологи-бихевиористы, лабораторная крыса упала и зарыдала. А если говорить о моем предмете, аналогии тут понятны: твердолобые историки и мягкотелые богословы часто решают, что именно тут пора остановиться. Первые говорят: мы не можем идти дальше; вторые: нам не стоит и пытаться[1].

Встречаются менее осмотрительные историки, забывая о том, что история, в отличие от физики и химии, не есть изучение повторяющихся событий, но — событий неповторимых, таких как переход Цезаря через Рубикон; такие ученые говорят, что мы действительно можем идти дальше и что мы придем к чисто отрицательному суждению: мы можем быть вполне уверены в том, что на Пасху с телом Иисуса абсолютно ничего не произошло, за исключением того, что оно продолжало разлагаться. Мертвые не оживают, стало быть, и Иисус не ожил[2].

Менее осмотрительные богословы делятся на два лагеря. Одни говорят: было бы неверно со стороны какого бы то ни было Бога сделать для Иисуса то, что, согласно историям о воскресении, сделал Бог Израиля, или даже утверждают, что верить людям в это — неправильно по нравственным соображениям и вредно по соображениям социальным и психологическим.

---

1 См. гл. 1.

2 Lüdemann 1994 — классический пример. В публичной полемике, которая сопровождала издание книги, Людеман упорно настаивал на том, что это заключение подтверждено современной наукой (как будто Древний мир не замечал того, что умершие оставались мертвыми).

Другие же говорят, что мы должны верить этим историям, поскольку так говорит Библия, или потому, что сверхъестественное попросту столь же законно, как и естественное, или потому, что если Иисус был «Сыном Божьим», чего же еще от него можно было бы ожидать.

Однако просто чтобы поднять этот вопрос, а тем более к нему обратиться, нам необходимо критически осмыслить методологию, лишь после этого можно будет перейти к содержанию. Вхождение в середину этого со всех сторон огражденного холодного водоема эпистемологии напоминает мне игру в гольф, когда вечером, около последней лунки, на тебя внезапно направляются струи из автоматической системы поливки. Есть ли тут возможность загнать последний мяч в лунку? Или, промокшие и расстроенные, мы должны отступить?

Стоит стиснуть зубы и двигаться дальше. Есть две надежные вещи, которые мы не постесняемся вкопать в землю, как вехи. Чтобы пойти еще дальше, мы действительно должны обсудить множество вопросов, встретиться с обширными вопросами и метода, и мировоззрения; но мы должны определить эти вопросы в точности согласно их принадлежности и не поднимать руки вверх и не сдаваться при первом признаке трудности.

2. Гробница и встречи

Есть две вещи, которые можно с уверенностью отнести к историческим фактам, когда мы говорим о той первой Пасхе, — это пустой гроб и встречи с воскресшим Иисусом. Если мы поместим первых христиан в мир иудаизма периода Второго Храма и представим себе, что они думали о своей будущей надежде и воскресении Иисуса, две эти вещи становятся несомненными. Доказательство этого можно разделить на семь пунктов, которые я сначала кратко сформулирую, а затем более развернуто изложу.

1. Подведем итог, к чему мы с вами пришли: мир иудаизма Второго Храма имел концепцию воскресения, но поразительные и стойкие изменения, внесенные христианством в иудейские представления о воскресении, исключают всякую возможность того, что это новое понимание могло спонтанно возникнуть внутри иудейского контекста. Когда мы спрашиваем самих первых христиан, откуда идет это новое представление, их ответы опираются на два момента: на рассказы о том, что гроб Иисуса оказался пуст, и рассказы о том, что он, вновь ставший живым, явился людям.
2. Однако сами по себе, взятые в отдельности друг от друга, ни пустой гроб, ни явления не могли породить веру первых христиан. Пустой

гроб мог бы остаться загадкой и трагедией. Встречи с якобы ожившим Иисусом можно было бы классифицировать как видения или галлюцинации, хорошо известные в Древнем мире.

3. Однако пустой гроб и явления живого Иисуса, взятые вместе, дают мощное основание для появления этой веры.
4. Смысл воскресения в контексте иудаизма Второго Храма не позволяет думать, что видоизмененная вера в воскресение могла появиться у христиан, если бы они не знали, что тело исчезло, а погребенный вновь оказался совершенно живым.
5. Иные существующие объяснения возникновения этой веры не в силах столь же убедительно объяснить этот факт.
6. Следовательно, исторически весьма вероятно, что гроб Иисуса на третий день после казни оказался действительно пустым и что ученики действительно внезапно встретили его и увидели, что с ним все в порядке и он подлинно жив[3].
7. Это ставит перед нами последний и самый важный вопрос: как можно объяснить два этих феномена? Есть ли альтернатива тому объяснению, которое давали сами первые христиане?

Тип аргументации, здесь мною предлагаемой, можно разместить на всем знакомой карте теорий для объяснения чего-либо, воспользовавшись инструментарием *необходимых и достаточных условий*. В самом кропотливом историческом исследовании, как и в поиске преступника детективом, эти инструменты хотя бы косвенно используются, и я думаю, что если открыто продемонстрировать их работу, это вносит ясность туда, где ее зачастую не хватает. Это способ разглядывать предмет под микроскопом. Существует основательная литература о различных видах и подвидах этих условий, но у нас нет возможности, как и необходимости, вникать тут во все детали[4]. В любом случае, имея дело с историей — и в том числе с историей представлений и того, откуда люди их почерпнули, — едва ли мы сможем прийти к неопровержимым умозаключениям, которых требует символическая логика.

Существенное отличие необходимых условий от достаточных уловить нетрудно. *Необходимое* условие — это причина для заключения, которое воспоследует: так, для нормальной работы моего компьютера необходимо

---

[3] Я пользуюсь словом «вероятно» в том же смысле, в каком его обычно употребляют историки, а не философы, решающие крайне проблемные вопросы (ср., например, Lucas 1970); иначе говоря, оно указывает, что исторические факты довольно редко позволяют говорить об их «бесспорном» характере и, как правило, располагаются на шкале от, скажем, «крайне маловероятно» к «возможно», «правдоподобно» и от «вероятно» — к «в высшей степени вероятно».

[4] Существует большая литература, посвященная смыслу и употреблению необходимых и достаточных условий: см., например, Lowe 1995, Sosa and Tooley 1993. Впервые я столкнулся с вопросом о необходимых и достаточных условиях в трудах Маки, теперь собранные в Mackie 1980.

такое условие: надо, чтобы мой дом снабжался электричеством. *Достаточное* условие — это то, что несомненно и беспроигрышно приведет к заключению: достаточным условием для того, чтобы я провел ночь без сна, будет игра на волынке под окном моей спальни. Разница между этими двумя условиями становится особенно рельефной, если мы рассмотрим альтернативы. Подключить дом к электричеству — необходимое условие для работы моего компьютера, но, конечно, этого недостаточно: много чего может выйти из строя и в самой этой машине. Звук волынки посреди ночи — этого достаточно для моей бессонницы, но, конечно, он не является необходимым условием: кружка крепкого кофе или работа отбойного молотка на улице произвели бы такое же действие. Таким образом, поступление электроэнергии — необходимое, но недостаточное условие для работы компьютера; волынка — достаточное, но не необходимое условие для бессонной ночи.

Мое доказательство в семь пунктов, только что описанных, а точнее — его важнейшие пункты: 2, 3, 4 и 5, — можно рассмотреть с точки зрения этих же понятийных инструментов.

Пункты 2 и 3 посвящены вопросу, можно ли рассматривать, и в какой степени, пустой гроб и явления Иисуса как *достаточные* условия для появления веры первых христиан; пункты 4 и 5 поднимают вопрос, можно ли их рассматривать как *необходимые* условия[5]. В обоих случаях ответ требует высокой точности, но в целом я утверждаю следующее: что, сделав необходимые оговорки, можно считать пустой гроб в сочетании с явлениями Воскресшего достаточным условием для возникновения первохристианской веры (2 и 3) и что, сделав еще более существенные оговорки, можно считать это также и условием необходимым (4 и 5). Оговорки тут важны; это значит, что моя аргументация далека от математически точного доказательства; однако утверждение сохраняет свое значение: из исторической потенциальной возможности оно перемещается ближе к вероятному в высокой степени событию.

Теперь можно рассмотреть семь пунктов аргументации подробнее.

Пункт 1 устанавливает контекст вопроса, который встал перед нами, когда линии предыдущих глав сошлись в одной точке. Убеждения первых христиан зародились и были сформулированы в контексте иудаизма Второго Храма; они представляют собой видоизмененные представления одной из позиций внутри иудаизма, которая нам хорошо известна; но никакие другие иудеи эпохи Второго Храма не пришли к чему-либо, хотя бы отдаленно напоминающему убеждения христиан. Если бы мы спросили самих первых христиан, что заставляет их в это верить, они бы в ответ сослались на странные истории, которые завершают четыре канонических евангелия. Гробница была пуста, говорят они (стараясь показать нам, что это была, бесспорно,

---

[5] О подобном подходе к постановке вопроса см., например, Williams 1982, 106.

та самая гробница, в которую до того положили умершего Иисуса из Назарета), и они видели его живым, говорили с ним, ели и пили с ним.

Это ведет нас к пункту 2 и к моему двойному аргументу, что ни пустой гроб, с одной стороны, ни явления, с другой, по отдельности не образуют достаточного условия для возникновения раннехристианской веры[6]. Давайте рассмотрим каждое из них по порядку.

2а. Пустой гроб без встречи с Иисусом был бы обескураживающей загадкой, но не долговременной проблемой[7]. Это ничего бы не доказало; это не *говорило* бы ни о чем, кроме как о весьма распространенном ограблении могил. Конечно, это бы не породило того феномена, который мы до этого изучали. В Древнем мире могилы грабили часто, что добавляло шок и боль к скорби об умершем. Никто в языческом мире не истолковал бы пустой гроб как косвенное указание на воскресение; все знали, что о воскресении тут нечего и думать. Но никто и в древнем иудейском мире не попытался бы истолковать это событие подобным образом; согласно общим представлениям, «воскресение» не происходит с отдельным человеком, в то время как в мире продолжается обычная жизнь[8]. Конечно, — чего часто не замечают критики, — ученики вовсе не ожидали, что такое произойдет с Иисусом. Окажись гробница пустой, если бы не было и других необычных происшествий, ни один человек бы не стал утверждать, что Иисус — Мессия или Владыка всего мира. Никто бы себе не вообразил, что Царство уже настало. И тем более ни один человек не стал бы моментально создавать радикальную и целостную версию, притом версию обновленную, иудейской надежды на воскресение тела[9]. Сам по себе пустой гроб — недостаточное условие, для того чтобы объяснять последующие достоверные события.

Это ярко иллюстрирует поразительный пример, доказывающий обратное, из Ин 20:8. Любимый ученик приходит к пустому гробу и видит то, что увидел и Петр секундой ранее (лежащие погребальные пелены, отдельно от головного платка), и к нему приходит вера. Может быть, в данном случае — или хотя бы в мыслях евангелиста, записавшего это, — одного пустого гроба

---

6 Именно так в Stuhlmacher 1993, 48. Однако Штульмахер загадочным образом полагает, что большинство явлений (за исключением явления Марии в Ин 20) были «с неба».

7 Schillebeeckx 1979 [1974], 381: «исчезнувшее тело» само по себе не есть воскресение. (О Схиллебексе, однако, см. далее.) См. также McDonald 1989, 140; Macquarrie 1990, 407сл., ср. Polkinghorne 1994, 116–118. Перкинс (Perkins 1984, 84) права, когда говорит, что пустой гроб сам по себе не породил бы веры в то, что кого-то воскресили, но поскольку она обосновывает это на том, что наличие или отсутствие тела в гробнице не имеет отношения к христианской Вести, это снижает ценность ее вывода.

8 Странный рассказ в Мк 6:14–16 кажется исключением, которое подтверждает правило, см. выше, с. 227, 269.

9 Как справедливо заключает Wedderburn 1999, 65, сами факты заставляют думать, что в первый день Пасхи нечто произошло, а затем неверно предполагает, что это «нечто» могло быть просто «бесплодными поисками тела». Я утверждаю, что этого самого по себе не было бы достаточно, чтобы объяснить последующие события.

оказалось достаточно для возникновения веры ученика? Ответ, который предлагает нам текст, — «нет». Похоже, тут погребальные пелены указывают на случившееся с Иисусом, и по воздействию это равноценно настоящим явлениям Иисуса (Ин 20:19–23). Возлюбленный ученик изменил свои представления, как дает нам понять текст, не просто на основании пустого гроба (Мария в стихе 2 объясняет это тем, что тело перенесли в неизвестное место), но сделав вывод из того факта, что погребальные пелены остались на месте, и из их положения. Он, как и Фома в конце главы, увидел нечто, что пробудило в нем веру. Тот факт, что погребальные пелены остались в гробнице, показал, что тело не унесли — ни враги, ни друзья, ни садовник (стих 15). Их расположение, тщательно описанное в стихе 7, заставляет думать, что их не разворачивали, но тело каким-то образом прошло сквозь них, подобно тому, как позднее оно появлялось и исчезало, проходя сквозь запертые двери (стих 19). Итак, мы делаем следующее заключение: сам по себе пустой гроб не мог стать достаточным условием для возникновения веры первых христиан в воскресение Иисуса.

2б. Подобным же образом «встречи» с Иисусом сами по себе можно было истолковать по-разному. Большинство людей в Древнем мире (однако похоже, что в современном мире это не так) думали, что призраки и явления умерших людей возможны[10]. Для этих феноменов существуют самые разные объяснения. Это различные теории о психологическом состоянии испытавшего такое, хотя свидетельства заставляют думать, что, по меньшей мере, в отдельных случаях эти феномены определенно связаны с актуальными событиями (например, неожиданная смерть любимого человека, находящегося вдали, когда о ней не знают и этому нет объяснения), когда это не просто проекция чувства вины или печали[11]. Но как бы там ни было, о том, что подобные «видения» и даже «встречи» происходят и что в истории, оставившей по себе письменные памятники, люди об этом знали, — это вещь бесспорная.

Конечно, подобные вещи случались не столь часто, как то пытаются доказать иные современные авторы[12]. Кроме того, видения подобного рода обычно не включали в себя физический контакт, не говоря уже о том, чтобы недавно умерший человек ел и пил на глазах у зрителей; на самом деле, рассказы о видении умерших иногда ясно говорят, что этого *не* бывает. Но такие «встречи», даже если недавно умершего видели, к нему прикасались

---

10 Классическое современное исследование — Jaffe 1979. Как ни интерпретируй эти события (книга вышла в серии «юнгианской классики» — «Jungian Classics Series»), явления, о которых идет речь, широко известны, хотя о них часто не принято говорить в мире, где люди боятся показаться жертвами легковерия или фантазии.

11 Lüdemann 1994, 97–100, ставит опыт подобного рода во главу своего объяснения первоначальных «видений» Петра и Павла.

12 Ср. Riley 1995, 58–68, за которым следует, например, Crossan 1998, xiv–xix.

или даже ели и пили с ним, можно было прямо истолковывать как посещение «ангела», — примерно так подумали ученики, увидев Петра в главе 12 Деяний Апостолов. Это особый случай, может быть, даже ободряющий и согревающий сердце, из общеизвестной и всеми признаваемой категории кратковременных встреч с чем-то, что кажется умершим. Конечно, в ответ на рассказ о подобном видении — что в Древнем, что в современном мире — слушатели могли усомниться в психическом равновесии или, скажем, задуматься, не скуден ли пищевой рацион рассказчика-свидетеля. Как мы уже неоднократно отмечали, Древний мир, так же как и современный, знал разницу между видениями и тем, что происходило в «реальном» мире[13]. Тем не менее видения встречались.

Однако поскольку такие встречи были достаточно общеизвестны (и это укрепляет позицию тех, кто в последнее время пытается доказать, что именно это «действительно произошло» на Пасху), они *вероятно, не могли* сами по себе породить веру в то, что Иисус был воздвигнут из мертвых. Это явно *недостаточное* условие для появления веры первых христиан. Чем «привычнее» были эти «видения», тем меньше вероятности, что кто бы то ни было, каким бы сильным расстройством в когнитивном плане он ни страдал, мог бы сказать то, чего никто о подобном умершем никогда прежде не говорил, что этого умершего *воскресили из* мертвых[14]. На самом деле, как это понимают люди и Древнего, и современного мира, подобные видения могут означать именно то, что человек умер, а не то, что он жив[15]. И даже если бы случилось несколько таких феноменов, а в гробнице бы оставалось мертвое тело, они сказали бы себе по окончании подобной «встречи»: «Мы видели крайне странные видения, но он по-прежнему мертв и погребен. То, что мы пережили, по сути не отличается от слышанного нами в древних рассказах и стихах»[16].

---

13 Деян 12:9сл. Об опасности рассматривать опыт мистиков как парадигму для понимания «встреч» с Иисусом см., например, Schneiders 1995, 90сл.

14 Так, например, настойчивое утверждение Кроссана, что люди с трудом воспринимают опыт такого рода (1998, xviii), свидетельствует *против* использования таких «видений» для объяснения того, почему первые христиане заговорили о «воскресении». Он, что примечательно, многократно говорит об опыте первых христиан как о «видении умершего человека» (xiii, xiv, и т.д.), и создается впечатление, что вопрос уже решен прежде изучения фактов. О «когнитивном расстройстве» см. обсуждение Фестинжера ниже.

15 См., например, Харитон, *Повесть о любви Херея и Каллирои* 3.7.4сл. Джаффе (Jaffe 1979) приводит множество современных примеров и типичных случаев, когда человек внезапно видит у себя в комнате друга или члена семьи и затем узнает, что они умерли в этот самый миг.

16 Дискуссия о пустом гробе в Lindars 1993 изобилует недостатками. Когда мы читаем (119), что эти рассказы были «рационализацией веры в воскресение среди людей, которые имели склонность выражать абстрактные истины в конкретных формах», мы уже понимаем, что далее не стоит ждать серьезного исторического обсуждения иудейских представлений I века. О'Коллинз (O'Collins 1997, 13–17) перечисляет ученых, считавших, что гроб был пуст, и убедительно возражает против теории, согласно которой Марк сам выдумал этот рассказ (как полагал, например, A. Y. Collins 1993).

Как и в случае пустого гроба, теперь мы рассмотрим возможные контраргументы. Разве Павел не пришел к вере в воскресение Иисуса на основании просто его явления? Опять все не так просто. Если не отбрасывать свидетельство Деяний Апостолов, следует заключить, что пустая гробница Иисуса и повторяющееся утверждение, что его тело не подверглось тлению, занимали важнейшее место в проповеди и в образе жизни христиан, которых Павел прежде преследовал. И, скорее всего, он, по меньшей мере, знал, что последователи Иисуса заявляли: его гроб пуст, — и что это не было фальсификацией. Поэтому видение воскресшего Иисуса произошло в определенном контексте, где можно допустить хотя бы знакомство Павла с фактом пустого гроба. Подобным образом рассказ о встрече Марии с Иисусом в Ин 20:11–18 включает сбивающую с толку фразу: «не прикасайся ко мне»; если, как часто думают, эти слова следует понимать как «не цепляйся за меня», тогда данный отрывок особенно подчеркивает, что это было не просто явление призрака, бестелесного духа, подобного тому, которого пытался схватить Одиссей, но не смог. Конечно, если рассмотреть эту историю в контексте, Мария сама видела пустой гроб, тем не менее тот, кто рассказывал эту историю в древности, уже заранее знал: этот рассказ содержит указание на то, что тело, которое она увидела, было не просто призраком. Тот же момент подчеркивается у Луки, Иоанна и в Деяниях в рассказах об Иисусе за трапезой с учениками[17]. Похоже, у всех авторов всегда сохранялось ощущение, что «явления» сами по себе свидетельствуют о том, что увиденное было реальным телом, покинувшим пустой гроб. Это достаточно прямо показывает, что по отдельности ни пустого гроба, ни видимых «явлений», — как бы мы их ни определяли, — не достаточно для появления веры первых христиан, которую мы изучили. Это тесно связано с тем, о чем мы уже бегло говорили: мне кажется неправдоподобным, чтобы рассказ только о пустом гробе или только о «явлениях», одно без хотя бы намека на другое, мог бы возникнуть или распространяться среди первых христиан. Суть рассказов о пустом гробе всегда была в том, что Иисус ожил; суть рассказов о явлениях всегда была в том, что тело Иисуса, которого видели, сохраняло преемственность относительно того мертвого тела, которое лежало в гробнице. Ни то, ни другое по отдельности не обладало тем смыслом, который видели тут первые христиане. Это как две части дорожного знака: стрелка, указывающая путь, и вертикальный столб, который ее поддерживает. Без столба стрелку не увидишь; столб без стрелки ничего вам не скажет. Соедините их вместе, и они укажут истинное направление.

3. Сочетание двух недостаточных условий, конечно, ничего не гарантирует. Тот факт, что дом подключен к электричеству и что компьютер рабо-

---

[17] Лк 24:41–43, Ин 21:1–14 (текст не говорит прямо, что Иисус ел, но это несомненно подразумевалось в «придите, позавтракайте» [21:12, ср. 21:13 с Лк 24:30]), Деян 10:41. Я благодарен профессору Бэйлорского университета Чарлзу Талберту за то, что он подчеркнул этот момент в частном разговоре.

тает нормально, не гарантирует, что компьютер заработает сейчас. Кто-то может выдернуть шнур, соединяющий компьютер с розеткой. Немного воображения — и можно представить себе всевозможные события и перипетии подобной ситуации. Но бывает и так, что два недостаточных условия, взятые вместе, порождают условие достаточное. Тот факт, что самолет с технической точки зрения находится в полном порядке, не гарантирует безопасной посадки. Наличие прекрасно обученного и бдительного пилота также недостаточно. Первоклассный самолет, пилотируемый новичком, или некачественный самолет, пилотируемый первоклассным летчиком, может разбиться. Но доверьте первоклассному летчику первоклассный самолет, и — благодаря другим обстоятельствам, таким как погодные условия и хорошее состояние взлетно-посадочной полосы, — такое сочетание составляет достаточное условие для надежной посадки.

Это, думаю, можно сказать и о пустом гробе в сочетании с явлениями. Мы увидели, что по отдельности этих условий недостаточно для того, чтобы породить веру первых христиан. Но соедините одно с другим, и они в сочетании образуют достаточное условие[18]. Из всего того, что нам известно о контексте иудаизма периода Второго Храма и убеждениях учеников относительно Иисуса и его миссии, мы можем уверенно сделать вывод: если они, с одной стороны, обнаружили пустой гроб, а с другой, какое-то время встречали его и видели, что он уже не мертв, но на самом деле жив, неизбежно должно было возникнуть то убеждение, которое мы изучали, рассматривая два первых века христианства[19].

И вновь тут напрашивается один контрпример. Согласно Иоанну, когда тот говорит о Фоме, и Матфею в рассказе об учениках, встретивших Иисуса на горе, на самом деле поверили не все — и в первом случае, когда сообщения о пустом гробе были дополнены сообщением о явлениях, и во втором, когда, после обнаружения пустого гроба, Иисус явился ученикам[20]. Более того, по мере распространения христианской Доброй вести в мире огромное множество людей, разумеется, отказывалось верить, даже перед лицом исполненного энтузиазма свидетельства очевидцев, которые видели и пустой гроб, и явления. Значит ли это, что даже и сочетание пустого

---

[18] С чем не согласен Vermes 2000, 173, полагавший, что рассказы о пустом гробе теряли вес по мере того, как стали распространяться рассказы о явлениях. См. также старую традицию, представленную, например, Schillebeeckx 1979 [1974], 332сл., который предполагает, что Мф, Лк и Ин соединили изначально независимые предания о видениях и пустом гробе, чтобы выглядело так, будто они вместе дают основание для веры в воскресение, хотя на самом деле (говорит он) рассказы о пустом гробе суть позднейшие проекции, а «видения» представляют собою субъективный опыт. См. далее.

[19] В этом пункте я, по сути, целиком согласен с Sanders 1993, 276–281, написавшим краткое объяснение, которое, тем не менее, содержит более основательное историческое суждение, чем многие гораздо более объемистые труды.

[20] Ин 20:25, Мф 28:17.

гроба и явлений, в конце концов, не составляет достаточного условия для рождения веры первых христиан?

На сей раз контрпример предполагает, что мы вносим изменение в изначальное положение. Сочетания пустого гроба и явлений Иисуса, очевидно, недостаточно для зарождения христианской веры в каждом слышавшем об этом. Однако, думаю, мы рассматривали несколько случаев, где эти условия действуют сильнее. Видевшие пустой гроб и явления воскресшего Иисуса были иудеями эпохи Второго Храма, большинство из них следовали за Иисусом в надежде, что он окажется Мессией Израиля, поэтому двух этих фактов было достаточно для того, чтобы большинство из них пришло к заключению, что он воскрес из мертвых в том смысле, о котором мы уже говорили. Сомнения некоторых их современников и, позднее, нежелание кого-то верить свидетельству христианских проповедников по существу дела не меняют. (То обстоятельство, что из-за погодных условий или состояния взлетно-посадочной полосы, а также небрежных или мешающих поступков других действующих лиц не все первоклассные самолеты под управлением первоклассных летчиков благополучно приземляются, не влияет на основную идею.) Пустого гроба и явлений было достаточно не для того, чтобы каждый, слышавший об этом, пришел к христианской вере, но для того, чтобы эта вера родилась в общине, которую составляли те, кто ходил по земле за Иисусом, и чтобы эта вера распространялась отсюда далее.

4. Если пустой гроб и явления Иисуса — в определенном смысле *достаточное* условие для рождения христианской веры, мы должны теперь спросить: является ли это и условием *необходимым?* Эта задача сложнее, поскольку требует доказательства от противного. Показать, что электропитание есть необходимое условие работы компьютера, — это одно. Вы можете не только попробовать альтернативные возможности и показать, что ничто другое не действует; вы можете изучить сам компьютер и обнаружить, что он предназначен к работе с помощью электричества и только электричества. Но с историей все не так просто. Более того, когда наши главные данные — это широко распространенные представления, а мы ищем причину их возникновения, все становится куда более неоднозначным. Люди верят во многие странные вещи в силу множества случайных причин. Чтобы показать, что сочетание пустой гроб плюс явления — еще не достаточное условие для рождения раннехристианской веры, достаточно всего-навсего найти другое обстоятельство или же сочетание обстоятельств, которые могут породить такую веру. Когда есть два и, более того, совершенно различных наборов условий, каждый из которых достаточно хорошо объясняет наши данные, ни один из них нельзя считать необходимым.

Тут мы должны сказать, что наш предмет не подлежит четкому историческому доказательству. Всегда найдутся искусные историки, которые предположат свои вариации на тему того, как вера первых христиан могла возникнуть и обрести свой характер без пустого гроба или явлений Иисуса.

Однако, с другой стороны, у нас есть два сильных момента. Во-первых (пункт 4), значение «воскресения» в Древнем мире в целом, а в частности — внутри иудаизма Второго Храма, исключает большинство альтернатив. Во-вторых (пункт 5, если его расширить), основные теории, служащие альтернативными объяснениями, при ближайшем рассмотрении оказываются недостаточными. Подобно пункту 3, пункт 4 можно разбить на две части, посвященные двум ключевым элементам дискуссии — пустому гробу и явлениям.

4а. Как мы уже видели в первой части книги, смысл слова «воскресение» как в еврейском, так и в нееврейским мире поздней античности, никогда не заключался в том, что человек просто «ушел на небо» или же был каким-то образом «вознесен», не получив новой телесной жизни. Существовали представления о множестве бестелесных посмертных состояний, для их описания существовала богатая терминология, но сюда не входило «воскресение». «Воскресение» означало телесное существование; этот смысл тут видели и отрицавшие его язычники, и иудеи, среди которых хотя бы некоторые на него надеялись. Главным образом именно по этой причине некоторые ведущие нехристианские историки пришли к трезвому выводу, что гробница должна была оказаться пустой (иначе говоря, что это необходимое условие для последующих феноменов). В том мире трудно представить себе «воскресение» иначе:

> Когда каждый довод рассмотрен и взвешен, единственно приемлемое для историков заключение должно состоять в том, что воззрения ортодоксальных и либеральных сторонников, как и критических агностиков — и даже, быть может, самих учеников, — это попросту интерпретация одного приводящего в совершенное замешательство факта: а именно, что женщины, собравшиеся отдать последний долг Иисусу, нашли, к своему ужасу, не тело, но пустую гробницу[21].

Мы на самом деле можем уверенно сказать: если бы тело Иисуса из Назарета оставалось во гробе, что бы еще ни произошло, — не возникла бы вера первых христиан, такая, какую мы знаем. Не стоит думать, например, что поскольку ученики жили в мире, где ожидали воскресения, это объясняет, почему они стали употреблять это слово в отношении Иисуса. Многие другие еврейские вожди, герои и якобы Мессии умерли в том же самом мире, но ни в одном случае никто не думал, что они восстали из мертвых. Можно было бы представить себе иные варианты верований, которые бы породили

---

[21] Vermes 1973, 41. В 2000, 170–175 Вермеш и не утверждает этого вновь, и не отказывается от своего заключения. См. также O'Neill 1972; Rowland 1993, 78. Carnley 1987, 60сл., заявляет, что мы не можем достигнуть этого, «прибегая лишь к критическим техникам научной историографии»; я же, не зная точно, какие предпосылки сюда, таким образом, протащили, тем не менее утверждал бы, что мы пришли к этому пункту посредством пошаговой аргументации на основании фактов.

события, среди которых не было бы пустого гроба. Но особую веру первых христиан не могли вызвать обстоятельства, среди которых пустой гроб не играл бы никакой роли. Поэтому я рассматриваю пустой гроб как *необходимое* условие (хотя само по себе, как видим, недостаточное) для зарождения совершенно особой веры первых христиан.

4б. Но можно ли то же самое сказать о явлениях? Можно ли утверждать, что они тоже необходимое условие для рождения веры первых христиан? Я думаю, что это так, хотя показать это и труднее. Они представляются мне чем-то вроде *необходимого дополнения* к пустому гробу; это дополнительный элемент, который превращает первое недостаточное условие (пустой гроб) в достаточное. Наличие электроснабжения в доме — необходимое, но недостаточное условие для работы компьютера. Это условие требует дополнения в виде других условий, самих по себе также необходимых, но недостаточных, — чтобы был подходящий соединительный кабель, да и чтобы сам компьютер был в порядке, — прежде чем сочетание условий станет и достаточным, и необходимым. Так же, полагаю, обстоит дело и с явлениями Иисуса.

Опять же, это куда труднее показать. Нет пределов человеческой изобретательности, и всегда кто-нибудь может измыслить теорию, где явление пустого гроба могло бы дополнить какое-то другое событие или явление, и такое сочетание создало бы достаточное условие для зарождения веры первых христиан. Например, можно было бы придумать альтернативную версию, ссылаясь на сновидения. Кто-то мог бы сказать: ученикам снились очень яркие сны об Иисусе (в конце концов они долгое время были с ним неотлучно вместе, и он оказал огромное воздействие на их жизнь). Может быть, сновидения были настолько яркими, что он казался им совершенно живым, так что они начали говорить о нем как о живом, а не умершем, а потом мало-помалу стали использовать язык воскресения...

Но это на самом деле не могло бы породить ту веру, которую мы рассматривали. Как мы уже видели, сновидения о недавно умерших — и теперь, и в I веке — столь же обычны, как сама скорбь. В таких сновидениях можно увидеть знак того, что умерший перешел в посмертное состояние и именно в таком смысле — «жив». Но никогда, ни у язычников, ни у иудеев, это не называли «воскресением» и сопутствующими словами.

В дополнение нам следует также объяснить одно из потрясающих изменений, которое, как мы заметили, христиане внесли в иудейское представление о воскресении. Они во многом стали говорить не только о преемственности, но и о трансформации; и мы уже видели многочисленные тому примеры в пасхальных историях евангелий, которые дают странный образ Иисуса, несомненно — телесного, но тело которого получило небывалые свойства, которые раньше никто бы не мог себе представить. Как мы показали в главе 13, невозможно объяснить эти образы вымышленной проекцией первохристианского богословия. Тут нужно искать иное объяснение. Наиболее ясное

объяснение тому — что именно сами явления Иисуса изменили представления учеников о воскресении. Язык «воскресения», а также специфические изменения, внесенные в иудейские представления о воскресении, которые мы видим у первых христиан, могли возникнуть, как я считаю, только в том случае, если первые христиане располагали неопровержимыми свидетельствами — вопреки всем своим собственным ожиданиям, как и ожиданиям других, — свидетельствами как тесной преемственности между умершим и снова ставшим живым Иисусом, так и трансформации его телесности. Явления живого Иисуса и были таким свидетельством. Ничто иное его бы не заменило.

Мы приходим к заключению, что сочетание пустого гроба и явлений живого Иисуса образует то стечение обстоятельств, которое само по себе *и необходимо, и достаточно* для возникновения веры первых христиан. Без этих феноменов невозможно объяснить, почему эта вера появилась и приобрела именно такие черты. С их же помощью мы можем это объяснить точно и определенно.

5. Чтобы проверить этот вывод, нам нужно расследовать, могло ли что-либо иное породить веру первых христиан. Является ли сочетание пустого гроба и явлений просто *одним из* факторов, который *мог бы* породить первохристианскую веру, или же оно — *единственный* фактор, который мог пробудить ее к жизни?

Значительная часть исследований посвящена такой задаче — поиску альтернативных объяснений возникновения веры первых христиан. Любая такая правдоподобная теория ставит под вопрос доводы предыдущего раздела, и тогда пасхальные повествования превращаются в этиологические или апологетические попытки оправдать представления, появившиеся на ином основании. Если, однако, можно показать, что самые сильные из этих теорий не справляются со своей задачей, тогда наше соображение о сочетании пустого гроба и встреч с Воскресшим как необходимом условии становится значительно сильнее.

Мы уже косвенно сталкивались с некоторыми из важнейших альтернативных объяснений. Несколько раз я уже говорил, например, что первые христиане не пришли бы к представлениям такого рода, если бы они просто создали их на основе чтения иудейских Писаний I века, а затем, задним числом, придумали бы рассказы о том, что «должно было бы» произойти, чтобы все это осуществилось[22]. Однако есть еще два типа альтернативных объяснений, которые еще больше заслуживают нашего внимания. Они заслуживают отдельного рассмотрения, а затем мы вернемся к дальнейшему ходу нашей аргументации, а именно — к пунктам 6 и 7.

---

[22] Выше, гл. 13.

3. Две конкурирующие теории

(i) «Когнитивный диссонанс»

Первый тип альтернативного объяснения встречается часто, хотя, быть может, в наши дни уже не столь часто, как несколько десятилетий тому назад. Согласно этой теории, ученики страдали от «когнитивного диссонанса»: это такое гипотетическое состояние, изучаемое в рамках социальной психологии, когда отдельный человек или группа не в состоянии понимать реальность, но вместо этого живут в воображаемом мире, который соответствует их собственным глубоким ожиданиям. Эта теория стала популярной в 1950-х и позднее благодаря труду Леона Фестинжера[23]. Ее косвенный смысл, касающийся спора о Пасхе, очевиден: ученики так сильно хотели верить в Иисуса, что закрыли глаза на факт его смерти, но стали утверждать, что он жив.

Когда Фестинжер систематически излагает свою теорию, в основном он изображает диссонанс между двумя различными вещами, о которых можно сказать, что человек их «знает». Когда курильщик сталкивается лицом к лицу с медицинскими фактами о риске для своего здоровья[24]; когда болельщиков двух футбольных команд в колледже просят объясниться после потасовки во время бурного матча, что между ними произошло и кто это начал[25], или когда кто-то выбрал себе подарок (из ряда предложений: автоматический тостер, портативный радиоприемник или книга по искусству), а затем получает дополнительные сведения о своем приобретении, которые ставят под сомнение разумность его выбора[26], — в каком смысле они «знают» о фактах, которые столь резко противоречат их предубеждениям? Что происходит, когда, как учит нас говорить популярная психология, они их «искажают»?

Это, как можно понять, едва ли имеет какое-то отношение к историческому изучению группы иудеев I века, и Фестинжер вместе со своими коллегами, конечно же, и не пытался это соотнести. Главная его исследовательская работа, с историческими аналогиями, такими как движение миллеритов 1840-х, — изучение малораспространенного культа летающих тарелок на Среднем Западе США в 1950-х. Фестинжер проводит систематический анализ феномена «когнитивного диссонанса», анализируя этот случай, дополненный исследованием слухов, сопровождающих землетрясение в Индии 1934 года,

---

[23] См. особенно Festinger, Riecken and Schachter 1956, Festinger 1957. См. также Jackson 1975. Многие считают, что Фестинжер дает достаточное альтернативное объяснение рождению раннехристианской веры (например, Родд в своем обзоре *JVG* [*Expository Times* 108, 1997, 225]: «Вызов, который выдвинул Фестинжер,.. еще нужно принять»).

[24] Festinger 1957, 5сл.

[25] Festinger 1957, 149–153.

[26] Festinger 1957, 61–71.

и отчетами японцев, которые продолжали думать, что Япония одержала победу во Второй мировой войне. Очевидно, что его теория базировалась именно на этих данных[27].

Фестинжер кратко излагает результаты своего систематического исследования, из чего ясной становится его основная мысль. Небольшая группа поклонников НЛО возникла вокруг женщины, убедившей их, что она получает послания из космоса и, наконец, услышала оттуда предсказание о гигантском наводнении, которое погубит Америку, верующие же должны спастись от него на летающей тарелке в такой-то день и час. За несколько дней до срока предсказанного бедствия, невзирая на значительный интерес прессы, группа, по-видимому, стремилась избежать известности и не слишком охотно привлекала новых потенциальных «верующих». После же того, как назначенный срок настал, а затем остался позади (история затянулась по причине различных отсрочек, которые можно было ожидать), члены этой маленькой группы получили послание, согласно которому «Бог... спас мир и остановил потоп благодаря этой группе и тому свету и силе, который они распространяли по всему миру в эту ночь»[28]. Поведение группы моментально изменилось; они алчно добивались известности и пытались навербовать себе новых последователей. «Если... они бы могли заполучить все больше и больше новообращенных... тогда диссонанс между их верой и знанием о том, что пророчество не исполнилось, стал бы слабее»[29]. Вывод Фестинжера из этого исследования ясно показывает и его косвенный смысл (который, разумеется, тут увидели и многие авторы, изучающие истоки христианства):

> При значительной социальной поддержке, достаточной для того, чтобы они могли сохранить веру, которой они были так сильно привержены, ясно и недвусмысленно, при том понимая, что предсказание оказалось ложным, почти единственным средством для ослабления диссонанса было увеличить когнитивный консонанс благодаря тому, что все больше и больше людей также приняли бы их веру и их послание как нечто достоверное[30].

Иными словами, такая теория, помимо прочего, объясняет, почему последователи Иисуса, тревожные и прячущиеся до его смерти, вдруг быстро становятся воодушевленными и ревностными миссионерами истины своего учителя и жаждут привлечь как можно больше новообращенных, дабы поддержать свою собственную веру после столь ужасного испытания и крушения

---

27 Festinger 1957, 252–259 (землетрясение в Индии: 236–241; Япония и война: 244–246; миллериты: 248–251). Полное описание данных, на которых основаны последующие комментарии, — Festinger, Riecken и Schachter 1956.

28 Festinger 1957, 258.

29 Festinger 1957, 259.

30 Festinger 1957, 259.

всех надежд[31].

Изъяны такой аргументации столь велики, что диву даешься, почему серьезных ученые все еще относятся к этой теории с почтением, — и только по этой причине нам приходится ее обсуждать на этих страницах[32]. Само основополагающее изучение культа НЛО изобилует загадками. В культовую группу внедрились социологи, которым пришлось убедить адептов секты, что они тоже истинные верующие, так что ученые сидели с группой в пригородном доме в ожидании сперва новых посланий из космоса, а затем уже самой летающей тарелки, и им настолько доверяли, что довольно часто поручали открывать дверь, отвечать по телефону или беседовать с прессой. Группа была такой маленькой, что на некоторых встречах социологи, должно быть, входили в круг самых серьезных верующих. Если один-единственный антрополог способен уже одним свои присутствием и вопросами серьезно повлиять на поведение и представление о себе целого племени[33], сколь же проще было троим социологам, составлявшим, быть может, четверть, а в иных случаях даже треть группы верующих в НЛО, не только повлиять на события, но даже и буквально задать им направление[34].

Кроме того, судя по всему, группа сохраняла свою идентичность или продолжала ревностно выполнять свою миссию не более месяца, в течение которого социологи продолжали свое исследование (проявляя, вероятно, свое якобы живое участие в культе). Те из адептов, кто оставили свою работу и продали имущество, должны были восстанавливать нормальный порядок жизни. Пресса утратила к этому интерес; социологи удалились к своим пишущим машинкам и текущим делам; несостоятельное пророчество об НЛО было начисто забыто. Но этот феномен, как бы он ни был любопытен сам по себе, вкупе с другими материалами, рассмотренными Фестинжером (в том числе толками об индийском землетрясении и прочим), не представляет собой хотя бы и самой отдаленной параллели проблеме возникновения христианства.

Настоящая проблема была бы понятна любому историку I века: каковы бы ни были чаяния, желания, надежды первых христиан, о чем бы они ни

---

31 Подобное предположение выдвинуто Схиллебексом (Schillebeeckx 1979 [1974], 347) вслед за Делорме: что повествования о погребении «распространяли благочестивые христиане, неспособные вынести мысли, что Иисус был погребен без должного почета».

32 На мысль о том, что необходимо обсудить этот вопрос, меня натолкнул обзор *Expository Times*, на который я ссылался выше, в примечании 23.

33 См., например, Barley 1986, 34сл.

34 Группа «поклонников НЛО» едва ли была достаточно велика, чтобы оправдать то, что ее включили в главу с подзаголовком «Материалы по массовым феноменам» (Festinger 1957, viii–ix; автор признал, что публикация происходила в спешке). В Festinger, Riecken and Schachter 1956 указывается, что авторы осведомлены о серьезных методологических изъянах своего проекта, но никто бы не догадался об этом на основании Festinger 1957, этого основополагающего труда по данной гипотезе, для которой именно тот проект был решающим и самым красноречивым примером.

молились, — это *не* то, что, по их же словам, случилось после Пасхи. Вот почему (чтобы предупредить контраргументы) тот факт, что все первые христиане были иудеями эпохи Второго Храма и потому сочетание пустого гроба с явлениями Воскресшего должно было породить такую веру, — отнюдь не значит, что это сводится к утверждению: «иудеи Второго Храма, достаточно крепко веровавшие в предполагаемого Мессию, неизбежно должны были утверждать подобное после его смерти». Действительно, когда они провозглашают, что Царство пришло и что Иисус воистину Мессия (хотя и не в том смысле, в каком они ожидали), тут можно увидеть поверхностную аналогию с коренной переменой ожиданий секты после новых «откровений», которые появились после того, как космический корабль не прибыл в назначенный срок. Однако причина, заставившая первых христиан изменить свои ожидания, заключалась не в том, что они получили новое частное откровение, которое бы заставило их признать свою ошибку, но в том, что нечто *произошло*, отнюдь не то, чего они ожидали или на что надеялись, нечто такое, вокруг чего им пришлось перестроить свою жизнь и из-за чего они должны были направить свою энергию в новое русло. Они не отказывались признать, что заблуждались. Напротив, они готовы были согласиться с этим и перестроить свою жизнь вокруг яркого и неопровержимого факта своего заблуждения. Они совсем не походили на японцев, находящихся в замешательстве, неспособных примириться с событиями 1945 года и продолжавших верить, что они «должны» выиграть войну и что все противоречащие этому факты — это изощренная вражеская пропаганда. Они скорее походили на людей, открывших, что они боролись не на той стороне, которые вдруг изменили своему прежнему начальству и попросили гражданства у победившей страны. Они были скорее подобны Ироду Великому, который поддерживал Марка Антония в римской гражданской войне, а потом, после победы Августа, сразу пришел к нему и предложил свою столь же энергичную поддержку[35]. Они подобны человеку, который крепко заснул и рад бы поспать еще, но, заслышав звон будильника, тут же выпрыгивает из постели и принимаются за дела.

Во всяком случае, теорию Фестинжера явно ставит под сомнение поведение других иудейских групп периода Второго Храма. В 12-й главе мы видели, что многие из мессианских движений между примерно 150 до н. э. и 150 годом н. э. закончились насильственной смертью основателя. Когда это происходило, всякий, оставшийся в живых, сталкивался с выбором: отказаться от этого движения или найти себе другого Мессию. Последователи покойного пророка могли, конечно же, по-прежнему верить, что он был воистину пророк; так и случилось по крайней мере с некоторыми из последователей Иоанна Крестителя[36]. Но с предполагаемым Мессией, ко-

---

35 См. Richardson 1996, 171–173.

36 Об оставшихся последователях Иоанна см. Деян 18:25; 19:1–7.

торый должен бы был установить Царство, это было невозможно. Никто, в конце концов, не верил, что Мессия воскреснет из мертвых; никто ничего подобного не ожидал[37]. Продолжать думать, что недавно казненный был все равно Мессией — такое попросту никому не приходило в голову. Мы не обнаруживаем свидетельства о «когнитивном диссонансе» у Иосифа Флавия. Иудеи I века, похоже, в этом смысле были реалистичнее, чем приверженцы летающих тарелок века XX. Даже если теория Фестинжера чем-то и важна, она неспособна дать убедительное альтернативное объяснение зарождению первохристианской веры.

Подобные теории продолжают появляться время от времени, но, похоже, что они скорее говорят о неразумии критики, чем о серьезной исторической мысли[38]. Но теперь я обращусь к совершенно иному типу объяснения, которое выдвигают как убедительное альтернативное объяснение тому, во что верили первые христиане.

(ii) Новый опыт благодати

Доминиканский богослов Эдвард Схиллебекс написал одну из самых больших по объему для 1970-х годов работ об Иисусе, где важное место занимал вопрос Пасхи. Его труд завоевал широкое внимание и оказал заметное влияние на читателей[39]. Он пытался отстраниться от так называемого редукционизма основного течения немецкого протестантизма, представленного Бультманом и Марксеном; его понимание зарождения пасхальной веры не имело ничего общего с идеей о том, что Иисус воскрес только «в керигме» или «в нашем опыте верующих», тогда как сам он остался «в царстве мертвых»[40]. Однако, на мой взгляд, само подобное заявление показывает лишь то, что Схиллебекс скорее либеральный католик, чем либеральный протестант. Его собственная теория, детально изложенная, в сущности, очень похожа

---

37 Почему становится очевиден недостаток предположения в Barr 1992, 109: «чем сильнее ожидание, что великий религиозный вождь вновь явится живым после смерти, тем больше вероятности, что то же ожидание окажется пригодно объяснить утверждение, что это исполнилось». Ср. также de Jonge 2002, 47сл.

38 Например, Goulder 1996, ср. комментарии O'Collins 1997, 10сл., особенно его ссылку на Pannenberg 1968 [1964], 95–98. В Carnley 1987, гл. 4, дается критический обзор нескольких скептических теорий.

39 Schillebeeckx 1979 [1974] (ср. *JVG* 24сл.); далее ссылки на ту же работу, кроме случаев, когда указывается иная. Солидные описание и критика работы Схиллебекса о воскресении, в чем-то параллельная моей, а в чем-то решительно отличающаяся, — в Carnley 1987, 199–222. Схиллебекс, родившийся в Бельгии, много лет жил и работал в Голландии.

40 Schillebeeckx, 647.

на классическую модель Бультмана.

Если кратко, он утверждает следующее. Первые христиане, в частности, Петр, получили удивительный опыт благодати и прощения, «видения» и «просвещения», что можно назвать «обращением»[41]. Первоначально это не имело отношения ни к пустому гробу, ни к тому, что они «видели» Иисуса «объективно»[42]. Но в какой-то момент, не в последнюю очередь благодаря ритуалу ходить к могиле Иисуса (см. ниже), получили хождение рассказы о пустом гробе, соединенные с мотивом «на третий день», что изначально не имело никакого отношения к реальной хронологии, зато имело прямое отношение к пробуждению, в строго метафорическом смысле, сознания божественного присутствия и действия[43]. Постепенно развиваясь, это предание вобрало в себя и рассказы о встречах с видимым Иисусом; затем (тут Схиллебекс выворачивает наизнанку метод Бультмана) речения *земного* Иисуса вложили в уста *воскресшего* Владыки[44]. Вначале тут не предполагалось, что какие-то люди на самом деле физически видели Иисуса, прикасались к нему и так далее:

> только по причине грубого и наивного реализма «явления Иисуса» в позднейшем предании стали восприниматься таким образом, из-за непонимания особенностей иудейской библейской манеры выражаться[45].

Замечание Схиллебекса об «иудейской библейской манере выражаться» нужно поставить под вопрос в свете глав 3 и 4 выше, и мы к этому скоро вернемся. Но теперь его мысль, по крайней мере, ясна. То, что произошло в первом поколении христиан, было движением от основной первой веры и опыта, опыта «обращения», к выражению этой веры в виде повествований, которые, под влиянием иудейского образа мышления, выглядят наивными буквальными рассказами об умершем, который вернулся к жизни. Схиллебекс сознает, что его идея выворачивает наизнанку то, что на самом деле говорят новозаветные авторы[46]. Он признает, что, по меньшей мере, некоторые из иудеев думали о воскресении из мертвых в физическом смысле, но в полном «эсхатологическом» смысле (который Схиллебекс определяет как «мета-эмпирический и мета-исторический», что дает большой простор

---

41 Schillebeeckx, 346сл., 383сл., 387, 390, 397.

42 Schillebeeckx, 352; если это не отзвук Бультмана, я не знаю, что это вообще значит.

43 Schillebeeckx, 329–404, особенно 332, 542; ср. также 725сл., n. 33, где Схиллебекс старается тщательно обосновать понимание трех реальных дней как коренящихся в литургическом *triduum*.

44 Ср. *JVG* 24.

45 Schillebeeckx, 346.

46 Schillebeeckx, 391. Можно сказать, что по этой логике в 1 Кор 15:17 Павлу следовало бы написать: «Если вера ваша подлинна и вы уже не во грехах ваших, тогда Христос воскрес!»

для эпистемологических и герменевтических виражей), как он утверждает, «воскресение» не имеет отношения к телу[47].

Схиллебекс для поддержки своей конструкции приводит краткий анализ евангелий и Павла. Марк, говорит он, возник из благочестивой легенды, связанной с паломниками, которые посещали священную гробницу, «где затем проходила религиозная церемония, в частности, при этом ранним утром паломникам напоминали об апостольской вере в воскресение». Он тут следует за теориями различных ученых, которые предполагали, что пасхальная литургия первых христиан позднее породила истории о пустом гробе. Эта «этиологическая культовая легенда», говорит он, соответствует чему-то «в глубине человеческой природы»[48]. Матфей, вводя читателя в заблуждение, вводит (иудейскую) идею о том, что тут должно участвовать тело[49]. Лука, ради своей греческой аудитории, приводит эллинистическую модель «похищения» в состав христологии *theios aner* («божественного мужа»), дабы потом отказаться от нее, когда он описывает некоторые речи в Деяниях Апостолов[50]. Павел первым был призван к миссии среди язычников, и это легло в основу и узаконило его переживание на дороге в Дамаск, его «видения» Иисуса как «Христа». Таким образом, и он тоже пережил некий опыт воскресения, хотя это *следует из веры, которую он уже имел*, и это не значит, что он действительно видел Иисуса. Таким образом:

> явление Иисуса не есть предмет нейтрального наблюдения; это мотивированное верой переживание в ответ на эсхатологическое откровение, выраженное в христологическом утверждении, что Иисус воскрес, то есть это откровение Иисуса в его эсхатологическом, христологическом значении и вера в него. Именно это и было единственной сущностью всех других явлений Христа, понимание которых впоследствии расширилось благодаря либо богословию общин, представителями

---

47 Schillebeeckx, 380сл., ср. поразительно запутанное примечание, 704, n. 45: «Эсхатологическое телесное воскресение, говоря богословски, не имеет никакого отношения к трупу».

48 Schillebeeckx, 331сл., 334сл., 336, 702сл. Тут есть интересные провалы в логике: (а) как бы ни были набожны эти люди, паломники на гробницу, содержащую в себе тело, едва ли бы спонтанно они могли породить предание, по которому гробница *не* содержала тела; (б) если гроб не был пуст, почему люди вообще начали вводить пасхальные богослужения? Этого, кажется, не приходит на ум Схиллебексу и тем, кого он цитирует. См. обсуждения в Perkins 1984, 93сл.; Carnley 1987, 50, ср., например, Lindars 1993, 129, который приводит ссылки из Мишны об обычае посещать могилы, в том числе об особых помещениях для приходящих (М. Эрувин 5:1, М. Охолот 7:1). *Reductio ad absurdum* теории «кладбищенского культа» содержится в Riley 1995, 67, и, например, Williams 1998, 232 (Иосиф Аримафейский предложил неиспользованную гробницу первым христианам, чтобы они могли собираться там для символических празднований).

49 Schillebeeckx, 358.

50 Schillebeeckx, 343. Подобно многим писателям, Схиллебекс не обращает никакого внимания на поразительные места в Деян о теле Иисуса, которое не подверглось тлению (например, Деян 2:31, где приводится Пс 15:10; см. выше, с. 492–498).

которых были Матфей, Лука и Иоанн, либо жизненному пути апостола Павла[51].

Это остроумная и утонченная теория, однако, явно ложна почти в каждом пункте[52]. Понимание Схиллебексом иудейского контекста схематично и обманчиво. Хотя он ссылается на историю представлений иудеев о смерти и загробной жизни, он совсем не замечает, что именно оттого, что тут представлен целый спектр мнений, «воскресение» занимает определенное место в этом спектре, а именно: при воскресении умерший уже не мертв телесно, но оживает снова в теле[53]. Его размышления об «иудейской библейской манере выражаться», по сравнению с которой рассказы о воскресшем Иисусе кажутся грубо и наивно реалистичными, переворачивают истину с ног на голову. Его описание ритуального обычая посещать гроб Иисуса, на котором построена его интерпретация Евангелия от Марка, лишено всякого основания. Он справедливо отмечает, что повествование Евангелия от Матфея предполагает телесное «воскресение», но неправ, когда делает отсюда вывод, что это странное новшество в традиции. Его анализ традиции «похищения» произволен и совершенно не применим к Евангелию от Луки (когда Иисус исчезает в Эммаусе, это вряд ли можно назвать «похищением»: ведь вскоре он вновь является в Иерусалиме)[54]. Его анализ видений Павла неточен в передаче как повествования Деяний Апостолов, так и свидетельств самого Павла[55].

Уже этого было бы довольно, чтобы не считать данную теорию историческим объяснением: она не принимает во внимание очевидные факты. Но тут заметны и еще две характерных черты. Во-первых, Схиллебекс постоянно повторяет, что опыт воскресшего Иисуса переживали только те, кто уже веровал. Чтобы это подтвердить, как мы уже видели, он вынужден слишком свободно трактовать историю Павла, и никогда он не обсуждает два другие контрпримера. Для начала это Фома (этот пример, как полагаю, критика редакций легко сбросит со счетов, объявив его плодом воображения общины Иоанна), но есть и Иаков, брат Иисуса, он уж точно принадлежит к самой ранней традиции, которой мы располагаем (1 Кор 15:7), и остается таким же камнем преткновения для спекулятивной науки, каким он был для иерусалимской иерархии. Иаков, вероятно, не был последователем Иисуса во время общественного служения последнего, однако он стал центральной

---

51 Schillebeeckx, 378. Подобные выводы: 346 (где предполагается, что современный опыт веры в основном соответствует опыту первых учеников), 384.

52 Распространенная точка зрения, типичным представителем которой является Схиллебекс, подвергается сокрушительной исторической критике в Stuhlmacher 1993, 47сл.

53 Schillebeeckx, 518–523, часто ссылаясь на «иудейские представления» и т. д., например, 346.

54 Schillebeeckx, 341.

55 Schillebeeckx, 369, 377сл. ; в Деян на самом деле Павел видит Иисуса, в то время как его товарищи – нет; в 1 Кор 9:1 Павел объявляет, что он видел Иисуса (Схиллебекс подразумевает, что нет).

фигурой в ранней Церкви, — второй неоспоримый факт сильно поддерживает первый, ибо если бы Иаков был последователем Иисуса, едва ли бы Церковь стала создавать истории, утверждавшие или хотя бы намекавшие на то, что это не так[56].

Во-вторых, Схиллебекс в нескольких мимоходных репликах признает, что на самом деле он не в состоянии объяснить, почему ученики пришли к вере вообще. Он попросту отодвигает историческую проблему на один ход назад. Ученики, говорит он, пережили «события покаяния и обращения, которые уже невозможно воссоздать на исторической основе»[57]. Новый Завет, заявляет он, «нигде ясно не утверждает», в каких конкретных событиях провозглашалась «благодать и милость», или «новое спасение в Иисусе». По его словам, Новый Завет говорит лишь «о характере этого события — о его поразительной благодати». Ученики пережили, по мнению Схиллебекса, благодать в форме прощения, хотя это также можно описать как «их конкретный опыт прощения после смерти Иисуса, что было воспринято как благодать и о чем они говорили между собою», обсуждая события жизни Иисуса и его речения:

> Он обновляет для них Весть о спасении; это они переживают в своем собственном обращении; поэтому он должен быть жив... Мертвый не предлагает прощения. Подлинное братство с Иисусом, таким образом, восстановлено... Это личный опыт нового бытия, который придает вере убежденность в том, что Иисус жив или что он — грядущий судия мира[58].

Вся аргументация частей II, III и IV настоящей книги дает на это весомые возражения. Отрицать, что рассказы о воскресении предлагают повествование *prima facie*[59*] о «конкретных событиях», которые явили божественную благодать и милость, — это не слишком удачный ход (Схиллебекс сначала прячет все факты под ковер, а потом восклицает: «Глядите! Никаких фактов!»). Утверждать за учеников, что их переживание прощения — это «конкретный опыт», о котором в повествованиях об Одиннадцати ничего не говорится (по иронии судьбы, за исключением косвенного указания на Петра, которого Схиллебекс старается поставить на первое место[60]), означает придумать орудие, которое, даже если бы и содержалось в текстах, не выполнило бы своей роли. Так можно кропотливо лепить из пластилина

---

56 См., например, Ин 7:2–5. По вопросу о том, присоединились ли, и если да, то в какой момент, Иаков и другие братья к группе последователей Иисуса, см. выше, с. 353, 611сл., со ссылками на тех, кто в последнее время думает, что Иаков в конце концов все-таки следовал за Иисусом во время его земной жизни.

57 Schillebeeckx, 387.

58 Schillebeeckx, 391сл.

59* «На первый взгляд» (вплоть до опровержения) (лат.).

60 Ин 21:15–19. Возможно, это было попыткой предотвратить неудовольствие Ватикана относительно его теорий. Если это так, попытка провалилась.

топор в надежде срубить им огромный дуб. Как мы заметили в 12-й главе, если бы какие-то последователи Бар-Гиоры или Бар-Кохбы после смерти своего вождя думали бы, что он и был подлинным Мессией, на том основании, что кто-то из них пережил новое чувство прощения, на это можно было бы ответить, что в иудаизме существует множество категорий божественного прощения, но к ним никак не относится заявление, что недавно казненный вождь стал Мессией (еще менее «Христом» в том смысле, в каком Схиллебекс употребляет это слово) или что он в каком бы то ни было смысле воскрес из мертвых. Даже принимая во внимание то, что Иисус во время своего общественного служения говорил о спасении и прощении и что его последователи запомнили и сохранили эти слова и ярко ощущали в последующие дни божественное присутствие, все это еще не дает основания сказать: «он жив», — так же, как этого нельзя было бы сказать и об авторах многих излюбленных иудеями текстов. Псалмы говорили о прощении; то же делал Исайя. Многие иудеи жили этими обетованиями, но при том вполне отдавали себе отчет, что Давид и Исайя давным-давно умерли.

Вся концепция Схиллебекса в целом ошибочна и порождает заблуждения не столько на уровне христианского богословия (это вообще другой вопрос), но на уровне правдоподобной исторической реконструкции. Когда он кратко резюмирует, что же именно, по его мнению, произошло, где он не столь осторожен, как обычно, оказывается, что его позиция грозит скатиться к варианту позиции Альберта Швейцера: Иисус — это героическая, но катастрофическая неудача, однако его последователи пережили полный переворот благодаря воспоминаниям о том, что он делал и говорил. Несмотря на «историческое фиаско» Иисуса, последнее слово принадлежит Богу, и «первые христиане пытаются это выразить вероучением о воскресении Иисуса», — и исповедание этого утверждения «можно подвергнуть критике», этим, похоже, Схиллебекс хочет сказать, что все это ведет к «грубому и наивному реализму», нелепой вере в то, что на Пасху действительно что-то произошло[61]. Но, как мы уже видели, историческое изучение жизни и упования первых христиан не оставляют нам выбора, кроме одного заключения: что именно эту нелепую веру исповедовали все первые христиане. Фактически они провозглашали, что именно тут средоточие их жизни. Они бы ответили во многом так же, как писатель Джон Апдайк в эпиграфе к этой части книги. Метафоры важны, но их не стоит использовать для насмешек над Богом.

Схиллебекс, конечно, — не единственный ученый, предложивший теорию такого рода, тут можно привести и другие примеры, которые не стали предметом вышеприведенной критики[62]. Однако он представляет это на-

---

[61] Schillebeeckx, 639.

[62] Обзор «натуралистических» теорий и сопутствующей полемики см., например, в Habermas

правления мысли во всей полноте, и важно показать, что и в своей главной структуре, и в многообразных деталях эта теория не способна объяснить то, что произошло. Подобно теории «когнитивного диссонанса», теория глубинного религиозного опыта первых христиан, переживания, которое лишь постепенно переросло в (обманчивые) слова о телесном воскресении, никак не объясняет возникновение веры первых христиан[63].

4. Необходимое условие

Рассмотрение двух широко известных альтернативных объяснений того, как возникла вера первых христиан в воскресение Иисуса, заставляет меня снова обратиться к пункту 6 в доказательстве I, приведенном в начале этой главы. Пустой гроб и «встречи» с Иисусом в своем сочетании дают нам не только *достаточное* условие возникновения раннехристианской веры, но, по-видимому, также и *необходимое*. Никакие иные теории историков не имеют силы объяснить нам эти феномены.

Конечно, это не будет доказательством логическим или математическим. Историк никогда не бывает в положении Пифагора: последнему было мало чертить все больше и больше прямоугольных треугольников и демонстрировать, что квадрат гипотенузы всегда составляет сумму квадратов двух других сторон; он составил теорему, доказывающую, что так *должно* получаться всегда, в любом случае. С историей дело обстоит иначе. Почти ничего невозможно исключить с абсолютной уверенностью: в конце концов, история — это в основном изучение необычного и неповторяющегося. Так что мы ищем скорее высокую вероятность, а этого можно достичь, рассмотрев все возможности, все предположения и задав себе вопрос, насколько хорошо они могут объяснить феномен. Всегда возможно, что, размышляя о воскресении, кто-то найдет то, чего желают видеть скептики и критики, — такое объяснение, которое дает достаточное условие для возникновения раннехристианской веры, но которое, поскольку оно соответствует эпистемологическим и онтологическим категориям пост-Просвещения или даже просто основным языческим категориям, не вызывает никакого переполоха в тихом семействе критиков. Однако стоит заметить, что, невзирая на отчаянные

2001.

63 Гоулдер (Goulder 1996) сочетает теорию на манер Фестинжера о поддержании «коллективного обмана» с теорией на манер Схиллебекса о «видениях, вызвавших обращения» Петра и Павла. Обе ее части, таким образом, неубедительны. Дейвис (Davis 1997, 146) хорошо определяет суть дела: «То, что они видели, — был Иисус, не самозванец, или галлюцинация, или скопление эктоплазмы, или некая интерактивная голограмма».

попытки многих ученых двух последних столетий (если не упоминать критиков прошлого, начиная с Цельса), такого объяснения найдено не было. Первые христиане не придумали пустой гроб и «встречи», то есть «видения» воскресшего Иисуса, дабы объяснить веру, которая у них уже была. Но они обрели эту веру благодаря этим двум феноменам, сошедшимся в одной точке. Никто ничего подобного не ожидал; никакой опыт обращения не произвел бы таких представлений; никто бы их не придумал, — неважно, в какой мере они испытывали вину (или прощение), неважно, сколько часов они прокорпели над Писаниями. Думать иначе — значит прекратить заниматься историей и войти в мир наших собственных фантазий, в новый когнитивный диссонанс, где неумолимый модернист, страшно обеспокоенный тем, что постпросвещенскому мировоззрению, похоже, угрожает неминуемое падение, тем не менее, изобретает стратегии для того, чтобы его как-то укрепить[64]. С точки зрения же доказательств, которые обычно принимают историки, разбираемый нами случай, а именно: сочетание пустого гроба с явлениями как условие возникновения раннехристианской веры, — столь же надежен, как и другие весомые доказательства в этой науке.

Такое заключение дает надежную рамку, в которую должны вписаться некоторые иные, небольшие, но значимые исторические свидетельства. На них часто указывают, и мы описали их детальнее выше, в главе 12. Сами по себе они не вынуждают нас интерпретировать факты определенным образом, однако они сильно укрепляют гипотезу пустого гроба плюс явления. Во-первых, христиане очень рано начали рассматривать первый день недели как свой особенный день. Во-вторых, нет никаких свидетельств о том, чтобы кто-то из них почитал гробницу Иисуса. И то, и другое мы уже обсуждали в главе 12.

В-третьих, и это связано с темой гробницы Иисуса, никогда не возникало вопроса о том, чтобы кто-то перезахоронил тело Иисуса. При обычном течении дела оно, конечно, должно было произойти; этот момент часто упускают из внимания исторические исследования, однако он важен. Погребение, столь тщательно описанное в евангелиях, было, в контексте палестинского иудаизма I века, начальной стадией двухэтапного погребения[65]. Тело заворачивали в погребальные пелены, пропитанные значительным количеством благовоний, дабы устранить запах разложения, предполагая, что другие

---

64 Гоулдер (Goulder 1996, 54сл.) — наглядный пример такой тенденции. «Нам следовало бы, — пишет он, — всегда предпочесть естественную гипотезу [в противовес сверхъестественной], или же мы впадем в суеверие». Само по себе разделение на естественное и сверхъестественное, как и почти полное отождествление «сверхъестественного» с «суеверием», — это пугала, поставленные мыслью Просвещения на своих полях, дабы отпугнуть любого, кто просто следует за исторической аргументацией. Пришло время, когда птицы научились не обращать на это внимания. Еще один пример дается в Williams 1998.

65 Подробности доступны, например, в Meyers 1971; Longstaff 1981, 279сл. Употребление каменных оссуариев в Иерусалиме наиболее частым было в середине I века н. э.

места в пещерной гробнице вскоре могут занять умершие из той же семьи или группы. Сюда должны были не раз заходить с другими умершими: ни один владелец пещерного склепа не пожелал бы похоронить тут лишь одно тело. Даже Иосиф из Аримафеи, согласно евангелию, человек богатый и верный Иисусу, должен был предполагать, что еще воспользуется пещерой. Какое-то время спустя, от шести месяцев до двух лет, приходящие хоронить новых покойников находили, что тело уже совершенно разложилось и остался только голый скелет. Тогда они благоговейно собирали кости, аккуратно складывали их согласно традиции и помещали в урну, которую ставили либо в нише в той же самой пещере, либо в другом месте неподалеку. Так Иосиф должен был бы поступить и с костями Иисуса.

Строгое историческое воображение показывает, что могло бы произойти. Допустим, Иисус, погребенный обычным образом, оставался физически мертвым, его тело разлагалось в гробнице, так что гроб никогда не был пустым, не говоря уже о «встречах» между ним и учениками. В этом случае мы должны предположить, что кто-то из его учеников или родственников, а быть может, из родственников Иосифа рано или поздно пришел бы воздать таким образом последнюю дань уважения. И (если мы не считаем априори, что каждый отдельный штрих наших фактов о первых христианах есть поздний вымысел) мы должны предположить, что это происходит ровно в то же время, когда недавно возникшая Церковь провозглашает его Мессией и Владыкой на основании того, что он был воскрешен из мертвых, — а в частности, согласно Деяниям Апостолов, что тело его *не подверглось тлению*[66]. И надо думать, это происходило примерно тогда, когда ревностный Савл из Тарса, преследуя Церковь, столкнулся с кем-то, кого он принял за Иисуса, и тотчас объявил, что он воскрес из мертвых. Историю невозможно свести воедино на том основании, что исследователи используют отчаянную уловку: они отрицают все, что касается Иосифа, игнорируя почти все, что касается Павла, а вместо этого предлагают нам свое собственное повествование, не опирающееся на оригинальные источники[67].

Удивительным образом весь этот вопрос дополняет одна надпись, найденная близ Назарета, вероятно, эпохи правления Клавдия, которая запрещает трогать могилы. Подобно множеству других исторических свидетельств, это может и не иметь отношения к нашему вопросу, а может и иметь. Если предположить, что разнеслась весть о новой секте, которая провозглашает недавно казненного «царя иудейского» Мессией Израиля и истинным Владыкой всего мира, и что слухи, подобные тем, о которых говорится в Мф 28:11–15, передавали как официальное объяснение, вполне можно вооб-

---

66 Деян 2:25–36; см. выше, с. 492–496.

67 Например, Crossan 1998; см. Wright, *A New Birth?*.

разить, что кто-то, пользуясь властью императора, пытался запереть дверь после того, как лошадь уже убежала:

> Указ кесаря. Моя воля в том, чтобы могилы оставались неприкосновенными всегда... Если кто-то сообщит, что другой либо разрушил, либо каким-то иным образом извлек останки погребенного, или злонамеренно перенес их в другое место, дабы их обесчестить, или переместил печать или иные камни, против такового я повелеваю учредить суд... Да будет совершенно запрещено кому бы то ни было тревожить их. В случае нарушения я желаю, чтобы преступник был приговорен к смертной казни по обвинению в осквернении могилы[68].

Конечно, на этом ничего построить нельзя. Подобно многим археологическим находкам, эта ставит больше вопросов, нежели дает на них ответы. Однако она безусловно создает провокационную атмосферу вокруг самой вершины нашей аргументации.

В силу всех этих причин я заключаю, что историку, независимо от его убеждений, не остается иного выбора, кроме как согласиться, что и пустой гроб, и «встречи» с Иисусом — это «исторические события» во всех тех смыслах, которые мы очертили в главе 1: это реальные события; это значимые события; они доказуемы — согласно обычным критериям исторической науки; историки вправе о них писать и должны это делать. Мы не можем исключить их из рассказа о начале христианства. Сценарий пустого гроба и встреч подтверждает двойное сходство и двойное отличие (относительно иудаизма, с одной стороны, и ранней Церкви, с другой), что я ранее предложил в качестве методологической проверки при изучениях Иисуса[69]. Такие истории, наряду с своего рода объяснением, предложенным первыми христианами, имеют один тот же смысл и в контексте иудаизма I века (сходство), однако никто в иудаизме первого века ничего подобного не ожидал (отличие). Такие истории действительно объясняют возникновение раннего христианства (сходство), однако их нельзя объяснить как обратную проекцию первохристианской веры, богословия и экзегетики (отличие)[70].

Такой вывод отбрасывает некоторые альтернативные объяснения, которые выдвигаются время от времени; по большей части это вариации на тему об ошибках, допущенных ранним утром (женщины пришли не на ту могилу, они приняли за Иисуса кого-то другого и тому подобное). Все это звучит слишком тривиально, если мы вспоминаем о душевном состоянии последователей Иисуса после его распятия, а также то, что они вовсе не

---

68 Barrett 1987 [1956], 15, с другими ссылками; см. также дискуссию в Evans 2001, 533.

69 Ср. *JVG* 131–133.

70 По последнему пункту см. особенно гл. 13 выше.

ожидали, что может произойти что-либо подобное. Версии, основанные на недоразумениях, нужно сразу же отбросить. Избитая старая теория, согласно которой Иисус на самом деле не умер на кресте, но пришел в себя в холодной гробнице, подобным же образом лишена разумного зерна, и примечательно, что даже историки, страстно отрицающие воскресение, не пытаются развивать это направление[71]. В конце концов, римские солдаты довольно хорошо умели убивать, и если в их руки попал вождь мятежа, у них были все причины убедиться, что работа сделана как надо. Существует еще одна версия, сравнительно новая, которую тоже можно исключить: что после распятия тело Иисуса не было погребено, но было оставлено псам и стервятникам, чтобы те с ним разделались[72]. Если бы дело обстояло так, то сколько бы «видений» ни пережили ученики, они бы не заключили, что он был воскрешен из мертвых. Остается один несомненный исторический вывод: гроб был пуст, и многие «встречи» произошли не только между Иисусом и его последователями (в том числе, по крайней мере, с одним, настроенным поначалу скептически), но также, по крайней мере, в одном случае (речь идет о Павле; возможно, сюда же относится и Иаков), между Иисусом и теми людьми, которые не принадлежали к его последователям. Как я думаю, это заключение близко к категории высокой исторической правдоподобности, буквально столь же точной, как тот факт, что смерть Августа произошла в 14 г. н. э. или падение Иерусалима — в 70 г. н. э.

Это ведет нас к 7 пункту аргументации, кратко представленному в начале главы. Важно понять, что мы пришли к этой точке путем исторического доказательства, без каких-либо посторонних априорных представлений. Получившие широкое распространение вера и образ жизни первых христиан объяснимы только в том случае, если допустить, что все они верили в телесное воскресение Иисуса, и это произошло примерно так, как о том повествуют евангелия, а причина их веры в его физическое воскресение заключалась в том, что гроб оказался пустым, а немного времени спустя они встретили самого Иисуса, который уже выглядел живым телесно. Как, в таком случае, мы можем объяснить два этих факта: пустой гроб и «встречи»?

---

[71] Например, Lüdemann 1994. Недавнее развитие этой идеи в Thiering 1992, гл. 25–27, ответ ему в Wright, *Who Was Jesus?*, гл. 2. См. также список сторонников данной идеи в Theissen and Merz 1998, 476, где упоминаются и другие неправдоподобные теории. Моул (Moule 1967, 6сл.) дает более чем адекватный ответ. Единственное, что еще нужно добавить об этой теории, — она постоянно ссылается сама на себя: хотя ее часто хоронили, она не устает сама себя возрождать, но столь же малоубедительно, каким оказался бы истерзанный, но вернувшийся к жизни Иисус.

[72] Crossan 1994, гл. 6.

5. Воскресение Иисуса — вызов историкам

Ответ ослепительно очевиден, как мог бы сказать Савл Тарсянин, неважно, падал ли он с коня на дороге в Дамаск или нет. Слово «ослепительно» тут приведено не зря: очевидный ответ на этот вопрос столь ярко противоречит основам исторической эпистемологии после Просвещения, что кажется, будто единственный способ его подтвердить — это закрыть глаза и бродить впотьмах. Если же сказать, как говорили первые христиане, что гроб пуст и что «встречи» с Иисусом имели место, потому что он воистину физически воскрес из мертвых, — тут, похоже, требуется отказаться от всего нашего привычного нормального языка, на котором мы говорим о событиях прошлого.

Тут важно подчеркнуть и слово «очевидный», а не только «ослепительно». Если бы мы оказались перед лицом какой-то другой исторической проблемы, которая привела бы нас к паре надежных и взаимосвязанных заключений, и если бы мы искали данные или события, чтобы объяснить их оба, и если бы мы обнаружили нечто, объясняющее их столь же безукоризненно и удовлетворительно, как физическое воскресение Иисуса объясняет пустой гроб и «встречи», тогда мы приняли бы это объяснение, ни секунды не колеблясь. Археолог обнаруживает две колонны древней арки. Его коллега, роясь неподалеку в высокой траве, обнаруживает покрытые резьбой камни, которые составляют вершину той же самой арки. Каждый затем возвращается к себе домой довольный: подлинник воссоздан. Если мне покажется, что я вижу слона, прогуливающегося мимо зданий Парламента, я подумаю, что это либо остроумный трюк-пантомима (может быть, идет очередная акция протеста в защиту прав животных), либо я, должно быть, вчера выпил лишнего. Если же потом из новостей я узнаю, что слон сбежал из цирка в Гайд-парке, мне понадобится немного времени, чтобы прийти к гипотезе, которая заставит похоронить две предыдущие. Если знакомая, которая только что была на другом берегу глубокой бурной реки, оказалась на этом берегу, а я знаю, что на расстоянии нескольких миль в обоих направлениях нет никакого моста и что она не умеет плавать, я предположу, что она воспользовалась лодкой. Мы постоянно делаем такие умозаключения. На этом во многом строятся судебные разбирательства. Если на орудии убийства остались отпечатки пальцев обвиняемого, а на одежде обвиняемого — кровь определенного типа, то каким бы безупречным и кротким ни был его характер прежде, суд присяжных сложит два этих факта вместе.

Все это — пример очевидного и удовлетворительного исторического объяснения того же рода, что и физическое воскресение Иисуса в качестве объяснения имеющихся у нас фактов. Если Иисус воскрес в «трансфизическом» теле (как это разными словами утверждали первые христиане), в теле таком же, но одновременно преображенном неким таинственным об-

разом, это объясняет оба ключевых момента происшедшего: и пустой гроб, и «встречи». Арка точно подходит к колоннам[73].

Проблема состоит, конечно, в том, что мы знаем, что древние арки часто лежат в руинах. Мы знаем, что слоны существуют и что, дай им волю, они вполне могут покинуть свое жилище в поисках свежих впечатлений. Мы знаем, что лодки позволяют людям переплывать реки. Мы знаем, что нехорошие люди иногда совершают убийства. Чего мы не знаем, — и не потому, что живем в современном научном мире, но потому что тут вся человеческая история говорит о другом, — чтобы тот, кто совершенно определенно умер, мог вновь оказаться совершенно без сомнения живым.

Христианское повествование об Иисусе не пытается утвердить обратное. Этот момент нужно подчеркнуть. Раннехристианское понимание Пасхи не состояло в том, что такое всегда, рано или поздно, может произойти и вот наконец совершилось. И не в том, что какой-то отдельный человек, как оказалось, обладает бóльшими необычайными способностями, чем можно было вообразить прежде[74]. И не предполагали они, что это игра случая, как если бы обезьяна за пишущей машинкой в конце концов выдала фразу «*Все хорошо, что хорошо кончается*» (после, как надо думать, ряда неудач). Говоря о воскрешении Иисуса из мертвых, первые христиане не хотели сказать, как думают многие критики, что Бог, в которого христиане верят, попросту решил явить куда более захватывающее чудо, более грандиозную демонстрацию «сверхъестественной» силы, чем они ожидали. Это не было и знаком особого расположения к Иисусу из-за того, что Бог любил его больше всех остальных[75]. *Тот факт, что мертвые обыкновенно не воскресают, сам по себе тоже входит в веру первых христиан*, она его не оспаривает. Первые христиане настаивали на том, что происшедшее с Иисусом было именно чем-то новым, воистину было началом нового способа существования вообще, нового творения. Тот факт, что воскресение Иисуса было и остается вне аналогий, не противоречит вере первых христиан. Он, напротив, входит в состав этой веры[76].

Когда любой историк сталкивается с вопросом возникновения христианства, он стоит перед вызовом куда более острым, чем принято думать. Дело

---

[73] Несправедливо утверждать вместе с Carnley 1987, 145, что историческое исследование такого рода приведет к «натурализации воскресения» и таким образом приблизит его почти к «земной реанимации трупа». Если оставить в стороне замечание, что даже реанимацию едва ли можно назвать «земной», историческое исследование, проведенное нами, приводит нас к утверждению именно о не «натурализированном» и не «земном» воскресении.

[74] См. необычайные мысли Холта (Holt 1999, 11). Возможно, здесь логическое продолжение знаменитого тезиса Тейяра де Шардена (de Chardin 1965), который видел во Христе «точку омега» в развитии человека, как и вселенной.

[75] Как часто дает понять Кроссан, это следует из веры в воскресение: например, Crossan 1998, 549.

[76] Об «аналогии» см. дискуссию Трёльча и Панненберга выше, с. 25–26.

не просто в том, верит ли он в «чудеса» или, в целом, в сверхъестественное, хотя обычно думают, что в этом случае воскресение не станет для него проблемой. Если бы кто-либо когда бы то ни было достиг состояния, при котором воскресение в этом смысле не проблема, можно с уверенностью сказать, что в таком состоянии кроется какая-то ошибка. Это бы значило, что они сконструировали мир, в котором это самое взрывное и подрывное из любых когда-либо происходивших событий, — предположим, что оно произошло, — можно приручить и свести к зрелищу, такому как цирковой слон или умная обезьянка, что печатает на машинке, как основной экспонат в церковной коллекции сверхъестественных трофеев. В таком случае воскресение Иисуса становится либо «путешествием в сад и восхитительным сюрпризом», счастливым концом волшебной сказки, либо оправданием для различных типов христианства или различных лидеров внутри него[77]. Нет: вызов указывает на гораздо более узкий момент, это не просто вопрос мировоззрения в целом или представления о «сверхъестественном», в частности, но непосредственно вопрос жизни и смерти, мира пространства, времени и материи и его отношения к некоему существу, к которому прилагают слово «бог» или даже «Бог». Тут, конечно, нейтралитет невозможен. И тот, кто претендовал бы, что тут остается нейтральным, попросту показал бы, что не понимает вопроса[78].

В частности, тот, кто настойчиво заявляет, что является историком эпохи после Просвещения, должен взглянуть на себя в зеркало и задать себе несколько строго методологических вопросов[79]. Главное логическое обоснование Просвещения, в конце концов, заключалось в том, что нужно бросить вызов величественным догматическим заявлениям Церкви (и не ее только, но Церковь всегда тут была основной целью), бесстрашно и свободно исследуя исторические данные. И спустя два столетия историк такого типа не должен возвращаться назад и исключать априорно некоторые типы ответов на вопросы, которые остаются столь острыми и мучительными. Золотые мечты Просвещения в последние годы сами стали предметом для сомнения

---

[77] См. критику в Sawicki 1994, 92сл.; Riley 1995; Crossan 1995, 202–208; 1998, 550–568, а также способ, которым эта критика опровергает, например, реконструкцию Схиллебекса. См. также сопоставление «окончаний историй», предложенное Макуарри (Macquarrie 1990, 403–414): традиционный «счастливый конец» там противопоставлен «суровому концу» посткантианского воззрения Бультмана. См. выше, с. 670сл.

[78] Интригующий свежий философский подход к проблеме отношения к этой теме см. Gibson 1999.

[79] По этому вопросу я в целом совершенно согласен с предположением Схиллебекса: «мы не можем вновь приспособить к настоящему все Просвещение (как и прошлое более широкого диапазона). Нам следует модернизировать его критический порыв и следовать ему, установив вето на его некритические предположения» (594). К сожалению, я не думаю, что Схиллебекс осуществил эту программу. Морган (Morgan 1994, 12сл.). как мне кажется, явно возвращается к программе Просвещения: «Физическое воскресение, — говорит он, — угрожающе подобно реанимации и тянет за собой рациональное объяснение, что Иисус на самом деле не умер на кресте. Лучше этого избегать». Рационалисты, одно слово! «Лев на площадях!» (Притч 26:13).

на всех уровнях. В некоторых случаях (колониализм, глобальное торжество западного капитализма и так далее) оказалось, что они по большому счету занимаются политическим, экономическим и культурным самообслуживанием. Что если мораторий на разговоры о телесном воскресении Иисуса, сохраняющийся с тех пор скорее из-за повышенного тона критиков, а не из-за надежной исторической аргументации («Конечно, — намекают они, обсуждая любой предмет, — вы не можете быть столь неслыханно наивным, чтобы думать, якобы тут нечто и в самом деле *произошло*?»), сам сводится к такой интеллектуальной и культурной гегемонии, против которой сегодня начинает выступать значительная часть мира?[80] Что если воскресение, вместо того чтобы (как часто думают) узаконить уютную, удобную, социально и культурно традиционную форму христианства, в XXI веке, как и в I, окажется немыслимо взрывоопасной силой — социально, культурно и политически, — которая пробивает себе дорогу сквозь запечатанные гробницы и запертые двери модернистской эпистемологии и сквозь глубоко консервативную (на данный момент) социальную и политическую культуру, которую та поддерживает? Сказав, что в этом вопросе не существует нейтральной позиции, я имел в виду не только образ мысли и представления. Действительно, если отложить в сторону психологию и духовность, с одной стороны, а с другой, социальное, культурное и политическое, тут под сомнением оказывается один из важнейших элементов позиции Просвещения, как только речь заходит о воскресении Иисуса. Поставить перед собой этот последний исторический вопрос означает столкнуться, внутри мировоззренческой модели, с вопросами не только веры и представлений, но и — образа жизни, истории и символов[81].

Именно это, конечно, имеют в виду, когда говорят, что вера в воскресение «нас тесно касается». Есть разные уровни подобных утверждений, которые нас касаются. Если, спускаясь по улице, я говорю: «Думаю, это был 10-й автобус», — это утверждение задевает меня лишь в минимальной степени: я не хочу ехать туда, куда идет 10-й автобус, я в любом случае предпочитаю пойти пешком. Но если, направляясь на важнейшее свидание, я добежал до остановки и, переводя дух, отчаянно гляжу на пустую улицу и говорю: «На-

---

[80] О недавней критике такого рода культуры см., например, Boyle 1998. Morgan 1994, на которого я только что ссылался, — хороший пример того тона, который я имею в виду. В Avis 1993b повторяется стандартный и крайне обманчивый ход: воскресение имело смысл в I веке, потому что люди держались древнего мировоззрения, тогда как мы придерживаемся современного. Но настоящее различие существует лишь между одним типом иудейского мировоззрения (которое потом мутировало в мировоззрение христианское) и фактически всеми остальными мировоззрениями, как древними, так и современными.

[81] См. например. сильные и уместные замечания в Rowland 1993, 76–79. За ним следует, усиливая его аргументы, Сокайс (Soskice 1997). Уильямс (Williams 1998, 235) прав, когда говорит, что воскресение Иисуса сломало шаблоны нашего привычного мышления, однако его доказательство, напрочь исключающее телесное воскресение, тщательно оберегает самый важный шаблон от нападок.

верное, это был 10-й автобус», — зная, что следующего не будет как минимум два часа и у меня нет никакой иной возможности прибыть вовремя, — это утверждение не только касается меня, оно погружает меня во мрак. Штука в том, что нельзя сказать «Иисус из Назарета был воскрешен из мертвых телесно» столь же отвлеченно, как я думал в первом случае об автобусе. Если это произошло, это значимо. Тогда мир — совсем иной по сравнению с тем, каким он был бы без этого события. Тот, кто это утверждает, вынужден жить в таком ином мире, в этой иначе представленной вселенной диалога, воображения и действия.

Подобным же образом, — это не так уж часто замечают, однако это столь же важно, — когда кто-то говорит: «Иисус из Назарета *не* был телесно воскрешен из мертвых», — это утверждение его тоже тесно касается. Разумеется, если говорящий почти ничего не слыхал об Иисусе и ничего не знает о главных утверждениях христиан, это касается человека в минимальной степени. Но чем пристальнее человек рассматривает данный вопрос, тем глубже это его касается. Подобное утверждение принадлежит всеобщему языческому мировоззрению и усиливает его позиции, а также мировоззрению «модерниста» эпохи после Просвещения и (несомненно) множеству других вариаций этих мировоззрений или тому, что его предвосхищает[82]. Вот почему, если смотреть на вещи иронически, такое отрицание обычно кажется маловажным (оно просто поддерживает широко распространенное мировоззрение), за исключением того момента, когда оно отражает нападения со стороны основного направления правоверного христианства. Вера в то, что Иисус не воскрес из мертвых, не обязательно является центральным пунктом мировоззрения человека, каковым является вера в воскресение для христианского мировоззрения. Часто это мировоззренческий вывод, который принимают, как нечто само собой разумеющееся.

Как же, в таком случае, двигаться дальше? Если не бывает нейтральной «историографии», которая могла бы тут служить трибуналом, где каждая сторона может поставить такой вопрос и ожидать решения, — на этом настаивают иные богословы, которые тревожатся о том, что слепая историография пытается занять то место, которое принадлежит только Богу, если Он есть, — неужели мы обречены навсегда остаться во взаимоисключающих закрытых эпистемологических кругах? Разве мир должен состоять только из верующих, которые утверждают свою веру в контексте, где она имеет смысл, и неверующих, утверждающих свое неверие в контексте, где оно имеет смысл, лишенных всякой возможности когда-нибудь поговорить друг с другом? Это касается всевозможных богословских, метафизических, философских и культурологических вопросов, и я достаточно хорошо по-

---

[82] Ср. Bauckham 1993c, 153: «воскресение кажется неприемлемым нарушением тварного порядка, только если творение по-деистически предоставлено своим собственным имманентным возможностям».

нимаю, что тут, в конце этой книги, нет места для их хотя бы и краткого изложения[83]. Вместо этого я хочу исследовать направление мысли, которое, как мне думается, указывает, куда двигаться дальше[84].

Возьмите в качестве модели сцену с участием Фомы из Ин 20. Фома подходит к вопросу с одной частной эпистемологией, занимающей его сознание: он хочет прикоснуться, а также увидеть. Действительно, он настаивает на том, что факты должны соответствовать его эпистемологии, иначе он вообще не признает их как реальные факты. Однако когда Фома оказывается перед лицом воскресшего Иисуса и ему даже предлагают прикоснуться, Иоанн не рассказывает (несмотря опять-таки на древнюю традицию церковного искусства), что Фома подошел к Нему и это осуществил[85]. Увидеть оказалось довольно, и с его уст срывается исповедание, которое завершает богословское здание всего Евангелия от Иоанна. Однако и это вызывает мягкий упрек: блаженны *не* видевшие, но тем не менее уверовавшие.

Историография Просвещения часто ставила себя на место, с которого начал сомневающийся ученик. Подобно Фоме, она заявляет, что не разделяет глубокие христианские переживания тех, кто ныне верует, кто живет будто в сказочном мире грез. Она настаивает на «серьезных доказательствах», на «научном доказательстве». Она поддерживает величественный, хотя, быть может, неустойчивый скептицизм.

Равным образом некоторые направления богословия ставят акцент на мягком упреке Иисуса. Если вам нужно доказательство, если вы хотя бы *желаете* доказательства, это показывает, что вы еще не открыли истинную веру. Не стоит отвечать Просвещению на его условиях. Как предостерегает Книга Притчей, отвечать глупцам на их глупость — глупо само по себе[86]. И все же следующий стих заявляет, что *нужно* отвечать глупым на их языке, чтобы они не были мудрыми в собственных глазах, — иными словами, чтобы они не вообразили себе как нечто само собой очевидное, будто одержали победу. Я, конечно, далек от того, чтобы согласиться с целиком отрицательным взглядом на Просвещение, который при произведенном выше толковании можно видеть в этом тексте Притч 26: здесь это просто *argumenti causa*[87*]. Много мудрости, как и много глупости, было в обращении XVIII века к

---

[83] См. гл. 1 выше. О вопросе контакта между мировоззрениями см. Coakley 2002, 132.

[84] Я в некоторой степени следую параллельно весьма воодушевляющему эссе Watson 1994, а также, с некоторыми существенными отличиями, Coakley 2002, гл. 8.

[85] Коукли (Coakley 2002, 134) создает неверное впечатление, предполагая, что эта традиция в искусстве восходит к «уже представителю Нового времени Караваджо»: на многих средневековых иконах и фресках, в числе которых фреска на южном трансепте Вестминстерского Аббатства, изображен Фома, который прикасается к воскресшему Иисусу.

[86] Притч 26:4.

[87*] Букв. «ради доказательства» (лат.), т. е. в качестве одного из аргументов.

истории в противовес догме и церковной иерархии, хотя сегодня, когда собственная догма и иерархия Просвещения крепко держит власть, настает время повернуть историческую аргументацию против самого скептицизма постпросвещенской эпохи.

Вернемся к Фоме: в евангелии Иисус приветствует его и приглашает сделать, что тот хочет, несмотря на то, что апостолу приготовлен мягкий упрек. Тут нет никакого замкнутого круга. Тут достаточно данных, привлекательных для скептиков, даже если они до сих пор изучают, как мы познаем вещи и как их нужно познавать. А вера, которая в самой своей зрелой форме готова продвигаться, не осязая и не видя глазами, это, в конце концов, убежденность и доверие, направленные не на потусторонние вещи, но (и из всех людей это особенно относится к Иоанну!) на Слово, ставшее *плотью*, которую можно слышать, видеть, потрогать[88]. Идею о том, что вера не имеет ничего общего с историей, многие годы столь популярную в определенных кругах, давно пора с почестями похоронить[89].

В любом случае, этот вызов должен встать не только перед обманчивыми идеями о «вере», но и перед другими аксиомами. До сих пор существует множество бесполезных представлений о том, что можно считать подлинно «научным» объяснением. Не только история, но даже и физика часто руководствуется не просто дедукцией на основе надежных данных и, конечно, не всегда индукцией от частного к общему (частности, в конце концов, — материал истории), но путем *поиска наилучшего объяснения*, что есть разновидность «абдукции»[90]. Если вспомнить приведенные выше примеры, наилучшее объяснение для древних каменных колонн — это существовавшая там арка; если мы обнаруживаем что-то подходящее, мы склоняемся к этому выводу. Наилучшее объяснение для слона у здания Парламента — то, чего никто не наблюдал: животное сбежало из цирка и заворачивает за угол. Лучшее объяснение тому, что знакомая оказалась на этом берегу реки, состоит в том, что она воспользовалась лодкой, даже если лодки нет в поле зрения. Лучшее объяснение для отпечатков пальцев и пятен крови (оставим в стороне дополнительные обстоятельства, которые любят выдумывать авторы романов) состоит в том, что обвиняемый действительно совершил убийство, пусть даже этому больше нет иных подтверждений, а характеристика преступника безукоризненна.

В случае истории все эти умозаключения относятся к вещам, которые в принципе неповторимы. В случае же физики подобные умозаключения делаются в предположении, что их снова можно вывести из аналогичных

---

88 1 Ин 1:1.

89 См., например, Patterson 1998, 238сл.

90 См. Wright, *Dialogue*, 249сл.

данных[91]. В недавнем исследовании «умозаключения» дан пример, который содержит некоторую аналогию многим спорам о воскресении:

> Известно ли вам, что вы в данный момент скорее смотрите на... книгу, чем, скажем, отдаете свой мозг на обработку сумасшедшему ученому? Скептик тщательно описывает эту альтернативу, дабы никакой эксперимент не мог ее опровергнуть. Заключение о том, что вы действительно смотрите на книгу, однако, объясняет совокупность вашего опыта лучше, чем гипотеза о сумасшедшем ученом или иное соперничающее мнение. Если скептик с этим не согласится, он должен не рассказывать новые истории, где мы не можем провести различие между двумя радикально несхожими ситуациями, а обратиться к свежим темам для объяснения[92].

Эквивалентом гипотезы о «сумасшедшем ученом» в споре о воскресении могла бы стать интригующая гипотеза, согласно которой все и вся, что указывает на воскресение (и в частности, разумеется, евангельские рассказы), объяснялось бы как дело рук Церкви, которая бы излагала, узаконивала и отстаивала свои богословские, экзегетические и политические выводы, достигнутые на совсем другом основании. Вопрос, который тут нужно задать, таков: что лучше «объясняет совокупность» всех данных — слова самих первых христиан о том, что Иисус воистину был воскрешен из мертвых, или же теории утонченных скептиков? Я уверен, что первое объяснение лучше.

Это можно снова рассмотреть с точки зрения необходимых и достаточных условий. Подлинное телесное воскресение Иисуса (не простое оживление, но преобразующее возвращение к жизни), без сомнения, дает *достаточное* условие для того, чтобы гроб оказался пустым и чтобы произошли «встречи». В этом, похоже, никто и не сомневается. Стоит лишь предположить, что Иисус действительно воскрес, — и все разрозненные части головоломки начала христианства складываются в стройную картину. Более того, я утверждаю, что телесное воскресение Иисуса дает *необходимое* условие для этого; иными словами, что никакое иное объяснение не могло бы, да и не должно было бы тут работать. Все попытки найти альтернативные объяснения проваливаются, и они на это обречены.

Многие не согласятся с таким выводом в силу самых разных причин. Я не говорю, что он составляет «доказательство» воскресения для человека, стоящего на некой нейтральной позиции. Скорее, это исторический вызов другим объяснениям, иным мировоззрениям. Именно оттого, что в этой точке мы сталкиваемся с мировоззренческими вопросами, тут нет нейтральной почвы, нет острова посередине эпистемологического океана, пока еще не колонизированного каким-то из воюющих континентов. Мы не

---

[91] Об умозаключениях в науке, а также о ее параллелях и связях с богословием, см., например, Polkinghorne 1994, гл. 2.

[92] Sanford 1995, 407сл., резюмирующий Harman 1965 и подобные труды. См. также, например, Thagard 1978.

можем просто сюда прийти и сделать торжественное заявление, как Фрэнсис Дрейк при захвате Калифорнии, и предложить всем местным жителям нам подчиняться. Когда мы утверждаем, что «Иисус из Назарета был телесно воскрешен из мертвых», — это не просто *затрагивает* наши интересы, это нас к чему-то *обязывает*: такое утверждение выходит за пределы пересмотра нашего частного мира, оно взваливает на нас обязательства работать над его следствиями. Мы не можем попросту водрузить флаг на холме, сесть в корабль и отправиться домой, в безопасное место.

Как я уже говорил в Предисловии, эта книга во многом призвана просто расчистить почву, оттащить в сторону валуны и выполоть сорняки, которые мешают вырасти чему-то полезному на этом клочке земли. Однако наше историческое изыскание, идущее от свидетельства первых христиан к вопросу об их ключевых представлениях, а затем от повествований, которые выражают эти представления, к вопросу: откуда они вообще взялись? — должно было бы породить в уме скептика, подобного Фоме, новое сомнение, сомнение в самом сомнении, сомнение, которое заставит приостановиться и рассмотреть отличие между наилучшим объяснением (что Иисус воистину был воздвигнут из мертвых), с одной стороны, и альтернативными теориями, с другой. Разумеется, вполне можно сказать, что тут невозможно принять решения. Однако для того, кто не желает вечно пребывать в столь мучительной неизвестности, но кто не хочет решать головоломку, поместив телесное воскресение Иисуса в ее центр, это заставляет задуматься: какая альтернативная теория может так же хорошо объяснить эти факты, дать *достаточное* альтернативное объяснение всего известного и тем самым лишить нас права видеть в телесном воскресении объяснение *необходимое*?

Готовые альтернативные теории мы могли отбросить, прямо или косвенно, по мере того как преодолевали этот путь через всю книгу[93]. Распространенная идея о том, что когда первые христиане говорили: «Иисус был воздвигнут из мертвых», — они имели в виду что-то вроде: «Он жив в духовном, нетелесном смысле, и мы сохраняем ему верность как нашему Владыке», — исторически невозможна[94]. Не только потому, что, как мы видели в части I, подобные слова просто не несли такого смысла, как если бы кто-нибудь сказал: «Иисуса распяли римляне» — лишь в смысле: «Думая об Иисусе, я ощущаю разрушительную власть языческой империи». Если бы первые христиане *имели в виду* это, вера такого типа не могла бы объяснить, будь это в иудейском мире периода Второго Храма или в мире язычества I века, почему они провозгласили Иисуса Мессией и Владыкой или, в частности, почему их вера о собственном телесном воскресении приобрела свои характерные очертания (см. часть III). Гипотеза о том, что представления

---

93 Полный обзор обычных типов аргументации предложен в различных работах Гари Хабермаса, например, 2001.

94 Например, Борг в Borg and Wright 1999, гл. 8.

Павла о воскресении (христиан и Иисуса) не имели никакого отношения к «телу» (в нашем понимании), как показано во II части, лишена экзегетических оснований. Идею о том, что у первых христиан существовало два параллельных направления веры в «воскресение», где одна линия шла от Павла к *Посланию к Регину*, а другая — от Луки и Иоанна к Тертуллиану, исключают факты, рассмотренные в части II и особенно III. Широко распространенное мнение, что пасхальные рассказы в евангелиях — проекция задним числом христианской веры середины или конца I века, попросту не работает, что я показал в IV-й части и затем, в частности, в связи с Схилебексом, в настоящей главе. Это основные альтернативные объяснения, позволявшие на протяжении последних ста лет или около того отклонять наилучшее объяснение. Сама по себе историческая аргументация никого не может заставить поверить, что Иисус был воскрешен из мертвых; однако исторические доказательства прекрасно расчищают заросли, в которых прячется скептицизм разных мастей. Если думать, что Иисус был телесно воскрешен из мертвых, это положение с непревзойденной силой способно объяснить исторические данные, касающиеся самых главных вопросов возникновения христианства.

Остается еще один последний вопрос, тесно связанный с вопросом чисто историческим. Первые христиане провозгласили, что поскольку Иисус был воскрешен из мертвых, он есть «Сын Божий». Что они хотели этим сказать? Какой свет это проливает и на исторический вопрос, и на его значение и следствия сегодня?

Глава девятнадцатая

ВОСКРЕСШИЙ ИИСУС КАК СЫН БОЖИЙ

1. Мировоззрение, смысл и богословие

Предположить, что Иисус был воскрешен из мертвых, — что это значит?

Вопрос о смысле — неотъемлемая часть того вопроса, действительно ли воскресение Иисуса — это «наилучшее объяснение» исторических фактов, как масштабных фактов о начале христианства в целом, так и специфических особенностей, выводимых отсюда, — пустого гроба и «встреч». Это последний вопрос, который мы рассмотрим в этой книге.

В книге «The New Testament and the People of God» («Новый Завет и народ Божий») я говорил о том, что слова, предложения и повествования «означают» то, что они означают, благодаря месту, которое они занимают в чем-то большем: слова — в предложении, предложения — в повествованиях, повествования — в мировоззрении[1]. Теперь подумаем о предложении: «Иисус был телесно воскрешен из мертвых». Каков его *смысл*?

Мы должны различать два обычных значения слова «смысл». У этого слова есть и несколько других оттенков, однако я ограничусь одним из самых обычных, а еще для одного буду использовать другое слово[2]. Чего я буду избегать — это понимания «смысла» как *референта* (*referent*), как в предложении «Демократия означает самоуправление народа». Говоря о таком смысле выражения или понятия, я буду звать его словом *референт*. Когда же я буду употреблять слово «смысл», то буду иметь в виду «значение чего-либо в окружающем мире, где оно имеет тот смысл, какой оно имеет», как во фразе «демократия означает счастье» (как скажет верный демократ) или «демократия означает хаос» (как скажет раздраженный диктатор). На данный момент для наших целей этого вполне достаточно.

И теперь перед нами стоит вопрос не о *референте* предложения: «Иисус был воскрешен из мертвых», — это мы уже выяснили. В рамках менталитета I века это предложение указывало (неважно, верил тому говорящий или нет) на событие, которое, по словам первых христиан, произошло на третий

---

[1] *NTPG* 95сл., 115–117.

[2] Желающие узнать больше про разнообразные сложности понятия «смысл» могут обратиться, например, к Thiselton 1992, 13, и многим другим местам (указатель поможет выявить различные значения); также, например, Moore 1993.

день после казни Иисуса. (Конечно, в последние два столетия многие люди говорили или писали: «Иисус воскрес из мертвых» — в намерении указать не на то, что произошло с телом Иисуса, но на события в душах и сердцах его последователей. Но мы видели, что такого референта в начале не было.) Я уже говорил, что хотя «доказательство» математического типа тут невозможно, такое событие дает, бесспорно, наилучшее объяснение для всех других рассмотренных нами фактов. И теперь перед нами стоит вопрос о *смысле* этого предложения и (поскольку подразумевается, что предложение относится к событию) о смысле события, на которое это предложение указывает, в широком контексте понимания мира. К какому большему повествованию это предложение относится? Какое мировоззрение воплощают и укрепляют подобные повествования? В контексте какого менталитета это предложение и событие, на которое оно указывает, находится как бы у себя дома, — одновременно бросая вызов и меняя вселенную этого менталитета изнутри?[3]

Тут важно заранее не исключать иные возможности. Слишком часто люди полагали, что если Иисус был воскрешен из мертвых, это автоматически «доказывает» все христианское мировоззрение в целом, — включая веру в то, что он был и остается в полном христианском смысле не просто «сыном бога», но Сыном Божьим[4]. И отчасти из-за того, что такой аргумент можно выдать в столь кратком виде, желающие изучать историю I века без догматических ограничений чувствуют своим долгом отрицать воскресение Иисуса, чтобы не потонуть (как они это понимают) в трясине тяжелой и всевластной ортодоксии[5]. Пара недлинных экспериментов с воображением покажет, что жизнь куда интереснее и сложнее.

Предположим для начала, что какой-то не слишком образованный римский солдат, где-нибудь в 70-е годы I века, услышал разговоры о воскресении Иисуса и был настолько очарован этими словами, что в голове его крутилась мысль: а вдруг все это правда? Он мог бы, конечно, попытаться подогнать воскресение к неадекватным моделям, например, к апофеозу. Однако, по крайней мере, одна модель могла бы его заинтересовать: миф о *Nero redivivus* – «Нероне ожившем». Это вера в то, что экстраординрный император, скончавшийся в 68 г., вновь вернулся к жизни и даже теперь собирает армию где-то на Востоке, чтобы со славою вернуться в Рим[6]. Может быть, наш солдат мог бы подумать про себя, что нечто подобное происходит и с этим Иисусом. В конце концов, его приговорили к смерти как «царя иудейского».

---

3 Именно этот вызов и изменение, похоже, отвергает Карнли (Carnley 1987, 93–95), когда пытается критиковать Westcott and Pannenberg.

4 Например, Schwankl 1987, 631сл.

5 Вполне может быть, что истории о воскресении Иисуса изначально по замыслу авторов имели открытое окончание, чтобы их не использовала та или другая сторона ради того или иного интереса, сколь бы важными эти стороны и интересы ни были; это основное положение в Williams 2000, гл. 12.

6 См. выше, с. 81–82.

Он действительно умер, но, должно быть, мог вернуться к жизни и создает где-то новое иудейское движение сопротивления, чтобы пойти на Иерусалим. И на сей раз, быть может, штурм увенчается успехом. Между мыслями этого воображаемого солдата и мыслями первых христиан есть интересная параллель в Деян 1:6. Возможно, это и хотел отметить Лука. Но сейчас я просто хочу показать, что само по себе утверждение «Иисус был воскрешен из мертвых», указывающее на событие, которое произошло три дня спустя после его казни, запросто могло обрести «смысл» в контексте мировоззрения, принципиально отличного от мировоззрения иудеев периода Второго Храма, которое сформировало точку отсчета для самых первых христиан.

Мы можем пойти еще дальше. Представьте человека, разделявшего общее эклектичное мировоззрение древнего язычества, который верит во всевозможных богов и богинь. Такой человек вполне готов к мысли, что эти божества действуют как в рамках пространства, времени и материи, так и за их пределами — всевозможными непредсказуемыми способами. Предположим, однако, что этот человек настолько мало знаком с житейской мудростью в вопросах жизни и смерти, что не знает даже о том, что умершие люди остаются мертвыми навсегда. Такой человек, услышав, что Иисус из Назарета был воскрешен из мертвых, вероятно, пожал бы плечами и сказал себе, что вот и еще одна странная вещь из тех, что иногда случаются в мире, — как гром и молния, солнечное и лунное затмение, пожары и хохот, землетрясения и секс. Иногда мертвые возвращаются! Ну и хватит об этом думать. Такой смысл, можно полагать, не слишком устойчив, чтобы им проникнуться. Но большинство людей в Древнем мире, как и в современном, даже самые необразованные или неопытные, довольно рано понимали, что смерть — это улица с односторонним движением. И многие люди должны бы были возмутиться таким легковерием и отнеслись бы к воскресению со здоровым в данном случае скептицизмом. Но мы можем хотя бы держать в голове мысль о том, что воскресение Иисуса в рамках различных гипотетических мировоззрений могло иметь совершенно другой «смысл», нежели тот, который в нем видели первые христиане.

А если быть скромнее в масштабах, отметим одного современного ученого, с которым нет никакой нужды проделывать мысленные эксперименты. Еврейский писатель Пинхас Лапид заявил, что он верит, что Иисус из Назарета был в теле воскрешен из мертвых. Воистину его вера в воскресение куда прочнее, чем вера многих как бы христианских богословов. Однако эта вера не делает его христианином. Для него воскресение не несет тот «смысл», что Иисус, в каком бы то ни было понимании — мессианском или божественном, есть «Сын Божий». Скорее это означает, что он был и есть великий пророк, на которого Израиль должен был обратить внимание в свое время[7].

---

[7] Lapide 1983 [1977].

Эти примеры учат нас быть критичнее, когда мы говорим о том, какой «смысл» могли вкладывать в воскресение первые христиане. Нам нужно остерегаться мысли, что это событие и слова, которыми о нем говорили, автоматически несли тот же смысл, что и для последующих поколений христиан. Сегодня для многих, кто психологически живет в состоянии длительной войны на истощение между секуляристским отрицанием и упертой верой, воскресение утверждает «сверхъестественный» взгляд на мир; оно означает, что воистину существует «жизнь после смерти», что последователи Иисуса «пойдут на небо, когда умрут», и что в этом мире подлинны скорее «вечные» или «духовные» вещи, чем «физические». Для других смысл Пасхи — это приглашение сегодня практиковать духовность, в центре которой стоит Иисус: «Иисус жив сегодня, и ты можешь познать его»[8]. Тот факт, что ни один из этих смыслов (при всей их самостоятельной ценности) не упоминается ни в одном из евангельских повествований о воскресении, даже у Луки и Иоанна, где содержатся развернутые представления о том, что следует из воскресения, заставляет относиться к ним с осторожностью. Во многом в Церкви то, что людям хочется услышать, заглушает то, что на самом деле рассказывают это событие и рассказы о нем. Можно бы было надеяться, что само воскресение, и как событие, и как повествование, бросает вызов наполовину платоническому мировоззрению, в рамках которого люди легко принимают подобные вещи. Но история Церкви, не говоря уже о церковных гимнах, говорит о противоположном.

В частности, среди современных ученых появился такой взгляд на телесное воскресение Иисуса, согласно которому его основной смысл, если бы это произошло (чему эти авторы не верят), заключался бы в следующем: какой бы бог этого ни совершил, он показал бы себя всемогущим тираном, который проявляет несправедливый фаворитизм относительно Иисуса «чудесным актом вторжения, актом, который, по-видимому, не повторялся в других случаях, более того достойных». Суть этого заявления в том, что человек, поверивший словам первых христиан, тем самым начинает верить в Бога, который произвел великое деяние, дав Иисусу новое дыхание жизни, но не показал, что это имеет какое-то отношение к кому-либо еще[9]. Вряд ли какой-либо богослов имел случай защищать подобное убеждение, однако тот пыл, с каковым на эту точку зрения нападают, заставляет меня думать, что это убеждение распространено, во всяком случае, на популярном уровне. Иисус был не только (что косвенно следует из этой точки зрения) воплощенным Сыном Божьим; он не только чудесным образом не прикоснулся к греху, но, после короткой и безупречной жизни, он единственный удостоился привилегии вернуться к жизни, тогда как все остальные остались в царстве смерти. Эта карикатура на воззрения

---

[8] Этот довод иногда переворачивают: раз вы способны его познать, значит, он жив и был воскрешен. См., например, Lampe 1977, 150.

[9] Holt 1999, 10сл. См. также Crossan 1998, 549; Wedderburn 1999 , гл. 9, 10.

любого серьезного христианина настолько нелепа, что даже непонятно, как к ней подойти. Но, кажется, она соответствует популярному представлению о взглядах христиан, особенно христиан консервативных, которые якобы считают, что они суть немногие избранники, разделяющие привилегированное положение Иисуса, и на голову выше остального человечества. Учение о воскресении Иисуса, как мы видели в первой главе, иногда рассматривают как безнравственное, потому что оно якобы узаконивает одно христианство перед лицом всех прочих религий. Оно кажется доктриной победителей, которая для безопасности опирается на идею всемогущего Бога, способного в любой момент вмешаться в ход вещей в естественном мире и все уладить, но явно предпочитающего в большинстве случаев этого не делать. Как это недемократично со стороны божества или Бога, думают люди (не сознавая, что сама по себе эта идея — частное, почти клановое представление западного Просвещения). Конечно же, он (или оно) обязан относиться ко всем людям одинаково. Мысль об Иисусе как о *представителе*, — а это ключевое понятие всех раннехристианских размышлений о его воскресении, — недопустима как с точки зрения «смысла», на который тут нападают, так и с точки зрения критики, которая, опровергая этот смысл, чувствует своим долгом заодно нападать и на воскресение.

И, похоже, ни у тех, кто верит в воскресение Иисуса, ни у тех, кто в него не верит, нет настоятельной потребности толковать его в рамках мышления, в которых находились сами первые христиане. Мы можем вообразить себе ситуации в Древнем мире, когда люди пытались вписать воскресение Иисуса в системы различных мировоззрений. Мы знаем людей в современном мире, которые это делают, часто из самых благих побуждений. Но поскольку нашей задачей было главным образом историческое изыскание о представлениях первых христиан, а так как смысл, какой они вкладывали в воскресение, не так широко известен, как тому следовало бы быть, и поскольку суть всей моей серии книг в том, чтобы понять не просто происхождение христианства, но и «Вопрос о Боге», связанный с этим происхождением, — в заключение этой книги важно рассмотреть, какой смысл вкладывали первые христиане в свои слова, говоря, что воскресение сделало Иисуса «Сыном Божьим», и не в последнюю очередь попытаться ответить на вопрос, какое содержание это побуждало их вкладывать в само слово «бог», или «Бог». Вопрос о том, может ли и должен ли сегодня кто-то, будь он членом христианской Церкви или нет, целиком разделять тот смысл, который сюда вкладывали первые христиане, и если да, то каким образом и в какой степени, — это отдельный вопрос, связанный с различными аспектами тем авторитета и преемственности. Но когда встают такие вопросы, давайте, по меньшей мере, попробуем понять, что на самом деле говорили и имели в виду первые христиане. Мы не должны ни проецировать на них мысли, к которым те не имеют отношения, ни пренебрегать мыслями, которые они страстно утверждали.

2. Смыслы наименования «Сын Божий»

(i) Введение

Теперь нам предстоит рассмотреть с другой точки зрения некоторые вопросы, которые мы рассматривали в главах 8 и 12. На сей раз, опираясь на такие ключевые тексты, как Рим 1:3–4, возьмем в качестве отправной точки представление первых христиан о том, что воскресение показало Иисуса как «Сына Божья», и попытаемся понять, что это для них означало, дабы в общих чертах представить себе основу для возможных смыслов сегодня.

Достойно внимания, что «Сын Божий» — это неустойчивый титул в раннем христианстве. Слишком легко перескочить к заключению о том, какой смысл это имело для древних авторов и их первых читателей. Тогда уже существовало два смысловых мира, внутри каждого из которых эта фраза находила отклик, и христиане, обращаясь к обоим, видимо, сознательно нарушили границы и того, и другого. В рамках иудейского мира «Сын Божий», хотя это и не было расхожим выражением, имел, в частности, два взаимосвязанных значения: Израиль как целое и, конкретнее, — царь (Мессия)[10]. В рамках языческого мира «сыном божьим» могли называть различных персонажей, полубогов, героев и прочих. Но тот, к кому эти слова легко могли отнести многие современники Иисуса, по той простой причине, что они видели и ощущали эту реальность каждый день, — это римский император как «сын божий». AUGUST. TI. CAESAR DIVI AUG. F., как то провозглашает монета для подати, которую показывают Иисусу в хорошо известном отрывке Мк 12:13–17: «Август Тиберий Цезарь, Сын Божественного Августа». Начиная с Тиберия и далее существовало такое правило: постарайся, чтобы тебя усыновил император, останься невредим среди заговоров и интриг, унаследуй его трон, когда он умрет, затем обожести его, и ты будешь «сыном божьим» и прочно усвоишь этот титул[11].

Два эти смысловых мира, хотя они и пересекались, сохранили свои резкие отличия и, в частности, достойное внимания отличие референта и смысла слова «бог/Бог». Для иудея существовал один бог, ГОСПОДЬ, Творец и Бог Завета; особенности их веры в этого Бога требуют тут заглавной буквы, хотя, когда мы пишем «Бог», нам всегда нужно быть осторожнее и не думать автоматически, что все, кто так делают, имеют в виду того же бога[12]. Когда иудеи периода Второго Храма думали о своем Боге, молились ему, совершали

---

[10] Израиль: Исх 4:22, Иер 31:9, Ос 11:1; 13:13, Мал 1:6. Цар, 2 Цар 7:14 (цитируется в этом смысле в 4Q174 10–13, ср. 4Q246 2:1), 1 Пар 17:13, Пс 2:7; 88:26сл.

[11] Об апофеозе и культе императора см. выше, с. 67–69. Подробнее о монете см. Hart 1984.

[12] Вот почему, как я объяснял в *NTPG* xiv–xv, я регулярно пользовался маленькой буквой «g», чтобы это предупредить (при переводе этот принцип не проводится. — *Прим. пер.*).

жертвоприношение в Его Храме, страстно жаждали, чтобы Он возвратил им удачу, их мысленный образ Бога, сформированный Торой, псалмами, пророками и другими текстами, был настолько непохож на ощущение «божественного» после эпохи Просвещения, насколько это только возможно себе представить. Этот Бог был доступен познанию, хотя и таинственен; Он обычно действовал, хотя никогда нельзя было быть уверенным, что Он делает или когда; Он щедр в своих обетованиях, но медлит (как кажется) в их исполнении; Он жаждет справедливости, хотя все еще не устанавливает ее; Он жаждет самых живых и искренних отношений с Израилем, но странным образом допускает его страдания; Он — Творец всего мира, однако большинство неиудеев Его игнорируют или над Ним насмехаются. Он есть Бог, но Его право на это положение всегда как бы оспаривалось другими могущественными богами: вавилонскими, над которыми смеется Исайя (Ис 40–55), греческими, чья культура подобно вирусу распространилась по всему Древнему Ближнему Востоку, а теперь римскими, в том числе тем могущественным богом, что был запечатлен на каждой монете.

Вопрос о Боге лежит в центре жизни иудеев периода Второго Храма. Каждое утверждение, каждое богослужение несло в себе вопрос: ни «Кто?» (на это они знали ответ), ни «Почему?» (опять же, они знали: ибо он был Творец, Бог Завета), ни, в частности, «Где?» (их земля и Храм оставались фокусом надежд), но «Как?», «Что?» и, прежде всего, «Когда?». Как, жаждали они знать, собирается ГОСПОДЬ освободить их? Что Он хотел бы, чтобы они делали сейчас? И *когда это должно произойти?* Воскресение Иисуса из Назарета дало первым христианам новый, неожиданный и кристально ясный ответ на эти три вопроса, а таким образом, оно представило и первые три в совершенно новом свете.

Это было в любом случае неизбежно, ибо христианство вышло на просторы языческого мира, мира, кишащего множеством богов и богинь. Тут неуместно в подробностях рассматривать мир древнего язычества. Но, как указывают многие сцены в Новом Завете, близко к поверхности раннехристианских жизни, повествований, символов и верований стоял вопрос о боге: они говорили о Боге Израиля, Творце, о том, к которому относятся слова *ho theos*, Боге с большой буквы, который дал себя познать Израилю, да и всему миру, в Иисусе из Назарета и через него. И Он совершил это именно через воскресение[13]. Они по-новому использовали обычную иудейскую критику языческих божеств и соответствующего стиля жизни, критику, укорененную в Книге Бытия, Второзаконии, Псалтыре, Исайе и других и выраженную в текстах I века, таких как Книга Премудрости Соломона. Они рассматривали языческий пантеон и самых могущественных его современных представителей как, в лучшем случае, набор поломанных дорожных знаков по направлению к истине, а в худшем — как демонический обман. ГОСПОДЬ есть Бог Творец,

---

[13] Среди явных примеров: Деян 17:22–31, Рим 1:3сл., 1 Фес 1:9сл.

по слову Торы, псалмов и пророков; Он тот, кто отнимает и дает жизнь. Когда первые христиане провозгласили, что воскресение указало на Иисуса как на «Сына Божья», они, чтобы это утверждение говорило не только об Иисусе, но и о Боге Израиля, строили его на основании иудейской критики язычества; это утверждение должно было бросить вызов языческому миру, провозгласив Весть о его истинном Боге.

И отсюда берут начало три смысловых уровня фразы «воскресение Сына Божья», и эти уровни столь тесно вплетены в некоторые из самых ранних христианских документов, что их разделение покажется искусственным. Необходимо, однако, не спешить ставить на первое место один из аргументов, что часто делают. Прежде чем мы сможем подойти к самой главной тайне, нам следует рассмотреть два других уровня, которые, несомненно, имели в виду и понимали Павел и его последователи и отзвук которых продолжал оглашать весь тот период, который мы изучали. Тут можно было бы начать совершенно новую книгу, но нам придется удовольствоваться кратким изложением того, какой смысл имело для первых христиан воскресение Иисуса из Назарета: что они подразумевали, когда говорили, как Павел в начале Послания к Римлянам, что Он был и есть «сын бога» и воистину Сын Божий[14].

(ii) Воскресение и мессианство

Среди первых смыслов, которые воскресение открыло удивленным ученикам, был тот, что надежда Израиля исполнена. Обетованное время пришло, как провозгласил сам Иисус во время своего общественного служения; однако это выглядело совсем не так, как они себе представляли. Настал *эсхатон.* В смысле «эсхатологии», которая, как мне кажется, непосредственнее всего относится к тому, на что возлагали надежды иудеи Второго Храма, долгое повествование об истории Израиля достигло своей кульминации[15]. «Воскресение» было ключевым моментом «эсхатона»: если это произошло с человеком, которого многие почитали Мессией Израиля, значит, это в принципе произошло со всем Израилем в целом. Мессия представлял Израиль, как представлял Израиль Давид, когда он сражался с Голиафом. Иисус был казнен за то, что претендовал на роль Мессии как «царь иудейский», и Бог Израиля оправдал его. Так, несомненно, Бог Израилев исполнял свои обетования Израилю. Вновь и вновь первые христиане подчеркивали, что

---

[14] См. краткое рассмотрение вопроса, например, в Merklein 1981, Perkins 1984. Об истории вопроса см. особенно Hengel 1976.

[15] О значениях «эсхатологии» см. *JVG* 202–209. Перкинс (Perkins 1984, 95) разделяет то, что первые христиане не стали бы трогать, говоря, что непосредственный опыт воскресения, пережитый учениками, «не был “могущественным деянием Бога” в ходе истории, но зарей новой эры».

Иисус был воскрешен из мертвых *Богом*, а под «Богом» они разумели Бога Израиля, ГОСПОДА. Они видели воскресение как дающее жизнь действие Бога Завета, Творца, который всегда имел власть умертвить и оживить, кто воистину отличался от других богов именно в этом отношении. Воскресение было для первых христиан знаком, который говорил о том, что этот живой Бог наконец действует в соответствии со своим древним обетованием и тем явил себя Богом, единым Творцом и Правителем мира.

Таким образом воскресение делало Иисуса Мессией как «Сыном Божьим» в том же смысле, что и Давида во 2 Цар 7 или Пс 2 (из этих текстов первые христиане черпали, как можно было бы ожидать в контексте иудаизма Второго Храма, объяснение и изложение своей веры). В псалмах, говорящих о Давиде, разыскивали намеки на воскресение грядущего сына Давидова. Мы можем наблюдать этот процесс в Деяниях Апостолов, основанием чего является Лк 24; но даже если считать это поздней переработкой темы (хотя мне представляется, что это не так), мы найдем совершенно то же самое у Павла. Вся развернутая аргументация Послания к Римлянам размещена между двумя великими утверждениями на эту тему[16]. А между ними, в одном из самых кульминационных моментов Послания, сказано, что те, кто разделяют «сыновство» Мессии, участвуют также и в «наследии», о котором говорится и в Пс 2[17]. Воскресение означает, что Иисус — мессианский «Сын Божий»; что эсхатологическая надежда Израиля исполнена; что настало время народам мира подчиниться Богу Израиля. Воскресение, истолкованное в этом смысле, поставило первых христиан на путь конфронтации, чтобы не сказать — столкновения, с другими группами иудеев того времени, особенно с иудейскими властями. Любое заявление о том, что Бог Израиля действовал скорее *здесь*, чем где-либо еще в иудаизме (например, в Храме!), и именно *таким образом* и оправдывал человека, чьи дела и учение были весьма спорными, неизменно вызывало бурю. Суровые фарисеи, такие как Савл из Тарса, верные совершенно иной эсхатологической и политической программе, ужасались при разговорах об *этом* человеке, воскрешенном из мертвых, со всем, что отсюда следует. Официальная иерархия, большей частью саддукеи, ужасалась вдвойне. Учение о воскресении всегда было непривычной, революционной доктриной, и это новое движение оправдало их худшие опасения на этот счет. Они «досадовали на то, что ученики провозглашали в Иисусе воскресение из мертвых»[18].

И не без оснований. Такое провозвестие означало наступление нового Завета. Последователи Иисуса действительно верили, что Израиль обновлен через Иисуса и что его воскресение, поставившее его Мессией, звало

---

16 Рим 1:3сл.; 15:12. См. Wright, *Romans*, 416–419, 748сл., и выше, с. 604.

17 Рим 8:17, ср. Пс 2:8.

18 Деян 4:2 (см. выше, с. 492).

Израиль обрести новое самоопределение — следовать ему и установить его царство. Их вера в воскресение Сына Божьего в этом смысле отделила первых христиан от тех из их собратий-евреев, которые не могли или не захотели это принять. И это, конечно, делало их не неиудеями или антииудеями и не какой-то языческой группировкой, но людьми, которые утверждают, что самые настоящие и ключевые надежды и верования Израиля сбылись и что они этим живут. Назвать воскресшего Иисуса «Сыном Божьим» в смысле «Мессии» было в высшей степени иудейским деянием христиан, а потому оно вызывало глубочайшее подозрение у иудеев, не разделявших их убеждения.

«Новозаветные» верования первых христиан означали, что, называя Иисуса «Сыном Божьим», они верили, что в нем действовал Бог Израиля, дабы исполнить обетования Завета и наконец решить проблему зла[19]. Согласно типичному иудейскому представлению о зле, отраженному, например, в Книге Премудрости Соломона, тварный порядок сам по себе не есть зло, но люди, предавшись идолопоклонству, извратили собственную человеческую природу, сведя ее к греху, чем вызвали порчу и, наконец, смерть. Смерть – уничтожение творений, несущих на себе образ Творца, — рассматривалась не как что-то доброе, но как враг, которого надо поразить. Это последнее оружие разрушения: антитворение, бесчеловечность, антибог. Если Бог Творец был и Богом Завета и если Завет был дан для того, чтобы разобраться с неприятной проблемой, поразившей тварный порядок в самое сердце и испортившей самих людей, тогда нужно было поразить именно этого врага — смерть. Позволить смерти идти своим путем — пойти на компромиссное соглашение, по которому смерть берет тела людей, но Творцу позволено хранить их души, — не было решением, во всяком случае решением той проблемы, которая стояла перед иудаизмом периода Второго Храма. Вот почему «воскресение» никогда не было *новым вариантом* смерти, но всегда ее *сокрушением*.

В рамках Нового Завета это яснее всего показано у Павла, особенно в Рим 8 и в Посланиях к Коринфянам, а также в Откровении Иоанна. В самом ярком отрывке, 1 Кор 15:20–28, мы видим открыто мессианское богословие, укорененное в мессианской интерпретации псалмов, где Иисус как «Сын Божий» явлен как представитель Бога Творца в выполнении именно этой задачи освобождения мира от зла и, наконец, от самой смерти. Как мы видели в главе 7, если говорить о Павле, это действительно было сокрушением смерти. Первые христиане видели в воскресении Иисуса действие Бога Завета, исполняющего свое обетование в конечном итоге разобраться со злом. Вера в его воскресение прямо касалась каждого христианина, поскольку смысловой мир, внутри которого стояла Пасха, был уже новым миром, где грехи, в том числе его собственные, прощены. Это, конечно,

---

[19] Об этом как о цели Завета см., например, *NTPG* 259–279.

не сводило «смысла» слов «Иисус воскрешен из мертвых» к утверждению «мои грехи прощены». И это не значило просто того, что распятие Иисуса было скорее победой, чем поражением. Мы не должны путать «смысл» в этом более широком смысле с референтом. Это утверждение имело исторический *референт*, порождавший и поддерживавший более широкий мир *смысла*, который, однако, невозможно свести исключительно к референту.

Первый уровень понимания воскресения Иисуса в аспекте «Сына Божья» можно тем самым свести к следующему. Иисус — Мессия Израиля. В нем выраженный в Завете замысел Творца расправиться с грехом и смертью, столь глубоко поразившими его мир, достиг своего решительного исполнения, которого так долго ждали.

(iii) Воскресение и владычество над миром

Если слова «Сын Божий» могли значить для иудея I века «Мессию», существовал и совершенно другой смысл этого выражения, как мы видели, в мире раннего христианства. Это был титул языческих монархов, в частности, кесаря.

Сам город Рим на протяжении большей части I века по Р. Х. удерживался от явного поклонения императорам во время их жизни. Восточная часть империи, однако, с ее старинной традицией поклонения правителям, не была столь щепетильной. Титул «сын божий», официально определяющий нового императора как потомка уже обожествленного предшественника (процесс этот начался с обожествления Августом Юлия Цезаря), давал возможность сохранять в самом Риме вымысел об обновленном республиканстве, тогда как в большинстве других областей обширной империи цезаря люди пожимали плечами и принимали «сына божья» как указание на почти божественную личность в буквальном смысле. По меньшей мере двое из императоров I века, Гай Калигула и Нерон, отбросили вежливое псевдореспубликанское умолчание и открыто почитали себя божественными. И вели себя соответствующим образом[20].

Это не значит, что первые христиане избрали слова «Сын Божий» на основе такой языческой практики. Мы не должны путать *происхождение* с *конфронтацией*[21]. Корни титула, появившегося в Новом Завете, строго иудейские, как показано в предыдущем разделе. Однако нет сомнения, что в греко-римском мире с самого начала в этом титуле слышался вызов кесарю. И конечно, нет сомнения, что иные из ранних авторов, включая Павла, упо-

---

[20] Обо всем этом см., например, оригинальные эссе Horsley 2000 и выше, с. 67–70.

[21] См. Wright, *What St Paul Really Said*, гл. 5 (пер. на рус.: Томас Райт, *Что на самом деле сказал апостол Павел*, М: ББИ, 2010).

требляли его в таком смысле. В иудаизме издавна существовало направление мысли, шедшее от рассказов о Давиде и Соломоне через Псалтырь к книгам вроде Исайи и Даниила и далее, до расцвета литературы конца периода Второго Храма, которое видело истинного царя Израиля истинным Владыкой мира. Первые христиане именно потому, что они видели в Иисусе Мессию Израиля, также видели в нем (как мы часто отмечали) истинного монарха и языческого мира тоже. Христиане не чеканили монет. Если бы они это делали, на них вполне могло появиться DIVI F. В конце концов, именно об этом говорил такой символ, как рыба, если брать в качестве аббревиатуры греческое слово «рыба»[22].

Называть Иисуса «Сыном Божьим» в таком смысловом мире значило отказ уходить в тень; это не позволяло группе христиан превратиться в частный культ, в секту, религию мистерий. Это бросало вызов миру: одновременно и абсурдный (крохотная группка неизвестных, насмехающаяся над могуществом Рима), и очень серьезный, серьезный настолько, что на протяжении нескольких поколений мощь Рима пыталась их раздавить, но безуспешно. Такой взгляд христиан вырос из позитивного по сути взгляда на мир, на творение. Они отказывались уступить мир началам и властям, но призывали даже их присягнуть на верность Мессии, который ныне стал Владыкой, *kyrios*[23].

Назвать Иисуса «Сыном Божьим» в таком смысле, который потенциально в себе нес конфронтацию с кесарем, входило в утверждение о том, что тварный порядок благ и что теперь Бог Творец со властью претендует на свою собственность. Воскресение Иисуса, в самом телесном смысле, как мы о том говорили, дает этому основу: это новое утверждение мира с его пространством, временем и материей, после того, как не только грех и смерть, но и языческая империя (институционализация греха и смерти) проявили себя наихудшим образом[24]. Первые христиане видели в воскресении Иисуса действие Бога Творца, который заново утверждает, что, по сути, творение благо, и в начальном и задающем образец акте нового творения устанавливает свою цитадель внутри нынешнего пространственно-временно́го и

---

[22] См. с. 633 выше о значении *ICHTHYS*. Можно думать, что немногие из тех, кто сегодня прикрепляют символ в виде рыбы к машине или носят его на отвороте пиджака, осознают, сколь недвусмысленно антиимперским он был изначально.

[23] Очевидные примеры, опять из Павла, включая Флп 2:6–11, Кол 1:15–20.

[24] Попытка Кроссана (1998, xxvii-xxxi) сохранить слова «телесно» и «воплощенный», подразумевая под ними не то, что тело Иисуса было воздвигнуто из мертвых, но что его жизнь как-то продолжается в физически существующих общинах, которые трудятся ради справедливости в мире, таким образом, есть скачок к некоей постмодернистской католической экклезиологии («Есть только один Иисус, *исторический* Иисус, который сделал ощутимым на плотяном уровне иудейского Бога справедливости, чтобы община верных продолжала быть таким воплощением впоследствии» [xxx, курсив подлинника]), причем он не замечает того, что, как показано в настоящем подразделе, им утверждаются именно те положения, которые основываются на телесном воскресении Иисуса и отсюда черпают силу.

материального мира («настоящего злого века» в Гал 1:4), через который все новое творение может теперь прийти к жизни[25]. Называя Иисуса «Сыном Божьим» в этом смысловом контексте, они косвенно понимали себя как скрытое собрание мятежников в границах империи кесаря, верных иному монарху, иному *kyrios*. Утверждение «Иисус воскрешен из мертвых» не оставляло человека в стороне, поскольку обретало свой смысл в контексте антиимперского мировоззрения. Саддукеи были правы, когда видели в доктрине воскресения, особенно когда она оказалась связана с Иисусом, политическую взрывчатку.

Опять тут мы не должны путать значения слов «смысл» и «референт». Подобно тому, как утверждение «Иисус воскрешен из мертвых» не *указывает* (референт) на то, что «мои грехи прощены», хотя и несет такой *смысл* в расширенном смысловом поле, точно так же это утверждение не *указывает* на тот факт, что истинный Бог не одобряет жестокую тиранию, хотя и несет такой *смысл*, если понимать слово «смысл» так, как я его использую в данной главе. Некоторые недавно вышедшие книги, зараженные страстным желанием извлечь из воскресения скрытое политическое значение, приносят в жертву такому широкому политическому «смыслу» вообще все прочее, и их авторы полагают, что их аргументацию усиливает гипотеза, согласно которой на третий день после смерти Иисуса ничего особенного не произошло[26]. Достаточно избавиться от референта, и (так им кажется) его место занимает скрытое значение. Но отсюда выпадает один момент, который пылко подчеркивали первые христиане и который быстро привел к их конфронтации с властями, как иудейскими, так и языческими. Полагать, что Иисус «ушел на небеса, когда умер», или что он теперь остался здесь просто в духовном присутствии, думая, что такие идеи исчерпывают значение (то есть референт) слов «Иисус воскрешен из мертвых», — значит проглядеть самую суть, самый нерв социальной, культурной и политической критики. Смерть есть последнее оружие тирана; воскресение не заключает сделок со смертью, оно ее опрокидывает. Воскресение, в его полном иудейском и раннехристианском смысле, — это окончательное утверждение о том, что творение что-то значит, что человек в теле что-то значит[27]. Вот почему воскресение всегда и неизбежно имело политический смысл; вот почему саддукеи в I веке и Просвещение в наши дни так сильно ему противостоят. Никакому тирану не страшно услышать, что Иисус ушел на небо, оставив

---

[25] Эта тема звучит, например, в Гал 6:15, Рим 4:13, 18–25, 2 Кор 2:14–6:10.

[26] Например, Sawicki 1994. См. также основательно разработанный взгляд в Rowland 1993, 76–79.

[27] Морган (Morgan 1994, 18сл.) пытается прийти к такому же результату вопреки тому, что это отрицает его посылку — как если бы человек пытался усесться на сук, который только что пилил, — а это опасная позиция, как любит нам напомнить Тиселтон (Thiselton, например, 2000, 1216), цитируя Витгенштейна. Более тонкий подход мы видим в Selby 1976, хотя, думаю, моя теперешняя аргументация надежнее обосновывает его положения. Направление пути указывается также в Rowland 1993.

тело в могиле. Ни одно из правительств не сталкивается с подлинным христианским вызовом, если социальная проповедь Церкви основывается лишь на учении Иисуса, которое отделено от центрального и взрывоопасного факта его воскресения (или когда воскресение упоминается и утверждается просто как пример сверхъестественного «хеппи-энда», который гарантирует посмертное блаженство).

Таков второй уровень смысла. Воскресение делает Иисуса истинным правителем мира, «Сыном Божьим», который требует абсолютной лояльности ото всех и от всего в творении. Он — начало нового мира Творца: это первый опыт нового творения, и он сам направляет ход этого эксперимента.

(iv) Воскресение и вопрос о Боге

Третий и последний «смысл», в широком контексте, воскресения Иисуса имеет отношение к «смыслу», точнее — к *референту*, самого слова «бог». Это, в конце концов, величайший из всех вопросов, которые первые христиане поставили не только перед своими соседями — язычниками, но и перед иудеями, среди которых началось христианство. Если есть один истинный Бог, как всегда утверждали иудеи, и если Он действительно Творец мира и Бог Завета с Израилем, что в таком случае можно и нужно сказать о Нем на основании воскресения Иисуса? Как, в таком случае, слова «Сын Божий» в отношении Иисуса помогают нам понять не только, кем был и кем является Иисус, но и кем был и кем является истинный Бог?

Как мы видели, первые христиане обычно видели в воскресении Иисуса деяние этого Бога. «Он был воскрешен», — говорили они, — «Бог воздвиг Иисуса из мертвых»[28]. Деяние Бога с самого начала входило в интерпретацию Пасхи, оно было той смысловой сеткой, с помощью которой они рассматривали это событие. И с самого начала (уже Павел понимает это как нечто само собой разумеющееся) тот факт, что *этот* Иисус воздвигнут *этим* Богом, в свою очередь, проливал свет на все, что Иисус делал и говорил, и на все, что говорили Писания Израиля об искуплении и примирении как деяниях Бога, и опирался на поразительную веру первых христиан в то, что Иисус — «Сын Божий», *единственный* «Сын» *этого* Бога, противостоящего любому иному божеству. Они понимали под этим не просто, что он Мессия Израиля, хотя это оставалось основой, и не просто то, что он представлял реальность, относительно которой кесарь и все прочие подобные тираны были лишь жалкой пародией, хотя это оставалось жизненно важным выводом из всего сказанного. Они понимали, что он был личным воплощением

---

[28] Например, Лк 24:6, Деян 4:10, ср. Рим 4:24сл.; 8:11; 10:9. Альтернативная точка зрения — что Иисус имел власть воскреснуть самостоятельно — выражена в Ин 10:17сл.

и *откровением единого истинного Бога*[29]. Христология Павла и, может быть, христология, выраженная в раннехристианских вероучительных формулах раньше, чем были созданы большие Послания апостола, указывают на то, что с самого раннего начала христианства этого Бога и этого Иисуса называли «Отцом» и «Сыном» *в контексте, который несомненно помещал их вместе в «божественной» части уравнения*[30].

Действительно во всем этом достойно внимания то, что когда мы видим, как все это происходит, выдвигаемые аргументы того времени и даже цитаты из ветхозаветных Писаний и их толкования все выдержаны в строго монотеистических тонах. Мы уже рассмотрели ключевые тексты Павла[31]. В некоторых из них Павел говорит об Иисусе как «Сыне» по отношению к «Богу», в других — о Боге как «Отце» в отношении Иисуса. И, конечно, есть места, где постепенно он соединяет эти понятия воедино, и неудивительно, что в этих же местах всегда рядом стоит и воскресение:

> Ибо если, будучи врагами, мы были примирены с Богом чрез смерть Сына Его, тем более, примирённые, будем мы спасены в жизни Его...
>
> Ибо все, водимые Духом Божьим, являются Божьими детьми. Ибо вы не приняли духа рабства, снова к страху, но приняли дух усыновления, которым взываем: Авва, Отче! Сам Дух свидетельствует с духом нашим, что мы — дети Божьи. Если же дети, то и наследники: наследники Божьи, сонаследники же Мессии, если мы действительно с Ним страдаем, чтобы с Ним же и быть прославленными. ...
>
> Потому что кого Он предузнал, тех и предопределил быть подобными образу Сына Своего, чтобы быть Ему первородным между многими братьями...
>
> Тот, Кто Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как вместе с Ним не дарует нам и всего? [32]

Эти отрывки обретают свой смысл, только если, называя Иисуса «Сыном Божьим», Павел имеет в виду, что Иисус — тот, кто послан Богом, от Бога, не только как вестник, но как само воплощение Его любви. Посылать кого-то иного вряд ли было бы сильным доказательством отдающей себя любви[33].

---

[29] Весь этот ход мысли показывает, что неверно противопоставлять подлинно историческое понимание Иисуса и его воскресения — ценности христологии, как это делает Карнли (Carnley 1987, 75–81) в своих комментариях Уэсткота.

[30] Подробнее см. Wright, *Climax*, гл. 4, 5, 6.

[31] Например, Флп 2:10сл., где используется Ис 45:23; 1 Кор 8:6, где используется Втор 6:4 («Владыка» в LXX — это, конечно, ГОСПОДЬ, в переводе с евр. на греч. — *kyrios*, и это слово Павел употребляет, называя «Владыкой» Иисуса); 1 Кор 15:25–28, где используется Пс 109:1.

[32] Рим 5:10; 8:14–17, 29, 32.

[33] См. также 8:3сл. О высокой христологии Павла в Послании к Римлянам см. Wright, *Romans*,

То же говорится и в Послании к Галатам:

> Я распят со Мессией. И живу больше не я, но живет во мне Мессия. А что я теперь живу во плоти, то живу в вере в Сына Божья, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня...
>
> ...Наследник, пока он младенец... находится под опекунами и домоправителями до срока, предназначенного отцом. ... Но когда пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего, родившегося от женщины, родившегося под Законом, чтобы искупить подзаконных, чтобы нам получить усыновление. А так как вы — сыны, то послал Бог Духа Сына Своего в сердца наши, Духа взывающего: Авва, Отче! Так что ты уже не раб, но сын; если же сын, то и наследник чрез Бога[34].

И именно в свете этих богатых, многоуровневых утверждений мы можем найти третий уровень смысла в величественном вводном утверждении Послания к Римлянам:

> ...для Доброй вести от Бога, которую Он прежде обещал чрез Своих пророков в Святых Писаниях: о Сыне Своем, родившемся от семени Давидова по плоти, поставленном Сыном Божьим в силе, по духу святости, в воскресении из мёртвых, об Иисусе Мессии, Владыке нашем...[35]

Иными словами, воскресение провозглашает, что Иисус воистину есть Сын Божий: не только в том смысле, что он — Мессия, хотя Павел, конечно, тут имеет в виду именно это, не только в том смысле, что он истинный Владыка мира, хотя Павел имеет в виду и это, но также в том смысле, что он — тот, в ком Бог живой, Бог Израиля, лично присутствуя в мире, стал одним из людей, которые от начала были сотворены по образу этого же самого Бога.

Значит ли это, что Иисус *стал* «Сыном Божьим», в этом смысле или в каком-то другом, лишь только через воскресение? Безусловно — нет. Вся суть таких текстов, как Рим 5:5–11; 8:3–4 и Гал 2:19–20 и 4:4–7 в том, что дела общественного служения Иисуса и, в высшей степени, его смерть следует понимать как деяния «Сына Божья» в этом смысле, как и в других, *и что воскресение провозгласило, что именно в этом и заключается вся суть.* Это не значит, что такой вывод делал любой человек, услышавший о воскресении Иисуса. Как мы говорили в этой главе раньше, это бы зависело от мировоззрения, в рамках которого виделось воскресение. Воскресение автоматически не «доказывало божественность Иисуса». Однако в смысловом мире, который осваивали первые христиане, воскресение никоим образом не предполагало адопцианства, то есть идеи, что Иисус на Пасху стал чем-то или кем-то, кем

629сл.

[34] Гал 2:19сл.; 4:1сл., 4–7.

[35] Рим 1:1, 3сл.

он раньше не был. Тот, кто следовал его внутренней логике, ясно понимал то, что это было всегда: Иисус всегда *был* «Сыном Божьим», в этом смысле, как и в других.

Этот момент можно разворачивать до бесконечности, говоря о ранней христологии в целом, однако у нас нет для этого ни места, ни необходимости. Павел — самый ранний представитель богословия первых христиан, и уже в его Посланиях, созданных через два-три десятилетия по завершении общественного служения Иисуса, мы находим твердую и ясную формулировку: воскресение было деянием Бога Израиля, Творца мира, показавшего, что Иисус из Назарета всегда был его «Сыном» в этом смысле и с этим значением. Павел, вероятно, был согласен с непревзойденно кратким утверждением в конце пролога Евангелия от Иоанна (1:18): Бога не видел никто никогда, но «единородный Бог» открыл Его, позволил Его познать. И как мы видели в главе 17, это соответствует окончательному исповеданию веры бывшего скептика, Фомы: воскресение показывает, что Иисус — «Владыка мой и Бог мой».

Тут необходимо кое-что сказать о том, как понимать такой язык наилучшим образом, отдавая себе отчет в том, что подобного рода христология — тайна, которая была испытанием для некоторых лучших умов за последние две тысячи лет. Я уже объяснял в другом месте, что в иудаизме периода Второго Храма существовало несколько утонченных способов вести разговор о едином Боге Израиля, Творце, и Его тесной и сложной связи с миром[36]. Твердо держась представления о трансцендентности и инаковости Бога, с одной стороны, и в то же время желая выразить близость, любовь и действие Бога в мире, многие еврейские авторы говорили об этом разными словами, при этом они старались сохранить как реальность действия Бога, так и то, что тут действует все тот же трансцендентный миру Бог Творец. В Новом Завете мы видим не что-то беспрецедентное для иудаизма, но то, что нигде более не было представлено столь рельефно и выразительно, как то сделали первые христиане, — это мессианский язык, описывающий царя, который есть «сын» ГОСПОДА, — язык, который используется подобным же образом.

Это, между прочим, удивительным образом предугадал Филон[37]. Но великий александрийский философ видел в этом «божьем сыне» чисто «бесплотное» существо, тогда как и для Павла, и для Иоанна суть заключалась в том, что этот «Сын Божий» не только пришел во плоти, но и умер во плоти;

---

[36] Например, *JVG* 629–631; *Challenge*, гл. 5; Wright and Borg, *Meaning*, гл. 10; ср. выше, с. 629сл.

[37] Ср. Филон, *Conf. Leng.* 62сл., где он цитирует Зах 6:12, читая текст так: «человек, чье имя — Восстающий [*anatole*]». «Страннейший из титулов, — комментирует он, — если предположить, что тут описывается существо, составленное из души и тела. Но если предположить, что это тот Бесплотный, который ничуть не отличается от божественного образа, вы согласитесь, что имя "восстающий", данное ему, описывает его совершенно верно. Ибо человек этот — старший сын, которого Отец всего воздвиг [*aneteile*], а в другом месте называет его Своим первенцем; и воистину Сын, так рожденный, следовал путям своего Отца...» (пер. Колсона [Colson] и Витейкера [Whitaker] в LCL).

не только умер и был погребен, но и был воскрешен через три дня, и что это воскресение, это «восстание» в том смысле, какой никогда не приходил Филону в голову, было громогласным провозглашением единым истинным Богом того, что этот Иисус действительно Его Сын и всегда им был в полном смысле, как Его самораскрытие, Его самовоплощение.

Таков смысловой мир, который первым христианам дает воскресение Иисуса. Конечно же, подобно другим смыслам слов «сын бога», утверждение о воскресении и об Иисусе как Сыне Божьем не оставляли человека равнодушным. Тут оно говорило о личной вере: об убеждении, *что* Бог воздвиг Иисуса из мертвых[38], и *доверии* этому Богу, о призвании стать учеником и выполнять всемирную миссию, начатую воскресением, которое явило наступление новой эры Бога. Слова «Иисус воздвигнут из мертвых» — это не просто драматизация выражения «Божье дело продолжается!» или (как поют в мюзикле *Godspell* [*Чары Господни*]) — «Да здравствует Бог!» Это опять же смешение «референта» и «смысла». Утверждение «Бог воздвиг Иисуса из мертвых» указывает на (референт) то, что произошло через три дня после распятия Иисуса. Но если мы позволим этому событию создать *смысловой мир*, наиболее ему адекватный, мы не удовольствуемся одним лишь референтом, хотя сам по себе он жизненно важен. «Бог воздвиг Иисуса из мертвых» — это, в конце концов, утверждение, которое, согласно Павлу, объединяет верующего с самим Авраамом. Смысловой мир тут включает в себя и то значение, что верующие в воскресение Иисуса образуют обновленную семью Завета. Это входит в смысл «оправдания верой», что станет темой следующего тома этой серии. Вера в воскрешающую власть Бога, согласно Павлу, — это альтернатива идолопоклонству: она воздает Богу Творцу силу и славу, которые Ему присущи, а именно их отрицание характерно для идолопоклонства, а такое отрицание порождает смерть[39].

Третий смысл слов «Сын Божий» не отделен от двух предыдущих, но соединяет их в целостном образе, который показывает, кто же есть единый истинный Бог, Бог Израиля на самом деле. Для более полной картины нам придется выделить из Нового Завета слова о божественном Духе, о том, кто, по вере христиан, участвовал в Божьем воскрешении Иисуса из мертвых (как мы не раз это видели в предыдущих главах) и кто, как они верили, жил внутри них и должен воскресить и их тоже. Авторов Нового Завета нелегко разложить по полочкам на основании формальных признаков; однако, говоря о Боге Творце, об Иисусе из Назарета и о Духе Бога живого они указывают на богословскую мысль будущего, где эти трое предстают как таинственным образом различные, однако взаимопроникающие откровения единого Бога.

---

38 Рим 4:24; 10:9.

39 Рим 4:18–22, что, в согласии с замыслом автора, составляет контраст с 1:18–23 (см. Wright, *Romans*, 499–501).

Образ истинного Бога, возникающий отсюда, резко отличается от карикатурного «всемогущего чудотворца», Бога «вмешивающегося», который стал предметом нападок скептиков нашего времени[40]. Сегодня богословы, естественно, желают отказаться от любой гипотезы о помпезном, всемогущем боссе, о торжествующем «боге» такого рода. Но было бы фатальной ошибкой думать, что такой образ Бога предлагает нам Новый Завет или что воскресение Иисуса как-либо его поддерживает. Конечно, в этом послании о воскресении есть «победа»; чем бы были сила и притягательность Доброй вести, если отказаться от Рим 8:31–39 или 1 Кор 15:54–57? Но нам стоит внимательно подумать, прежде чем мы станем обвинять первых христиан в «триумфал*изме*». Такие обвинения часто порождают обратную волну, — не в последнюю очередь она накрывает тех, кто превозносит неустойчивое мировоззрение западной культуры модерна или постмодерна и затем пытается взобраться на его вершину, заявляя, что тут лежит самое что ни на есть нравственное основание, с которого можно высокомерно глядеть на всех своих предшественников. Именно тройственное понимание Бога Израиля предотвращает движение в сторону, с одной стороны, выброшенного на берег «бога» деизма, с другой стороны, — плавающего в океане (low-and-wet) «бога» пантеизма вместе с их родственниками: «вмешивающимся Богом» сверхъестественного дуализма и панентеистическим божеством, занимающим мысли многих современников. И напротив, когда мы находим сопротивление такому тройственному видению Бога, которое предлагает Новый Завет (а этот образ вырастает именно из пасхальной веры первых учеников), у нас есть веская причина думать, что скрытый исток такого сопротивления, и в современном мире, как и в древнем, лежит в «полном ужасе, который [некоторые] люди... испытывают перед *бытием и действиями самого Бога в пространстве и времени*»[41]. Тут опять обнажаются вопросы мировоззрения, от которых уже нельзя отмахнуться.

Когда первые христиане создали это тройственное понимание Бога Израиля, они не отказывались от своих иудейских корней ради языка и строя мысли язычества. Их богословие строилось на одном из центральных иудейских представлений того времени — на воскресении мертвых (которое было утешением для многих праведных евреев перед лицом языческого гнета и несправедливости), только христиане понимали его гораздо глубже в свете того, что, как они верили, произошло с Иисусом. Именно это сделало их мессианской группой внутри иудаизма. Именно это подвигло их противостоять миру кесаря, извещая его, что существует «иной царь». Именно это заставило их не только говорить о едином истинном Боге, но призывать Его, молиться Ему, любить Его и служить Ему — Отцу и Господу,

---

[40] См., например, Crossan 1998, 575–586; Wedderburn 1999, 128сл., 178–219.

[41] Torrance 1976, 80 (курсив оригинала).

Богу, который послал Сына и теперь посылает Духа Сына, понимаемого (Сына) как единородного Богу, который делает видимым Творца мира, иначе невидимого. Вот почему, говоря о воскресении Иисуса, они говорили о воскресении Сына Божьего.

3. Стреляем в солнце?

Возвращаюсь к притче, с которой начал. Что же мы, пускали стрелы в солнце? Пытались доказать недоказуемое, достичь недостижимого, разобрать на части цельное?

Нет. Конечно же, наши стрелы исторического исследования падают на землю, подвластные своего рода эпистемологическому закону притяжения. Историк, если он остается историком, не может выдвигать аргументы от начала мира, чтобы в конце доказать Бога. Христианская вера, однако, всегда говорит, что земля — с ее притяжением и тому подобным! — есть то место, где Сын Божий построил свой дом, раскинув свой шатер, как говорит Иоанн, среди нас. И это заявление было следствием, а не причиной веры в то, что на третий день Бог воздвиг Иисуса из мертвых. Для самых первых христиан слова о воскресении Иисуса значили нечто такое, что, хотя оно и потрясает (в нашем смысле) основания земли, хотя и сближает земное и небесное, остается все же «земным» событием, и должно быть именно таким. У него были земные последствия: пустой гроб, следы ног на берегу озера или, в Эммаусе, преломленный хлеб, оставшийся не съеденным.

Если солнце четко отражается в озере, тогда стрелять в отражение солнца в воде — не просто самообман или попытка уклониться от реального вопроса, но высказывание о мире, созданном Богом Творцом, и о том, как Бог в этом мире присутствует[42]. История имеет значение, потому что имеют значение люди; люди имеют значение, потому что имеет значение творение; творение имеет значение, потому что имеет значение Творец. А Творец, согласно самым древним представлениям иудеев, был так сильно огорчен творением, сбившимся с пути, взбунтовавшимся человечеством, терниями и волчцами, прахом и смертью, что Он задумал способ нового спасения своего мира, своего творения, своей истории от этого трагического извращения и тлена. И спасая творение, несущее на себе Его образ, испорченных и непокорных людей, от их вдвойне трагической участи, Он должен быть поистине более всего самим собой, должен *стать* воистину самим собой. История Иисуса из Назарета, которую мы находим в Новом Завете, предлагает нам, подобно тому как сам Иисус подарил нам свое

---

[42] Тут я особенно ясно понимаю, сколь многим вся моя книга обязана O'Donovan 1986.

общественное служение и слова, свою тело и кровь, ответ на эту сложную проблему: Царство Божье входит именно в этот мир пространства, времени и материи, мир несправедливости и тирании, империи и распятий. Таков мир, куда должно прийти Царство, на земле, как на небе. Какой бы взгляд на творение, на справедливость породила бы просто новая духовность с ее билетом в один конец как избавление от неприятностей, как бегство из реального мира?

Неудивительно, что ироды, кесари и саддукеи этого мира, Древнего или нового, жаждут исключить всякую возможность подлинного воскресения. Они ведь заявляют свою претензию на реальный мир. Именно этим реальным миром тираны и бандиты (в том числе интеллектуальные и культурные тираны и бандиты) пытаются управлять силой — и натыкаются на одну проблему: чтобы это делать, им нужно ликвидировать все толки о воскресении, толки, которые означают, что их величайшее оружие — смерть и разрушение — в конечном итоге не всесильны. Но именно этот реальный мир, как думали иудеи, создал реальный Бог, который о нем до сих пор горюет. Это реальный мир, который уже в самых первых рассказах о воскресении был решительно и бесповоротно исправлен этим событием — событием, которое следовало понимать не как загадочное чудо, но как начало нового творения. Это реальный мир, который, как бы то ни было сложно, призваны изучать историки. И какой бы опасностью это ни обернулось, это реальный мир, в котором и ради которого христиане призваны жить и, когда нужно, умирать. Этого — и никак не меньше — требует Бог творения, Бог правды, Бог, открывшийся как распятый и воскресший Иисус из Назарета.

Конечно, когда мы пускаем наши самые лучшие и точные стрелы в цель, отраженную в озере, вода может взволноваться и прийти в движение, так что на какое-то время образ станет невидимым. Иногда изучение оказывает такое воздействие. Чей-то голос можем шептать нам, что там не было никакого образа, а всего лишь игра воображения, что это был мираж, фантазия. Но когда вода успокоится и останется лишь едва заметная рябь, там, куда упали стрелы, образ вернется. И мы вновь будем глядеть на него, понимая, что совершаемый благодаря Владыке и ради него наш труд не напрасен.

БИБЛИОГРАФИЯ

Сокращения

Древние источники

Achill. Tat	Achilles Tatius
Aelian	Aelian (*Hist. Misc.* = *Historical Miscellany)*
Ael. Arist.	Aelius Aristides *{Orat.* = *Oration)*
Aesch.	Aeschylus (*Ag.* = *Agamemnon; Eumen.* - *Eumenides; Pers.* = *Persians)*
ANF	*The Ante-Nicene Fathers,* ed. A. Roberts, J. Donaldson et al. 10 vols. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1887
Aristoph.	Aristophanes *(Ecclesiaz.* - *Ecclesiazousae)*
Arist.	Aristotle (*De An.* = *De Anima; Hist. An.* = *Historia Animalium; Nie. Eth.* = *Nichomachean Ethics)*
Aug.	Augustine *(Civ. Dei* = *City of God)*
Caes.	Caesar *(Gall. War* = *Gallic War)*
CAF	*Comicorum Atticorum Fragmenta,* ed. T. Kock. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1880-88
Callim.	Callirnachus
Catull.	Catullus
Chariton	Chariton (*Call.* = *Callirhoe)*
Cic.	Cicero (*De* iV*at. Deor.* = *De Natura Deorum; De Rep.* = *De Republican Tusc. Diso.* = *Tusculan Disputations)*
Commod.	Cornrnodian *(Inst.* = *Instructions)*
Danby	H. Danby, *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes.* Oxford: OUP, 1933
Dio Chrys.	Dio Chrysostom (O*at.* = *Oration)*
Diod. Sic.	Diodorus Siculus
Diog. Laert	Diogenes Laertius
Epict.	Epictetus *(Disc.* - *Discourses)*
Epicur.	Epicurus *(Ep. ad Men.* = *Epistle to Menoeceus)*
Epiphanius	Epiphanius *(Haer.* = *Against All Heresies,* otherwise known as *Panarion)*
Eurip.	Euripides *(Alcest.* = *Alcestis; Hippol.* = *Hippolytus; Madn. Herd.* = *Madness of Hercules)*
Euseb.	Eusebius *(HE* = *Historia Ecclesiae; Life of Const.* = *Life of Konstantine)*
EV(V)	English Version(s) of the Bible

FrGrHist.	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby. 17 vols. Berlin and Leiden: Weidmannsche Buchhandlung, 1923-58
GM	F. Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: E. J. Brill, 1994
Heim.	Hermas
Herod.	Herodas (or 'Herondas') (M*m.* = *Mimiambi)*
Hesiod	Hesiod *(Works = Works and Days)*
Hdt.	Herodotus
Hippolytus	Hippolytus (*Ag. Plat. = Against Plato)*
Homer	Horner *(Il = Iliad; Od.* = O*dyssey*)
Hor.	Horace (*Sat. = Satires)*
Hyg.	Hyginus (*Fab. = Fables)*
Ign.	Ignatius of Antioch
Iren.	Irenaeus (*Adv. Haer. = Adversus Haereseis)*
Jer.	Jerome *(Vir. Illustr. = De Viris Blustribus)*
Jos.	Josephus *(Ap. = Against Apion; War = The Jewish War; Ant. = Jewish Antiquities)*
Juv.	Juvenal (*Sat. = Satires)*
Lucian	Lucian (*Adv. Ind. = Adversus Indoctum; Salt = De Saltatione; Pereg. = Peregrinus)*
Lucret.	Lucretius (*De Re. Nat. - De Rerum Natura)*
LXX	Septuagint version of the Old Testament
MT	Masoretic Text (of the Hebrew Bible)
NH	Nag Hammadi
NPNF	*TheNicene and Post-Nicene Fathers*, ed. P. Schaff et al. 1st series: 14 vols; 2nd series: 13 vols. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1886-98
NT	New Testament
W*TA*	*New Testament Apocrypha*, ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher. 2 vols. London: SCM Press, 1963-5 [1959-64]
OGI	*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, ed. W. Dittenberger. 2 vols. Hildesheims: Olms, 1960 [orig.: Leipzig: Hirzel, 1903-05]
Or.	Origen (*C. Cels. = Contra Celsum; De Princ. = De Principiis)*
OT	Old Testament
Ovid	Ovid (*Her. = Heroldes; Met. = Metamorphoses)*
Paus.	Pausanias
Petr.	Petronius (*Sat. = Satyricon)*
PG	*Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne. 162 vols. Paris: Gamier, 1857-86
Philostr.	Philostrarus *(Apoll. = Life ofApollonius ofTyana; Her. = Heroikos)*
Photius	Photius *(Bib. = Bibliotheca)*
Pind.	Pindar *(Ol = Olympian Odes; Pyth. = Pythian Odes)*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne. 217 vols. Paris: Gamier, 1844-64
Plato	Plato *(Apol. = Apology, Cratyl = Cratylus; Gorg. = Gorgias; Phaedr. = Phaedrus; Rep. = Republic; Tim. = Timaeus; Symp. = Symposium)*
Pliny	Pliny the Elder (A*H* = Ak*tural History)*
Plut.	Plutarch (*de Comm. Not. = de Communibus Notitiis; de Isid. = de hide et Osiride; de Ser. Num. Vindic. = de Sera Numinis Vindicata; de Soll. nim. = de Sollertia Animalium; Demetr. = Demetrius; Mor. = Moralia; Rom. = Romulus; Thes. = Theseus)*

Polyb.	Polybius (*Hist.* = *Histories*)
PS/	*Papiri greci e latini. Pubblicazioni della Societ Italiana.* Florence: Ariani, 1912-35
Ptol.	Ptolemy (*Apotel.* = *Apotelesmatica*)
Sail.	Sallust (*Cat.* = *Catiline*)
SB	*H.* L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud undMidrasch.* 6 vols. Munich: C. H. Beck, 1926-56
Sen.	Seneca (*Apoc.* = *Apocolocyntosis; Ep. Mor.* = *Moral Epistles; Here. Oet.* = *Hercules Oetaeus*)
Soph.	Sophocles (*Antig.* = *Antigone; El.* = *Electra; Oed. Col.* = *Oedipus Coloneus; Track.* = *Trachiniae*)
Suet.	Suetonius (*Vesp.* = *Vespasian*)
Tac	Tacitus (*Agr.* = *Agricola; Ann.* = *Annals; Hist.* = *Histories*)
Tert.	Tertullian (*De Bes.* = *On the Resurrection; Scorp.* = *Scorpiace*)
Theod.	Theodoret (*Heret. Fab.* = *Compendium of Heretical Fables*)
Val. Max.	Valerius Maximus
Veil. Pat.	Velleius Paterculus
Virg.	Virgil (*Aen.* = *Aeneid; Georg.* = *Georgics*)
Xen.	Xenophon (*Mem.* = *Memorabilia*)
Xen. Eph.	Xenophon of Ephesus

Современные источники

AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary,* ed. D. N. Freedman. 6 vols. New York: Doubleday, 1992
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AGJU	*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*
Aland	Aland, K., ed. *Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis Parallelis Evangeliorum Apocryphorum et Patrum Adhibitis.* 2nd edn. Stuttgart: W rttembergische Bibelanstalt, 1967 [1963]
AnBib	Analecta Biblica
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BBB	Bonner Biblische Beitr ge
BDAG	*A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.* 3rd edn., rev. and ed. Frederick W. Danker, based on W. Bauer's *Griechisch-Deutsch W rterbuch,* 6th edn., and on previous English edns. by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker. Chicago and London: U. of Chicago Press, 2000 [1957]
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift f r die neutestamentliche Wissenschaft
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
DJG	*Dictionary of Jesus and the Gospels,* ed. J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall. Downers Grove, III. and Leicester: IVP, 1992.

DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui
Exp. Times	*Expository Times*
FAT	Forschungen zum alten Testament
FS	Festschrift
IBC	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
ICC	International Critical Commentary
JB	Jerusalem Bible
JSJSup	Journal for the Study of Judaism Supplements
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplements
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplements
JSPSup	Journal for the the Study of the Pseudepigrapha Supplements
JVG	N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (vol. 2 of *Christian Origins and the Question of God).* London: SPCK; Minneapolis: Fortress, 1996
KJV	King James ['Authorized'] Version
LCL	Loeb Classical Library (various publishers, currently Cambridge, Mass. and London: Harvard U. P.)
LEC	Library of Early Christianity
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*
LS	C. T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary.* Oxford: Clarendon Press, 1996 [1879]
LSJ	H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon,* 9th edn. by H. S. Jones and R. McKenzie, with suppl. by P. G. W. Glare and A. A. Thompson. Oxford: OUP, 1996 [1843]
NEB	New English Bible
M*B*	*The New Interpreter's Bible.* 12 vols. Nashville: Abingdon, 1994-2002
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDNTT	*The New International Dictionary of New Testament Theology,* ed. Colin Brown. 3 vols. Exeter: Paternoster, 1975-8
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NRSV	New Revised Standard Version
NTPG	N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (vol. 1 of *Christian Origins and the Question of God).* London: SPCK; Minneapolis: Fortress, 1992
OBC	*The Oxford Bible Commentary,* eds. J. Barton and J. Muddiman. Oxford: OUP, 2001
OCCT	*The Oxford Companion to Christian Thought,* eds. Adrian Hastings, Alistair Mason, and Hugh Pyper. Oxford: OUP
OCD	*The Oxford Classical Dictionary,* eds. S. Hornblower and A. Spawforth. 3rd edn. Oxford: OUP, 1996
ODCC^3	*The Oxford Dictionary of the Christian Church,* ed. E. A. Livingstone. 3rd edn. Oxford: OUP, 1997
OED	*The* Ox*ford English Dictionary,* 2nd edn. Prepared by J. A. Simpson and E. S. C. Weiner. Oxford: Clarendon Press, 1989.
OTL	Old Testament Library

PMS	Patristic Monograph Series
QD	Quaestiones Disputatae
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
SB	H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud undMidrasch.* 6 vols. Munich: C. H. Beck, 1926-56
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBT	Studies in Biblical Theology
Sch rer	E. Sch rer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135).* Rev. and ed. M. Black, G. Vermes, F. G. B. Millar. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973-87
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SP	Sacra Pagina
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament,* ed. G. Kittel and G. Friedrich. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament,* ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
VCSup	Vigiliae Christianae Supplements
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Древние источники

1. Библия

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger and W. Rudolph. 5th edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997 [1967].

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpres, ed. A. Rahlfs. 2 vols.in 1. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 [1935].

Novum Testamentum Graece, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, and B. M. Metzger. 27th edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993 [1898].

The Holy Bible with the Books called Apocrypha: The Revised Version with the Revised Marginal References. Oxford: OUP, n.d. [1898].

The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version. New York and Oxford: OUP, 1989.

2. Другие еврейские тексты

The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, ed. and tr. H. Danby. Oxford: OUP, 1933.

The Babylonian Talmud, ed. I. Epstein. 36 vols. London: Soncino, 1935-8.

The Minor Tractates of the Talmud, ed. A. Cohen. 2 vols. London: Soncino, 1965.
Midrash Rabbah, tr. and ed. H. Freedman and M. Simon. 2nd edn. 10 vols. London: Soncino, 1951 [1939].
Pesikta Rabbati, ed. M. Friedman. Vienna: Kaiser, 1880.
Perkê de Rabbi Eliezer, tr. and ed. Gerald Friedlander. New York: Hermon Press, 1965.
(For other rabbinic literature, and details of Targumim, etc., cf. Sch rer 1.68-118.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983-85.
The Apocryphal Old Testament, ed. H. F. D. Sparks. Oxford: Clarendon Press, 1984.
The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations, tr. S. Singer. New edn. London: Eyre & Spottiswoode, 1962.
Josepnus: *Works*, ed. H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren and L. H. Feldman. 9 vols. LCL, 1929-65.
Philo: *Works*, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, J. W. Earp and R. Marcus. 12 vols. LCL, 1929-53.
Qumran: *Discoveries in the Judaean Desert*, ed. D. Barthelemy et al. 39 vols. Oxford: Clarendon Press, 1955-2002.
—, *Die Texte aus Qumran*, ed. E. Lohse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
—, *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, ed. J. H. Charlesworth. 10 vols. Tubingen: Mohr-Siebeck; Louisville: Westminster, 1994.
—, tr.: F. Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: Brill, 1994.
—, tr.: G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*. 4th edn. London: Penguin Books, 1995 [1962].

3 Другие раннехристианские и / или гностические тексты

Apostolic Fathers: *The Apostolic Fathers*, ed. and tr. J. B. Lightfoot. 5 vols. London: Macmillan, 1889-90. Reprint: Peabody, Mass.: Hendrikson, 1989.
—, *The Apostolic Fathers*, ed. and tr. Kirsopp Lake. 2 vols. LCL, 1965.
—, *Farly Christian Writings*, tr. Maxwell Stanifortn, introd. and ed. by A. Louth. London: Penguin Books, 1968.
—, *The Apostolic Fathers*, 2nd edn, tr. J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, ed. and rev. Michael W. Holmes. Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mich.: Baker, 1989.
Athenagoras: in *ANF* 2.123-62; *and see under* Justin.
Augustine, *City of God: De Civitate Dei Libri XXII*, ed. B. Dombart and A. Kalb. Stuttgart: Teubner, 1981.
—, tr. in *NPNF*, 1 st sen, 2.1-511.
—, *City of God*, tr. H. Bettenson. Harmondsworth: Penguin, 1972.
Commodian: in *ANF* 4.199-219.
Epiphanius, *Panarion*, tr. and ed. F. Williams. Nag Hammadi Studies 35 and 36. Leiden: Brill, 1987-94.
Eusebius: *Eusebius. The Ecclesiastical History*, ed. and tr. Kirsopp Lake, H. J. Lawlor and J. E. L. Oulton. 2 vols. LCL, 1973-5.
—, *Life ofConstantine*, in *NPNF* 2nd series, 1.481-559.

Gospel of the Savior: *The Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel*, ed. Charles W. Hedrick and Paul A. Mirecki. Santa Rosa, Ca.: Polebridge, 1999.
Hippolytus: in *ANF* 5.9-259.
Irenaeus: in *ANF* 1.309-578.
Jerome, *Liber de Viris Illustribus*, in *PL* 23.602-719.
Justin: in *ANF* 1.159-306.
—, *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, tr. M. Dods, G. Reitn and B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark, 1870.
—, *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies*, tr. and introd. L. W. Barnard. New York and Mahwah, N. J.: Paulist Press.
Melito of Sardis: *On Pascha and Fragments: Melito of Sardis*, ed. and tr. S. G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1979.
Methodius: in *PG* 18.9-408.
Minucius Felix: in *ANF* 4.169-98; *and see under* Tertullian.
Nag Hammadi texts: *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson. Leiden: Brill; San Francisco: Harper & Row, 1977.
New Testament Apocrypha, ed. E. Hennecke and W. Scnneemelcner. 2 vols. London: SCM Press; Philadelphia: Westminster, 1963-5 [1959-64].
—, *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*, tr. M. R. James. Oxford: Clarendon Press, 1924.
—, in *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*, ed. Ronald D. Cameron. Philadelphia: Westminster, 1987.
—, in *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, ed. R. J. Miller. Sonoma, Ca.: Polebridge, 1992.
—, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, ed. J. K. Elliott. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Odes of Solomon: *The Odes of Solomon*, ed. and tr. J. H. Charlesworth. Oxford: Clarendon Press, 1973.
—, *The Odes of Solomon: The Syriac Texts*, ed. J. H. Charlesworth. Chico, Ca.: Scholars Press, 1977.
Origen: in *ANF* 4.223-669.
—, *Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes*, ed. H. Chadwick. Cambridge: CUP, 1953.
Photius: *Bibliotheque*, ed. R. Henry. 9 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1959-91; ref. by page, col. and line in *Photii Bibliotheca*, ed. I. Bekker. Berlin: Reimeri, 1824.
Rheginos: The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection, introd., tr., etc. Malcolm L. Peel. London: SCM Press, 1969.
Tatian: in *AiVF* 2.59-83.
Tertullian: in *ANF* 3.1—4.166.
—, *Apology & De Spectaculis*, tr. T. R. Glover, with Minucius Felix, *Octavius*, tr. G. H. Rendall. LCL, 1931.
Theodoret: in *NPNF*, 2nd. ser., vol. 3; *PG* 80-84.
Theophilus: in *ANF* 2.85-121. *Thomas'. The Gospel According to Thomas*, ed. A. Guillaumont et al. Leiden: Brill; London: Collins, 1959.
—, in several *New Testament Apocrypha* collections (above).

4. Языческие источники

Achilles Tatius: in *Collected Ancient Greek Novels*, ed. B. P. Reardon. Berkeley: U. of California Press, 1989,170-284.

Aelian, *Historical Miscellany*, tr. N. G. Wilson. LCL, 1997.

Aelius Aristides, *Panathenaic Oration*, etc., ed. C. A. Behr. 4 vols. LCL, 1973-86.

Aeneas of Gaza: *Epistole/Enea di Gaza*, ed. L. M. Positano. 2nd edn. Naples: Libreria scientifica editrice, 1962 [1950].

Aeschylus, tr. and ed. H. Weir Smyth and H. Lloyd-Jones. 2 vols. LCL, 1956-7 [1922-6].

Alcaeus: *Alcee: Fragments*, tr. Gauthier Liberman. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

Antiphanes, *Aphrodisias*, ed. T. Kock. *CAF*2.31-3.

Antonius Diogenes: in *Ancient Greek Novels: The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, S. A. Stephens and J. J. Winkler, eds. Princeton, N. J.: Princeton U. P, 1995,101-57.

Apollodorus, *The Library*, tr. J. G. Frazer. 2 vols. LCL, 1921.

Apuleius: *Apuleius, the Golden Ass, or Metamorphoses*, tr. and ed. E. J. Kenney. London: Penguin, 1998.

Aristophanes, ed. J. Henderson. 4 vols. LCL, 1998-2002.

—, *Fragments:* in *Poetae Comici Graeci*, ed. R. Kassel and C. Austin. 2 vols. 1983-91.
Aristotle, *De Anima: On the Soul*, ed. W. S. Hett. LCL, 1936.

—, *Nicomachean Ethics*, ed. H. Rackham. LCL, 1926.

—, *The Ethics of Aristotle*, tr. J. A. K. Thomson. Harmondsworth: Penguin, 1955.

—, *Historia Animalium*, ed. A. L. Peck and D. M. Balme. 3 vols. LCL, 1965-91.

Arrian, *Anabasis Alexandri*, tr. P. A. Brunt. 2 vols. LCL, 1976-83.

Artemidorus, *The Interpretation of Dreams (Oneirocritica)*, tr. and com. Robert J. White. Park Ridge, N. J.: Noyes Press, 1975.

Augustus, *see under* Velleius Paterculus.

Caesar, *The Conquest of Gaul*, tr. S. A. Haniford, rev. J. F. Gardner. London- Penguin 1982 [1951].

—, *The Gallic War*, ed. H. J. Edwards. LCL, 1917.

Callimacnus, *Hymns and Epigrams*, tr. G. R. Mair. LCL, 1921.

Cassius Dio: see Dio Cassius.

Catullus: *The Poems of Catullus*, ed. and tr. Guy Lee. Oxford: Clarendon Press, 1990.

—, *Catullus*, ed. and tr. G. P. Goold. London: Duckworth, 1983.

—, *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*, tr. F. W. Cornish et al. LCL, 1962.

Celsus: *Celsus on the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, tr. and introd. R. J. Hoffmann. New York/Oxford: OUP, 1987.

—, *see also under* Origen.

Chariton, *Callirhoe*, ed. G. P. Goold. LCL, 1995.

Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, tr. H. Rackham. LCL, 1914.

—, *De Natura Deorum: Cicero: The Nature of the Gods*, tr. H. C. P. McGregor. London: Penguin, 1972.

—, *De Natura Deorum* and *Academica*, ed. H. Rackham. LCL, 1933.

—, *De Re Publica, De Legibus*, tr. C. W. Keyes. LCL, 1928.

—, *Tusculan Disputations*, tr. J. E. King. LCL, 1927.

Dio: *Dio Chrysostom*, ed. and tr. J. W. Cohoon and H. L. Crosbie. 5 vols. LCL, 1932-51.

Dio Cassius: *Dio's Roman History*, tr. H. B. Foster and E. Cary. 9 vols. LCL, 1914-27.
Diodorus Siculus, tr. C. H. Oldfather et al. 10 vols. LCL, 1933-67.
Diogenes Laertius, *Zives of Eminent Philosophers*, tr. R. D. Hicks. 2 vols. LCL, 1925.
Dionysius of Halicamassus, *Roman Antiquities*, tr. E. Spelman and E. Cary. 7 vols. LCL, 1937-50.
The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth Day by Day, tr. R. Faulkner, introd. O. Goelet. San Francisco: Chronicle Books, 1994.
Epictetus: *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, ed. and tr. W. A. Oldfather. 2 vols. LCL, 1978-9.
Epicurus: *Epicurea*, ed. H. Usener. Dubuque, Iowa: Reprint Library, n.d. [1887].
—, *Letters, Principal Doctrines, and Vatican Sayings*, tr. and ed. R. M. Geer. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.
Euripides: *Euripides*, tr. and ed. D. Kovacs. 5 vols. LCL, 1994-2002.
Galen, *On the Natural Faculties*, tr. A. J. Brock. LCL, 1952.
Heliodorus: *Heliodori Aethiopica*, ed. A. Colonna. Rome: Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1938.
Hellanicus: *inFrGrHist.* 1.104-52.
Herodas, *Herodae Mimiambi: Cum Appendice Fragmentorum Mimorum Papyraceorum*, ed. I. C. Cunningham. Leipzig: Teubner, 1987.
Herodotus, *History of Greece*, tr. A. D. Godley. 4 vols. LCL, 1921-5.
—, *Herodoti Historiae*, ed. C. Hude. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, n.d.
—, *Herodotus: The Histories*, tr. A. de Selincourt. Harmondsworth: Penguin, 1954.
Hesiod, *Works and Days*, ed. with Prolegomena and Commentary by M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1978.
Hierocles Platonicus (C5 AD), *In Carmen Aureum:* in *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, ed. F. W. A. Mullach, 1.416-84. Paris: Didot, 1860-81.
Homer, *The Iliad*, tr. A. T. Murray, rev. W. F. Wyatt. 2 vols. LCL, 1999 [1924-5].
—, *The Odyssey*, tr. A. T. Murray, rev. G. E. Dimock, 2 vols. LCL, 1995 [1919].
Horace: *The Satires of Horace*, ed. A. Palmer. London: Macmillan, 1885.
—, *Horace: Satires and Epistles; Perseus: Satires*, tr. and ed. N. Rudd. Rev. edn. London: Penguin, 1987 [1973].
Hyginus: *Fables*, ed. and tr. J.-Y. Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
Juvenal: *Juvenal and Persius*, tr. G. G. Ramsay. LCL, 1920.
—, *Juvenal The Sixteen Satires*, tr. and introd. P. Green. London: Penguin Books, 1974 1967].
Livy, *History of Rome*, tr. A. C. Schlesinger et al. 14 vols. LCL, 1919-59.
Lucian: *Zucian of Samosata*, ed. and tr. A. M. Harmon et al. 8 vols. LCL, 1921-67.
Lucretius, *De Berum Natura*, tr. W. H. D. Rouse, rev. M. F. Smith. LCL, 1992 [1975].
Marcus Aurelius: *Marcus Aurelius*, ed. and tr. C. R. Haines. LCL, rev. edn. 1930 [1916]
Menander: *Menandri Reliquae Selectae*, ed. F. H. Sandbach. 1990.
—, *Menander*, tr. F. G. Allinson. LCL, 1964.
Ovid, *Fasti*, tr. J. G. Frazer. LCL, 1931.
—, *Heroides and Amor es*, tr. G. Showerman, 1914; 2nd edn., ed. G. P. Goold LCL 1977.
—, *Metamorphoses*, tr. F. J. Miller. 2 vols. LCL, 1916.
Pausanias, *Description of Greece*, tr. and ed. W. Jones. 5 vols. LCL, 1918-35.
Petronius, *see* Seneca

Pherecydes of Athens: *inFrGrHist.* 1.58-104.
Philostratus, *Heroikos,* ed. L. de Lannoy. Leipzig: Teubner, 1977 (retaining the pagination of the 1870-71 edn. of Kayser).
—, *The Life ofApollonius ofTyana,* tr. F. C. Conybeare. 2 vols. LCL, 1912.
Pindar, O*des*, etc. tr. J. Sandys. LCL, 1938.
Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias,* ed. H. N. Fowler. LCL 1926.
—, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus,* tr. H. N. Fowler. LCL, 1914.
—, *Zaches, Protagoras, Meno, Euthydemus,* ed. W. R. M. Lamb. LCL, 1924.
—, *Laws,* tr. R. G. Bury. 2 vols. LCL, 1926.
—, l*ysis, Symposium, Gorgias,* tr. W. R. M. Lamb. LCL, 1925.
—, *Politicus, Philebus, Ion,* tr. H. N. Fowler and W. R. M. Lamb. LCL, 1925.
—, *Piatonis Res Publica,* tr. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.
—, *The Republic,* tr. P. Shorey. LCL, 1935.
—, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles,* tr. R. G. Bury. LCL, 1929.
—, *The Collected Dialogues, Including the Letters,* ed. E. Hamilton and H. Cairns. Princeton, N. J.: Princeton U. P., 1963 [1961].
Pliny the Elder, *Natural History,* tr. H. Rackham et al. 10 vols. LCL, 1938-62.
Pliny the Younger: *C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decern,* ed. R. A. B. Mynors. Oxford: OUP, 1963.
—, *The Zetters of the Younger Pliny,* tr. and introd. B. Radice. London: Penguin Books, 1963.
Plotinus, tr. A. H. Armstrong. 7 vols. LCL, 1966-88.
Plutarch, *Lives,* tr. B. Petrin. 11 vols. LCL, 1914-26.
—, *Moralia,* tr. F. C. Babbitt et al. 16 vols. LCL, 1927-69.
Polybius, *Histories,* tr. W. R. Paton. 6 vols. LCL, 1922-7
Ptolemy, *Apotelesmatica,* ed. F. Boll and E. Boer. Leipzig: Teubner, 1940 Sallust, *Catiline,* tr. J. C. Rolfe. LCL, 1921.
Seneca, *Tragedies,* tr. F. J. Miller. 2 vols. LCL, 1917.
—, *Apocolocyntosis* (with Petronius, *Satyricon),* tr. W. H. D. Rouse and E. H. Warmington. LCL, 1969 [1913].
—, *Apocolocyntosis,* ed. P. T. Eden. Cambridge: CUP, 1984.
—, *Moral Essays,* tr. J. W. Basore. 3 vols. LCL, 1928-35.
—, *Epistulae Morales,* tr. R. M. Gummere. 3 vols. LCL, 1917-25.
—, *L. Annaei Senecae Tragoediae. Incertum Auctorum: Hercules [OetaeusJ; Octavia,* ed. O. Zwierlin. Oxford: Clarendon Press, 1986.
Servius: *Servianorum in Vergilii Carmina Commentarium,* ed. A. F. Stocker, A. H. Travis, et al. 3 vols. Oxford: OUP, 1965.
Sophocles, ed. H. Lloyd Jones. 2 vols. LCL, 1994.
Strabo, *The Geography of Strabo,* tr. H. L. Jones. 8 vols. LCL, 1917-32.
Suetonius: *C. Suetoni Tranquili Opera,* vol. 1. *De Vita Caesarum Libri VIII.* Ed. M. Ihm. Stuttgart: Teubner, 1978 [1908].
—, *Suetonius,* tr. J. C. Rolfe. 2nd edn. 2 vols. LCL, 1997-8 [1913-14].
—, *Suetonius. The Twelve Caesars,* tr. R. Graves. London: Penguin Books, 1957.
Tacitus, *Annals: Cornelii Taciti Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri,* ed. C. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1906.
—, *Tacitus. The Annals of Imperial Rome,* tr. M. Grant. London: Penguin Books, 1956.

—, *Histories: Cornelii Taciti Historiarum Libri,* ed. C. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, n.d.
—, *Tacitus. The Histories,* tr. K. Wellesley. London: Penguin Books, 1964.
—, *Agricola, Germania, Dialogus,* tr. M. Hutton and W. Peterson; rev. by R. M. Ogilvie, E. H. Warmington, and M. Winterbottom. LCL, 1970 [1914].
—, *Histories and Annals,* tr. C. H. Moore and J. Jackson. 4 vols. LCL, 1925-37.
Themistius: *Themistii Orationes,* ed. G. Downey and A. F. Norman. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1965-74.
Thucydides: *Thucydidis Historiae,* ed. H. S. Jones. 2 vols. Oxford: OUP, 1898.
—, *Thucydides: History of the Peloponnesian War,* tr. R. Warner. London: Penguin Books, 1954.
Valerius Maximus, *Memorable Doings and Sayings,* tr. D. R. Shackleton Bailey. LCL, 2000.
Velleius Paterculus, *Compendium of Roman History,* and the *Bes Gestae Divi Augusti,* tr. F. W. Shipley. LCL, 1924.
Virgil, *Eclogues, Georgics, Aeneid and the Minor Poems,* tr. H. R. Fairclough, rev. G. P. Goold. 2 vols. LCL, 1999 [1916-18].
Vitruvius, *On Architecture,* tr. F. Granger. 2 vols. LCL, 1931-4.
Xenophanes: *Senofane: Testimonianze e Frammenti,* ed. M. Untersteiner. Florence: 'La Nuova Italia' Editrice, 1956.
Xenophon, *Memorabilia* and *Oeconomicus,* tr. E. C. Marchant. LCL, 1923.
—, *Symposium* and *Apology,* tr. O. J. Todd. LCL, 1922.
Xenophon of Ephesus: in *Collected Ancient Greek Novels,* ed. B. P. Reardon. Berkeley: U. of California Press, 1989,125-69.

Работы современных авторов

Achtemeier, Paul J. 1996, *1 Peter: A Commentary on First Peter.* Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
Ackroyd, P. R., and C. F. Evans, eds. 1975 [1970]. *The Cambridge History of the Bible.* Vol. 1, *From the Beginnings to Jerome.* Cambridge: CUP.
Akenson, Donald H. 2000. *Saint Saul: A Skeleton Key to the Historical Jesus.* Oxford: OUP.
Aldridge, R. E. 1999. 'The Lost Ending of the *Didache.*' *Vigiliae Christianae* 53:1-15.
Alexander, Loveday. 2001. 'Acts.' In *OBC* 1028-61.
Allison, Dale C. 1985. *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus.* Philadelphia: Fortress.
Alston, William P. 1997. 'Biblical Criticism and the Resurrection.' In *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus,* eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins, 148-83. Oxford: OUP.
Alsup, John E. 1975. *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition.* Stuttgart: Calwer.
Alves, M. I. 1989. 'Ressurreição e Fé pascal.' *Didaskalia* 19:277-541.
Andersen, F. I., and David N. Freedman. 1980. *Hosea.* AB 24. Garden City, N.Y.: Doubleday.
Anderson, Graham. 1986. *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century A. D.* London: Croom Helm.

Ashton, J. 2000. *The Religion of Paul the Apostle.* New Haven/London: Yale U. P.
Attridge, Harold W. 1989. *The Epistle to the Hebrews.* Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
—. 1992. 'Thomas, Acts Of.' In *ABD* 6:531-4.
Aune, David E. 1997-8. *Revelation.* 3 vols. WBC 52. Dallas: Word Books.
Aus, Roger A. 1994. *Samuel, Saul and Jesus.* Atlanta, Ga.: Scholars Press.
Avemarie, Friedrich, and Hermann Lichtenberger, eds. 2001. *Auferstehung- Resurrection.* WUNT 135. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Avis, Paul, ed. 1993a. *The Resurrection of Jesus Christ.* London: Darton, Longman &Todd.
—. 1993b. 'The Resurrection of Jesus: Asking the Right Questions.' In *The Resurrection of Jesus Christ,* ed. Paul Avis, 1-22. London: Darton, Longman & Todd.
Badham, Paul. 1993. 'The Meaning of the Resurrection of Jesus.' In *The Resurrection of Jesus Christ,* ed. Paul Avis, 23-38. London: Darton, Longman & Todd.
Bailey, Cyril. 1964. *The Greek Atomists and Epicurus.* New York: Russell & Russell.
Bailey, Kenneth E. 1991. 'Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels.' *Asia Journal of Theology* 5:34-54.
Baird, W. 1985. 'Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on 2 Cor 12:1-5 and Gal 1:11-17.' *Journal of Biblical Literature* 104:651-62.
Baker, John Austin. 1970. *The Foolishness of God.* London: Darton, Longman & Todd.
Balzer, K. 2001. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55.* Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
Barclay, John M. G. 1996a. 'The Resurrection in Contemporary New Testament Scholarship.' In *Resurrection Reconsidered,* ed. Gavin D'Costa, 13-30. Oxford: Oneworld.
—. 1996b. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE- 117 CE).* Edinburgh: T. & T. Clark.
Barker, Margaret. 1997. *The Risen Lord: The Jesus of History as the Christ of Faith.* Valley Forge, Pa.: TPI.
Barley, Nigel. 1986. *A Plague of Caterpillars: A Return to the African Bush.* London: Penguin.
—. 1997. *Grave Matters: A Lively History of Death Around the World.* New York: Holt.
Barr, James. 1985. 'The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity.' *Journal of the American Academy of Religion* 53:201-35.
—. 1992. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality.* London: SCM Press.
Barrett, C. K. 1973. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians.* BNTC. London: A. & C. Black.
—. 1978 [1955]. *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text.* London: SPCK.
—, ed. 1987 [1956]. *The New Testament Background: Selected Documents.* Rev. edn. London: SPCK; New York: Harper & Row.
—. 1994. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles.* Vol. 1. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark.
Barton, John. 1994. 'Why Does the Resurrection of Christ Matter?' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 108-115. London: SPCK.
Barton, Stephen. 1994. 'The Hermeneutics of the Gospel Resurrection Narratives.' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 45-57. London: SPCK.

—, and Graham Stanton, eds. 1994. *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden.* London: SPCK.
Bartsch, H.-W., ed. 1962. *Kerygma and Myth.* London: SPCK.
—. 1962-64. *Kerygma and Myth.* London: SPCK.
Baslez, Marie-Françoise. 2001. 'Le corps, l'âme et la survie: anthropologic et croyances dans les religions du monde gréco-romain.' In *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament,* eds. Odette Mainville and Daniel Marguerat, 73-89. Geneva: Labor et Fides; Montreal: Médiaspaul.
Bauckham, Richard J. 1983. *Jude, 2 Peter.* WBC 50. Waco, Tex.: Word Books.
—. 1992a. 'Gospels, Apocryphal.' In *DJG* 286-91.
—. 1992b. 'Jesus, Worship of.' In *ABD* 3:812-19.
—. 1993a. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation.* Edinburgh: T. & T. Clark.
—. 1993b. *The Theology of the Book of Revelation.* Cambridge: CUP.
—. 1993c. 'The God Who Raises the Dead: The Resurrection of Jesus and Early Christian Faith in God.' In *The Resurrection of Jesus Christ,* ed. Paul Avis, 136-54. London: Darton, Longman & Todd.
—. 1995. 'James and the Jerusalem Church.' In *The Book of Acts in Its First Century Setting,* eds. Richard J. Bauckham and Bruce W. Winter, 415-80. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans.
—. 1998a. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses.* Leiden: Brill.
—. 1998b. 'Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism.' In *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament,* ed. Richard N. Longenecker, 80-95. Grand Rapids: Eerdmans.
—. 1999. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans.
—. 2001. 'James and Jesus.' In *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission,* eds. Bruce Chilton and Jacob Neusner, 100-35. Louisville: Westminster John Knox.
—. 2002. *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels.* Grand Rapids: Eerdmans.
Beale, Gregory K. 1999. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text.* NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.
Beard, Mary, John North, and Simon Price. 1998. *Religions of Rome. 2* vols. Cambridge: CUP.
Beauchamp, P. 1964. 'Le Salut Corporel dans le Livre de la Sagesse.' *Biblica* 45:491-526.
Beckwith, Roger T. 1980. 'The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology.' *Revue de Qumran* 38:167-202.
—. 1981. 'Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation.' *Revue de Qumran* 40:521-42.
—. 1996. *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies.* AGJU 33. Leiden: Brill.
Begbie, Jeremy, ed. 2002. *Sounding the Depths: Theology Through the Arts.* London: SCM Press.
Benoit, P. 1960. 'Marie Madeleine et les Disciples au Tombeau Selon Jean 20,1-18.' In *Judentum, Urchristentum, Kirche* (FS J. Jeremias), ed. M. Eltester, 143-52. Berlin: Töpelmann.
Bieringer, R., V. Koperski and B. Lataire, eds. 2002. *Resurrection in the New Testament.* FS J. Lambrecht. BETL 165. Leuven: Peeters.

Black, Matthew. 1964 [1954]. 'The Account of the Essenes in Hippolytus and Josephus.' In *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies In Honour of Charles Harold Dodd,* eds. W. D. Davies and D. Daube, 172-5. Cambridge: CUP.

Bloch-Smith, Elizabeth. 1992. 'Burials, Israelite.' In *ABD* 2:785-9.

Boardman, John. 1993. *The Oxford History of Classical Art.* Oxford: OUP.

Bode, E. L. 1970. *The First Easter Morning: The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus.* AnBib 45. Rome: Pontifical Biblical Institute Press.

Boismard, Marie-Emile. 1999. *Our Victory Over Death: Resurrection?* Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

Bolt, Peter G. 1998. 'Life, Death and the Afterlife in the Greco-Roman World.' In *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament,* ed. Richard N. Longenecker, 51-79. Grand Rapids: Eerdmans.

Borg, Marcus J. 1999. „The Irrelevancy of the Empty Tomb.' In *Will the Real Jesus Please Stand up: A Debate Between William Lane Craig and John Dominic Crossan,* ed. Paul Copan, 117-28. Grand Rapids: Baker.

—, and N. T. Wright. 1999. *The Meaning of Jesus.* London: SPCK.

Borgen, Peder. 1984. 'Philo of Alexandria.' In *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section Two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud.* Vol. 2, *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus,* ed. Michael E. Stone, 233–82. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress.

Bostock, D. Gerald. 2001. 'Osiris and the Resurrection of Christ.' *Expository Times* 112:265-71.

Bovon, F. 1995. *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives.* Allison Park, Pa.: Pickwick Publications.

Bowersock. G. W. 1982. 'The Imperial Cult: Perceptions and Persistence.' In *Jewish and Christian Self-Definition.* Vol. 3, *Self-Definition in the Greco-Roman World,* eds. Ben F. Meyer and E. P. Sanders, 171-82. Philadelphia: Fortress.

—. 1994. *Fiction as History: Nero to Julian.* Sather Classical Lectures, vol. 58. Berkeley: University of California Press.

Bowker, John W. 1971. '"Merkabah" Visions and the Visions of Paul.' *Journal of Semitic Studies* 16:157-73.

Boyce, Mary. 1975-91. *A History of Zoroastrianism.* 3 vols. Handbuch der Orientalistik. Leiden: Brill.

—. 1992. 'Zoraster, Zoroastrianism.' In*ABD* 6:1168-74.

Boyle, Nicholas. 1998. *Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney.* Notre Dame/London: U. of Notre Dame Press.

Bream, Howard N. 1974. 'Life Without Resurrection: Two Perspectives from Qoheleth', in *A light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers,* ed. H. N. Bream, R. D. Heim and C. A. Moore. Philadelphia: Temple U. P., 49-65.

Bremmer, Jan N. 1996. 'The Resurrection Between Zarathustra and Jonathan Z. Smith.' *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50:89-107.

—. 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Reed-Tucker Lectures at the University of Bristol.* London: Routledge.

Brown, Raymond E. 1973. *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus.* New York: Paulist Press.

—. 1994. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels.* New York: Doubleday; London: Geoffrey Chapman.

Brueggemann, Walter. 1997. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy.* Minneapolis: Fortress.

Brunschwig, J., and Martha C. Nussbaum, eds. 1993. *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum.* Cambridge/New York: CUP.

Buchholz, D. D. 1988. *Your Eyes Will be Opened: A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter.* SBLDS, vol. 97. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Bultmann, Rudolf. 1968 [1931]. *The History of the Synoptic Tradition.* 2nd ed. Oxford: Blackwell.

—. 1969. *Faith and Understanding.* New York: Harper & Row.

Burkert, W. 1985. *Greek Religion.* Cambridge, Mass.: Harvard U. P.

—. 1987. *Ancient Mystery Cults.* Cambridge, Mass.: Harvard U. P.

Bynum, Caroline Walker. 1995. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336.* New York: Columbia U. P.

Byrne, Brendan. 1985. 'The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20.' *Journal for the Study of the New Testament* 23:83-97.

Caird, G. B. 1966. *The Revelation of Saint John.* London: A. & C. Black.

—. 1997 [1980]. *The Language and Imagery of the Bible.* Grand Rapids: Eerdmans.

Cameron, Ronald D., ed. 1987. *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts.* Philadelphia: Westminster.

Carnley, Peter. 1987. *The Structure of Resurrection Belief.* Oxford/New York: OUP.

____. 1997. 'Response.' In *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus,* eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins, 29–40. Oxford: OUP.

Carson, D. A. 2000 [1982]. *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation.* Rev. ed. New York: Wipf & Stock.

Carter, Warren. 2001. *Matthew and Empire: Initial Explorations.* Harrisburg, Pa.: TPI.

Catchpole, David R. 1992. 'The Beginning of Q: A Proposal.' *New Testament Studies* 38:205-21.

—. 1993. *The Quest for Q.* Edinburgh: T. & T. Clark.

—. 2000. *Resurrection People: Studies in the Resurrection Narratives of the Gospels.* London: Darton, Longman & Todd.

Cavallin, Hans Clemens Caesarius. 1972/3. 'De visa lärarnas död och uppstandelse.' *Svensk exegetisk ärsbok* 37-38:47-61.

—. 1974. *Life After Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15, Part I. An Enquiry Into the Jewish Background.* Lund: CWK Gleerup.

Chadwick, Henry. 1948. 'Origen, Celsus and the Resurrection of the Body.' *Harvard Theological Review* 41:83-102.

—. 1953. *Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes.* Cambridge: CUP.

—. 1966. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen.* Oxford: OUP.

-----. 1967. *The Pelican History of the Church.* Vol. 1, *The Early Church.* Middlesex: Penguin.

Charlesworth, James H., ed. 1973. *The Odes of Solomon.* Oxford: Clarendon Press Press.
—, ed. 1977. *The Odes of Solomon: The Syriac Texts.* Chico, Ca.: Scholars Press.
—, ed. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha.* Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments.* Garden City, N. Y.: Doubleday.
—, ed. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha.* Vol. 2, *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works.* Garden City, N. Y.: Doubleday.
—. 1992. 'Solomon, Odes of.' *In ABD* 6:114-15.
—, and Craig A. Evans. 1994. 'Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels.' In *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research,* eds. Bruce D. Chilton and Craig A. Evans, 479-533. Leiden: Brill.
Chester, A. 2001. 'Resurrection and Transformation.' In *Auferstehung - Resurrection,* eds. Friedrich Avemarie and Hermann Lichtenberger, 47-77. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Childs, Brevard S. 2001. *Isaiah.* OTL. Louisville: Westminster John Knox.
Chilton, Bruce, and James H. Charlesworth. 1994. 'Jesus in the Agrapha and the Apocryphal Gospels.' In *Studying the Historical Jesus,* eds. Bruce Chilton and James H. Charlesworth, 479-533. Leiden: Brill.
—, and Craig A. Evans. 1994. *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research.* New Testament Tools and Studies. Leiden: Brill.
—, and Jacob Neusner, eds. 2001. *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission.* Louisville: Westminster John Knox.
Clark, Elizabeth A. 1992. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate.* Princeton, N. J.: Princeton U. P.
Clavier, H. 1964. 'Breves Remarques sur la Notion de σώμα πνευματικόν.' In *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd,* eds. W. D. Davies and D. Daube, 342-62. Cambridge: CUP.
Clouse, R. G., ed. 1977. *The Meaning of the Millennium: Four Views.* Downers Grove, III.: IVP.
Coakley, Sarah. 1993 'Is the Resurrection a "Historical" Event? Some Muddles and Mysteries.' In *The Resurrection of Jesus Christ,* edited by Paul Avis, 85-115. London: Darton, Longman & Todd.
—. 2002. *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender.* Oxford: Blackwell.
Cohen, Shaye J. D. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah.* LEC 7. Philadelphia: Westminster.
Cohn, N. 1993. *Cosmos, Chaos, and the World to Come.* New Haven/London: Yale U. P.
Collart, P. 1937. *Philippes, ville de Macédonie depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine.* Paris: Boccard.
Collins, Adela Yarboro. 1993. 'The Empty Tomb in the Gospel According to Mark.' In *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology,* eds. Eleonore Stump and Thomas P. Flint, 107-140. Notre Dame, Ind.: U. of Notre Dame Press.
—. 1999. „The Worship of Jesus and the Imperial Cult.' In *The Jewish Boots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus,* eds. Carey C. Newman, James R. Davila and Gladys S. Lewis. JSJSup, vol. 63, 234-57. Leiden: Brill.
Collins, John J. 1974. „The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllines.' *Journal of Jewish Studies* 25:365-87.

—. 1978. 'The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom.' *Harvard Theological Review* 71:177-92.
—. 1993. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel.* Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
—. 1995. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature.* ABRL. New York: Doubleday.
—. 1998. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age.* OTL. Louisville: Westminster; Edinburgh: T. & T. Clark.
Collins, R. F. 2002. 'What Happened to Jesus' Resurrection from the Dead? A Reflection on Paul and the Pastoral Epistles'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 423-40. Leuven: Peeters.
Combet-Galland, Corina. 2001. 'L'Evangile de Marc et la pierre qu'il a déjà roulée.' In *Résurrection: L'aprés-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament,* eds. Odette Mainville and Daniel Marguerat, 93-109. Geneva: Labor et Fides; Montreal: Médiaspaul.
Conzelmann, Hans. 1975. *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians.* Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
Cooley, R. E. 1983. 'Gathered to His People: A Study of a Dothan Family Tomb.' In *The Living and Active Word of God* (FS S. J. Schultz), eds. M. Inch and R. Young-blood, 47-58. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
Corley, Kathleen E. 2002. *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins.* Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press.
Cox, S. L. 1993. *A History and Critique of Scholarship Concerning the Markan Endings.* Lewiston/Queenston: Edwin Mellon Press.
Cross, F. M. 1983. 'A Note on a Burial Inscription from Mount Scopus.' *Israel Exploration Journal* 33:245-6.
Crossan, J. Dominic. 1988. *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative.* San Francisco: Harper & Row.
—. 1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant.* Edinburgh: T. & T. Clark; San Francisco: HarperSanFrancisco.
—. 1994. *Jesus: A Revolutionary Biography.* San Francisco: HarperSanFrancisco.
—. 1995. *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus.* San Francisco: HarperSanFrancisco.
—. 1997. 'What Victory? What God? A Review Debate with N. T. Wright on *Jesus and the Victory of God.*' *Scottish Journal of Theology* 50:345-58.
—. 1998. *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus.* San Francisco: HarperSanFrancisco.
—. 2000. 'Blessed Plot: A Reply to N. T. Wright.' *Scottish Journal of Theology* 53:92-112.
Crouzel, Henri. 1989. *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian.* San Francisco: Harper.
Cummins, S. A. 2001. *Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2.* SNTSMS 114. Cambridge: CUP.
Cumont, Franz V. M. 1923. *After Life in Roman Paganism.* New Haven: Yale U. P.
—. 1949. *Lux Perpetua.* Paris: Librarie Orientaliste Paul Guethner.
Dahl, M. E. 1962. *The Resurrection of the Body: A Study of I Corinthians 15.* London: SCM Press.
Danood, M. J. 1966-70. *Psalms.* AB 16, 17,17a. 3 vols. Garden City, NY: Doubleday.

Danby, Herbert. 1933. *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes.* Oxford: OUP.

Daube, David. 1990. 'On Acts 23: Sadducees and Angels.' *Journal of Biblical Literature* 109:493-7.

Davids, Peter H. 1990. *The First Epistle of Peter.* NICNT. Grand Rapids: Eerdrnans.

Davie, Martin. 1998. 'The Resurrection of Jesus Christ in the Theology of Karl Barth.' *Proclaiming the Resurrection: Papers from the First Oak Hill College Annual School of Theology,* ed. Peter M. Head, 107-30. Carlisle: Paternoster Press.

Davies, J. 1999. *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity.* London: Routledge.

Davies, W. D., and Dale C. Allison. 1988. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew.* ICC (New Series). 3 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-97.

Davis, Stephen T. 1997. '"Seeing" the Risen Jesus.' In *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus,* eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins, 126-47.

—, Daniel Kendall and Gerald O'Collins, eds. 1997. *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus.* Oxford: OUP.

Day, John. 1980. 'A Case of Inner Scriptural Interpretation: The Dependence of Isaiah xxvi.13–xxvii.ll on Hosea xiii.4–xiv.10 (Eng. 9) and Its Relevance to Some Theories of the Redaction of the "Isaiah Apocalypse".' *Journal of Theological Studies* 31:309-19.

—. 1996. 'The Development of Belief in Life After Death in Ancient Israel.' In *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason,* eds. J. Barton and D. J. Reimer, 231-57. Macon, Ga.: Mercer U. P.

—. 1997. 'Resurrection Imagery from Baal to the Book of Daniel.' In *Congress Volume, Cambridge 1995,* ed. J. A. Emerton. VTSup 66, 125-33. Leiden: Brill.

D'Costa, Gavin, ed. 1996. *Resurrection Reconsidered.* Oxford: Oneworld.

de Boer, M. C. 1988. *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5.* JSNTSup 22. Sheffield: JSOT Press,

de Chardin, Pierre Teilhard. 1965. *The Phenomenon of Man.* 2nd ed. New York: Harper & Row, Harper Torchbooks/Cathedral Library.

DeChow, Jon F, 1988. *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen.* PMS 13. Macon, Ga.: Mercer U. P.

De Jonge, H. J. 2002. 'Visionary Experience and the Historical Origins of Christianity'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 35-53. Leuven: Peeters.

Delobel, J. 2002. „The Corinthians' (Un-)belief in the Resurrection'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 343-55. Leuven: Peeters.

Demson, David E. 1997. *Hans Frei and Karl Barth: Different Ways of Reading Scripture.* Grand Rapids: Eerdmans.

Denaux, A. 2002. 'Matthew's Story of Jesus' Burial and Resurrection (Mt. 27,57–28,20)'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 123-45. Leuven: Peeters.

de Sola, D. A. 1962. *The Complete Festival Prayers,* Vol. 2: *Service for the Day of Atonement.* London: Shapiro, Vallentine & Co.

Dillon, John. 1996 [1977]. *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220.* 2nd edn. London: Duckworth, 1996.

Dodd, C. H. 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge: CUP.
—. 1959. *The Epistle of Paul to the Romans.* London: Collins-Fontana.
—. 1967. 'The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels.' In *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot,* ed. D. E. Nineham, 9-35. Oxford: Blackwell.
Dodds, E. R. 1965. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience From Marcus Aurelius to Constantine.* Cambridge: CUP.
Draper, Jonathan A. 1996. *The Didache in Modern Research.* Leiden: Brill.
Dreyfus, F. 1959. 'L'argument scriptuaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc XII, vv. 26-7). *'Bevue Biblique* 66:213-24.
Duff, Jeremy. 2001. '2 Peter.' In O*BC* 1270-74.
Dunn, James D. G. 1990. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians.* London: SPCK.
—. 1991. 'Once More, Pistis Christou.' *SBL Seminar Papers* 30:730-44. Reprinted, with an additional note, in Hays 2002, 249-71.
—. 1996. *The Acts of the Apostles.* Epworth Commentaries. Peterborough: Epworth Press.
—. 1998. *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids: Eerdmans.
Dupont-Sommer, A. 1949. 'De l'immortalité astrale dans la "Sagesse de Salomon" (III 7)'. *Revue des Études Grecques* 62:80-87.
Edwards, David L. 1999. *After Death? Past Beliefs and Real Possibilities.* London: Cassell.
—. 2002. *The Church That Could Be.* London: SPCK.
Edwards, Richard A. 1971. *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q.* Naperville, III.: Allenson.
Eichrodt, Walther. 1961. *Theology of the Old Testament. 2* vols. OTL. London: SCM Press; Philadelphia: Westminster.
—. 1970. *Ezekiel: A Commentary.* London: SCM Press.
Elliott, J. K. 1993. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James.* Oxford: Clarendon Press Press.
—. 2001. 'Extra-Canonical Early Christian Literature.' In O*BC* 1306-30.
Ellis, E. Earle. 1966. *The Gospel of Luke.* New Century Bible. London: Nelson.
Evans, Craig A. 1999a. 'Did Jesus Predict His Death and Resurrection?' In *Resurrection,* eds. Stanley E. Porter, Michael A. Hayes and David Tombs, 82-97. Sheffield: Sheffield Academic Press.
—. 1999b. 'Jesus and the Continuing Exile of Israel.' In *Jesus and the Restoration of Israel,* ed. Carey C. Newman, 77-100. Downers Grove, III: IVP.
—. 2001. *Mark 8:27–16:20.* WBC 34b. Nashville: Nelson.
Evans, C. F. 1970. *Resurrection and the New Testament.* London: SCM Press.
Evans, C. S. 1999. 'Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship.' In *Jesus and the Restoration of Israel,* ed. Carey C. Newman, 180-205. Downers Grove, III.: IVP.
Fallon, Francis T., and Ron Cameron. 1989. 'The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis.' In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* Vol. 2.25.6, eds. Wolfgang Haase and Hildegard Temporini, 4195-251. Berlin/New York: De Gruyter.
Farrow, Douglas. 1999. *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology.* Grand Rapids: Eerdmans.

Fee, Gordon D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians,* ed. F. F. Bruce. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
Fenton, John. 1994. 'The Ending of Mark's Gospel.' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 1-7. London: SPCK.
Ferguson, Everett. 1987. *Backgrounds of Early Christianity.* Grand Rapids: Eerdmans.
Festinger, Leon. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance.* Stanford, Ca.: Stanford U. P.
—, H. Riecken, and S. Schachter. 1956. *When Prophecy Fails.* Minneapolis: U. of Minnesota Press.
Figueras, Pau. 1974. 'Jewish and Christian Beliefs on Life After Death in the Light of the Ossuary Decoration.' Ph.D. diss., Hebrew University, Jerusalem.
—. 1983. *Decorated Jewish Ossuaries.* DMOA 20. Leiden: Brill.
Finkelstein, Louis. 1962 [1938]. *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith. 2* vols. 3rd edn. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
Fischer, Ulrich. 1978. *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum.* BZNW 44. Berlin: De Gruyter.
Fletcher-Louis, C. H. T. 1997. *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology.* WUNT 2.47. Tübingen: Mohr.
Forma, Robert T. 1970. *The Gospel of Signs.* SNTSMS 11. Cambridge: CUP.
—. 1988. *The Fourth Gospel and Its Predecessor.* Philadelphia: Fortress.
—. 1992. 'Signs/SemeiaSource.' In *ABD* 6:18-22.
Fraser, P. M. 1972. *Ptolemaic Alexandria.* Oxford: OUP.
Frazer, Sir James George. 1951 [1922]. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* Abridged edn. New York: Macmillan. (Full edn. 1911-15)
Frei, Hans W. 1975. *The Identity of Jesus Christ, the Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology.* 1967. Philadelphia: Fortress.
—. 1993. *Theology and Narrative: Selected Essays.* New York: OUP.
Frend, W. H. C. 1954. 'The Gnostic Sects and the Roman Empire.' *Journal of Ecclesiastical History* 5:25-37.
—. 1984. *The Rise of Christianity.* Philadelphia: Fortress.
Fuller, Reginald. *The Formation of the Resurrection Narratives.* New York: Macmillan, 1971.
Furnish, Victor P. 1984. II *Corinthians.* AB 32a. New York: Doubleday.
Fyall, Robert S. 2002. *Now My Eyes Have Seen You: Images of Creation and Evil in the Book of Job.* Downers Grove, III.: IVP.
Gaffron, H. G. 1970. 'Eine gnostische Apologia des Auferstehungsglaubens: Bemerkungen zur "Epistula Ad Rheginum".' In *Die Zeit Jesus.* FS für Heinrich Schlier, 218-27. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
Gager, J. 1982. 'Body-Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation, and Asceticism in Early Christianity.' *Religion* 12:345-64.
Garland, R. 1985. *The Greek Way of Death.* Ithaca, N.Y.: Cornell U. P.
Gathercole, S. J. 2002. 'A Law Unto Themselves: The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited.' *Journal for the Study of the New Testament* 85:27—49.
Gaventa, Beverley R. 1987. 'The Rhetoric of Death in the Wisdom of Solomon and the Letters of Paul.' In *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm.,* eds. K. G. Hoglund, E. F. Huweiler, J. T. Glass, and R. W. Lee, 127-45. Sheffield: JSOT Press.
Ghiberti, G., and G. Borgonovo. 1993. 'Bibliografia sulla resurrezione di Gesü (1973-92),' *La Scuola Cattolica* 121:171-287.

Gibson, Arthur. 1999. 'Logic of the Resurrection.' In *Resurrection*, eds, Stanley E. Porter, Michael A. Hayes and David Tombs, 166-94. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Gilbert, Maurice. 1999. 'Immortalité? Résurrection? Faut-il choisir?' In *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne: XVIIIe congrès de l'association catholique française pour l'étude de la bible (Lyon, Septembre 1999)*, 271-97. Paris: Cerf.

Gillman, F. M. 2002. 'Berenice as Paul's Witness to the Resurrection (Acts 25–26)'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 249-64. Leuven: Peeters.

Gillman, John. 1982. 'Transformation in 1 Cor 15,50-53.' *Ephemerides Theologicae Louvaniensis* 58:309-33.

—. 2002. 'The Emmaus Story in Luke-Acts Revisited'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 165-88. Leuven: Peeters.

Gillman, N. 1997. *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought.* Woodstock, Vt: Jewish Lights Publishing.

Gilmour, S. M. 1961. 'The Christophany to More Than Five Hundred Brethren.' *Journal of Biblical Literature* 80:248-52.

—. 1962. 'Easter and Pentecost.' *Journal of Biblical Literature* 81:62-6.

Ginzberg, Louis. 1998 [1909-38]. *The Legends of the Jews.* 7 vols. Baltimore, Md.: Johns Hopkins U. P.

Glasson, T. F. 1961. *Greek Influence on Jewish Eschatology: with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs.* London: SPCK.

Goldin, Judah. 1987. 'The Death of Moses: An Exercise in Midrashic Transposition.' In *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, eds. John H. Marks, Robert M. Good, 219-25. Guildford, Ct.: Four Quarters Publishing.

Goldingay, John E. 1989. *Daniel.* WBC 30. Dallas, Tex.: Word Books.

Goodenough, Erwin R. 1967 [1938]. *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory.* Hildesheim: Georg Olms.

Goulder, Michael. 1996. „The Baseless Fabric of a Vision.' In *Resurrection Reconsidered*, ed. Gavin D'Costa, 48-61. Oxford: Oneworld.

—. 2000. 'The Explanatory Power of Conversion-Visions.' In *Jesus' Resurrection: Fact or Figment: A Debate Between William Lane Craig and Gerd Lüdemann*, eds Paul Copan and Ronald K. Tacelli, 86-103. Downers Grove, III.: IVP.

Grabar, André. 1968. *Christian Iconography: A Study of Its Origins.* Princeton, N.J: Princeton U. P.

Grabbe, Lester L. 1997. *Wisdom of Solomon.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Grant, R. M. 1954. 'Athenagoras or Pseudo-Athenagoras.' *Harvard Theological Review* 47:121-9.

Grappe, Christian. 2001. 'Naissance de l'idée de résurrection dans le Judaïsme.' In *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, eds. Odette Mainville and Daniel Marguerat, 45-72. Geneva: Labor et Fides; Montreal: Médiaspaul.

Grassi, J. 1965. 'Ezekiel XXXVII.1-14 and the New Testament.' *New Testament Studies* 11:162-4.

Green, Joel B. 1987. 'The Gospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78:293-301.

—. 1990. Review of Crossan 1988. *Journal of Biblical Literature* 109:356-8.
—. 1998. '"Witnesses of His Resurrection": Resurrection, Salvation, Discipleship, and Mission in the Acts of the Apostles.' In *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament,* ed. Richard N. Longenecker, 227-46. Grand Rapids: Eerdmans.
Greenspoon, Leonard J. 1981. 'The Origin of the Idea of Resurrection.' In *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith,* eds. Baruch Halpern and Jon D. Levenson, 247-321. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.
Greshake, Gisbert, and Jacob Kremer. 1986. *Resurrectio Mortuorum: Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Griffiths, J. G. 1999. 'The Legacy of Egypt in Judaism.' In *The Cambridge History of Judaism,* eds. William Horbury, W. D. Davies and John Sturdy. Vol. 3, *The Roman Period,* 1025-51. Cambridge: CUP.
Gruen, E. S. 1998. 'Rome and the Myth of Alexander.' In *Ancient History in a Modern University.* Vol. 1, *The Ancient Near East, Greece and Rome,* eds. T. W. Hillard, R. A. Kearsley, C. E. V. Nixon, and A. M. Nobbs, 178-91. Grand Rapids: Eerdmans.
Guelich, Robert A. 1989. *Mark 1–8:26.* WBC 34a. Dallas, Tex.: Word.
Gundry, Robert H. 1976. *SOMA in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology.* SNTSMS 29. Cambridge: CUP.
—. 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross.* Grand Rapids: Eerdmans.
Guthrie, W. K. C. 1962-81. *A History of Greek Philosophy.* 6 vols. Cambridge: CUP.
Habermas, Gary R. 1989. 'Resurrection Claims in Non-Christian Religions.' *Religious Studies* 25:167-77.
—. 2001. 'The Late Twentieth-Century Resurgence of Naturalistic Responses to Jesus' Resurrection.' *Trinity Journal* n.s. 22:179-96.
Hachlili, Rachel. 1992. 'Burials, Ancient Jewish.' In *ABD,* 1:789-94.
Hafemann, Scott J. 1995. *Paul, Moses, and the History of Israel.* Tübingen: Mohr-Siebeck.
—. 2000. *2 Corinthians.* The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan.
Hall, R. G. 1990. „The *Ascension of Isaiah:* Community Situation, Date, and Place in Early Christianity.' *Journal of Biblical Literature* 109:289-306.
Hamilton, Edith, and Huntingdon Cairns, eds. 1961. *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters.* Princeton: Princeton U. P.
Handy, Lowell K. 1992. 'Tammuz.' In *ABD* 6:318.
Harman, Gilbert H. 1965. „The Inference to the Best Explanation.' *Philosophical Review* 74:88-95.
Harrington, D. J. 2002. 'Afterlife Expectations in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch, and their Implications for the New Testament.' In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 21-34. Leuven: Peeters.
Harrison, Ted. 2000. *Beyond Dying: The Mystery of Eternity.* Oxford: Lion.
Hart, H. StJ. 1984. 'The Coin of "Render Unto Caesar..." (A Note on Some Aspects of Mark 12:13-17; Matt. 22:15-22; Luke 20:20-26).' In *Jesus and the Politics ofHis Day,* eds. Ernst Bammel and C. F. D. Moule, 241-8. Cambridge: CUP.
Hartley, John E. 1988. *The Book of Job.* Grand Rapids: Eerdmans.
Harvey, Anthony E. 1982. *Jesus and the Constraints of History: The Bampton Lectures, 1980.* London: Duckworth.
—. 1994. '"They Discussed Among Themselves What This 'Rising from the Dead' Could

Mean" (Mark 9.10).' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 69-78. London: SPCK.
Harvey, Susan Ashbrook. 2000. 'Syriac Christian Thought.' In *OCCT* 692-3.
Hays, Richard B. 1997. *First Corinthians*. IBC. Nashville: Abingdon.
—. 1999. 'The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians.' *New Testament Studies* 45:391-412.
—.2000. *The Letter to the Galatians: Introduction, Commentary, and Reflections*. In *NIB* 11.181-348.
—. 2002 [1983] *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans; Dearborn, Mich.: Dove Booksellers.
Hedrick, Charles W., and Paul A. Mirecki. 1999. *Gospel of the Saviour: A New Ancient Gospel*. Santa Rosa, Ca.: Polebridge Press.
Helmbold, A. K. 1972. 'Gnostic Elements in the "Ascension of Isaiah".' *New Testament Studies* 18:222-7.
Hemer, Colin J. 1989. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Hengel, Martin. 1963. 'Maria Magdalene und die Frauen als Zeugen.' In *Abraham Unser Vater* (FS O. Michel), eds. O. Betz et al., 243-56. Leiden: Brill.
—. 1974. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. London: SCM Press.
—. 1976. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Philadelphia: Fortress.
—. 1983. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London: SCM Press.
—. 1995. *Studies in Farly Christology*. Edinburgh: T. & T. Clark.
—. 2001. 'Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe.' In *Auferstehung - Resurrection*, eds. Friedrich Avemarie and Hermann Lichtenberger, 120-83. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Hennecke, Edgar, and W. Schneemelcher, eds. 1963-5 [1959-64]. *New Testament Apocrypha*. 2 vols. Philadelphia: Westminster.
Hill, Charles E. 2002 [1992]. *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. 2nd edn. Grand Rapids: Eerdmans.
Hillard, T., A. Nobbs and B. Winter. 1993. 'Acts and the Pauline Corpus I: Ancient Literary Parallels'. In *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke, 183-213. Vol. 1 of *The Book of Acts in its First Century Setting*, ed. B. W. Winter. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.
Hoffman, R. Joseph, ed. 1987. *Celsus on the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*. New York/Oxford: OUP.
Hofius, O. 2002. '"Am dritten Tage auferstanden von den Toten": Erwägungen zum passiv ΕΓΕΙΡΕΣΘΑΙ in christologischen Aussagen des Neuen Testaments'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 93-106. Leuven: Peeters.
Holmes, Michael W, ed. 1989. *The Apostolic Fathers*. 2nd edn. Rapids, Mich.: Baker; Leicester: Apollos.
Holt, Stephen. 1999. 'Foreword.' In *Resurrection*, eds. Stanley E. Porter, Michael A. Hayes and David Tombs, 9-11. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Holzhausen, J. 1994. 'Gnosis und Martyrium. Zu Valentins viertem Fragment.' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 85:116-31.
Hooker, M. D. 1989. ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ.' *New Testament Studies* 35:321-4.
—. 1990. *From Adam to Christ: Essays on Paul.* Cambridge: CUP.
—. 2002. 'Raised for our Acquittal (Rom 4,25).' In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 321-41. Leuven: Peeters.
Horbury, William. 2001. 'The Wisdom of Solomon.' In *OBC* 650-67.
Horsley, Richard A., ed. 1997. *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society.* Harrisburg, Pa.: TPI.
—. 1998. *1 Corinthians.* ANTC. Nashville: Abingdon.
—, ed. 2000. *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl.* Harrisburg, Pa.: TPI.
Horst, Friedrich. 1960. *Hiob.* Neukirchen: Neukirchener Verlag.
Horst, P. W. van der. *See* van der Horst, P. W.
Hume, David. 1975 [1777]. *Enquiries: Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* ed. L. A. Selby-Bigge. 3rd edn. Oxford: OUP.
Innes, Brian. 1999. *Death and the Afterlife.* New York: St Martin's Press.
Isser, Stanley. 1999. 'The Samaritans and Their Sects.' In *The Cambridge History of Judaism,* eds. William Horbury, W. D. Davies and John Sturdy. Vol. 3, *The Roman Period,* 569-95. Cambridge: CUP.
Jackson, Hugh. 1975. 'Resurrection Belief of the Earliest Church: a Response to the Failure of Prophecy?' *Journal of Religion* 55:415-25.
Jaffe, Aniela. 1979. *Apparitions: An Archetypal Approach to Death, Dreams, and Ghosts.* Irving, Tex.: Spring.
James, M. R. 1924. *The Apocryphal New Testament, Being the Apocryphal Gospels, Ats, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragmenfs. Oxford:* Clarendon Press.
Janzen, J. Gerald. 1985. 'Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3.6 in Mark 12.26.' *Journal for the Study of the New Testament* 23:43-58.
Jarick, John. 1999. 'Questioning Sheol.' In *Resurrection,* eds. Stanley E. Porter, Michael A. Hayes and David Tombs, 22-32. Sheffield: Sheffield Academic Press.
Jeremias, Joachim. 1955, '"Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God" (1 Cor. XV. 50).' *New Testament Studies* 2:152-9.
Johnson, Dennis E. 2001. *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation.* Phillipsburg, N.J.: P. & R. Publishing.
Johnson, Luke T. 1995. *The Real Jesus.* San Francisco: HarperSanFrancisco.
—. 1999. *Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel.* San Francisco: HarperSanFrancisco.
Johnston, P. S. 2002. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament.* Leicester: Apollos.
Johnston, Sarah Iles. 1999. *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece.* Berkeley, Ca.: U. of California Press.
Judge, Edwin A. 1960. *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century.* London: Tyndale.
—. 1968. 'Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice.' *Australian Biblical Review* 16:37-50.

Juhász, G. 2002. 'Translating Resurrection: the Importance of the Sadducees' Belief in the Tyndale-Joye Controversy'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 107-21. Leuven: Peeters.

Jupp, Peter C, and Clare Gittings, eds. 1999. *Death in England: An Illustrated History.* New Brunswick, N.J.: Rutgers U. P.

Kaiser, Otto. 1973. *Isaiah 1—39: A Commentary.* London: SCM Press.

Kákosy, László. 1969. 'Probleme der aegyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolomaeer- und Kaiserzeit.' In *Religions en Egypte hellenistique et romaine. Colloque de Strasbourg, 16-18 Mai 1967,* 59-68. Paris: Presses universitaire de France.

Keesmaat, Sylvia C. 1999. *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition.* JSNTSup. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Kelhoffer, James A. 2000. *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark.* WUNT 2.112. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Kellerman, Bill W. 1991. *Seasons of Faith and Conscience: Kairos, Confession, Liturgy.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991.

Kellermann, Ulrich. 1979. *Auferstanden in Den Himmel: 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer.* Stuttgarter Bibelstudien 95. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

—. 1989. 'Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung.' In *Die Entstehung der Jüdischen Martyrologie,* ed. W. van Henten, 51-75. Leiden: Brill.

Kelly, J. N. D. 1977. *Early Christian Doctrines.* 5th edn. London: A. & C. Black.

Kendall, D., and Gerald O'Collins. 1992. 'The Uniqueness of the Easter Appearances.' *Catholic Biblical Quarterly* 54:287-307.

Kenney, E. J. 1998. *Apuleius, the Golden Ass, or Metamorphoses: Translated with an Introduction and Notes.* London: Penguin.

Kilgallen, John J. 1986. 'The Sadducees and Resurrection from the Dead.' *Biblica* 67:478-95.

—. 2002. 'What the Apostles Proclaimed at Acts 4,2'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 233-48. Leuven: Peeters.

Kim, Seyoon. 1984. *The Origin of Paul's Gospel.* 2nd edn. WUNT 2.5. Tübingen: Mohr-Siebeck; Grand Rapids: Eerdmans.

—. 2002. *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on The Origin of Paul's Gospel.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Kirk, Alan. 1994. 'Examining Properties: Another Look at the Gospel of Peter's Relationship to the New Testament Gospels.' *New Testament Studies* 40:572-95.

Klauck, Hans-Josef. 2000. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions.* Edinburgh: T. & T. Clark.

Kloppenborg, John S. 1987. *The Formation ofQ: Trajectories in Ancient Wisdom Collections.* Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia: Fortress.

—. 1990a. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, & Concordance.* Sonoma, Ca.: Polebridge Press.

—. 1990b. '"Easter Faith" and the Sayings Gospel Q.' *Semeia* 49:71-100.

Knight, J. M. 1996. 'Disciples of the Beloved One: The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascension of Isaiah.' JSPSup, vol. 18. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Koenig, Jean, 1983. 'La vision des ossements chez Ézéchiel et l'origine de la croyance a la résurrection dans le Judaïsme.' In *Vie et service dans les civilisations orientates*, eds. A. Thésdoridés, P. Naster and J. Riez. Acta Orientalia Belgica 3. Leuven: Peeters, 159-79.

Koester, Craig R. 1996. *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community.* Minneapolis: Fortress.

—. 2001. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary.* AB 36. New York: Doubleday.

Koester, Helmut. 1982a. *Introduction to the New Testament.* Vol. 1, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age.* Hermeneia: Foundations and Facets. Philadelphia: Fortress; Berlin/New York: De Gruyter.

—. 1982b. *Introduction to the New Testament.* Vol. 2, *History and Literature of Early Christianity.* Hermeneia: Foundations and Facets. Philadelphia: Fortress; Berlin/New York: De Gruyter.

—. 1990. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development.* London: SCM Press; Philadelphia: TPI.

Kolarcik, Michael. 1991. *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1–6: A Study of Literary Structure and Interpretation.* AnBib 127. Rome: Pontifical Biblical Institute Press.

König, Jason. 2003. 'The Cynic and Christian Lives of Lucian's Peregrinus.' In *The Limits of Biography*, eds. Judith Mossman and Brian McGing, [forthcoming]. Swansea: Classical Press of Wales.

Koperski, V. 2002. 'Resurrection Terminology in Paul'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 265-81. Leuven: Peeters.

Köstenberger, A. J. 1995. 'The Seventh Johannine Sign: a Study in John's Christology.' *Bulletin of Biblical Research* 5:87-103.

Krieg, Matthias. 1988. *Todesbilder im Alten Testament, oder, Wie die Alten den Tod Gebildet.* ATANT, vol. 73. Zürich: Theologische Verlag.

*Küng, Hans. 1976. *On Being a Christian.* Garden City, N. Y.: Doubleday.

Künneth, Walter. 1965. *The Theology of the Resurrection.* London: SCM Press.

Lacocque, André. 1979. *The Book of Daniel.* London: SPCK; Atlanta, Ga.: John Knox.

Lambrecht, Jan. 1982. 'Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28.' *New Testament Studies* 28: 502-07.

Lampe, G. W. H. 1977. *God as Spirit.* Oxford: Clarendon Press Press.

Lane, William L. 1991. *Hebrews.* WBC 47. 2 vols. Dallas, Tex.: Word Books.

—. 1998. 'Living a Life of Faith in the Face of Death: The Witness of Hebrews.' In *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, 247-69. Grand Rapids: Eerdmans.

Laperrousaz, E.-M. 1970. *Le Testament de Moïse.* Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.

Lapide, Pinchas. 1983. *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective.* Minneapolis: Augsburg.

Larcher, C. 1969. *Études sur le Livre de la Sagesse.* Études Bibliques. Paris: Gabalda.

—. 1983. *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon.* Paris: Gabalda.

Lattimore, Richard. 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs.* Illinois Studies in Language and Literature 28. Urbana, III.: University of Illinois Press.

---

* См. издания в русском переводе на с. 841.

Lemcio, Eugene E. 1991. *The Past of Jesus in the Gospels.* SNTSMS 68. Cambridge: CUP.
Le Moyne, S. 1972. *Les Sadducceens.* Paris: Cerf.
Lewis, C. S. 1960. *Miracles: A Preliminary Study.* London: Collins-Fontana.
Lewis, Theodore J. 1989. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit.* Harvard Semitic Monographs, vol. 39. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
Lichtenberger, Hermann. 2001. 'Auferstehung in den Qumranfunden.' In *Auferstehung-Resurrection,* eds. Friedrich Avemarie and Hermann Lichtenberger, 79-91. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Lieu, Judith. 1994. 'The Women's Resurrection Testimony.' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 34—44. London: SPCK.
Lightfoot, J. B. 1989 [1889], ed. and tr. *The Apostolic Fathers.* 5 vols. London: Macmillan. Reprint: Peabody, Mass.: Hendriksen.
Lincoln, Andrew T. 1981. *Paradise Now and not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology.* SNTSMS 43. Cambridge: CUP.
—. 1998. '"T Am the Resurrection and the Life": The Resurrection Message of the Fourth Gospel.' In *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament,* ed. Richard N. Longnecker, 122-44. Grand Rapids: Eerdmans.
Lindars, Barnabas. 1993. 'The Resurrection and the Empty Tomb.' In *The Resurrection of Jesus Christ,* ed. Paul Avis, 116-35. London: Darton, Longman & Todd.
Lohfink, Gerhard. 1980. 'Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde.' *Theologische Quartalschrifi* 160:162-76.
Lohfink, N. 1990. 'Das Deuteronomische Gesetz in der Endgestalt - Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen.' *Biblische Notizen* 51:25-40.
Lohse, E. 2002. 'Der Wandel der Christen im Zeichen der Auferstehung: zur Begründung christlicher Ethik im Römerbrief.' In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 315-22. Leuven: Peeters.
Lona, Horacio E. 1993. *Über der Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie.* BZNW 66. Berlin and New York: De Gruyter.
Longenecker, Bruce W. 1991. *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11.* JSNTSup 57. Sheffield: JSOT Press.
Longenecker, Richard N., ed. 1997. *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry.* Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
—. 1998a. 'Is There Development in Paul's Resurrection Thought?' In *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament,* ed. Richard N. Longenecker, 171-202. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
—, ed. 1998b. *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament.* Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
Longstaff, Thomas R. W. 1981. „The Women at the Tomb: Matthew 28:1 Re-Examined.' *New Testament Studies* 27:277-82.
Lowe, E. J. 1995. 'Necessary and Sufficient Conditions.' In *The Oxford Companion to Philosophy,* ed. T. Honderich, 608. Oxford: OUP.
Lüdemann, Gerd. 1994. *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology.* London: SCM Press.

Maccoby, Hyam Z. 1980. *Revolution in Judea. Jesus and the Jewish Resistance.* New York: Taplinger.
—. 1986. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity.* London: Weidenfeld & Nicolson.
—. 1991. *Paul and Hellenism.* London: SCM Press; Philadelphia: TPI.
Mackie, J. L. 1980 [1974]. *The Cement of the Universe: A Study of Causation.* Oxford: Clarendon Press Press.
MacMullen, Ramsey. 1984. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400).* New Haven/London: Yale U. P.
Macquarrie, John. 1990. *Jesus Christ in Modern Thought.* London: SCM Press; Philadelphia: TPI.
Malherbe, Abraham J. 1968. 'The Beasts at Ephesus.' *Journal of Biblical Literature* 87:71-80.
—. 1989. *Paul and the Popular Philosophers.* Minneapolis: Fortress.
Marcus, Joel. 1989. 'Jane Austen's *Pride and Prejudice:* A Theological Reflection.' *Theology Today* 46:288-98.
—. 2001. 'The Once and Future Messiah in Early Christianity and Chabad.' *New Testament Studies* 47:381-401.
Martin, Dale B. 1995. *The Corinthian Body.* New Haven: Yale U. P.
Martin, Luther H. 1987. *Hellenistic Religions: An Introduction.* Oxford/New York: OUP.
Martin-Achard, R. 1960. *From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament.* Edinburgh/London: Oliver and Boyd.
Martyn, J. Louis. 1997a. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary.* AB 33a. New York: Doubleday.
—. 1997b. *Theological Issues in the Letters of Paul.* Nashville: Abingdon.
Marxsen, Willi. 1968. 'The Resurrection of Jesus as a Historical and Theological Problem.' In *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ,* ed. C. F. D. Moule, 15-50. London: SCM Press.
Mason, Steve N. 1991. *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study.* Studia Post-Biblica 39. Leiden: Brill.
Matera, F. J. 2002. 'Apostolic Suffering and Resurrection Faith: Distinguishing between Appearance and Reality (2 Cor 4,7–5,10).' In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 387-405. Leuven: Peeters.
Mays, James L. 1994. Psalms. IBC. Louisville: John Knox.
McAlpine, Thomas H. 1987. *Sleep, Divine and Human, in the Old Testament.* Sheffield: JSOT Press.
McArthur, H. K. 1971. 'On the Third Day.' *New Testament Studies* 18:81-6.
McCane, Byron R. 1990. 'Let the Dead Bury Their Own Dead: Secondary Burial and Matthew 8.21-22.' *Harvard Theological Review* 83:31-43.
—. 1997. 'Burial Techniques.' In *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East,* ed. Eric M. Meyers, 1.386-7. New York/Oxford: OUP.
—. 2000. 'Burial Practices, Jewish.' In *Dictionary of New Testament Background,* Craig A. Evans and Stanley E. Porter, 173-5. Downers Grove, III.: IVP.
McCaughey, J. Davis. 1974. 'The Death of Death (I Cor. 15:26).' In *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented, to L. L. Morris on His 60th Birthday,* ed. R. Banks, 246-61. Grand Rapids: Eerdmans.

McDannell, Colleen, and Bernhard Lang. 2001 [1988]. *Heaven: A History.* 2nd edn. New Haven: Yale U. P.
McDonald, J. I. H. 1989. *The Resurrection: Narrative and Belief.* London: SPCK.
McDowell, Josh. 1981. *The Resurrection Factor.* Nashville: Thomas Nelson.
McKenzie, Leon. 1997. *Pagan Resurrection Myths and the Resurrection of Jesus.* Charlottesville, Va.: Bookwrights Press.
McPartlan, Paul. 2000. 'Purgatory.' In *OCCT* 582-3.
Meadors, E. P. 1995. *Jesus the Messianic Herald of Salvation.* WUNT 2.72. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus.* Vol. 1, *The Roots of the Problem and the Person.* New York: Doubleday.
Menard, J.-E. 1975. 'La notion de résurrection dans l'épître à Rheginos.' In *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib,* ed. M Krause, 110-24. Leiden: Brill.
Menken, M. J. J. 2002. 'Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in John's Gospel'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 189-205. Leuven: Peeters.
Merklein, H. 1981. 'Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn).' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 72:1-16.
Mettinger, T. N. D. 2001. *The Riddle of Resurrection: 'Dying and Rising Gods' in the Ancient Near East.* Lund: Almqvist and Wicksell International.
Metzger, Bruce M. 1957. 'A Suggestion concerning the Meaning of 1 Corinthians XV.4b.' *Journal of Theological Studies* 8:118-23.
—. 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament.* London/New York: United Bible Societies.
*—. 1977. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations.* Oxford: Clarendon Press.
Meyer, Marvin W., ed. 1987. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook.* Philadelphia: U. of Pennsylvania Press.
Meyers, Eric M. 1970.' Secondary Burials in Palestine.' *The Biblical Archaeologist* 33:2-29.
—. 1971. *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth. Secondary Burials in Their Ancient Near Eastern Setting.* Biblica et Orientalia, vol. 24. Rome: Pontifical Biblical Institute Press.
Michaud, Jean-Paul. 2001. 'La résurrection dans le langage des premiers Chretiens.' In *Resurrection: L'aprés-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament,* eds. Odette Mainville and Daniel Marguerat, 111-28. Geneva: Labor et Fides; Montreal: Médiaspaul.
Miller, Robert J., ed. 1992. *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version.* Sonoma, Ca.: Polebridge Press.
Mirecki, Paul A. 1992a. 'Peter, Gospel Of.' In *ABD* 5:278-81.
—. 1992b. 'Valentinus.' In *ABD* 6:783-4.
Mitchell, Margaret M. 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians.* Tübingen: Mohr-Siebeck.
Mondésert, C. 1999. 'Philo of Alexandria.' In *The Cambridge History of Judaism,* eds. William Horbury, W. D. Davies and John Sturdy. Vol. 3, *The Roman Period,* 877-900. Cambridge: CUP.
Moore, A. W., ed. 1993. *Meaning and Reference.* Oxford: OUP.
Moore, George Foot. 1927. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim.* 3 vols. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.

Morgan, Robert. 1994. 'Flesh is Precious: The Significance of Luke 24:36-43.' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 8-20. London: SPCK.

Morris, Jenny. 1993. 'The Jewish Philosopher Philo.' In Schürer 3.2.809-89.

Motyer, J. Alec. 1993. *The Prophecy of Isaiah.* Leicester: IVP.

Moule, C. F. D. 1958a. 'Once More, Who Were the Hellenists?' *Expository Times* 70:100-02.

—. 1958b. 'The Post-Resurrection Appearances in the Light of the Festival Pilgrimages.' *New Testament Studies* 4:58-61.

—. 1966. 'St Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection.' *New Testament Studies* 12:106-23.

—. 1967. *The Phenomenon of the New Testament: An Inquiry Into the Implications of Certain Features of the New Testament.* SBT 2nd Series, vol. 1. London: SCM Press.

—, ed. 1968. *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ.* London: SCM Press.

—, and Don Cupitt. 1972. 'The Resurrection: A Disagreement.' *Theology* 75:507-19.

Moulton, James H. 1908-76. *A Grammar of New Testament Greek.* 4 vols, completed by Nigel Turner. Edinburgh: T. & T. Clark.

Muddiman, John. 1994. '"I Believe in the Resurrection of the Body".' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 128-38. London: SPCK.

Müller, U. B. 1998. *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu.* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Murphy-O'Connor, Jerome. 1996. *Paul: A Critical Life.* Oxford: Clarendon Press Press.

—. 1998 [1980]. *The Holy land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700.* 4th edn. Oxford: OUP.

Neufeldt, R. W., ed. 1986. *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1986.

Neusner, Jacob. 1971. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70.* Leiden: Brill.

—, W.S. Green, and E. Frerichs, eds. 1987. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era.* Cambridge: CUP.

Newman, Carey C. 1992. *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric.* NovTSup *69.* Leiden: Brill.

—, ed. 1999. *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's* Jesus and the Victory of God. Downers Grove, III.: IVP.

—, James R. Davila and Gladys S. Lewis, eds. 1999. *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus.* JSJSup 63. Leiden: Brill.

Neyrey, Jerome H. 1993. *2 Peter, Jude.* AB 37C. New York: Doubleday.

Nickelsburg, George W. E. 1972. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism.* Harvard Theological Studies 26. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.

—. 1980. 'The Genre and Function of the Markan Passion Narrative.' *Harvard TheologicalReview*' 73:153-84.

—. 1984. 'The Bible Rewritten and Expanded.' In *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum, Section Two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud.* Vol. 2, *Jewish Writings of the Second Temple Period,* ed.

Michael E. Stone, eds. W. J. Burgers, H. Sysling, and P. J. Tomson, 89-156. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress.
—. 1986. 'An *ektrōma,* Though Appointed from the Womb: Paul's Apostolic Self-Description in 1 Cor 15 and Gal 1'. *Harvard Theological Review* 79:198-205.
—. 1992. 'Resurrection: Early Judaism and Christianity.' In*ABD* 5:684-91.
Niederwimmer, Kurt. 1998. *The Didache: A Commentary on the Didache.* Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
Nigosian, S. A. 1993. *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research.* Montreal: McGill-Queen's U. P.
Nineham, Dennis. 1965. *Historicity and Chronology in the New Testament* London: SPCK.
Nodet, Etienne, and Justin Taylor. 1998. *The Origins of Christianity: An Exploration.* Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
Norelli, E. 1994. *L'Ascensione di Isaia: Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi.* Origini n.s., vol. 1. Bologna: Centro editoriale dehoniano.
Nussbaum, Martha C, and Amelie O. Rorty, ed., 1992. *Essays on Aristotle's* De Anima. Oxford: Clarendon Press Press.
Oakes, Peter. 2001. *Philippians: From People to Letter.* SNTSMS 110. Cambridge: CUP.
Oberlinner, L., ed. 2002. *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen.* QD 105. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
O'Collins, Gerald. 1973. *The Resurrection of Jesus Christ.* Valley Forge, Pa.: Judson Press.
—. 1973. 'Karl Barth on Christ's Resurrection.' *Scottish Journal of Theology* 26:85-99.
—. 1987. *Jesus Risen.* London: Darton, Longman & Todd.
—. 1988. *Interpreting the Resurrection: Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection.* New York: Paulist Press.
—. 1993. *The Resurrection of Jesus: Some Contemporary Issues.* Milwaukee: Marquette U.P.
—. 1995. *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus.* Oxford: OUP.
—. 1997. 'The Resurrection: The State of the Questions.' In *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus,* eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins, 5-28.
—. 1999. 'The Risen Jesus: Analogies and Presence.' In *Resurrection,* edited by Stanley E. Porter, Michael A. Hayes and David Tombs, 195-217. Sheffield: Sheffield Academic Press.
O'Donnell, Matthew Brook. 1999. 'Some New Testament Words for Resurrection and the Company They Keep.' In *Resurrection,* edited by Stanley E. Porter, Michael A. Hayes and David Tombs, 136-63. Sheffield: Sheffield Academic Press.
O'Donovan, Oliver M.T. 1986. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics.* Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans
—. 1996. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology.* Cambridge: CUP.
—. 2002. *Common Objects of Love: Moral Reflection as the Shaping of Community.* Grand Rapids: Eerdmans; Cambridge: CUP.
—, and Joan Lockwood O'Donovan, eds. 1999. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought.* Grand Rapids: Eerdmans.
Oegema, Gerbern S. 2001. 'Auferstehung in der Johannesoffenbarung: Eine Rezeptionsgeschichtliche Untersuchung zu der Vorstellung zweier Auferstehungen in der Offenbarung des Johannes.' In *Auferstehung – Resurrection,* eds. Friedrich

Avemarie and Hermann Lichtenberger, 205-27. Tübingen: Mohr-Siebeck.
O'Flaherty, W. D., ed. 1980. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions.* Berkeley, Ca.: U. of California Press.
O'Hagan, Angelo P. 1968. *Material Re-Creation in the Apostolic Fathers.* Berlin: Akademie-Verlag.
Okure, Teresa. 1992. 'The Significance Today of Jesus ' Commission to Mary Magdalene.' *International Review of Missions* 81:177-88.
Ollenburger, Ben C. 1993. 'If Mortals Die, Will They Live Again? The Old Testament and Resurrection.' *ExAuditu* 9:29-44.
O'Neill, J. C. 1972. 'On the Resurrection as an Historical Question.' In *Christ Faith and History,* eds. S. W. Sykes and J. P. Clayton, 205-19. Cambridge: CUP.
—. 1991. 'The Desolate House and the New Kingdom of Israel: Jewish Oracles of Ezra in 2 Esdras 1–2.' In *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented, to Ernst Bammel,* ed. W. Horbury, 226-36. Sheffield: Sheffield Academic Press.
Osborne, G. R. 2000. 'Resurrection.' In *Dictionary of New Testament Background,* eds. Craig A. Evans and Stanley E. Porter, 931-6. Downers Grove, III.: IVP.
Osiek, Carolyn. 1993. 'The Women at the Tomb: What Are They Doing There?' *Ex Auditu* 9:97-107.
Pagels, Elaine. 1975. *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters.* Philadelphia: Fortress.
—. 1979. *The Gnostic Gospels.* New York: Weidenfeld & Nicolson.
—. 1980. 'Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?' In *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978,* ed. Bentley Layton, 262-88. Leiden: Brill.
Painter, John. 1997. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition.* Columbia, S. C: U. of South Carolina Press.
Pannenberg, Wolfhart. 1968. *Jesus: God and Man.* Philadelphia: Westminster.
—. 1970. *Basic Questions in Theology: Collected Essays.* Philadelphia: Westminster; London: SCM Press.
—. 1991-8 [1988-93]. *Systematic Theology.* 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark.
Park, Joseph S. 2000. *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions with Special Reference to Pauline Literature.* WUNT 2.121. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Parsons, Mikeal C. 1988. 'ΣΑΡΚΙΝΟΣ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ In Codices F and G: A Text-Critical Note.' *New Testament Studies* 34:151-5.
Patterson, Stephen J. 1998. *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning.* Harrisburg, Pa.: TPI.
—, James Robinson, and Hans-Gebnard Bethge. 1998. *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age.* Harrisburg, Pa.: TPI.
Peel, Malcolm Lee. 1992. 'Resurrection, Treatise on the.' In*ABD* 5:691-2.
—. 1969. *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection. Introduction, Translation, Analysis and Exposition.* London: SCM Press.
Pelikan, J. 1961. *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers.* Nashville: Abingdon Press.
Perkins, Pheme. 1984. *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection.* London: Geoffrey Chapman.

—. 1995. *The Gospel of Mark: Introduction, Commentary, and Reflections.* In *NIB*, 8.507-733.
Perrin, Nicholas. 2002. *Thomas and Tatian: The Relationship Between the Gospel of Thomas and Tatian's Diatessaron.* Academia Biblica 5. Leiden: Brill; Atlanta, Ga.: Scholars Press.
Pesch, R. 1999. *Biblischer Osterglaube.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
Peters, Melvin K. H. 1992. 'Septuagint.' In *ABD* 5:1093-1104.
Peters, Ted. 1993. 'Resurrection: What Kind of Body?' *Ex Auditu* 9:57-76.
Petersen, William L. 1994. *The Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship.* VCSup 25. Leiden: Brill.
Pfeiffer, R. H. 1949. *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha.* New York: Harper.
Pinnock, Clark H. 1993. 'Salvation by Resurrection.' *ExAuditu* 9:1-11
Plass, P. 1995. *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide.* Madison, Wice: University of Wisconsin Press.
Plevnik, Joseph. 1984. 'The Taking up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4:13-18.' *Catholic Biblical Quarterly* 46:274-83.
*Polkinghorne, John. 1994. *Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-up Thinker.* London: SPCK.
Porter, Stanley E. 1999a. 'Resurrection, the Greeks and the New Testament.' In *Resurrection,* eds. Stanley E. Porter, Michael A. Hayes and David Tombs, 52-81. Sheffield: Sheffield Academic Press.
—, Michael A. Hayes, and David Tombs, eds. 1999b. *Resurrection.* JSNTSup 186. Sheffield: Sheffield Academic Press.
Porton, Gary G. 1992. 'Sadducees.' In *ABD* 5:892-5.
Pouderon, B. 1986. 'L'authenticité du traité sur la résurrection attribué l'apologiste Athénagore.' *Vigilae Christianae* 40:226-44.
Price, Simon R. F. 1984. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor.* Cambridge: CUP.
—. 1999. *Religions of the Ancient Greeks.* Cambridge: CUP.
Priest, J. 1977. 'Some Reflections on the Assumption of Moses.' *Perspectives in Religious Studies* 4:92-III.
Prigent, Pierre. 1964. *Justin et l'ancien testament: L'argumentation scriptuaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Trypho et de la Première Apologie.* Paris: Librarie Lecoffre.
Puech, É. 1990. 'Ben Sira 48:11 et la Résurrection.' In *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented, to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday,* eds. H. Attridge, J. J. Collins and T. H. Tobin, 81-9. Lanham, Md.: U. P. of America.
—. 1993. *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien.* 2 vols. Paris: Cerf.
Quasten, J. 1950. *Patrology.* Vol. 1, *The Beginnings of Patristic Literature.* Utrecht: Spectrum, 1950.
Rahmani, L. Y. 1981/2. 'Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs.' *Biblical Archaeologist* 44,45:171-7; 229-35; 43-53; 107-119.
Rahner, Karl. 1961. *Theological Investigations.* Vol. 1, *God, Christ, Mary and Grace.* Baltimore: Helicon Press.

Reardon, B. P., ed. 1989. *Collected Ancient Greek Novels.* Berkeley: U. of California Press.
—. 1991. *The Form of the Greek Romance.* Princeton, N. J.: Princeton U. P.
Rebell, Walter. 1992. *Neutestamentliche Apokryphen und apostolischen Väter.* Munich: Chr. Kaiser.
Reese, James M. 1970. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences.* AnBib 41. Rome: Biblical Institute Press.
Rese, M. 2002. 'Exegetische Anmerkungern zu G. Lüdemanns Deutung der Auferstehung Jesu'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 55-71. Leuven: Peeters.
Reumann, J. 2002. 'Resurrection in Philippi and Paul's Letter(s) to the Philippians'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 407-22. Leuven: Peeters.
Richard, Earl J. 1981. 'Polemics, Old Testament, and Theology: A Study of II Cor., Ill, 1–IV, 6.' *Revue Biblique* 88:340-67.
—. 1995. *First and Second Thessalonians.* SP. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
Richardson, Peter. 1996. *Herod: King of the Jews and Friend ofthe Romans.* Columbia, S. C: U. of South Carolina Press.
Riesenfeld, H. 1948. *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings.* Uppsala: Uppsala U. P.
Riley, Gregory. 1995. *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy.* Minneapolis: Fortress.
Robertson, Archibald, and Alfred Plummer. 1914. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians.* ICC. Edinburgh: T. & T. Clark.
Robinson, James M., gen. ed. 1977. *The Nag Hammadi Library in English.* San Francisco: Harper & Row.
—. 1979. 'The Discovery of the Nag Hammadi Codices.' *Biblical Archaeologist* 42:206-24.
—. 1982. 'Jesus from Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed).' *Journal of Biblical Literature* 101:5-37.
Robinson, John A. T. 1952. *The Body: A Study in Pauline Theology.* Philadelphia: Westminster.
—. 1979. *Jesus and His Coming: The Emergence of a Doctrine.* London: SCM Press.
Rohde, E. 1925. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks.* New York, N.Y.: Harcourt Brace.
Rordorf, Willy. 1968. *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church.* London: SCM Press.
Rowland, Christopher C. 1980. 'The Vision ofthe Risen Christ in Rev i.13 ff.: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology.' *Journal of Theological Studies* 31:1-11.
—. 1982. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity.* New York: Crossroad.
—. 1985. *Christian Origins: From Messianic Movement to Christian Religion.* London: SPCK; Minneapolis: Augsburg.
—. 1993. 'Interpreting the Resurrection.' In *The Resurrection of Jesus Christ,* ed. P. Avis, 68-84. London: Darton, Longman & Todd.
—. 1998. *The Book of Revelation: Introduction, Commentary, and Reflections.* In *NIB,* 12.501-743.

Rowley, H. H. 1963. *The Relevance of Apocalyptic.* London: Lutterworth.
Rutgers, Leonard V., and Eric M. Meyers, eds. 1997. 'Catacombs.' In *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East,* 1:434-8. New York/Oxford: OUP.
Saldarini, Anthony J. 1988. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society.* Wil-, mington, Del.: Michael Glazier; Edinburgh: T. & T. Clark.
Sampley, J. P. 2000. *The Second Letter to the Corinthians: Introduction, Commentary, and Reflections.* In *NIB* 11.1-180.
Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion.* Philadelphia: Fortress; London: SCM Press.
—. 1983. 'Jesus and the Sinners.' *Journal for the Study of the New Testament* 19:5-36.
—. 1991. *Paul.* Past Masters. Oxford: OUP.
—. 1992. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE.* London: SCM Press.
—. 1993. *The Historical Figure of Jesus.* London: Penguin.
Sandnes, Olav. 1991. *Paul – One of the Prophets?* WUNT 2.43. Tübingen: Mohr.
Sanford, D. H. 1995. 'Inference to the Best Explanation.' In *Oxford Companion to Philosophy,* 407-08. Oxford: OUP.
Satran, D. 1989. 'Fingernails and Hair: Anatomy and Exegesis in Tertullian.' *Journal of Theological Studies* 40:116-20.
Sawicki, Marianne. 1994. *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practices.* Minneapolis: Fortress.
Sawyer, John F. A. 1973. 'Hebrew Words for the Ressurection [*sic*] ofthe Dead.' *Vetus Testamentum* 23:218-34.
Schillebeeckx, Edward. 1979. *Jesus: An Experiment in Christology.* New York: Seabury Press.
Schlosser, Jacques. 2001. 'Vision, extase et apparition du ressuscité.' In *Résurrection: L'aprés-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament,* eds. Odette Mainville and Daniel Marguerat, 129-59. Geneva: Labor et Fides; Montreal: Médiaspaul.
—. 2002. 'La résurrection de Jésus d'après la *Prima Petri'.* In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 441-56. Leuven: Peeters.
Schmidt, B. B. 1994. *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition.* FAT 11. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Schneiders, S. 1995. 'The Resurrection of Jesus and Christian Spirituality.' In *Christian Resources of Hope,* ed. M. Junker-Kenny, 81-114. Dublin: Columbia.
Schoedel, William R. 1985. *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch.* Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
Schürer, E. 1973-87. *The History ofthe Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135).* Rev. and ed. M. Black, G. Vermes, F. G. B. Millar. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark.
Schüssler Fiorenza, E. 1993. *Discipleship of Equals.* New York; London: Crossroad; SCM Press.
Schwankl, Otto. 1987. *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 Parr): Eine Exegetisch-Theologische Studie zur Auferstehungserwartung.* BBB 66. Bonn: Athenäum.
Schweizer, E. 1979. 'Resurrection – Fact or Illusion?' *Horizons in Biblical Theology* 1:137-59.
Schwemer, Anna Maria. 2001. 'Der Auferstandene und die Emmausjünger.' In *Auferstehung -Resurrection,* eds. Friedrich Avemarie and Hermann Lichtenberger, 496-117.
Scott, Alan. 1991. *Origen and the Life ofthe Stars.* Oxford: Clarendon Press.

Scroggs, R. 1966. *The Last Adam.* Oxford: Blackwell.
Segal, Alan F. 1990. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee.* New Haven and London: Yale U. P.
—. 1991. 'Jesus, the Revolutionary,' In *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus Within Early Judaism,* ed. James H. Charlesworth, 199-225. New York: Crossroad.
—. 1992. 'Conversion and Messianism: Outline for a New Approach.' In *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity,* ed. James H. Charlesworth, 296-340. Minneapolis: Fortress.
—. 1997. 'Life After Death: The Social Sources.' In *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus,* eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins, 90-125. Oxford: OUP.
Seitz, Christopher R. 1993. *Isaiah 1–39.* IBC. Louisville: John Knox.
Selby, Peter. 1976. *Look for the Living: The Corporate Nature of Resurrection Faith.* London: SCM Press.
Senior, Donald. 1976. 'The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51- 53).' *Catholic Biblical Quarterly* 38:312-29.
Singer, S. 1962. *The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations.* London: Eyre and Spottiswood.
Siniscalco, Paolo. 1966. *Ricerche sul "De Resurrectione" di Tertulliano.* Rome: Editrice Studium.
Sleeper, C. E. 1965. 'Pentecost and Resurrection.' *Journal of Biblical Literature* 84:389-99.
Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity.* London: School of Oriental and African Studies; Chicago: Chicago U. P.
Smith, Morton. 1958. 'The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena.' *Hebrew Union College Annual* 29:273-313.
—. 1999. 'The Troublemakers.' In *The Cambridge History of Judaism,* eds. William Horbury, W. D. Davies and John Sturdy. Vol. 3, *The Roman Period,* 501-68. Cambridge: CUP.
Söding, T. 2002. 'Erscheinung, Vergebung und Sendung: Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 207-32. Leuven: Peeters.
Sosa, E., and M. Tooley, eds. 1993. *Causation.* Oxford: OUP.
Soskice, J. M. 1997. 'Resurrection and the New Jerusalem.' In *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus,* eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins, 41-58. Oxford: OUP.
Sparks, H. F. D., ed. 1984. *The Apocryphal Old Testament.* Oxford: Clarendon Press Press.
Spicer, Paul. 2002. '*Easter Oratorio:* The Composer's Perspective'. In *Sounding the Depths: Theology Through the Arts,* ed. Jeremy Begbie, 179-92. London: SCM Press.
Spronk, Klaus. 1986. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East.* AOAT 219. Kevelaer: Butzon & Berker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
Stanley, D. M. 1961. *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology.* Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1961.
Stanton, Graham. 1977. '5 Ezra and Matthaean Christianity in the Second Century.' *Journal of Theological Studies* 28:67-83.
—. 1994. 'Early Objections to the Resurrection of Jesus.' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 79-94. London: SPCK.

Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History.* Princeton, N.J.: Princeton U. P.

Stemberger, Günter. 1972. *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (Ca. 170 v. Chr.-100 n. Chr.).* AnBib 56. Rome: Biblical Institute Press.

—. 1999. 'The Sadducees - Their History and Doctrines.' In *The Cambridge History of Judaism,* eds. William Horbury, W. D. Davies and John Sturdy. Vol. 3, *The Roman Period,* 428-43. Cambridge: CUP.

Stendahl, Krister. 1976. *Paul Among Jews and Gentiles.* Philadelphia: Fortress.

—. 1995. *Final Account: Paul's Letter to the Romans.* Minneapolis: Fortress.

Stephens, Susan A., and John J. Winkler, eds. 1995. *Ancient Greek Novels: The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary.* Princeton, N.J.: Princeton U. P.

Strack, H. L., and G. Stemberger. 1991 [1982]. *Introduction to the Talmud and Midrash.* Edinburgh: T. & T. Clark.

Stroumsa, *G.G.* 1981. 'Le couple de l'ange et de l'esprit: Traditions juives et chretiennes.' *Bevue Biblique* 88:42-61.

Strugnell, J. 1958. 'Flavius Josephus and the Essenes: *Antiquities* xviii. 18-22.' *Journal of Biblical Literature* 77:106-15.

Stuhlmacher, Peter. 1993. 'The Resurrection of Jesus and the Resurrection of the Dead.' *Ex Auditu* 9:45-56.

Swinburne, Richard. 1997. 'Evidence for the Resurrection.' In *The Resurrection: An Inter- disciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus,* eds. Stephen T. Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Colllins, 191-212. Oxford: OUP.

Tabor, James D. 1989. '"Returning to Divinity": Josephus 's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses.' *Journal of Biblical Literature* 108:225-38.

Tan, Kim Huat. 1997. *The Zion Traditions and the Aims of Jesus.* SNTSMS 91. Cambridge: CUP.

Tavard, George H. 2000. *The Starting Point of Calvin's Theology.* Grand Rapids: Eerdmans.

Thagard, P. 1978. 'The Best Explanation: Criterion for Theory Choice.' *Journal of Philosophy* 75:76-92.

Theissen, Gerd, and Annette Merz. 1998. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide.* London: SCM Press.

—. 1999. *A Theory of Primitive Christian Religion.* London: SCM Press.

Thielman, Frank. 1989. *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans.* NovTSup, vol. 61. Leiden: Brill.

Thiering, Barbara. 1992. *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls.* New York: Doubleday.

Thiselton, Anthony C. 1978. 'Realized Eschatology at Corinth.' *New Testament Studies* 24:510-26.

—. 1992. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading.* London/New York: Harper Collins.

—. 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text.* NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.

Thrall, Margaret E. 1994-2000. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. 2* vols. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark.

—. 2002. 'Paul's Understanding of Continuity between the Present Life and the Life of the Resurrection.' In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 283-300. Leuven: Peeters.

Tomson, P. J. 2002. '"Death, Where is thy Victory?" Paul's Theology in the Twinkling of an Eye.' In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 357-86. Leuven: Peeters.

*Torrance, Thomas F. 1976. *Space, Time and Resurrection.* Edinburgh: Handsel Press.

Toynbee, J, M. C. 1971. *Death and Burial in the Roman World.* Baltimore: Johns Hopkins U.P.

Trites, A. A. 1977. *The New Testament Concept of Witness.* Cambridge: CUP.

Troeltscn, Ernst. 1912-25. *Gesammelte Schriften.* 4 vols. Tübingen: Mohr.

Tromp, Nicholas J. 1969. *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament.* Biblica et Orientalia 21. Rome: Pontifical Biblical Institute Press.

Troxel, Ronald L. 2002. 'Matt 27.51-4 Reconsidered: Its Role in the Passion Narrative, Meaning and Origin.' *New Testament Studies* 48:30-47.

Tuckett, C. M. 1996. *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q.* Edinburgh: T. & T. Clark.

Updike, John. 1964. *Telephone Poles and Other Poems.* New York: Alfred A. Knopf.

Urbach, E. E. 1987. *The Sages: Their Concepts and Beliefs.* Cambridge, Mass./London: Harvard U. P.

van der Horst, P. W. 1992. *Ancient Jewish Epitaphs.* Kampen: Kok Pharos.

VanderKam, James C. 1984. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition.* CBQMS 16. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America.

—. 1995. *Enoch: A Man for All Generations.* Columbia, S.C.: U. of South Carolina Press.

*—. 2001. *An Introduction to Early Judaism.* Grand Rapids: Eerdmans.

Van Eijk, A. H. C. 1971. 'The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist.' *Vigiliae Christianae* 25:94-120.

—. 1974. *La résurrection des morts chez les pères apostoliques.* Paris: Beauchesne, 1974.

Verheyden, J. 2002. 'Silent Witnesses: Mary Magdalene and the Women at the Tomb in the Gospel of Peter'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 457-82. Leuven: Peeters.

Vermes, Geza. 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels.* London: Collins.

—•. 2000. *The Changing Faces of Jesus.* London: Penguin.

Vermeule, C. C. 1979. *Aspects of Death in Early Greek Art and Pottery.* Berkeley, Ca.: U. of California Press.

Via, Dan O. 2002. *What is New Testament Theology?* Minneapolis: Fortress.

Viviano, Benedict, and Justin Taylor. 1992. 'Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23:8-9).' *Journal of Biblical Literature* 111:496-8.

von Rad, Gerhard. 1962-5. *Old Testament Theology. 2* vols. New York: Harper & Row; Edinburgh: Oliver and Boyd.

Vos, J. S. 1999. 'Argumentation und Situation in 1Kor. 15.' *Novum Testamentum* 41:313-33.

—. 2002. 'Die Schattenseite der Auferstehung im Evangelium des Paulus.' In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 301-13. Leuven: Peeters.

Walker, P. W. L. 1999. *The Weekend That Changed the World: The Mystery of Jerusalem's Empty Tomb*. London: Marshall Pickering.
Wall, Robert W. 2002. *The Acts of the Apostles. Introduction, Commentary, and Reflections.* In *NIB* 10:1-368.
Warmington, B. H. 1969. *Nero: Reality and Legend.* London: Chatto & Windus.
Warnock, G. J. 1995. 'Berkeley, George.' In *The Oxford Companion to Philosophy,* ed. Ted Hondericn, 89-92. Oxford: OUP.
Wartofsky, M. 1977. *Feuerbach.* Cambridge: CUP.
Watson, Francis. 1994. '"He is not Here": Towards a Theology of the Empty Tomb,' In *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 95-107. London: SPCK.
Watts, Rikki E. 1997. *Isaiah's New Exodus and Mark.* WUNT 2.88. Tübingen: Mohr-Siebeck.
Wedderburn, A. J. M. 1999. *Beyond Resurrection.* London: SCM Press.
Weiser, Artur. 1962. *The Psalms.* OTL. London: SCM Press.
Weitzmann, K., ed. 1979. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at the Museum of Art, November 13, 1977 through February 12, 1978.* New York: Metropolitan Museum of Art and Princeton U. P.
Wenham, David. 1987. 'Being "Found" on the Last Day: New Light on 2 Peter 3.10 and 2 Corinthians 5.3.' *New Testament Studies* 33:477-9.
Wenham, John W. 1981. 'When Were the Saints Raised?' *Journal of Theological Studies* 32:150-52.
—. 1984. *Easter Enigma.* Exeter: Paternoster.
Weren, W. J. C. 2002. '"His Disciples Stole Him Away" (Mt 28, 13): A Rival Interpretation of Jesus' Resurrection'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 147-63. Leuven: Peeters.
West, M. L. 1971. *Farly Greek Philosophy and the Orient.* Oxford: OUP.
Westcott, B. F. 1903. *The Gospel According to St. John.* London: John Murray.
Westfall, Cynthia Long. 1999. 'The Relationship Between the Resurrection, the Proclamation to the Spirits in Prison and Baptismal Regeneration: 1 Peter 3.19-22.' In *Resurrection,* ed. Stanley E. Porter, Michael A. Hayms and David Tombs, 106-35. Sheffield: Sheffield Academic Press.
Whanger, Mary, and Alan Whanger. 1998. *The Shroud of Turin: An Adventure of Discovery.* Franklin, Tenn.: Providence House Publishers.
Wiesner, J. 1938. *Grab und Jenseits: Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit.* Berlin: Töpelmann.
Wilckens, Ulrich. 1968. 'The Tradition-History of the Resurrection of Jesus.' In *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ,* ed. C. F. D. Moule, 51-76. London: SCM Press.
—. 1977. *Resurrection: Biblical Testimony to the Resurrection: An Historical Examination and Explanation.* Edinburgh: The Saint Andrew Press.
Wilde, Oscar. 1966 [1948]. *Complete Works of Oscar Wilde.* Introd. V. Holland. London and Glasgow: Collins.
Wiles, Maurice. 1994. 'A Naked Pillar of Rock.' In *Resurrection. Essays in Honour of Leslie Houlden,* eds. Stephen Barton and Graham Stanton, 116-27. London: SPCK.
Williams, Bernard A. O. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy.* Princeton, N. J. and Oxford: Princeton U. P.

Williams, Margaret. 1999. 'The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism.' In *The Cambridge History of Judaism*, eds. William Horbury, W. D. Davies and John Sturdy. Vol. 3, *The Roman Period*, Cambridge: CUP.

Williams, Michael A. 1996. *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, N.J.: Princeton U. P.

Williams, Rowan D. 1982. *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*. London: Darton, Longman & Todd.

—. 2000. *On Christian Theology*. Oxford: Blackwell.

Williams, Trevor S. M. 1998. 'The Trouble with the Resurrection.' In *Understanding, Studying and Reading: New Testament Essays in Honour of John Ashton*, eds. Christoper Rowland and Crispin H. T. Fletcher-Louis, 219-35. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Williamson, H. G. M. 1998. *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*. Carlisle: Paternoster Press.

Winkler, J. J. 1980. 'Lollianos and the Desperadoes.' *Journal of Hellenic Studies* 100:155-81.

Winston, David. 1979. *The Wisdom of Solomon*. AB 43. New York: Doubleday.

Winter, Bruce W. 1993. 'Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24—26.' In *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Vol. 1, *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, eds. Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke, 305-36. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster.

—. 2001. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids: Eeerdmans.

Wise, Michael O. 1999. *The First Messiah: Investigating the Savior Before Christ*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Wissman, H., G. Stemberger, P. Hoffman, et al. 1979. 'Auferstehung.' In *Theologische Realenzyklopädie*, 4:442-575. Berlin: De Gruyter.

Witherington III, Ben. 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.

—. 1998a. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids; Carlisle: Paternoster.

—. 1998b. *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Wolff, H. W. 1974. *Hosea*. Philadelphia: Fortress.

Wolters, Al. 1987. 'Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10.' *Westminster Theological Journal* 49:405-13.

Wright, David F. 1984. 'Apocryphal Gospels: The "Unknown Gospel" (Pap. Egerton 2) and the *Gospel of Peter*.' In *Gospel Perspectives*. Vol. 5, *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. D. Wenham. 207-32. Sheffield: JSOT Press.

—. 1986. 'Apologetic and Apocalyptic: The Miraculous in the Gospel of Peter.' In *Gospel Perspectives*. Vol 6, *The Miracles of Jesus*, 401-18. Sheffield: JSOT Press.

Wright, N. T. 1986. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon* (= *Colossians*). TNTC. Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans.

—. 1991. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (= *Climax*). Edinburgh: T. & T. Clark; Minneapolis: Fortress.

—. 1992. *The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God* vol. 1) (=*NTPG*). London: SPCK; Minneapolis: Fortress.

—. 1993. 'On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5:21' (= 'Becoming the Righteousness'). In *Pauline Theology.* Volume *2,1 & 2 Corinthians,* ed. David M. Hay, 200-08. Minneapolis: Fortress.
—. 1994. 'Gospel and Theology in Galatians' (= 'Gospel and Theology'). In *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker,* eds. L. Ann Jervis and Peter Richardson, 222-39. Sheffield: Sheffield Academic Press.
—. 1996a. *Jesus and the Victory of God (Christian Origins and the Question of God* vol. 2) (=*JVG*). London: SPCK; Minneapolis: Fortress.
—. 1996. 'The Law in Romans 2' (= 'Law'). In *Paul and the Mosaic Law,* ed. J. D. G. Dunn, 131-50. Tübingen: Mohr.
—. 1997. *For All God's Worth* (= *God's Worth).* London: SPCK; Grand Rapids: Eerdmans.
—. 1999. 'In Grateful Dialogue: A Response' (= 'Grateful Response'). In *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment ofN. T Wright's* Jesus and the Victory of God, ed. Carey C. Newman, 244-77. Downers Grove, III.: IVP.
—. 1999. 'New Exodus, New Inheritance: the Narrative Substructure of Romans 3–8' (= 'Exodus'), in *Bomans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of his 65th Birthday,* ed. S. K. Soderlund and N. T. Wright (Grand. Rapids: Eerdmans, 1999), 26-35.
—. 1999. *The Millennium Myth.* Louisville: Westminster; London: SPCK.
—. 2000. 'Paul's Gospel and Caesar's Empire' (= 'Paul's Gospel'). In *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl,* ed. Richard A. Horsley, 160-83. Harrisburg, Pa.: TPI.
—. 2000. 'A New Birth?' review article of J. D. Crossan's *The Birth of Christianity.* In *Scottish Journal of Theology* 53:72-91
—. 2000. 'Resurrection in Q?'. In *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole,* ed. D. G. Horrell and C. M Tuckert, 85-97. Leiden: Brill.
—. 2002. *The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections* (= *Romans).* In *NIB* 10.393-770.
—. 2002. 'Resurrection: From Theology to Music and Back Again,' (= 'From Theology to Music'). In *Sounding the Depths: Theology Through the Arts,* ed. J. Begbie 193-202. London: SCM Press.
—. 2002. 'Paul and Caesar: A New Reading of Romans' (= 'Paul and Caesar'). In *A Royal Priesthood. The Use of the Bible Ethically and Politically,* ed. C. Bartholemew, 173-93. Carlisle: Paternoster.
—. 2002. 'Jesus' Resurrection and Christian Origins,' in *Gregorianum* 83/4:615-635.
—. 2002. 'Coming Home to St Paul? Reading Romans a Hundred Years after Charles Gore'. *Scottish Journal of Theology 55:392-407*
Xella, P. 1995. 'Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought.' In *Civilisations of the Ancient Near East,* eds. J. M. Sasson, J. Baines, G. Beckman, and K. S. Rubinson, 2059-70. New York: Macmillan.
Yamauchi, E. M. 1965. 'Tammuz and the Bible.' *Journal of Biblical Literature* 84:283-90.
—. 1998. 'Life, Death and the Afterlife in the Ancient Near East.' In *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament,* ed. Richard N. Longenecker, 21-50. Grand Rapids: Eerdmans.

Zanker, Paul. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus.* Ann Arbor, Mich.: U. of Michigan Press.

Zeller, D. 2002. 'Erscheinungen Verstorbener im griechischerömischen Bereich'. In *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), eds. R. Bieringer, V. Koperski and B. Lataire, 1-19. Leuven: Peeters.

Zimmerli, Walther. 1971 [1968]. *Man and His Hope in the Old Testament.* Naperville, Ill.: Allenson.

*Переводы на русский язык некоторых работ и авторов, упоминаемых в текстах

(добавлено редактором)

Барт Карл. *Церковная догматика*, Т.2, М: ББИ, 2011

Браун Рэймонд. *Введение в Новый Завет*, в 2 т., М: ББИ, 2007

Брюггеман Уолтер. *Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение*, М: ББИ, 2009

Вандеркам Джеймс. *Введение в ранний иудаизм*, М: ББИ, 2011

Данн Дж. Джеймс. *Единство и многообразие в Новом Завете*, М: ББИ, 2009

— *Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса*, М: ББИ, 2009

Кюнг Ганс. *Христианский вызов*, М: ББИ, 2011

Мецгер Брюс М. *Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения.* 2-е издание М: ББИ, 2008

— *Новый Завет. Контекст, формирование, содержание*, М: ББИ, 2011

— *Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала*, М: ББИ, 2011

Полкинхорн Джон Ч. *Вера глазами физика*, М: ББИ, 2007

Суинберн Ричард. *Есть ли Бог?* М: ББИ, 2001

— *Воскресение Бога Воплощенного*, М: ББИ, 2001

Торранс Томас. *Пространство, время и воплощение*, М: ББИ, 2003

УКАЗАТЕЛЬ ДРЕВНИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Ветхий Завет

Бытие

1 *130, 257, 340, 371, 383, 458*
1:1 *340, 386, 723*
1:9 *351*
1:14–18 *130*
1:26–28 *363, 387, 533*
1:28 *461*
1:31 *386*
1–2 *139, 249, 365, 370, 383, 588, 590*
1–3 *340*
2 *172, 340, 371, 374, 383, 384, 385, 459, 461*
2:1–2 *479*
2:1–4 *386*
2:7 *139, 141, 215, 299, 375, 381, 385, 513, 654, 723, 727*
2:10–14 *726*
2:17 *107*
2:24 *316*
2–3 *144*
3 *107, 110, 141, 388, 405*
3:3 *107*
3:7 *708*
3:16 *115*
3:17–19 *363*
3:19 *102, 127, 375*
3:20 *115*
3:22 *107*
3:22–24 *107*
5:3 *387*
5:5 *110*
5:8 *110*
5:11 *110*
5:14 *110*
5:17 *110*
5:20 *110*
5:24 *110*
5:27 *110*
5:31 *110*
9:11 *515*
12:7 *116, 351*
15 *272–273*
17:1 *351*
17:3 *431*
17:17 *431*
18:1 *351*
18:15 *674*
22:4 *223, 349*
23:19 *116*
25:9 *116*
28:10–17 *242*
35:29 *116*
37:35 *105*
38 *458*
38:6–11 *116*
38:8 *458*
38:26 *116*
42:18 *223, 349*
42:38 *105*
44:29 *105*
44:31 *105*
46:29 *351*
47:30 *116*
49:29–32 *116*

49:29–33 *105*
50:13 *116*
50:23 *116*
50:24сл. *190*
50:24–26 *105*

Исход
3 *463, 465*
3:1–5 *427*
3:1–17 *431*
3:2 *351*
3:4 *431*
3:6 *463, 465*
3:8 *116*
3:10–17 *431*
3:14 *431*
3:16 *190*
3:17 *116*
4:22 *461, 784*
4:22сл. *193*
4:31 *190*
6:3 *351*
10:28 *351*
12:31 *193*
13:5 *116*
13:19 *105*
15:18 *192*
15:22 *223*
16:10 *351, 375*
19:16 *223, 349, 431*
22:18 *108*
24:11 *351*
33:3 *116*

Левит
9:24 *431*
13:14 *351*
13:51 *351*
18:5 *287*
19:31 *108*
20:6 *108*
20:24 *116*
20:27 *108*
24:16 *294*

Числа
12:1–9 *357*
12:12 *355–356*
13:27 *116*
15:31 *222*
16:5 *293*
16:12–14 *293*
16:26–33 *293*
16:29 *190*
18:28 *222, 462*
19:14 *696*
24:17 *130*

Второзаконие
6:4 *793*
6:10сл. *116*
8:4 *557*
8:7–10 *117*
11:9 *221*
11:10–15 *117*
16:4 *351*
16:16 *351*
18:11 *108*
18:15 *167, 494*
19:15 *662*
25:5–10 *115, 458*
26:1–11 *116*
26:9 *116*
26:15 *116*
27–30 *260*
28:1–14 *107, 116*
28:15–68 *107*
29:14–28 *107*
30 *260–261*
30:1–10 *108, 139*
30:3 *158*
30:11–14 *19*
30:12–14 *287*
30:15–20 *139, 141, 281*
30:19сл. *107*
31:3–6 *701*
31:11 *351*
31:16 *221*
32:39 *125, 158, 167, 194, 222*
32:39–43 *139*
33:3 *186*
33:6 *222*
34:5сл. *111*

Иисус Навин
2:16 *223, 349*
5:13–15 *427*
5:14сл. *431*
24:32 *105*

Книга Судей
5:8 *351*
5:31 *474*
14:20 *431*

Руфь *458*
1:11–13 *115*
1:20сл. *115*
3:9–13 *115*
4:1–17 *115*

1-я Царств
1:22 *351*
2:6 *125, 194, 216, 222, 501*
2:8 *141*
4:17сл. *115*
15:13–31 *109*
25:29 *186, 222*
28 *76, 108*
28:3–25 *109*
28:11 *501*
28:12 *109*
28:14 *109*
28:15 *110*
28:44 *110*
29:9 *130*

2-я Царств
5:1 *655*
7 *433, 787*
7:12 *105, 169*
7:12–14 *630*
7:14 *630, 784*
12:23 *112*
14:14 *103*
14:17 *130*
14:20 *130*
17:17 *351*
22:16 *351*
23:3сл. *474*

3-я Царств
1:21 *105*
2:10 *105*
3:16 *351*
4:20–34 *655*
7:40–51 *655*
10:12 *351*
10:14–29 *270*
11:43 *105*
14:20 *105*
14:31 *105*
15:8 *105*
16:28 *105*
17:17–24 *88, 111, 440, 499*
17:21сл. *112*
18:1 *351*
18:2 *351*
18:15 *351*
18:27 *111*
18:39 *431*
22:40 *105*
22:50 *105*

4-я Царств
2:1–18 *110, 450*
2:11сл. *711*
2:16–18 *110*
4:18–37 *88, 111, 440, 499*
4:31 *111, 127*
6:17 *708*
8:24 *105*
10:35 *105*
12:21 *105*
13:13 *105*
13:21 *111, 127*
14:8 *351*
14:11 *351*
14:16 *105*
14:20 *105*
14:29 *105*
15:7 *105*
15:22 *105*
15:38 *105*
16:20 *105*
20:5 *223*
20:21 *105*
21:18 *105*
22:20 *351*
23:30 *105*

24:6 *105*
25:7 *116*

1 Паралипоменон
1–9 *116*
17:13 *784*

2 Паралипоменон
7:18 *169*
9:11 *351*
25:17 *351*
25:21 *351*

Ездра
2:1–63 *116*
2:62сл. *116*
8:1–14 *116*
8:32 *349*

Эсфирь
4:16 *223*
5:1 *223*

Иов
3:13 *127*
3:13сл. *102*
3:16 *355–356*
3:17–19 *102*
7:7–10 *112*
7:9 *112*
10:9 *127*
10:10 *219*
14:1сл. *113*
14:7–14 *113*
14:12 *127*
14:12–14 *223*
14:14 *10, 168*
16:22 *113*
19:25–26 *223*
19:25–27 113–114
19:26 *167, 211, 524*
20:7 *114*
29:18 *113*
33:4 *384*
33:15–30 *122*
34:15 *127*
36:10 *294*
42:17 *168*

Псалмы
1:5 *167, 223, 565*
2 *365, 430, 433, 496, 630, 698, 787*
2:7 *366, 431, 784*
2:7–9 *270–271*
2:7–12 *615*
2:8 *787*
2:12 *366*
3 *544*
3:5 *524*
3:6 *524*
6:5 *102*
7:5 *141*
8 *363, 500*
8:5 *299*
8:5–7 *299*
8:7 *256, 257, 262, 340, 364, 365*
9:37 *192*
11:7сл. *655*
12:4 *127*
15 *122, 124, 495, 496, 605*
16 *158*
15:2 *120*
15:5 *121*
15:7 *121*
15:8–11 *121*
15:10 *102, 160, 327, 760*
16:15 *123, 351*
21 *134, 546*
21:9 *121*
21:16 *121, 134, 141*
21:23–32 *121, 134*
21:23 *654*
21:30 *121, 127, 141, 167*
22:1 *655*
22:4 *524*
23:1 *319*
27:7 *524*
28:10 *192*
29:10 *102, 141*
33 *124, 624*
33:9 *624*
34:23 *654*
35:39 *125*

36 *124*
36:6 *474*
38:4 *112*
38:13сл. *112*
40:11 *169, 524*
41:2 *351*
48 *124*
48:12 *124*
48:15сл. *124*
48:20 *124*
49:4 *222*
50:8 *553*
56:4 *256*
56:6 *256*
56:12 *256*
62:2 *351*
65 *169*
65:9 *169*
66:6 *655*
70 *365*
71 *191, 270, 365, 698*
71:1сл. *615*
71:1–4 *118*
71:5 *229*
71:8 *118*
71:8–12 *615*
71:12 *118*
71:17 *615*
72 *122–124, 125, 141, 148*
72:18–20 *123*
72:23–7 123
72:24 *123*
72:26 *123*
83:7 *351*
85:13 *120*
87 *124–125, 365*
87:4–7 *103*
87:11 *104, 167, 524*
87:11–13 *103*
87:20–38 *191*
88 *365, 630, 698*
88:20 *616–617*
88:20–38 *270*
88:22сл. *616–617*
88:25–7 *616–617*
88:26сл. *784*
88:35–7 *118*
88:37сл. *229*
88:50 *112*
91:13 *524*
103:29 *115, 127, 375*
103:29сл. *121–122 125, 215*
103:30 *141, 384, 654*
105:16–18 *319*
109 *363–365, 431, 433, 502–503, 545, 628*
109:1 *365, 793*
112:7 *141*
113:25 *102*
114 *394*
114:7сл. *394*
114:9 *402*
115 *124, 394*
115:1 *394, 395*
115:2 *395*
115:3–10 *395*
115:6 *396*
118:25 *141*
124:5 *249*
127 *115*
127:6 *249*
128 *115*
138:2 *168*
138:18 *169*
145:10 *192*

Притчи Соломоновы

2:18 *104*
3:8 *553*
5:5 *104*
7:27 *104*
9:18 *104*
12:28 *124*
14:32 *124*
15:24 *124*
23:14 *124*
26:4 *774*
26:13 *771*

Екклесиаст

2:16 *115*
2:24 *107*
3:12сл. *107*

3:19–21 *115*
3:20 *127, 375*
3:22 *107*
5:18–20 *107*
6:3 *355–356*
6:3–6 *107*
8:15 *107*
9:5сл. *102*
9:7–10 *107*
9:10 *102*
11:9сл. *107*
12:1–8 *107*
12:5 *219*
12:7 *115, 127, 375*

Песнь Песней
1:1 *217*
2:12 *351*
7:10 *221*
8:5 *218*

Исайя
1:12 *351*
2:2–4 *117*
5:24 *192*
5:26 *527*
6:13 *116*
8:13 *624*
8:19 *125*
8:19–22 *110*
9:6 *130*
10:3 *190*
11:1 *616*
11:1–9 *117*
11:1–10 *142, 191*
11:4 *616*
11:10 *430, 616, 620*
11:12 *527*
13:6 *118*
13:9 *118*
14:9 *104*
14:9–11 *104*
14:18сл. *104*
17:12 *655*
19:3 *110*
22:11–12 *368*
22:13–14 *369*
23:17 *190*
24–27 *133–136, 140*
25:6–8 *135*
25:8 *389, 399*
25:10 *135*
26 *144, 146, 221, 226, 626, 689*
26:13 *135, 294*
26:14 *104, 135, 167–168, 294*
26:16–19 *135*
26:19 *104, 127, 128, 134–136, 141, 156, 167–168, 294, 563, 688*
26:20 *525*
26:20сл. *135*
27:8 *135*
29:6 *190*
38:10сл. *102*
38:18сл. *102*
40:1–11 *348*
40:5 *351 , 430*
40:6сл. *502*
40:6–7 *508*
40:6–8 *123*
40:13 *309*
40–55 *133, 142, 348, 784*
42:1 *117, 616*
42:1–9 *142*
42:4 *117*
42:6 *616*
42:22–5 *142*
44:1сл. *142*
44:2 *413*
44:21сл. *142*
44:26 *142*
45:4 *142*
45:23 *430, 623, 793*
48:20 *142*
49:1 *413*
49:1–6 *142, 616*
49:5 *142, 413*
49:18 *291*
49–55 *134*
50:4–10 *142*
50:10 *142*

52:13 *163, 177*
52:13–53:12 *142*
52:1сл. *135*
52:13 *128, 133*
52–3 *133–137, 175*
53 *134, 141, 144, 171, 192*
53:7–9 *134*
53:10–12 *134*
53:11 *128, 134*
59:17–18 *193*
60:2 *351*
60:21 *216*
61:1 *118*
61:3сл. *118*
61:11 *118*
63:11–14 *501*
65:11–25 *117*
65:17 *503*
66:22 *503*
66:24 *133, 442, 563*

Иеремия
1:5 *413*
6:15 *190*
10:10 *192*
10:15сл. *190*
11:5 *116*
13:26 *351*
23:4сл. *169, 606*
25:12 *133*
29:10 *133*
30:3 *133*
30:7 *133*
30:8–11 *133*
31 *330*
31:9 *784*
31:31–4 *348*
32:22 *116*
36:20–26 *674*
37:9 *169*
46:10 *118*
51:39 *113, 127*
51:57 *113, 127*

Плач Иеремии
3:63 *167*
5:19 *192*

Иезекииль
1:4 *431*
17 *431*
1:13 *431*
1:28 *431*
1:28–2:1 *427*
2 *427*
2:1 *431*
3:23сл. *431*
8:14 *96*
20:6 *116*
30:2 *118*
30:3 *118*
34 *175*
34:1–31 *137*
34:23 *169*
34:23сл. *606*
34:29 *169*
34–6 *139*
36 *330*
36:1–15 *137*
36:16–32 *137*
36:22–32 *348*
36:27 *384*
36:33–8 *137*
37 *135, 137–139, 142, 145–146, 158, 171, 211, 218, 219, 263, 288, 348–349, 405, 466, 475–476, 476, 521, 535, 541–542, 557, 577, 626, 688*
37:1–10 *139*
37:1–14 *137–138, 156*
37:5–14 *513*
37:8–10 *139*
37:9 *655*
37:9сл. *384*
37:11–14 *139*
37:12 *525*
37:12сл. *688*
37:14 *139, 384*
37:15–28 *137*
37:24 *606*
40–46 *229*
43:3 *431*
44:4 *431*
47:1–12 *518, 726*

Даниил *211, 226, 445*
1:10 *132*
1:13 *351*
1–9 *131*
2 *442, 447*
2:13 *131*
2:31–45 *133*
2:35 *131*
2:44 *364*
2:44сл. *131*
3 *131, 443*
4:34 *192*
6 *443*
6:2 *131*
6:17 *696*
6:26 *192*
7 *193, 242, 314, 340, 430, 443, 447, 471, 513, 628, 698, 712*
7:2–27 *133*
7:9 *697*
7:9–27 *712*
7:13 *240, 532*
7:13сл. *131, 616, 695*
7:13–14 *132*
7:14 *364*
7:17сл. *696*
7:18 *130–131, 132*
7:21 *696*
7:22 *130, 192*
7:27 *130–131, 132, 364–365, 696*
7–9 *131*
8:17сл. *431*
9 *348*
9:2 *131*
9:24 *133*
9:24–7 *132*
9:27 *131*
10 *433–434*
10–12 *130–2*
10:4–21 *431*
10:5–11 *427*
10:6 *697*
10:13 *131*
10:21 *131*
11 *133*
11:20 *169*
11:31 *131*
11:31–5 *132*
11:32–5 *131*
11:36–9 *131*
11:36–45 *131*
11:40–45 *131*
12 *126–132, 137, 140, 142, 144–145, 145, 148, 157, 171, 175, 176, 178, 181, 183, 210, 221, 376, 443, 447, 543, 626, 663, 665, 680–681, 688–989*
12:1 *130*
12:1–3 *131, 193, 521*
12:2 *104, 130, 133, 141, 145, 169–170, 181, 202, 211, 240, 243, 441, 482, 521, 563, 674, 688–689*
12:2–3 *126–128, 133–134, 134, 146, 149, 156, 161, 165, 167, 192, 299, 374(374), 659*
12:3 *128–131, 133, 135, 177, 190, 229, 254, 263, 417, 474, 521*
12:4–13 *130*
12:13 *130, 167, 196*

Осия
6 *136*
6:1сл. 136–137, *145*
6:1–2 *145*
6:1–3 *135*
6:2 *167, 223, 349, 447*
11:1 *784*
13 *136*
13:1 *145*
13:13 *784*
13:14 **136,** *168, 389*
14:6–8 *168*

Иоиль
1:15 *118*
2:1 *118*

2:5 *192*
2:11 *118*
2:31 *118*
2:32 *623*
3:14 *118*
3:15 *674*

Авдий
15 *118*
18 *192*

Иона
2:1 *223, 349*
2:11 *223*

Михей
4:1–3 *117*
4:4 *117, 655*
5:4 *606*
7:14 *606*

Наум
1:10 *192*
3:18 *127*

Софония
1:14 *118*
1:15 *118*
3:8 *169*

Аггей
1:12–15 *701*
2:6 *500*
2:21 *500*

Захария
1:8 *426*
3:10 *655*
6:2–8 *426*
6:12 *795*
12–13 *134*
14 *688*
14:1 *119*
14:5 *532*

Малахия
1:6 *784*
2:15 *116*
4:1сл. *474*
4:5 *111, 216, 450*

2. Апокрифы

Книга Варуха *286*
2:17 *158*
4:1 *281*

Премудрость Иисуса, сына Сирахова *169*
4:15 *191*
11:26сл. *155*
11:28 *155*
14:16–18 *155*
14:18сл. *156*
16:18 *190*
17:11 *281*
17:26 *319*
17:24сл. *155*
23:9 *294*
23:24 *190*
24:25–7 *726*
24:30сл. *726*
32:4 *351*
38:21–3 *155*
39:4 *351*
41:4–7 *155*
45:5 *281*
48:9сл. *111*

2 Ездра
1–2 (=5 Ezra) *542*
3–14 (=4 Ezra) *542*
15–16 (=6 Ezra) *542*

4 Ездра *35, 181–182, 203*
1–2 *180*
4:35 *180, 486*
4:41 *486*
4:42 *180*
5:41сл. *180*
6:23 *223*
7:28–32 *181*
7:32 *482, 486*
7:36сл. *181*
7:53сл. *181*
7:75 *161*
7:78–80 *161*
7:88 *161*

7:95 *161, 181*
7:97 *129, 181, 191*
7:113 *701*
7:125a *129*
15–16 *181*

1-я Маккавейская *35, 130, 654*
2:49–70 *158*
4:6 *351*
4:19 *351*
6:43 *351*
7:38 *486*
9:27 *351*
14:4–15 *35, 130, 654–655*
14:8 *654*
14:11–15 *654*

2-я Маккавейская *129, 161–162, 170–173, 177, 179, 184, 197, 200, 201, 203, 206, 225–226, 427, 446, 447, 463, 470, 543, 598, 601, 626, 680*
1:24–49 *173*
2:63 *375*
3:24–8 *426–427*
7 *170–171, 206, 228, 359, 443, 458, 499–500, 517, 631, 680*
7:9 *167, 171, 200, 359, 446, 482*
7:11 *170–171, 206*
7:14 *167–168, 171, 359, 446*
7:17 *446*
7:21–3 *171*
7:28сл. *171*
7:29 *206*
7:31 *446*
7:31–3 *171*
7:34–7 *446*
7:36–8 *171*
12:43 *168*
12:43–5 *368*
12:44 *167*
12:44сл. *173*
14 *171*
14:43–6 *171*

4-я Маккавейская *162, 169, 185, 427, 463, 470*
1:32 *381*
3:18 *162*
4:1–14 *426*
6:7 *162*
7:19 *162, 277, 463*
9:22 *129, 162*
10:4 *161*
10:19сл. *162*
13:13–17 *162*
13:17 *477*
14:5 *162*
16:13 *162*
16:25 *162, 277, 463*
17:5 *129*
17:12 *162*
18:11 *189*
18:23сл. *162*

Товит
4:10 *158*
6–8 *458*
12:9 *158*
12:16 *431*
12:19 *714*
13:2 *158, 501*
13:5 *158*
14:10сл. *158*

Премудрость Соломона *107, 164, 165, 183–186, 195, 203, 470*
1–5 *186, 193, 194–195*
1:1 *186, 194*
1:12–15 *187*
1:12–16 *189*
1:13 *187*
1:14 *189, 194*
1:16–2:9 *186*
1:16–2:20 *187*
1:16–3:10 *186*
1:16 *187*
2 *598*
2:1–5 *189*
2:5–11 *368*
2:12–20 *187*
2:13 *187, 193, 194*

2:16 *187, 193, 194*
2:18 *187, 193, 194*
2:20 *187, 190*
2:21–3:9 *186*
2:23 *187*
2:23сл. *189*
2–3 *192–193*
2–5 *197*
3 *197, 200, 376*
3:1 *192, 196, 268*
3:1–4 *186–191, 194*
3:1–6 *188*
3:1–8 *182*
3:1–10 *188, 196*
3:2 *578*
3:2–3 *188*
3:3 *192*
3:4 *578*
3:5–6 *188*
3:7 *129, 184, 187–188, 190, 229–230, 525*
3:7сл. *130, 211*
3:7–8 *211*
3:7–9 *184, 188, 196*
3:7–10 *188, 190–2*
3:8 *188, 192*
3:9 *188, 190–191, 659*
3:9сл. *188*
3:10 *188*
3:11–4:15 *188, 193*
3:13 *190*
4:1 *189*
4:15 *188, 190*
4:16 *188*
4:16–5:23 *193*
5:5 *187, 193, 194*
5:9–14 *193*
5:15 *192*
5:16 *186*
5:16b-23 *184*
5:20 *193*
6 *186*
6:1–11 *186, 194*
6:3 *184*
6:21 *186*
6:24 *186*
7–9 *186*
8:13 *189, 193*
8:17 *189*
8:19сл. *193, 196, 256*
8:20 *193*
8–9 *193*
9:11–15 *389*
9:15 *193, 196, 400*
10–19 *186*
12:10 *183*
12:12–22 *183*
13:1–9 *341*
13:1–19 *184*
14:3 *187*
14:8–31 *184*
14:11 *190*
14:22 *194*
15:3 *189*
15:7 *184*
15:11 *655*
16:13 *193, 501*
16:17–29 *189, 194*
16–19 *194*
17:2 *194*
18:1–4 *194*
18:5–13 *194*
18:13 *187, 193, 194*
19:6–12 *189, 194*
19:15 *190*
19:18–21 *189, 194*

3. Псевдоэпиграфы

Апокалипсис Авраама
31:1 *223*
Апокалипсис Моисея (=Апокалипсис Адама и Евы) 178–179
13:1–6 *178*
I3:3сл. *178*
41:2сл. *178*
43:2сл. *178*

2 Варух *181–182*
29:5 *536*
30:1сл. *181, 486*
42:8 *181*

50:2–4 *181, 482*
51:5 *181*
51:8–12 *182–183*
51:10 *129, 152, 191, 387*
51:12 *182*

1 Енох *174, 199, 203*
1–36 *174*
1:8 *174, 486*
5:7 *174*
10:17–11:2 *174*
16:1 *701*
20:1 *541*
22 *144*
22:1–14 *174, 486*
25 *174*
25:4–7 *174*
26–7 *175*
37–71 *175*
38:4 *190*
39:4 *486*
39:5 *175*
39:7 *130, 175, 190*
50:1 *130*
51 *175*
51:1 *175*
51:1сл. *482*
51:4сл. *175*
58:3 *130*
62:3 *175*
62:13–15 *175*
62:13–16 *190*
62:15 *130*
72–82 *175*
80:1 *130*
80:6сл. *130*
83–90 *175*
86:3сл. *130*
91:10 *176*
93:6 *688*
96:1–3 *176*
102 *177*
102:4сл. *176, 486*
102:6сл. *189*
102:6–11 *176*
103:4 *176*
103:3–8 *161–162*
104:1–4 *176*
104:2 *130, 190*
108:11–14 *130*
108:11–15 *177*
108:12–14 *190*

2 Енох
61:2 *486*
66:7 *129*

Иосиф и Асенефа
14:2–8 *427*

Юбилеи *177*
23:30сл. *163–164*

Житие Адама и Евы
51 *178*

Завет Авраама *177*
20:14 *161*

Завет (Вознесение) Моисея
10:8–10 *177*
10:9 *129*

Псалмы Соломона
3:11сл. *183*
3:12 *129, 482*
11:1сл. *223*
13:11 *182*
14:2 *281*
14:10 *182*
17–18 *271*

Псевдо-Филон (= LAB) *196*
3:10 *213*
10:4 *129*
19:4 *129*
23:13 *213*
25:7 *214*
28:10 *213*
48:1 *213*
51:5 *129, 213*

Псевдо-Фокилид
97–104 *91*
102–104 *160*
102–115 *177, 184*
105–115 *161*

Сивиллины книги
3:63–74 *81*
4:138сл. *81*
4:179–192 *178*
4:189 *129*
8:217 *633*
8:218–250 *633*

Заветы 12 патриархов

Завет Левия
18:3сл. *179*

Завет Иуды
25:4 *179*

Завет Завулона
10:1–3 *179*

Завет Дана
6:2 *131*

Завет Вениамина
10:6–9 *180*

4. Кумран

Дамасский документ (CD)
3:20 *212*

Устав общины (1QS)
4:8 *129*
4:23 *213*
1QH [original edn:]
4[17]:15 *213*
14[6]:14–18 *211*
14[6]:29сл. *210*
14[6]:34сл. *210*
19[11]:3 *211*
19[11]:10–14 *210*
1QM
17:7 *129*
1QpHab
5:4 *192*
4Q171
3:1сл. *213*
4Q174 (=4QFlorilegium)
10–13 *784*
4Q246
2:1 *784*
2:1сл. *211*
4Q Псевдо-Иезекииль
4Q385 *211, 541*
4Q385 2:2–9 *211*
4Q385c *211*
4Q386 1:1–10 *211*
4Q388 8:4–7 *211*
4Q391 *211*
4Q521 *209, 211, 470*
Fr. 2, col. 2:1–13 *209–210*
Fr. 7 & 5, col. 2:6 *166, 210*
Fr. 7 & 5, col. 2:1–7 *209*
4QMMT *286*

5. Иосиф Флавий

Жизнь
9–11 *205*

Против Апиона
2:217сл. *198*

Иудейская война
1:430 *381*
1:650 *201*
2 *207*
2:151 *206*
2:153 *206*
2:154–8 *205*
2:162 *150, 199*
2:163 199
2:165 *153, 199*
3:316–39 *197*
3:339 *197*
3:355–60 *198*
3:371 *198*
3:374сл. *198*
3:399–408 *268, 710*
6:312–15 *268, 710*
7:153–8 *609*
7:343–8 *201–202*
7:349сл. *202*

Иуд. древности
2:219 *354*
4:219 *662*
10:278 *153*
13:293 *150*

17:152–4 *201*
17:158сл. *201*
17:354 *198*
18:14 *200*
18:16 *153–154*
18:16сл. *150*
18:18 *207*
18:63сл. *607*
19:343–61 *709*
20:200 *606*
20:200–03 *607*

6. Филон

De Opificio Mundi
46 (134сл.) *164*
119 *389*
154 *165, 189*

Legum Allegoriae
1.76 *355*
1.31сл. *383*
1.33 (108) *164*
2.57 *399*
2.59 *399*
3.14 (42) *164*

De Gigantibus
53–7 *387*

De Cherubim
115 *359*

Quod Deterius
22 (80) *164*

De Virtute
76 *399*

De Ebrietate
26 (101) *164*
99–101 *387*

De Fuga
58–64 *387*
97 *186*

De Confusione Linguarum
62сл. *795*
77сл. *256*
77–82 *256*
149 *165, 189*

De Migratione Abraham
2 (9) *164*
3 (16) *164*
89–93 *164*

Quis Heres
45 *165*
68–70 *165*
78 *165*
276 *165*
280 *186*

De Somniis
1.151 *165*
1.256 *486*
2 *261*
2.133 *165*

De Abrahamo
258 *186*

De Vita Mosis
2.44 *165*

De Specialibus Legibus
1.295 *165*
4.24 (123) *165*

De Praemiis
165 *165, 425*

De Vita Contemplativa
13 *205*

Quod Omnis Probus
75–91 *205*

Legatio ad Gaium *256*

Ad Flaccum *256*

Quaestiones in Genesin
1.16 *165, 186, 189*
1.85сл. *186*
3.11 *165, 186*

7. Раввинистические тексты

Мишна

Берахот
4:1–5:5 *166*
5:2 *154, 166, 215*
9:5 *154*

Эрувин
5:1 *760*
Шаббат
passim. *633*
Рош ха-шана
1:8 *662*
Таанит
1:1сл. *215*
Моэд Катан
1:5 *218*
3:9 *389*
Йевамот *458*
16:3 *695*
Сота
9:15 *154, 217*
Санхедрин
10:1 *153–154, 216*
10:3 *216*
Шевуот
4:1 *662*
Авот
1:3 *216*
1:7 *154, 216*
3:2 *701*
3:5 *215*
3:6 *701*
4:22 *482*
Бехорот
1:7 *458*
Охолот
passim *696*
7:1 *760*
Семахот
8:1 *696–697*

Вавилонский Талмуд

Берахот
18b *218*
28b *161, 219*
31b *221*
33a *165, 215*
60b *165, 215*
Рош Ха-Шана
16b–17a *219*
Йевамот
97a *221*
Кетувот
111a *218*
Бава Кама
88a *662*
Санхедрин
90a–92b *219–221*
90a *216*
90b–91a *220*
90b *462, 154, 221–222, 462*
91a *219*
91a-b *222*
Семахот
49a *217*

Иерусалимский (Палестинский) Талмуд

Килаим
32c *218*
Кетувот
12:3 *218*
35b *218*

Тосефта

Санхедрин
13:3 *219*

Таргумы

Таргум на Песнь Песней
8:5 *218*
Таргум Ионатан
на 1 Цар 2:6 *222*
на 1 Цар 25:29 *223*
на Ис 26:19 *222*
на Ис 27:12сл. *223*
Таргум Ионатан II
на Втор 32:39 *222*
Авот Де Рабби Натан
5 *216*
25 *219*
Берейшит Рабба *219*
22:4 *349*
28:3 *219*
56:1 *223*
91:7 *223*
95:1 *221*
96:5 *218*

Вайикра Рабба *219*
18 *219*
34:3 (на 25:25) *161*
Песикта Раббати
1:6 *218*
Кохелет Рабба
1:4 *221*
Шир-Ха-Ширим Рабба
на Песн 1:1 *217*
Эстер Рабба
9:2 *223*
Сифре Деварим
на Втор 32:2 *222*
Мидраш Техиллим
на Пс 22:5 *223*
Сифре Числ
139 *186*
Пирке Де Рабби Элиэзер
33:245 *221*

8. Новый Завет

Матфей
1:23 *678, 698, 701*
2:2 *696*
2:8 *696, 735*
2:11 *696–697*
3:11 *700*
4:12 *612*
5:4 *470*
5:12 *471*
6:10 *698*
8 *471, 642*
8:2 *697*
8:11сл. *468*
8:11–13 *698*
9:6 *698*
9:8 *698*
9:18 9:18–26 *697, 470*
9:18–31 *440*
9:24 *441*
9:25 *441*
9:34 *692*
10:5сл. *698*
10:8 *474*
10:11 *735*
10:28 *161*
10:28–30 *470*
10:32сл. *470*
10:39 *442*
11:2–6 *209, 604*
11:2–15 *612*
11:5 *470, 474*
11:14 *449*
11:27 *698*
12:26 *372*
12:39–43 *470–471*
13:1–9 *489*
13:39сл. *701*
13:43 *474, 521, 563, 690*
13:49 *701*
14:1сл. *449*
14:28 *698*
14:33 *697*
15:24 *698*
15:25 *697*
16:4 *470*
16:13сл. *449*
16:21 *445, 695*
16:24–8 *441*
17:1–9 *650*
17:2 *697*
17:9 *451*
17:10–13 *452*
17:12сл. *449*
17:22сл. *446*
17:23 *695*
18:6–9 *442*
18:20 *701*
19:28 *468–469*
19:28–30 *442*
20:18сл. *446*
20:19 *695*
20:20 *696*
20:21 *283*
21:12сл. *727*
21:23 *150*
21:23–7 *698*
21:28–32 *456*
21:43–22:46 *456*
22:1–14 *456*

22:15сл. *450*
22:23–33 *453–66*
22:41–5 *433*
23:29 *631*
24 *532, 563*
24:3 *701*
24:7 *690, 691*
25:34 *563*
26:26 *716*
26:32 *698*
26:61 *448, 480, 584, 695*
26:64 *447*
26:69–75 *705*
27:40 *447, 480, 584*
27:51 *697*
27:51сл. *691*
27:51–3 *691*
27:51–4 *687–91*
27:52сл. *647, 656, 688*
27:53 *691*
27:62–6 *692–5*
27:63 *692*
27:63сл. *439*
28 *642, 669, 687–701*
28:1 *673, 696*
28:1–8 *642–643, 678*
28:1–10 *695–698*
28:2 *691–692*
28:5б-8а *678*
28:7 *698*
28:9 *668*
28:9–20 *678*
28:10 *649*
28:11 *696*
28:11–15 *692–695, 702, 767*
28:16 *352, 678, 698*
28:16–20 *353, 659, 698–701*
28:17 *697, 698, 749*
28:18 *620*
28:18–20 *673*
28:19 *700*
28:20 *678, 696*

Марк
1:10сл. *674*
1–8 *674*
3:6 *450*
4:1–9 *489*
4:26–9 *674*
4:27 *674*
4:40 *676*
4:41 *676*
5:6 *697*
5:15 *676*
5:21–43 *440*
5:33 *676*
5:34 *676*
5:36 *676*
5:39 *440*
5:42 *440–441, 676*
5:43 *441, 676*
6:14сл. *676*
6:14–16 *37, 227, 269, 449, 676, 745*
6:50 *676*
8:11сл. *470*
8:27сл. *449*
8:28 *676*
8:29 *674–675*
8:31 *445, 675, 676*
8:31–9:1 *676*
8:33 *676*
8:34–8 *295, 676*
8:34–9:1 *442*
9:2–8 *676*
9:2–10 *650*
9:7 *674*
9:7–9 *437*
9:9 *651, 675–676*
9:9сл. *17, 451*
9:10 *451–452*
9:11–13 *111, 452*
9:13 *449*
9:31 *446, 675*
9:32 *676*
9:43–48 *442*
9:44 *442*
9:46 *442*
9–15 *675*
10:2–8 *458*
10:2–12 *458*
10:29–31 *442*
10:32 *676*
10:33сл. *446, 675*

10:37 *283*
11:15–17 *727*
11:18сл. *456*
11:27–12:37 *456*
11–14 *676*
11–15 *654*
12:13 *450*
12:13–17 *784*
12:18 *150*
12:18–27 *453–466, 676*
12:24б *369*
12:25 *152*
12:35–7 *433*
13 *305*
13:2 *584, 675*
13:10 *677*
14:8 *684*
14:9 *677*
14:22 *716*
14:26–31 *684*
14:28 *676, 684*
14:30 *675*
14:58 *447, 480, 584*
14:58сл. *675*
14:58–62 *677*
14:61 *674–675*
14:61сл. *675*
14:62 *447*
14:65 *675*
14:66–72 *675–676, 684, 705*
14–15 *675*
15:19 *697*
15:29 *447, 480, 584*
15:39 *674–675*
15:43 *662*
15:47 *684*
16 *669, 670–685*
16:1 *642, 684*
16:1сл. *673*
16:1–8 *642–644, 650, 667, 673, 685, 698*
16:2 *642*
16:5 *441, 642*
16:6 *642*
16:6–8a *678*
16:7 *649, 677, 684, 698*
16:8 *441, 670–671, 675–676, 676, 678, 685, 686*
16:9 *673*
16:9–20 *673–674*
16:11 *673*
16:12сл. *673*
16:13 *673*
16:14 *352, 439, 673*
16:15 *673*
16:16 *656, 673*
16:17сл. *673*
16:18 *673*
16:19 *673, 710*

Лука

1 *708*
1:1–4 *706*
1:5 *709*
1:5–23 *706*
1:24сл. *706*
1:25 *115*
1:32 *706*
1:57–80 *706*
1:68 *190, 476*
1:78 *190*
1–2 *706, 708*
2 *475, 708*
2:1 *708*
2:11 *706*
2:26 *706*
2:32 *706*
2:34 *476, 706*
2:34сл. *474–475*
2:41–51 *706*
2:41–52 *475*
2:46 *707*
2:49 *486, 707*
3 *708*
3:1 *708*
3:15 *612*
3:19сл. *449*
5:1–11 *650*
5:29 *708*
6:21 *470*
6:23 *471*
6:35 *471*
7:11–17 *470, 475–476*

7:16 *190, 476*
7:18–23 *209, 604*
7:18–28 *612*
7:22 *470*
7:36 *708*
8:3 *354*
8:4–8 *489*
8:40–56 *440*
8:42 *440*
8:52 *440*
8:55 *441*
8:56 *441*
9:7 *449*
9:7–9 *449, 708*
9:9 *449*
9:16 *708*
9:18сл. *449*
9:22 *445, 707*
9:23–7 *441*
9:28–36 *650*
9:44 *446*
9:45 *447*
10:30–37 *476*
10:39 *708*
11:16 *471*
11:29–32 *470–471*
11:31сл. *471*
11:37 *708*
12:4сл. *161*
12:4–7 *470*
12:8сл. *470*
13 *471*
13:1–3 *708*
13:28сл. *468*
13:31–3 *708*
13:33 *707*
14:1 *708*
14:14 *475, 482*
15 *488*
15:1сл. *476*
15:24 *476–477*
15:32 *476–477, 707*
16 *559, 563*
16:22 *535*
16:22сл. *161*
16:31 *439, 471, 476–477*
17:22–37 *477*
17:25 *707*
17:33 *442*
18:7сл. *475*
18:29сл. *442*
18:31сл. *446*
18:34 *17, 447*
19:8 *708*
19:44 *190, 476*
19:45сл. *727*
19:47сл. *456*
20:1–44 *456*
20:27 *150*
20:27–40 *453–66*
20:34–8 *453*
20:38 *162, 277*
20:41–4 *433*
21 *563*
21:9 *707*
22:14 *708*
22:19 *716*
22:29сл. *468–469*
22:37 *707*
22:56–71 *705*
22:67–69 *447*
23:5 *692*
23:12 *708*
23:14 *692*
23:34 *446*
23:43 *477*
23:50 *662*
24 *458, 528, 668, 669, 703–717, 787*
24:1 *642, 673*
24:1–8 *713*
24:1–9 *642–643*
24:1–12 *698, 703*
24:3 *642*
24:4 *704*
24:5 *642*
24:6 *642, 792*
24:7 *651, 655, 707*
24:9 *352*
24:9–11 *713*
24:10 *354, 642, 704*
24:11 *704, 706*

24:12 *668, 678, 704, 713, 719*
24:13–35 *475, 673, 703, 713*
24:16 *447, 659*
24:18–20 *30*
24:19 *628*
24:21 *628, 706*
24:22 *441*
24:24 *668, 704, 720*
24:25 *447*
24:25сл. *439, 707*
24:25–7 *476*
24:26 *508, 605, 629, 655, 706–707*
24:27 *715*
24:30 *748*
24:30сл. *713*
24:31 *659, 708*
24:32 *715–716*
24:33 *352*
24:34 *352, 697*
24:35 *713, 715*
24:36 *644, 659*
24:36–42 *713–714*
24:36–49 *703, 720*
24:37 *713, 715*
24:37–39 *152*
24:39 *425, 528, 644, 659, 715*
24:40–43 *441*
24:41 *644, 713*
24:41–43 *748*
24:42сл. *659*
24:44 *439, 707*
24:44–47 *476*
24:45 *447, 715*
24:45–48 *716*
24:46 *605, 629, 655, 706*
24:47 *706, 708, 715–716*
24:48 *716*
24:50 *673*
24:50–53 *703*
24:51 *659, 710*
24:52 *697*

Иоанн
1:1–2 *728*
1:1–5 *624*
1:1–14 *606*
1:1–18 *723*
1:3 *487*
1:4 *487*
1:4сл. *723*
1:5 *487*
1:13 *723, 726*
1:14 *335, 624, 723, 728*
1:17 *606*
1:18 *624, 724–725, 729–730, 795*
1:20 *605*
1:24–28 *612*
1:25 *605*
1:32–34 *726*
1:34 *728*
1:38сл. *486*
1:41 *606, 728*
1:45 *728*
1:49 *728*
1:51 *242*
2 *727*
2:1–11 *725*
2:4 *485*
2:11 *725*
2:13–22 *727*
2:16 *486*
2:18–22 *725*
2:19 *448, 480, 527, 584, 643, 659*
2:19–22 *676, 727*
2:20–22 *480*
2:21 *584*
2:21сл. *447*
3:1–13 *723*
3:5–8 *726*
3:13–15 *729*
3:15сл. *480*
3:16 *730*
3:25–30 *612*
3:28 *605*
3:29 *728*
3:31 *728*
3:34 *726*
3:35 *730*
3:35сл. *728*
3:36 *480*

4:1–3 *612*
4:14 *480*
4:19–24 *480*
4:20–24 *728*
4:21 *485*
4:23 *485*
4:25 *605, 728*
4:25сл. *728*
4:26 *480*
4:29 *605, 728*
4:40 *486*
4:42 *728*
4:46–54 *483, 725*
4:47 *483*
4:49 *483*
4:50 *483*
4:51 *483*
4:53 *483*
5 *483–484, 488*
5:2–9 *725*
5:18 *728*
5:19–47 *728*
5:24 *482, 506*
5:25 *482, 563*
5:24–29 *482–483*
5:25–29 *487, 721*
5:26 *487*
5:28сл. *515*
5:29 *521*
5:39 *480*
6 *480, 483*
6:1–14 *725*
6:11 *650, 716*
6:14сл. *728*
6:27 *480*
6:39сл. *482*
6:40 *480*
6:44 *482*
6:47 *480*
6:50сл. *482*
6:54 *480–481*
6:56 *486*
6:62 *729*
6:68 *480*
6:69 *728*
7 *480*
7:2–5 *762*
7:5 *611*
7:12 *692*
7:25–31 *728*
7:26сл. *605*
7:31 *605*
7:37сл. *726*
7:39 *726–727*
7:40–52 *728*
7:41сл. *605*
7:47 *692*
8:31 *486*
8:35 *486*
8:42–59 *728*
9:1–7 *725*
9:22 *605, 728*
10 *480, 606, 704*
10:1–30 *720*
10:11–30 *728*
10:17 *730*
10:17сл. *792*
10:18 *527*
10:24 *605*
10:28 *480*
11 *483–484*
11:1–6 *483*
11:1–44 *725*
11:11–13 *240*
11:11–16 *483*
11:17 *483*
11:21–27 *484*
11:27 *606, 728–729*
11:39 *483, 695*
11:40 *730*
11:41 *483*
11:41сл. *483*
11:45–53 *480*
12 *546, 727*
12:2 *483*
12:20–22 *485*
12:23 *729*
12:23–26 *484–485*
12:24 *145, 248, 374, 377, 524*
12:25 *480*
12:32–34 *729*
12:34 *605, 728*

12:37 *725*
12:50 *480*
12–19 *480*
13:1 *729–730*
13:1–20 *730*
13:3 *729*
13:33 *721*
13:34 *730*
13:38 *704*
13–17 *485–487, 721*
14:2 *524, 730*
14:2сл. *485–486*
14:7–11 *728*
14:10 *486*
14:12 *729*
14:15 *704*
14:16сл. *727*
14:21 *730, 704*
14:23 *704*
14:26 *727*
14:28 *729, 704*
14:31 *730*
15 *725*
15:1–11 *728*
15:4–10 *486*
15:9 *730*
15:26 *727*
16:7–15 *727*
16:16–19 *486*
16:20–22 *486*
16:28 *721, 729*
16:30 *728*
17:1 *729*
17:2сл. *480*
17:3 *606*
17:4 *480*
17:5 *729*
17:11 *729*
17:13 *729*
17:20–24 *487*
17:23 *730*
17:24 *730*
17:26 *730*
18 *725*
18:15–27 *704*
18:17 *720*
18:18 *704*
18:25–7 *705, 720*
18:33–9 *728*
19:1–37 *725*
19:5 *480*
19:12–16 *728*
19:19–22 *728*
19:30 *480*
19:31 *480*
19:35 *725*
19:39сл. *685*
20 *30, 483, 485, 606, 624, 678, 724, 733, 745, 774*
20:1 *487, 673, 723*
20:1–18 *719, 733*
20:1–29 *725*
20:2 *745*
20:3 *668, 704*
20:5 *668, 704*
20:6 *668, 704*
20:7 *745*
20:8 *726, 730, 745*
20:9 *655*
20:10 *668, 704*
20:11–18 *748*
20:15 *745*
20:17 *253, 480, 485, 655, 659, 710, 722–723, 729, 730*
20:19 *659, 723, 745*
20:19–23 *720, 745*
20:19сл. *644*
20:20 *486, 714*
20:21 *704*
20:21–23 *726–727*
20:22 *655*
20:24–29 *733, 774–775*
20:25 *714, 726, 749*
20:26 *659*
20:27 *659, 714, 726*
20:28 *624, 655, 720, 724, 730, 734*
20:29 *649, 652, 726, 735*
20:30 *719, 731*
20:30сл. *624, 718–719, 725*
20:31 *606, 656, 718, 726–727*
20–21 *669, 718–738*

21 *606, 719, 725, 731–735*
21:1–11 *650*
21:1–14 *650, 731, 748*
21:9 *704*
21:12 *650, 659, 720, 735, 748*
21:12–14 *650*
21:13 *650, 748*
21:14 *650*
21:15 *704*
21:15–19 *655, 720, 762*
21:15–22 *730*
21:16 *704*
21:17 *704*
21:19 *704*
21:22 *704*
21:22сл. *506*
21:23 *719*
21:24 *719*
21:25 *719*

Деяния
1 *496, 626, 703–704, 709, 713*
1:1 *703*
1:1–14 *490*
1:3 *709*
1:4 *713–714*
1:4сл. *709*
1:5 *700*
1:6 *620, 710, 781*
1:6–8 *621, 709*
1:9–11 *673, 710*
1:12–26 *352*
1:15–26 *352*
1:22 *717*
1–12 *605, 709*
2 *270, 458, 654*
2:20 *624*
2:20сл. *623*
2:22 *30*
2:22–36 *496–497*
2:24–36 *403, 629*
2:27–9 *714*
2:31 *714, 760*
2:32 *717*
2:32сл. *451*
2:33 *496*
2:36 *603, 605, 709*
2:38 *700*
2:42 *652, 715*
3:15 *717*
3:18 *605, 709*
3:19–22 *494*
3:20 *605*
3:24 *492*
3:26 *492*
4:1сл. *492*
4:2 *787*
4:5–12 *494*
4:10 *451, 792*
4:26 *605*
4:33 *496*
5:20 *494*
5:31 *491*
6:14 *447, 584*
6:15 *461*
7:23–43 *431*
7:60 *240*
8 *710*
8:1 *426*
8:16 *431, 700*
9:2 *606*
9:3 *431*
9:3–9 *424–428*
9:4 *431*
9:5 *431*
9:6 *431*
9:7 *431*
9:15 *431*
9:17 *424*
9:20 *413, 430–431*
9:21 *431*
9:22 *430–431, 605*
9:27 *424*
9:36–42 *494*
10 *710*
10:36–39 *30*
10:39 *717*
10:40сл. *496*
10:41 *714, 717, 748*
10:40–43 *491*
10:42 *402*
10:48 *700*

11:16 *700*
11:26 *606*
12 *620*
12:9 *659, 684*
12:9сл. *747*
12:11 *659*
12:14–16 *153, 747*
12:15 *153, 494, 529*
12:17 *611*
12:20–23 *709*
12:24 *709*
13 *654*
13:30–39 *491, 496*
13:31 *717*
13:32–9 *629*
13:33 *430*
13:35 *714*
13:37 *714*
13:38сл. *492, 715*
13–28 *605, 709–710*
15:14 *190*
15:13–21 *611*
17 *40, 496*
17:1–8 *238*
17:3 *605, 709*
17:7 *254, 605, 620, 709*
17:18 *493*
17:22–31 *785*
17:30сл. *491*
17:31 *271, 291, 402–403, 403, 496*
17:32 *496*
18:5 *605*
18:14сл. *628*
18:25 *758*
18:25сл. *606*
18:28 *605*
19:1–7 *758*
19:3–5 *700*
19:9 *606*
19:16 *150*
19:23 *606*
19:28–41 *325*
20:7 *323, 632, 647*
20:7–12 *494*
21:18 *611*
22:3 *221*
22:4 *606*
22:6 *431*
22:6–11 *424–428*
22:14сл. *431*
22:15 *425*
22:17–21 *425*
22:21 *425, 431*
23 *203*
23:1–9 *438*
23:6 *259, 493*
23:6–9 *215, 494*
23:7–9 *150*
23:8 *150*
23:9 *150, 529*
24:14 *606*
24:14сл. *709*
24:14–16 *493*
24:15 *259, 482, 521*
24:20сл. *493*
24:21 *259, 710*
24:22 *606*
25:18сл. *493*
26:5–8 *259*
26:6–8 *493*
26:12–19 *424–428*
26:13 *431*
26:16 *425*
26:16–18 *431*
26:19 *422*
26:20 *431*
26:22сл. *493, 709*
26:23 *605*
26:28 *606*
26:32 *425*
28:3–6 *673*
28:23 *709*
28:31 *605, 709*

Послание к Римлянам *236–237, 248, 267–293*
1:1 *794*
1:3сл. *32, 246, 366, 496, 604, 657, 781, 785–786, 787, 794*
1:3–4 *270, 273, 295, 413, 414, 430, 624, 784*
1:3–5 *268–271, 291, 466, 620*

1:4 *268, 285, 360, 491, 497, 624, 657*
1:5 *45, 268, 358, 418, 716*
1:11 *322*
1:16 *258, 285*
1:16сл. *267, 620*
1:18 *256, 413*
1:18–23 *369, 796*
1:18–25 *290*
1:18–32 *184, 271–3*
1:18–3:20 *271, 281*
1:20 *285*
1:20сл. *272*
1:32 *271*
1–4 *267–73*
2 *312*
2:1–16 *402, 482*
2:4 *184*
2:5 *413*
2:6–11 *271, 273*
2:7 *248, 275, 277, 507*
2:8–13 *295*
2:10 *275, 507*
2:16 *291, 403, 497*
2:17–4:25 *363*
2:25–29 *281, 287*
3:21–4:25 *272–4*
3:27–30 *287*
4 *272–274, 389, 499*
4:13 *333, 796*
4:16 *285*
4:17 *272, 308, 327*
4:18–22 *287, 796*
4:18–25 *796*
4:19–22 *34, 272*
4:20сл. *369*
4:23–25 *272–273*
4:24 *796*
4:24сл. *268, 296, 348, 792*
4:25 *281*
5–8 *274–285, 288, 363, 398*
5:1сл. *275, 285*
5:1–11 *283*
5:2 *283, 398*
5:5 *398*
5:5–11 *795*
5:8 *277*
5:9 *273*
5:9сл. *281*
5:10 *268, 624, 793*
5:11 *268*
5:12 *281*
5:12–21 *273, 275–276, 280–281, 377, 386, 388–389*
5:15сл. *322*
5:17 *275, 283, 295, 618*
5:18 *273–5*
5:19 *276*
5:20 *281, 387*
5:21 *268, 275–278, 618*
6 *273, 276–280, 290, 295, 301, 517, 591, 597, 700*
6:2–11 *277*
6:2–23 *283*
6:3 *700*
6:3сл. *281*
6:3–11 *280*
6:4 *277, 348*
6:5 *276–277, 377*
6:6 *280*
6:6–14 *275*
6:8 *276–277*
6:9 *349, 392*
6:10 *162, 277, 281*
6:10сл. *463*
6:11 *268, 277, 377*
6:12–14 *277–278, 289, 316*
6:13 *278, 316*
6:15–23 *277–278, 281*
6:23 *268, 277, 280, 322*
7 *280–281*
7:1–8:11 *280–283, 331*
7:1–3 *280*
7:4 *280*
7:5сл. *281*
7:7–25 *387*
7:22 *400*
7:22–23 *281*
7:24 *268*
7:25 *387*
8 *16, 246, 247, 256, 271, 274, 282, 284, 298, 321,*

	367, 404, 405, 503, 507, 560, 718, 788
8:1	*281, 300*
8:1–11	*280, 312*
8:2–11	*281*
8:3	*32, 268, 300, 329, 624*
8:3сл.	*793–794*
8:4–8	*287*
8:5–8	*281*
8:5–11	*335, 400*
8:9	*252*
8:9–11	*281–282 384, 385–386 398, 403, 634, 657*
8:10	*289*
8:10–11	*277*
8:11	*280, 281, 395, 792*
8:12–14	*283, 289*
8:12–16	*283*
8:12–17	*262, 267, 278, 283*
8:12–30	*243, 277, 283–285*
8:13	*283, 398*
8:14–17	*793*
8:16сл.	*398*
8:17	*283, 396–397, 398, 787*
8:18–24	*284*
8:18–25	*284, 398*
8:18–27	*283*
8:21	*284*
8:23	*362, 398*
8:24сл.	*398*
8:26сл.	*284*
8:28–30	*283*
8:29	*256, 275, 290, 295, 340, 387, 793*
8:29–30	*244*
8:30	*274, 398*
8:31–9	*274, 285, 797*
8:32	*32, 793*
8:34	*253, 285, 387, 511*
8:35–9	*252*
8:36–8	*365*
8:38сл.	*285*
8:39	*268*
8–9	*325*
9:3	*288*
9:5	*268, 290, 604, 630*
9:6–10:21	*348*
9:14–23	*184*
9:20сл.	*184*
9–11	*268, 286–289, 363*
10:2–4	*418*
10:4	*286*
10:4–10	*287*
10:4–13	*286*
10:6–10	*19*
10:7	*501*
10:9	*273, 624, 792, 795*
10:12сл.	*630*
10:12–18	*287*
10:13	*623*
10:14–19	*624*
11	*302, 560*
11:1–10	*288*
11:10	*291*
11:11	*288*
11:12	*288*
11:13	*45, 288*
11:13сл.	*288*
11:15	*288–289*
11:16	*284, 362*
11:22	*288*
11:26	*288*
11:29	*322*
12:1сл.	*289, 316*
12:2	*290*
12:3	*358, 418*
12:5	*290*
12:6	*322, 358*
12–13	*290*
12–16	*289–293*
13:1–7	*184, 291, 622*
13:11–14	*289–290, 324*
13:12	*291*
13:14	*291*
14	*319*
14:1–15:13	*291–293*
14:4	*291*
14:5–12	*633*
14:7–12	*291*
14:8	*291*
14:8сл.	*162*
14:9	*291*

14:10 *312, 402*
14:11 *291*
14:17 *246, 314, 618*
15:3 *604*
15:7 *604*
15:12 *271, 291–292, 430, 604, 620, 657, 787*
15:13 *291*
15:15 *358, 418*
15:27 *319*
16:5 *284, 362*
16:7 *354*

1-ое Послание к Коринфянам
1 *313*
1–4 *307–313*
1:4 *418*
1:4–9 *307*
1:5 *369*
1:7 *322, 413*
1:8 *311, 624*
1:10–13 *310*
1:10–17 *307*
1:12 *352*
1:25–31 *377*
1:26сл. *308*
2 *343, 380, 382–383*
2:1–5 *308*
2:6 *309, 318*
2:6–8 *308–309*
2:7сл. *375*
2:9–13 *309*
2:11 *310, 377*
2:13 *309*
2:14сл. *380*
2:14–3:4 *383*
2:16 *309*
2–3 *322, 331*
3:1–4 *311*
3:1 *310, 382*
3:3 *310*
3:5–9 *311*
3:10 *358, 418*
3:10–15 *311*
3:12–15 *312, 314*
3:15–17 *281*
3:16сл. *312*
3:18–23 *312*
3:21–3 *333*
3:22 *352, 365*
3:22сл. *365*
4:1–5 *313, 332*
4:6 *306*
4:8 *295, 306*
4:8–13 *209*
4:14–21 *209*
4:18 *306*
4:19 *306*
4:20 *30, 313, 314, 336, 618*
5 *314*
5:2 *306*
5:3–5 *314*
5:5 *314, 316, 624*
5:7 *321*
5:9–11 *314*
5:13 *314*
5–6 *313–317*
6 *281, 314, 527, 559*
6:2 *366*
6:2сл. *314, 377*
6:9сл. *246, 314, 618*
6:9–20 *314*
6:11 *296*
6:12–20 *316, 319, 402*
6:13 *314–316, 387*
6:13–15 *316–317*
6:13–17 *316*
6:13–20 *374*
6:14 *316, 396*
6:16 *316–317*
6:18–20 *317*
6:19сл. *281*
7 *318*
7:1 *318*
7:5–13 *242*
7:7 *322*
7:23 *317*
7:29 *318*
7:29–31 *318*
7:34 *316*
8–10 *318–20*
8:1 *306*

8:1–6 *318, 369*
8:1–11:1 *415*
8:6 *33, 434, 623, 793*
8:7–13 *319*
9:1 *320, 345, 415–416, 417, 424, 761*
9:1сл. *415*
9:5 *352*
9:11 *319*
9:16сл. *418*
9:24–7 *319*
10:1–13 *321*
10:3сл. *380*
10:14–22 *319*
10:18 *321*
10:23–11:1 *319*
10:25сл. *319*
10:26 *319*
10:30 *319*
10:31 *375*
10:32 *321*
11:1 *413*
11:7 *375*
11:15 *375*
11:17–34 *321*
11:23сл. *716*
11:26 *322*
11–14 *321–4*
12 *322, 380*
12:4 *322*
12:4–6 *700*
12:6 *323*
12:9 *322*
12:12 *377*
12:12–27 *374*
12:28 *322*
12:30 *322*
12:31 *322*
13 *323, 326, 314*
13:2 *369*
13:4 *306*
13:8 *369*
13:8–10 *322*
13:8–13 *323*
14 *324*
14:9 *377*
14:12 *377*
14:33 *324*
14:37 *380*
15 *33, 58, 181, 185, 221, 229, 236, 249, 258, 304–306, 309–310, 316–317 320–324, 339–392, 396, 398–399, 403, 408, 425, 466, 494, 503, 545, 552–553, 560–562, 571, 572, 588, 595, 596, 611, 618, 654, 657, 661–667, 679, 691, 698*
15:1 *346*
15:1–3 *345*
15:1–4 *413*
15:1–11 *339, 344–358, 417, 423*
15:2 *360*
15:3 *346, 644*
15:3сл. *308, 346–349, 361, 365, 496, 665*
15:3–7 *640*
15:3–8 *346, 661*
15:3–11 *342, 413*
15:4 *100, 348–349, 654*
15:5–7 *349–353*
15:5–11 *319*
15:6 *361, 677, 698*
15:6–8 *346*
15:7 *353, 611, 665, 762*
15:8 *257, 345, 350, 419, 424*
15:8–10 *354–7*
15:8–11 *416–8*
15:10 *361, 417*
15:11 *345, 358*
15:12 *343, 359, 369, 372, 387*
15:12–19 *339, 343–344, 359–360 360–362, 368*
15:12–28 *339, 342, 358–368, 387*
15:12–49 *359*
15:13–15 *359*
15:15 *348*
15:17 *245, 273, 348, 387, 759*
15:18 *361, 369, 665*
15:20 *202, 268, 284*
15:20–28 *243, 246, 313, 339–340,*

342–344, 348–349, 359, 361, 362–367, 369, 384, 466, 560, 598, 604, 620, 712, 788

15:21сл. *363*
15:21–28 *509*
15:22 *384*
15:23 *284, 324, 366, 515, 691*
15:23сл. *322, 546*
15:23–28 *364–367*
15:24 *366, 618*
15:24–28 *314, 503, 618*
15:25–28 *257, 433, 501, 509, 793*
15:26 *39, 341, 364, 387, 396*
15:27 *363*
15:27сл. *256*
15:28 *32, 323, 363, 366*
15:29 *173, 361, 368, 369*
15:29–34 *313, 339, 344, 361, 368–70*
15:30–32 *368*
15:30–34 *361*
15:32 *361, 368*
15:34 *341, 369*
15:35 *374, 387, 389*
15:35–8 *248*
15:35–41 *339–340, 372–376, 384*
15:35–49 *339, 342, 344, 369–376, 560*
15:35–58 *183*
15:36 *372–374*
15:36сл. *145, 484*
15:36–38 *371, 524*
15:36–41 *387*
15:37 *387, 399*
15:38 *373–374, 389*
15:39сл. *371*
15:39–41 *371, 374–376*
15:40 *371, 375*
15:42 *320, 375*
15:42–44 *248, 371, 377, 389*
15:42–49 *237, 310, 340–341, 377–386*
15:43 *256, 375, 377*
15:44 *377, 381, 383, 387*
15:44–46 *304, 322, 371, 373, 376, 380*
15:45 *341, 371, 374, 380, 384*
15:45–49 *342*
15:46 *381, 385*
15:47 *386*
15:47–49 *375, 383, 399*
15:48сл. *376*
15:49 *256, 363, 369–370, 391*
15:50 *247, 314, 377, 389, 425, 511, 528, 556, 560, 591, 618, 714*
15:50–52 *389–390*
15:50–58 *339, 344, 359, 366, 387–391*
15:51 *202, 566*
15:51сл. *240, 390, 399*
15:52 *207, 223, 256, 366, 377, 387–388, 532*
15:52–5 *387*
15:53 *107, 320, 377, 387*
15:53сл. *184–185, 390, 399*
15:54 *320, 377, 387, 399*
15:54сл. *139*
15:54–57 *797*
15:56 *348, 387*
15:56сл. *273, 348, 387*
15:57 *344, 366, 387–388*
15:58 *248, 255, 256, 312, 344, 361*
16:1–4 *333*
16:2 *324, 631, 647*
16:13сл. *323*
16:15 *284*
16:22 *324*

2-ое Послание к Коринфянам

242, 246, 250, 321, 324–336
1 *333*
1:3–7 *324–325*
1:3–11 *337*
1:6 *333*
1:8 *325*
1:8–11 *327*
1:9 *325*
1:14 *624*
1:20 *330*

1:20–22 *327*
1:22 *262, 331, 398*
1–2 *327–329, 395*
2 *333*
2:14–16 *328*
2:14–6:10 *791*
2:15сл. *333*
3 *280, 284, 328, 375*
3–4 *422*
3:1–3 *330*
3:1–6 *387*
3:1–4:6 *330, 418*
3:1–6:13 *328–332, 392*
3:2 *418*
3:3 *418*
3:4–6 *330*
3:7–11 *331*
3:12 *331*
3:12–18 *420*
3:14 *419*
3:15 *418*
3:16 *418*
3:17сл. *386*
3:17–4:6 *387*
3:18 *331, 418*
4 *124, 284*
4:1 *394*
4:1–3 *331*
4:1–6 *331, 419, 430, 434*
4:4 *331*
4:4–6 *418*
4:5 *420*
4:5сл. *418–419*
4:6 *331, 409, 418–420*
4:7–12 *393–394*
4:7–15 *393–395*
4:7–5:10 *304–305, 327–328, 333, 339, 392–403*
4:8сл. *395*
4:10 *395*
4:10–12 *404*
4:13 *395*
4:14 *393, 395, 403*
4:14сл. *396*
4:14–21 *336*
4:16 *394, 508*
4:16–18 *396, 400*
4:16–5:5 *193, 393, 396–401, 403*
4:17 *393, 398*
4:18 *398*
4–5 *194, 237, 304–305, 537, 654, 657*
5 *16, 374, 387, 503, 591*
5:1 *335, 393, 400, 566*
5:1сл. *400*
5:1–4 *399*
5:1–5 *396–398, 540, 572, 584*
5:1–10 *393*
5:2 *399–400*
5:3 *399, 403*
5:3сл. *374*
5:4 *335–336, 398–400, 560*
5:4сл. *403*
5:5 *262, 398*
5:6 *394*
5:6–10 *393, 394–395, 493*
5:7 *394*
5:8 *240, 394*
5:8сл. *399*
5:9 *395*
5:10 *291, 312, 393, 402, 482*
5:11сл. *493*
5:11–6:13 *332, 393, 402*
5:14сл. *332*
5:16 *418*
5:17 *249, 332, 393, 420*
5:21 *332*
6:1–13 *333*
6:2 *333*
6:8–10 *333*
6:14–7:1 *333*
6:14–9:15 *333*
7:2–16 *333*
7:9сл. *333*
7:16 *394*
8:2 *333*
8:9 *333*
10:1 *394*
10:3 *283*
10–12 *314*
10–13 *333–5*
11 *333, 678*
11:21–9 *335*
11:21–12:9 *336*

11:30 *422*
11:30–33 *335*
11:31 *335*
12 *422*
12:1–4 *421–3*
12:1–5 *354*
12:1–10 *335*
12:7–9 *422*
12:8–10 *335*
12:9 *335*
12:9сл. *422*
12:10 *336*
12:12 *402*
12:20 *306*
13:3сл. *336*
13:13 *700*

Послание к Галатам *236–237*
1:1 *244–245, 413*
1:4 *248, 348, 361, 796*
1:4сл. *244–245*
1:11 *346*
1:11–17 *412–415*
1:12 *415*
1:13–17 *245*
1:15сл. *433*
1:16 *413, 415, 430*
1:17 *410*
1:18 *352*
1:19 *611*
2:9 *352, 358, 418*
2:11 *352*
2:12 *611*
2:14 *352*
2:19 *162, 250*
2:19сл. *245–246, 249, 332, 413, 418, 793–794*
2:20 *32, 249–250, 252–253, 283*
2:20сл. *413*
3 *246, 301*
3–4 *262, 507*
3:10–14 *246, 281*
3:14 *246*
3:22 *246*
3:27 *700*
3:28сл. *250*
4:1сл. *793–794*
4:1–11 *250*
4:1–7 *246–247, 266*
4:3 *377*
4:4–6 *434*
4:4–7 *700, 793–794*
4:5 *317*
4:7 *262*
4:10 *633*
4:12–19 *368*
5:5 *240, 246, 249*
5:14 *246*
5:21 *240, 248, 314, 618*
6:1 *380*
6:7–9 *246–247*
6:14–16 *248–249*
6:15 *332, 796*

Послание к Евреям *236, 262–264*
1 *284, 511*
1:3–14 *262–263*
1:14 *263, 398*
1:15–23 *262*
1:20–23 *263*
1:22 *365*
1:14 *262*
1:18 *262*
1:19 *263*
2 *265*
2:1–10 *263*
2:5сл. *263*
2:10 *263*
2:11–21 *281*
2:11–22 *263*
2:14 *263*
2:16 *263*
3:1–13 *418*
3:2 *358, 418*
3:7 *418*
3:7сл. *358*
3:13 *333, 395*
3:16 *400*
4:13 *263*
4:30 *262, 398*
5:5 *246, 263, 314, 618*

5:14 *263, 563*
5:19 *380*
6:8 *402*
6:10–20 *263*

Послание к Филиппийцам *236, 250–62*
1 *321, 503*
1:6 *624*
1:10 *624*
1:18–26 *252–253, 291, 327, 394*
1:20 *275*
1:20сл. *253*
1:21 *291*
1:23 *240, 252, 399*
1:27 *253, 528*
1:27–2:18 *255*
1:27–30 *253*
2:6–8 *258*
2:6–11 *252–253, 255, 258–260, 268, 366–367, 430, 620, 796*
2:7 *259*
2:9–11 *434, 508*
2:10 *375, 623*
2:10сл. *259, 291, 793*
2:11 *603*
2:12 *242*
2:12сл. *254*
2:12–16 *263*
2:12–18 *253*
2:15 *521*
2:16 *528, 624*
2:17сл. *333*
2:19–30 *254–255*
2:27 *242, 255*
2–3 *618*
3 *253–254, 255, 265, 408, 511, 557*
3:1 *255*
3:2–14 *259–261*
3:2–4:1 *255*
3:4 *259*
3:4–12 *418*
3:6 *259*
3:7–14 *259*
3:9 *332*
3:10 *259, 263*
3:10сл. *254, 259, 283*
3:11 *259*
3:12 *533*
3:12–14 *261*
3:14 *265*
3:15сл. *259, 261*
3:17 *259, 261*
3:18сл. *255, 261, 265*
3:19 *375*
3:19–21 *259–260, 268, 598, 620*
3:20сл. *183, 240, 243, 252–253, 254, 248–258, 263, 283–284, 285, 289, 340, 363, 366–367, 377, 383, 386, 399, 466, 501–502, 506, 508–509, 560*
3:21 *255–257, 259, 290, 371, 375, 387–390, 399*
4:1 *255, 256, 321*
4:8сл. *283*

Послание к Колоссянам *236, 263–265*
1:5 *263, 400, 471*
1:12–14 *265*
1:13 *314, 618*
1:15–20 *265, 623, 796*
1:15 *265, 434*
1:16 *265*
1:18 *265, 372, 514, 657*
1:18–20 *265*
1:23 *265*
1:23–9 *418*
1:24 *327, 333, 395*
1:25 *358, 418*
1:28сл. *413*
2 *301, 591, 701*
2:12сл. *265*
2:13 *263*
2:16 *633*
2:18 *306*
2:19 *321*
2–3 *557, 597*
3 *273, 507, 517*
3:1 *262*
3:2 *375*

3:1–4 *263, 387, 400, 506*
3:1–11 *289*
3:2 *283*
3:3сл. *400*
3:4 *265, 525*
3:5–11 265
3:9–10 *265*
3:10 *285, 290, 387, 400*
3:11 *365*
3:16 *380*
4:11 *314, 618*

1-ое Послание к Фессалоникийцам *236, 238–244, 252*
1:5 *258*
1:9 *240*
1:9сл. *716, 785*
2:12 *244, 314, 618*
2:13 *243, 258*
3:13 *243*
4 *252, 258–259*
4:1–12 *243*
4:13 *240–241*
4:13–15 *202*
4:13–17 *563*
4:13–18 *361, 665*
4:13–5:11 *240–245*
4:14 *240–241, 243, 366, 640, 657*
4:14–18 *366*
4:15 *240*
4:15–17 *620*
4:16 *223, 240–241, 256, 532*
4:16сл. *240, 255, 390*
4:17 *240*
4–5 *305*
5 *259*
5:1–10 *263*
5:1–11 *290, 324*
5:2 *624*
5:3 *620*
5:4–8 *240*
5:6–10 *240*
5:10 *240*
5:9 *240–241, 244*
5:23 *240*

2-ое Послание к Фессалоникийцам *236, 244*
1:5 *314, 618*
1:7 *256, 413*
2 *312, 563*
2:1–12 *244*
2:13 *244, 284, 362*
2:14 *244*

1-ое Послание к Тимофею
1:15сл. *358*
1:16 *413*
3:16 *295–296, 511, 533*
6:16 *272, 294, 579*

2-ое Послание к Тимофею
1:10 *258, 294, 527*
2:5 *321*
2:8сл. *295*
2:11–13 *294–295*
2:16–19 *293–296, 738*
2:17сл. *343*
2:18 *261, 358, 587*
2:19 *319–320*
4:1 *314, 618*
4:8 *321*
4:18 *314, 618*

Послание к Титу
1:4 *258*
2:11 *258*
2:13 *258*
3:5 *445*
3:6 *258*

Послание к Филимону *265–266*
12 *267*
15сл. *267*
17–20 *267*

Послание к Евреям
1:13 *501*
2:5–9 *363, 501*
2:8сл. *618*
2:14 *501*
2:14сл. *500*
2:17 *501*
4:15 *502*
5:5–10 *502*

5:7 *501*
6:2 *497, 502*
6:19сл. *502*
7:9 *222*
7:16 *501–502*
7:23–25 *501*
7:24 *502*
7:27 *501*
9:11–28 *501*
9:24–28 *502*
9:26 *701*
10:10 *501*
10:12сл. *501*
10:12–14 *502*
11 *501*
11:11сл. *497*
11:13–16 *499*
11:16 *500*
11:17–19 *499*
11:19 *327*
11:35 *499, 691*
12:1сл. *502*
12:22 *500*
12:22–4 *500*
12:26–8 *500*
13:6 *394*
13:14 *500*
13:20сл. *501*

Послание Иакова
1:10сл. *502*
3:15 *380*
5:15 *502*

1-ое Послание Петра
1:3 *508, 511*
1:3сл. *657*
1:3–5 *471*
1:3–9 *507–9*
1:4 *400, 507–508*
1:5 *507*
1:7 *507*
1:9 *507–508*
1:11 *508*
1:23–25 *502, 508*
2:3 *624*
2:5 *380*
2:12 *190*
2:13–17 *622*
2:21–23 *446*
2:21–24 *509*
2–3 *630*
3:15 *508, 624*
3:18 *446, 509–11*
3:18–22 *509–511*
3:19 *403, 510–511, 578, 647*
3:19–22 *363*
3:21 *510–511*
3:21сл. *509*
3:22 *510*
4:1сл. *509–510*
4:3сл. *510*
4:5 *509*
4:5сл. *509–511*
4:6 *510–511*
4:12–19 *509*
4:13 *507*
4:16 *606*
5:1–4 *704*
5:10сл. *509*

2-ое Послание Петра
1:4 *503*
1:5–7 *216*
1:11 *503*
2:19 *503*
2–3 *369*
3:5–13 *503–504*
3:10 *624*
3:13 *503*

1-ое Послание Иоанна
1:1 *775*
1:2 *505–506*
2:17 *505*
2:25 *506*
2:28–3:3 *506*
3 *506, 557*
3:14сл. *506*
3:15 *506*
4:1–5:5 *506*
4:2сл. *529*
4:15 *606*
5:11сл. *506*

5:13 *506*
5:20 *506*

Послание Иуды
9 *131*
19 *380*
21 *505*
24 *505*

Откровение
1:5 *514, 622*
1:10 *631, 647*
1:12–20 *657*
1:13–16 *409, 512*
1:14–17 *417*
1:17сл. *512*
2 *512*
2:8 *512, 517*
2: lOсл. *513*
5:5сл. *514*
5:9сл. *514*
5:10 *622*
6:2 *426*
6:3 *426*
6:5 *426*
6:8 *426*
6:9–11 *196, 513*
7:14–17 *513*
7:15 *513*
10:11 *622*
11 *514*
11:1–13 *513–514*
11:12 *513*
11:15 *513*
11:15–18 *622*
11:18 *514*
12:7 *131*
13:3 *81*
13–14 *622*
14:13 *513*
15:3сл. *622*
17:8 *81*
17:11 *81*
18:20 *514*
18–20 *514*
19 *514*
19:11–16 *426*
19:16 *622*
19:19 *426*
19:21 *426*
20 *520, 546*
20:4 *517*
20:4–6 *513, 514–517*
20:5 *518*
20:5сл. *515–516*
20:6 *513, 563*
20:12 *516, 518*
20:12сл. *482, 515–516, 521*
20:13 *515*
20:13сл. *512*
20:14 *39, 513*
20:14сл. *515*
20:15 *516*
21 *516*
21:1 *515*
21:4 *39, 513, 517–518*
21:8 *513, 518*
21:22 *513*
21–22 *513, 515, 517, 622*
22:1сл. *518, 726*
22:1–5 *513*
22:15 *563*

9. Другие раннехристианские и/или гностические тексты

Деяния Павла и Феклы
37 *544*

Деяния Пилата 527
17.1 *688*

Деяния Фомы
39–41 *581*
41 *581*
108–113 *581*
147 *581*

Первый апокриф Иакова
29.16–19 *594*

Апокалипсис Петра
(= раннехристианский апокриф)
4 541–542
13.1 *541*
16–17 *541*

Апокалипсис Петра
(= трактат из Наг-Хаммади)
72.9–26 *593*
83.6–15 *593*
83.15–84.6 *593*

Апокриф Иакова
2.16–28 *593*
7.35–8.4 *593*
14.32–36 *593*
14.35сл. *592*

Вознесение Исайи
1:5 *540*
1–5 *539*
3:15–20 *539*
3:16сл. *647*
3:25 *540*
4:14–18 *540*
4:16сл. *540*
6–11 *539*
7:22 *540*
8:14 *540*
8:26 *540*
9:2 *540*
9:9–11 *540*
9:16–18 **540**
9:17сл. *540, 688*
9:24–26 *540*
11:40 *540*

Фома Аквинский

Сумма против язычников
4.86 *184*

Афинагор

Прошение за христиан
36 *548*

О воскресении мертвых
1–25 *548–551*

Августин Иппонский

Град Божий
8:26сл. *58*
18:23 *633*
22:28 *16*

Энхиридион
91 *377*

Послание Варнавы
1:6 *532*
4:1–14 *533*
5:5сл. *533*
5:9–12 *533*
6:7 *533*
6:9 *533*
6:9–19 *533*
6:19 *533*
7–12 *533*
12:10 *606*
13сл. *533*
15:8сл. *533*
19:10 *533*
21 *305*
21:1 *533*
21:3 *533*
21:6 *533*
21:9 *533*

Климент Римский

1-ое Послание Климента
5:4 *524*
5:7 *524*
6:2 *524*
24:5 *524*
25:1–5 *524*
26:1 *524*
26:2сл. *524*
35:1сл. *524*
42:3 *525*
44:2 *525*
44:5 *524*
50:3сл. *525*

2-ое Послание Климента
9:1–6 *527*
11:7 *527*
14:3–5 *527*
19:3 *527*

Коммодиан

Наставления
язычникам и христианам
41:7 *81*

Дидахэ
1:1сл. *531*
8:2 *698*

9:2 *606*
9:4 *531*
10:5 *531*
14:1 *632, 647*
16 *305*
16:7 *482*

Послание к Диогнету
6:3 *536*
6:5 *537*
6:6–8 *539*

Епифаний
Отвержение всех ересей
64 *546*

Евсевий
Церковная история
2.23.1–7 *606*
2.23.10 *606*
2.23.13сл. *606*
2.23.18 *606*
3.3.2 *645*
3.19сл. *606*
3.39.1 *544*
3.39.2–4 *21*
3.39.9 *536*
3.39.12сл. *536*
4.14 *528*
4.7.7 *599*
5.1.1–2.8 *598*
5.1.63 *598*
6.12.2–6 *645*

Евсевий
Жизнь Константина
4.73 *69*

Послание апостолов
2 *544*
11 *544*
19 *544*
21 *544*
24 *544*
25 *544*

Толкование души
134:6–29 *595–596*

5-ая книга Ездры
2:14–19 *542*
2:23 *542*
2:30сл. *542*

Евангелие евреев 353, 611

Евангелие от Никодима 527

Евангелие от Петра 23, 640
9:34–10:42 *646–647*
11:50 *647*
12:52 *647*
13:55–14:57 *647*

Евангелие от Филиппа
56:15–57:8 *591*
57:9–22 *592*
68:31–7 *591*
73:1–8 *591*

Евангелие от Спасителя
97.2.1 *595*
107.12.3сл. *595*
112 *595*

Евангелие от Фомы
9 *489*
11 *583*
13 *733*
21 *583*
29 *584*
37 *583*
50.3 *584*
51 *583–584, 587*
55 *442*
56 *583*
71 *447, 583–584*
87 *584*
100 *585*
101 *442*
108 *733*
112 *584*
113 *584*

Ипполит
Против Платона
1сл. *563*
О Христе и антихристе
63сл. *563*

Отвержение всех ересей
9.263b-4 *207*
9.27.1–3 *207*

Игнатий Антиохийский

Послание к Ефесянам
11:2 *527*
18:2 *606*
19:3 *527*
20:1 *527*
20:2 *606*

Послание к Магнезийцам
9:1 *631–632, 647*
9:1сл. *527*
9:2 *690*

Послание к Филадельфийцам
введ. *527*
5:2 *527*
8:2 *527*
9:1 *527*
9:2 *527*

Послание к Римлянам
4:3 *527*
6:1 *527*

Послание к Смирнянам
1:2 *527*
2:1 *527*
3:1–3 *527, 715*
5:3 *527*
7:1 *527*
7:2 *527*
12:2 *527–528*

Послание к Траллийцам
9:1 *606*
9:2 *482, 527*

Ириней Лионский

Против ересей
1 *559*
1.5.1 *381*
1.24.6 *599*
2 *559*
2.29.1 *559*
2.29.2 *559*
2.33.1–5 *559*
2.33.5 *559*
2.34.1 *559*
2.34.4 *559*
3.3.4 *528*
3.5.1 *381*
3.18.5 *599*
3.23.7 *560*
4.22.1 *561*
4.33.9 *599*
5 *559–61*
5.3.2сл. *560*
5.4сл. *560*
5.6.1 *560*
5.6.2 *560*
5.7.1 *560*
5.7.2 *560*
5.8.1–4 *560*
5.9.1 *560*
5.9.3сл. *560*
5.9.4 *560*
5.10.2–11.2 *560*
5.12.1–6 *561*
5.13.1 *561*
5.13.2 *561*
5.13.3 *561*
5.13.5 *561*
5.14 *561*
5.15.1 *561*
5.15.2сл. *561*
5.15сл. *561*
5.20.1сл. *561*
5.25.23–30 *561*
5.31.1 *561*
5.31.2 *562*
5.32–35 *562*
5.33.3сл. *536*
5.35 *562*
5.36.2 *562*

Фрагменты
9, 10, 12 *563*
26 *690*

Иероним Стридонский

О замечательных мужах
2 *353, 611*
18 *536*

Иоанн Дамаскин

Параллели *563*

Юстин Мученик

Первая апология
1.66.3 *716*
8 *546*
18 *546*
19 *546*
21сл. *546*
45 *546*
52.5 *541*
67 *633*

Диалог с Трифоном иудеем
72 *527*
80 *546*
106 *546*
107сл. *546*
108 *694*
113 *546*

О воскресении
1–4 *546*
5–10 *547*

Мученичество Иустина
4 *546*

Мученичество Поликарпа
2.3 *529–530*
9.2 *545*
9.3 *622*
10.1сл. *622*
14.2 *529*
17.2сл. *531*
18.2сл. *531, 631*
19.2 *529*

Мелитон Сардийский

О Пасхе
102.760–64 *544*

Мефодий Олимпиский

О воскресении
1.22сл. *565*

Минуций Феликс

Октавий
11.7сл. *553*
34.6–12 *554*
38.3сл. *554*

Оды Соломона
3:5 *575*
3:8сл. *576*
6:18 *576*
7:6 *575*
7:9 *575*
9:7 *576*
11:12 *575*
11:16 *576*
11:18 *576*
11:23 *576*
11:24 *576*
15:8–10 *576*
16:5–20 *575*
16:12 *575*
17 *577*
17:2 *576*
17:23 *576*
20:7 *576*
22:8–12 *577*
23:22 *575*
28:6сл. *576*
29:1 *576*
29:3–6 *576*
33:9 *576*
33:12 *576*
36 *575*
40:6 *576*
41 *576*
41:4 *577*
41:12 *577*
42:10–18 *578–579*
42:11 *690*

Ориген

О началах
2.10.1 *566*
2.10.3 *566*
3.6.4 *566*
3.6.5 *566*
23.6.4 *566*

Против Цельса
1.70 *569*
2 *569–574*
2.43 *569*
2.55 *80*
2.55сл. *569*

2.56 *570*
2.57 *570*
2.58 *570*
2.59 *570*
2.60сл. *570*
2.62 *570*
2.63 *571*
2.64 *571*
2.65 *571*
2.67 *571*
2.69 *571*
2.77 *571*
5.14 *61*
5.18 *571*
5.18сл. *571*
5.20сл. *571*
5.22 *571*
5.23 *572*
5.56 *572*
5.58 *572*
6.29 *572*
7 *573*
7.32 *91, 573*
7.33сл. *573*
7.35 *573*
7.53 *633*

Комментарии на Псалмы
1.5 *565*

Комментарии на Матфея
10.17 *645*

Оксиринхский папирус
654.22 *584*

Послание Петра Филиппу
133.15–17 *594*
134.9–19 *594*
137.6–9 *594*

Филипп Сидикийский *536*

Фотий Константинопольский
Библиотека
109a6–112a12 *86*
110a16 *86*
110a41–110b11 *86*
234 *546*

Поликарп Смирнский
Послание к филиппийцам
2.1сл. *528*
2.2 *482*
5.2 *528*
7.1 *528*

Послание к Регину
(= Трактат о воскресении)
43.30–44.4 *587*
43.34сл. *584*
44.13–38 *587*
45.32–5 *588*
45.36–46.2 *588*
46.16–19 *588*
47.2–27 *588*
47.30–48.6 *589*
48.6–11 *589*
48.12–16 *589*
48.27сл. *589*
48.34–8 *589*
49.14–16 *589*
49.25–36 *589*

Пастырь Ерма
Видения
1.3.4 *534*
2.2.7 *535*

Подобия
5.7.1–4 *535*
8 *535*
8.2.6 *535*
8.11.4 *535*
9.16 *527*
9.22.4 *535*
9.24.4 *535*
9.25.2 *535*
9.27.3 *535*
9.30.5 *535*

Татиан
Слово против эллинов
5сл. *578*
6 *579*
13 *579*

Тертуллиан
Апология
18.3сл. *555*

О воскресении
1 *16*
1–63 *556–8*
32.1 *541*
55 *557*

Скорпиак
1.6 *599*

Феодорит Киррский
Heretical Fable
2.2 *645*

Феофил Антиохийский
К Автолику
1.7 *552*
1.8 *552*
1.13 *69, 78, 552–553*
2.10–27 *552*
2.27 *552*
2.38 *553*
3.9 *552*

Фома Атлет
138.39–139.30 *586*
139.33–140.3 *586*
141.16–19 *586*
142.10–143.10 *586*
143.11–144.19 *586*
144.9сл. *586*
145.8–16 *586*

10. Греко-римские тексты

Ахилл Татий
Левкиппа и Клитофон
3.15–21 *87*
5.7 *87*
5.14 *87*
5.16.2 *515*
5.19 *87*
7.1–15 *87*

Элиан
Пестрые рассказы
2.19 *68*
5.12 *68*

Элий Аристид
Речи
3.365 *78*

Эней из Газы
О бессмертии животных
77 *144*

Эсхил
Агамемнон
565–9 *41*
1019–24 *41*
1360сл. *41*
Эвмениды
103 *54*
647сл. *41*
723сл. *79, 81*
Персы
759–86 *76*

Алкей
Фрагменты
38 *77*

Антифан
Афродисия *57*

Антоний Диоген
Невероятные приключения по ту сторону Туле *86*

Аполлодор
Мифологическая библиотека
1.9.15 *79*
2.5.12 *80*
2.7.7 *69*

Апулей
Метаморфозы (Золотой осел)
2.28–30 *88*
4.28–6.24 *88*
10.11сл. *88*

Аристофан
Женщины в народном собрании
1073 *42*
1074 *42*
Лягушки
139–64 *54*
353–71 *63*
488.13сл. *74*

Мир
832–7 *70*

Фрагменты
58 *76*

Аристотель

О душе *64*
1.406b.3–5 *41*

История животных
584b22 *383*

Никомахова этика
1117b28 *380*

Арриан

Анабасис
3.3.2 *68*
4.10.6сл. *68*
7.29.3 *68*

Артемидор

Сонник
5.82 *74*

Юлий Цезарь

Записки о галльской войне
6.14.5 *93*

Каллимах

Эпиграммы
11 *44*
15.3сл. *43*
15.6 *43*

Катулл
68.73–130 *77*

Целъс

Правдивое слово *567–70*

Харитон

Херей и Каллироя *82–86*
1.9.3сл. *76*
1.12.1 *486*
2.9.6 *77*
3.3.1–6 *83*
3.6.4 *77*
3.7.4сл. *748*
3.8.9d *83*
4.1.3 *83, 87*
4.3.5сл. *84*
5.6.10 *84*
5.9.4 *77, 84*
5.10.1 *78, 84*
5.10.8сл. *84*
8.6.8 *85*

Цицерон

О законах
2.2.5 *256*

О природе богов *199*
2.118 *504*

О государстве
6.9–26 *75*
6.13–16 *62, 71*
6.13 *71*
6.14 *71*
6.15сл. *72*

Тускуланские беседы
1.34.82 *43*
1.48 *66*

Демокрит

О том, что в Аиде *44*

Дион Кассий
43.12.1 *57*
64.9 *81*
75.4.2–5.5 *48, 69*

Дион Хризостом

Речь
21.9сл. *81*

Диодор Сицилийский
4.26.1 *80*
4.38.5 *69, 91*
5.28.6 *93*
10.6.1–3 *92*
18.60сл. *68*

Диоген Лаэртский

О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов
1.9 (пролог) *143*
7.54–6 *21*
7.156сл. *64*
8.31 *92*

8.41 *80*
10.124–7 *43*
10.126 *66*
10.139 *43, 64*

Эпиктет

Беседы
1.1.21–32 *65*
1.27.7–10 *65*
1.11.31 *65*
2.1.13–20 *65*
2.1.26 *65*
2.12.20–25 *65*
3.10.13–16 *65*
3.24.92–4 *65*
4.1.123 *65*
4.1.159–69 *65*
4.1.169 *65*
4.7.15 *65*
4.7.31сл. *65*
4.10.31 *65*
4.10.36 *65*

Фрагменты
23 *66*
26 *66*
32 *65*

Эпикур

Письмо к Менекею
124b-127a *64*

Еврипид

Алкестида *37, 45, 78–81*
357–62 *77*
1144–6 *79*

Елена
1285–7 *41*
1421 *43*
1543 *373*

Ипполит
186–92 *55*

Frag. 449 *66*

Геркулес в безумии
606–21 *78*
619–21 *80*
719 *42*

Фрагменты
292 *572*
634 *202*

Гален

О естественных способностях
1.12.27сл. *342*

Краткое изложение «Государства» Платона *600*

Гелиодор

Эфиопика
6.14сл. *77*

Гелланик

Фрагменты
73 *86*

Герод Аттик

Мимиамбы
1.1411 *42*

История
1.32.7 *156*
2.73 *524*
2.122 *80*
3.62.3сл. *42*
4.14сл. *91*
4.93–6 *86*
6.69.1–4 *76*
8.36–9 *76*
9.116–20 *77*

Гесиод

Труды и дни
152–5 *53*
166–73 *62*
168–73 *62*

Иерокл Платоник

in Carmen Aureum
3.2 *256*
4 *461*

Гомер

Илиада
1.3–5 *55*
2.698–702 *77*
4.405 *78*

9.413 *43*
11.1 *68*
11.518 *78*
16.805–63 *50*
17 passim *50*
18.22–125 *50*
18.231–8 *50*
19.1сл. *68*
20.230–335 *67*
21.56 *41*
21.61сл. *41*
22.247–366 *50*
22.389 *84*
23 *59*
23.19 *50*
23.43–54 *47*
23.62–107 *48*
23.65–76 *50*
23.82–92 *50*
23.99–107 *50*
23.108–261 *50*
23.114–53 *47*
23.161–225 *47*
23.236–61 *47*
24.549–51 *10, 41*
24.756 *41*
24.777–804 *47, 50*

Одиссея
2.304 *546*
4.561–9 *62*
10.487–95 *51*
10.487–11.332 *48*
10.496–574 *51*
11 *59*
11.51–83 *52*
11.93сл. *52*
11.146–8 *52*
11.206–08 *52*
11.210–14 *53*
11.219–22 *53*
11.225–332 *53*
11.385–567 *53*
11.475сл. *53*
11.488–91 *53*
11.568–75 *54*
11.576–600 *54*
11.601–27 *54*
11.632–5 *54*
12.8–15 *52*

Гораций

Сатиры
2.2.77–9 *193*

Гигин

Мифы
51 *79*
103 *77*
251 *78*

Гимн Деметре
480сл. *62*

Ювенал

Сатиры
2.154 *54*
3.265–7 *48*
3.278–80 *50*
4.38 *81*
6.219–23 *83*
6.437 *55*
6.524–41 *63*
6.652 *81*
7.36–9 *55*
8.97 *48*
11.60–64 *67*

Тит Ливий
1.16.2сл. *91*

Лукиан

Правдивая история
1.4 *62*
2.12 *62*

Неучу, который покупал много книг
20 *81*

О танце
45 *91*

Гермотимус
7 *91*

О кончине Перегрина *89*

Лукреций

О природе вещей
3.31–42 *43*

3.526–47 *43*
3.830 *43*
3.847–53 *43*
3.978–97 *43*
3.1045–52 *43*
3.1071–5 *43*

Марк Аврелий

Наедине с собой
3.7 *59*
4.41 *66*
12.35сл. *65*

Менандр

Двойной обман
Frag. 4 *66*

Таис
Frag. 218 *369*

Овидий

Фасты
3.507–16 *76*

Героиды
13 *77*

Метаморфозы
10.1–11.84 *77*
10.48сл. *54*
14.829–51 *76*

Павсаний

2.9.7 *91*
2.26.5 *91*
10.31.7 *486*

Петроний

Сатирикон
129.1 *78*

Ферекид Афинский

Фрагменты
119 *77*

Филострат

О героях
135сл. *78*

Жизнь Аполлония Тианского
4.45 *88*
8.30 *89*
8.31 *89*

Пиндар

Олимпийские оды
2.56–80 *59*

Пифийские оды
3.1–60 *42*
3.55–7 *42*

Фрагменты
131 *59*
133 *93*

Платон

Апология Сократа *63*
40c-41c *44, 57*
41c *61*

Кратил
399e–400e *381*
400c *59*
403a *61*
403b *399*
403d *61*
403e-f *59*
403сл. *61*
404b *61*

Критий *63*
48c *61*
54b *62*
68d *61*

Горгий
493a *59*
493b *61*
522d-526d *62*
523a–526d *93*
523a–527a *54*
524b *61*
524d *399*

Законы
8.847a *207*
10.904d–905d *62*
12.959b-c *59*

Менон
81a-d *64*
81a-e *61*
81b-d *93*
81c-d *93*

Федон *63*
63b *62*
64c *61*
66b *193*
67d *61*
68a-b *61*
69b-c *63*
69d-e *62*
76c-d *64*
80c–82c *93*
80d *61*
80–82 *61*
80–85 *59*
81c *193*
106e *61, 189*
107c-d *62*
107d-c *61*
113d–114c *62*
114c *189*
115c-d *59*
115d *189*
116d *64*
117c-e *64*

Федр *224*
245b–249d *93*
245c–247c *61*
249a–d *93*
250c *59*
274c–275a *21*

Государство
2.363c-e *57, 61*
3.386–7 *59*
6.498d *57*
10.614b–621d *48, 78, 93*
10.620a-b *93*
10.620c-d *93*

Пир
179b-d *79*
179c *79*
179d-e *62*
179e–180b *79*

Тимей *129*
22b *373*
29d–38b *70*
41a-d *70*
41.d-e *70*
41.e–42a *70*
42b-c *70*

Плиний Старший

Естественная история
7.51сл. *78*
7.52.175 *78*
7.55.190 *42*
10.2 *524*
13.84–6 *93*

Плотин
4.4.28 *380*

Плутарх Моралии:

Письмо к Аполлонию
108e–109d *66*
115b-e *66*
115e *66*

Об Исиде и Осирисе
47 *143, 553*

Почему божество медлит с воздаянием
563b-e *89*
563e–567f *89*
563f–567сл. *55–56*
564a-c *93*
568a *89*

Слово утешения к жене
61 le-f *93*

О сообразительности животных
960b *389*
973e–974a *87*

Об общих понятиях. Против стоиков
1084e *380*

О невозможности жить счастливо, следуя Эпикуру
1103d *64*
1105a *64*

Плутарх Жизнеописания:

Брут
15 *192*
2.694сл. *192*

Деметрий
10.3сл. *68*
12.2сл. *68*
13.1 *68*
Ромул
28.4–8 *91*
Тесей
6.6 *80*
8.1 *80*
9.1 *80*
29.3 *80*
29.5 *80*
35.1сл. *80*

Полибий
Всеобщая история
3.5.5 *359*
6.53сл. *48*
6.53.9–54.3 *43*
6.56.6–15 *55*

Птолемей
Apotelesmatica *381*

Саллюстий
Катилина
51.20 *43*

Сенека
Отыквление божественного Клавдия *69*
Нравственные письма *57*
24.9сл.
65.16–22 *66*
65.24 *66*
71.16 *66*
79.12 *66*
92.30 *66*
102.21–3 *66*
102.25–8 *66*
120.17–19 *66*
Письма к Луцилию
5.7–9 *66*
Геракл Этейский
1863–1976 *75*
1940–43 *69*
1963 *69*
1976 *69*
1977сл. *69*

Сервий
Комментарий к Энеиде Виргилия
3.68 *93*

Софокл
Антигона
429–31 *47*
876–82 *47*
900–02 *47*
Электра
137–9 *41*
Эдип в Колоне
1225–8 *66*
Трахинянки
235 *202*

Страбон
7.3.5 *86*

Светоний
Клавдий
25.4 *606*
Нерон
57 *81*
Веспасиан
23 *67*

Тацит
О жизни Юлия Агриколы
30.6 *194*
Анналы
1.1 *47*
15.44 *606*
История
2.8сл. *81*
5.5 *162*

Теопомп *143*

Валерий Максим
Factorum ac dictorum memorabilium [О примечательных поступках и изречениях]
1.6.13 *69*

1.8.8 *69*
3.2.13 *57*

Вуллей Патеркул

Римская история
2.107.2 *68*

Вергилий

Энеида
1.1 *54*
1.355 *54*
2.270–86 *54*
3.19–68 *91*
3.62–8 *47*
4.25–7 *43*
4.34 *43*
4.4271d *54*
6.212–35 *47*
6.290–94 *54*
6.432 *62*
6.445сл. *54*
6.450сл. *54*
6.489–93 *54*
6.494–7 *54*
6.540–43 *62*
6.697–702 *53*
6.756–885 *50*

Комар
262–4 *80*

Георгики
4.453–525 *77*

Витрувий

Об архитектуре
10.1.1 *383*

Ксенофан

Фрагменты
7a *91*

Ксенофонт

Воспоминания о Сократе
3.5.12 *359*

Пир
3.5 *21*

Ксенофонт Эфесский

Эфесские повести
3.5–9 *87*

Эпиграфика

Abercius (надпись-эпитафия на могиле христианина по имени Аберций, II век, Фригия) *633*

OGI
527.5 *486*

11. Персидские тексты

Бундахишн
30 *144*

12. Египетские тексты

Книга мертвых *58–59*

УКАЗАТЕЛЬ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ

А

Айхродт В. (Eichrodt.) *108, 112, 120–121, 123, 127, 134–135, 137–138, 144, 148*
Акенсон Д. Х. (Akenson D. H.) *468*
Аланд К. (Aland K.) *645*
Александер Л. (Alexander L.) *423*
Аллисон Д. К. (Allison D. C.) *40, 445, 449, 453, 646, 688–689*
Андерсен Ф. И. (Andersen F. I.) *137*
Андерсон Г. (Anderson G.) *78*
Апдайк Дж. (Updike J.) *740, 763*
Аттридж Г. У. (Attridge H. W.) *500–501, 580*
Ауне Д. Э. (Aune D. E.) *81, 512, 515*
Аус Р. А. (Aus R. A.) *689*
Ахтемайэр П. Дж. (Achtemeier P. J.) *507–508, 510–511*
Аштон Дж. (Ashton J.) *410, 414, 419, 424, 427*

Б

Бадхам П. (Badham P.) *237*
Балзер К. (Balzer K.) *142*
Баркер М. (Barker M.) *591*
Барклей Дж. М. Г. (Barclay J.) *31, 34, 164, 450*
Барли Н. (Barley N.) *108, 455, 756*
Барр Дж. (Barr J.) *12, 39, 100, 104, 107, 111, 123, 143–144, 148, 163, 176, 185, 187, 196, 198, 217, 230, 241, 758*
Барретт Ч. К. (Barrett C. K.) *90, 410, 422, 424–426, 486, 494, 714, 725, 767*
*Барт К. (Barth K.) *13, 31*
Бартон Дж. (Barton J.) *665*
Бартон С. (Barton S.) *12*
Барч Х. -В. (Bartsch H. -W.) *417*
Баслец М. -Ф. (Baslez M. -F.) *45*
Баумгартнер В. (Baumgartner W.) *145*
Баур Ф. К. (Baur F. C.) *410*
Бауэрсок Г. У. (Bowersock G. W.) *43, 67, 77–78, 80, 82, 85–89*
Бахман П. (Bachmann P.) *382*
Бегби Дж. С. (Begbie J. S.) *7*
Бегг К. (Begg C.) *91*
Бейкер Дж. А. (Baker J. A.) *660*
Бейли К. Э. (Bailey K. E.) *666*
Бейли К. (Bailey C.) *44*
Бекуит Р. Т. (Beckwith R. T.) *132*
Бел Дж. К. (Beale G. K.) *513, 515–517*
Бенойт П. (Benoit P.) *354*
Бентли Р. (Bentley R.) *24*
Берд У. (Baird W.) *413*
Беркели Г. (Berkeley G.) *411*
Бетге Х. -Г. (Bethge H. –G.) *583*
Бинум К. У. (Bynum C. W.) *454, 522–523, 525, 536, 546, 548–549, 551, 555, 558, 564–565, 632*
Бирд М. (Beard M.) *43, 48, 68, 71, 74, 601*
Биринтер Р. (Bieringer R.) *12*
Бирн Б. (Byrne B.) *726*
Блек М. (Black M.) *208*
Блок-Смит Э. (Block-Smith E.) *106*
Бовон Ф. (Bovon F.) *354*
Бойл Н. (Boyle N.) *772*
Бойс М. (Boyce M.) *143*
Бокам Р. Дж. (Bauckham R. J.) *81, 149, 354, 504, 515, 539–541, 580, 611, 623, 645, 661, 690, 773*
Борг М. Дж. (Borg M. J.) *237, 713, 777, 795*

* См. издания в русском переводе на с. 841.

Борген П. (Borgem P.) *164*
Боргоново Дж. (Borgonovo G.) *12*
Бордман Дж. (Boardman J.) *79*
Борнкам Г. (Bornkamm G.) *581, 699*
Бостон Д. Г. (Bostock D. G.) *57*
Боукер Дж. У. (Bowker J. W.) *427, 429, 433*
Боулт П. Г. (Bolt P. G.) *49, 63, 68*
Боучамп П. (Beauchamp P.) *184, 189*
*Браун Р. Э. (Brown R. E.) *28, 228, 646, 722*
Бреммер Дж. Н. (Bremmer J. N.) *51, 60, 92, 95, 143–145, 204, 208, 599, 669*
Брим Х. Г. Н. (Bream H. N.) *115*
Бруншвиг Дж. (Brunschwig J.) *64*
*Брюггеман В. (Brueggemann W.) *100, 123, 125*
Буамард М. -Э. (Boismard M. -E.) *184, 188, 304, 374–375, 393, 397, 404*
Бультман Р. (Bultmann R.) *21, 26–27, 29, 34, 344–345, 351, 411, 417, 615, 640, 678, 680–682, 694, 733, 759–760, 771*
Буркерт У. (Burkert W.) *43, 47–48, 51, 54, 56, 60, 63, 67, 69, 74, 76, 92, 94*
Бурхард К. (Burchard C.) *427*
Буссет В. (Bousset W.) *143, 615*
Бухгольц Д. Д. (Buchholz D. D.) *540*

В

Вайзер А. (Weiser A.) *396*
Вайссе К. Х. (Weisse C. H.) *352*
Вайцман К. (Weizmann K.) *79*
ван дер Хорст П. В. (van der Horst P. W.) *160, 218*
Ван Эйк А. Х. К. (Van Eijk A. H.) *523, 591*
*Вандеркам Дж. Ч. (VanderKam J. C.) *110, 183*
Верен В. И. К. (Weren W. J. C.) *694*
Вермеш Г. (Vermes G.) *178, 183, 209–211, 749, 751*
Вермьюл К. К. (Vermeule C. C.) *77*
Верхеден Ж. (Verheyden J.) *645, 662*
Виа Д. О. (Via D. O.) *13, 24*
Вивиано Б. (Viviano B.) *151–152*
Виснер И. (Wiesner E.) *74, 102*
Виссе Ф. (Wisse F.) *594*
Витгенштейн Л. (Wittgenstein L.) *791*
Вольфф Х. В. (Wolff H. W.) *137*

Г

Гавента Б. Р. (Gaventa B. R.) *184*
Гадеркоул С. Дж. (Gathercole S. J.) *271*
Гандри Р. Х. (Gundry R. H.) *289, 441, 672–673*
Гарланд Р. (Garland R.) *47–49, 54–57, 62, 74–75, 92*
Гаффрон Г. Дж. (Gaffron H. G.) *591*
Гиберти Дж. (Ghiberti G.) *12*
Гибсон А. (Gibson A.) *771*
Гилберт М. (Gilbert M.) *155, 177, 184, 187*
Гилмор С. М. (Gilmour S. M.) *352*
Гинзберг Л. (Ginzberg L.) *111*
Гиттингз К. (Gittings C.) *455*
Глассон Т. Ф. (Glasson T. F.) *144*
Годдард А. (Goddard A.) *190, 457, 559*
Голдин Дж. (Goldin J.) *111*
Голдингей Дж. Э. (Goldingay J. E.) *128, 130–133, 144*
Гоулдер М. (Goulder M.) *40, 660, 758, 764–765*
Грабар А. (Grabar A.) *79*
Граббе Л. Л. (Grabbe L. L.) *183, 187, 191, 193*
Грант Р. М. (Grant R. M.) *548*
Граппе К. (Grappe C.) *100, 162, 168, 190*
Грасс Г. (Grass H.) *733*
Грасси Дж. (Grassi J.) *689*
Грешейк Дж. (Greshake G.) *523*
Грин Дж. Б. Green J. B.) *491, 646*
Гринспун Л. Дж. (Greenspoon L. J.) *100, 110, 143*
Гриффитс Дж. Дж. (Griffiths J. G.) *143*
Грюн Э. С. (Gruen E. S.) *68*
Гудман М. (Goodman M.) *167, 178*
Гудэнаф Э. Р. (Goodenough E. R.) *164, 187, 195, 257, 261*
Гюлих Р. (Guelich W. K.) *441*

Д

Д'Коста Дж. (D'Costa G.) *12*
Данби Г. (Danby H.) *154, 696*
*Данн Дж. Д. Г. (Dunn J. D. G.) *245, 379, 410, 419*
Дафф Дж. (Duff J.) *504*
де Боэр М. К. (de Boer M. C.) *193, 341, 405*
де Джонге Х. Дж. (de Jonge H. J.) *409, 665, 758*
Де Сола Д. А. (de Sola D. A.) *215*
Де Шарден П. Т. (de Chardin P. T.) *770*
Дей, Джейн (Day Jane) *44*
Дей, Джон (Day John) *104–105, 110, 113–114, 121–124, 127, 133, 135–136, 143–145, 182*
Дейви М. (Davie M.) *31*
Дейвидс П. Г. (Davids P. H.) *510–511*
Дейвис Дж. (Davies J.) *46, 49, 56–59, 126, 140, 143, 172, 722*
Дейвис С. Т. (Davies S. T.) *12, 15, 351, 409, 764*
Дейвис У. Д. (Davies W. D.) *445, 449, 453, 646, 688*
Дейхуд М. Дж. (Dahood M. J.) *121*
Делобел Дж. (Delobel J.) *358*
Делорме Дж. ((Delorme J.) *756*
Демсон Д. Э. (Demson D. E.) *31*
Дено А. (Denaux A.) *687–688*
ДеШоу Дж. Ф. (DeChow J. F.) *564*
Джейгер Дж. (Gager J.) *655*
Джеймс М. Р. (James M. R.) *645*
Джексон Х. (Jackson H.) *754*
Джиллман Дж. (Gillman J.) *703*
Джиллман Н. (Gillman N.) *183, 389*
Джиллман Ф. М. (Gillman F. M.) *425*
Джонсон Д. Э. (Johnson D. E.) *516*
Джонсон Л. Т. (Johnson L. T.) *22, 228, 233*
Джонсон М. Д. (Johnson M. D.) *178*
Джонстон П. С. (Johnston P. S.) *100, 104, 106–107, 110, 114, 120, 124, 141, 144–145, 167*
Джонстон С. Л. (Johnston S. I.) *73*
Джудж Э. А. (Judge E. A.) *335*
Джупп П. К. (Jupp P. C.) *455*
Диле А. (Dihle A.) *161*
Диллон Дж. (Dillon J.) *164*
Доб Д. (Daube D.) *150–151, 217*
Добшютц Э. Фон (von Dobschütz E.) *352*
Додд Ч. Г. (Dodd C. H.) *285, 480, 649, 658*
Доддс Э. Р. (Dodds E. R.) *76*
Дойл А. К. (Doyle A. C.) *613*
Донн Дж. (Donne J.) *39, 232*
Доублз М. К. (Doubles M. C.) *215*
Драйфус Ф. (Dreyfus F.) *466*
Дрейпер Дж. А. (Draper J. A.) *531*
Дьюпонт-Соммер А. (Dupont-Sommer, A) *191*

З

Зёдинг Т. (Söding T.) *732–733*

И

Иеремиас И. (Jeremias J.) *389*
Изенберг В. В (Isenberg W. W.) *590*
Иннес Б. (Innes B.) *455*
Исаак Э. (Isaac E.) *174–176*
Иссер С. (Isser, S.) *158*

Й

Йанзен Дж. Дж. (Janzen J. G.) *466*
Йарик Дж. (Jarick J.) *104*
Йаффе А. (Jaffe A.) *746–747*
Йюхасц Дж. (Juh sz G.) *150, 240, 453–454*

К

Ка́коси Л. (Ká kosy L.) *70*
Каваллин Г. К. К. (Cavallin H. C. C.) *108, 11, 116, 127, 133, 135, 139, 167, 182, 184, 188, 192–193, 196, 214–215, 218–223, 689*
Кайзер О. (Kaiser O.) *128*
Камерон Р. (Cameron R.) *582, 645*
Камминз С. А. (Cummins S. A.) *631*
Карнли П. (Carnley P.) *12–13, 26, 34, 182, 198, 225, 233, 254, 379, 386, 406, 409, 521, 668, 699, 720, 732, 751, 758, 760, 770, 780, 793*

Карсон Д. А. (Carson D. A.) *632*
Картер У. (Carter W.) *620*
Катчпоул Д. Р. (Catchpole D. R.) *468, 471–472, 671*
Кейв К. Х. (Cave C. H.) *174, 176, 199*
Келлерман Б. (Kellerman B.) *695*
Келлерман У. (Kellermann U.) *127, 170, 188, 359*
Келли Дж. Н. Д. (Kelly J. N. D.) *522, 555*
Келхоффер Дж. А. (Kelhoffer J. A.) *672*
Кендалл Д. (Kendall D.) *12, 345*
Кёниг Дж. (Koenig Jean) *138*
Кёниг Дж. (K nig Jason) *89*
Кенни Э. Дж. (Kenney E. J.) *88*
Керд Дж. Б. (Caird G. B.) *17, 28, 35, 104, 516*
Кёстенбергер А. Дж. (Köstenberger A. J.) *725*
Кёстер К. Р. (Koester C. R.) *498–501, 725*
Кёстер Х. (Koester H.) *58, 63, 645, 674*
Ки Х. К. (Kee H. C.) *179*
Килгаллен Дж. Дж. (Kilgallen J. J.) *151, 453, 461, 492*
Ким С. (Kim S.) *410, 418–419, 429*
Кирк А. (Kirk A.) *645–646*
Кируон К. (Kirwan C.) *44*
Кисмаат С. (Keesmaat S.) *246*
Киттель Г. (Kittel G.) *461*
Кларк Э. А. (Clark E. A.) *564–565*
Клойк Х. -И. (Klauck H. -J.) *43, 45, 67, 74*
Клоппенборг Дж. С. (Kloppenborg J. S.) *468*
Клоус Р. Дж. (Clouse R. G.) *514*
Книбб М. А. (Knibb M. A.) *174–177, 539*
Кокс С. Л. (Cox S. L.) *672*
Коларкик М. (Kolarcik M.) *186, 188, 190, 192*
Колларт П. (Collart P.) *257*
Коллинз А. Я. (Collins A. Y.) *46, 68–69, 91, 673, 680, 682, 747*
Коллинз Дж. Дж. (Collins J. J.) *100, 127–128, 144, 179, 183, 186–187, 195, 209, 211*
Коллинз Р. Ф. (Collins R. F.) *297*
Комбет-Галланд К. (Combet-Galland C.) *676*
Кон Н. (Cohn N.) *143*
Концельман Х. (Conzelman H.) *372, 382*
Коперски В. (Koperski V.) *32*
Коукли С. (Coakley S.) *13–14, 25, 345, 564, 571, 659, 774*
Кохен С. Дж. Д. (Cohen S. J. D.) *128, 185*
Кремер Дж. (Kremer J.) *523*
Криг М. (Krieg M.) *100*
Кросс Ф. М. (Cross F. M.) *158*
Кроссан Дж. Д. (Crossan J. D.) *12, 23, 27–28, 46, 74, 98, 645–647, 655, 678, 689, 713, 746, 766, 768, 770–771, 782, 797*
Кроузел Г. (Crouzel H.) *564*
Кселла П. (Xella, P.) *144*
Куастен Дж. (Quasten, J.) *645*
Кули Р. Э. (Cooley R. E.) *107*
Кульман О. (Cullmann O.) *107, 714*
Кьюмонт Ф. В. М. (Cumont F. V. M.) *45, 70–71*
Кьюпитт Д. (Cupitt, D.) *12*
Кюммель В. Г. (K mmel W. G.) *382*
Кюнг Г. (K ng H.) *520*
Кюннет В. (Künneth W.) *422*

Л

Лагранж М. -Ж. (Lagrange M. –J.) *451*
Лайтфут Дж. Б. (Lightfoot J. B.) *523, 528, 530, 633*
Лакок А. (Lacocque A.) *121, 128, 144*
Ламбрехт Дж. (Lambrecht J.) *363*
Лампе Дж. У. Х. (Lampe G. W. H.) *782*
Лаперуза Э. -М. (Laperrousaz E. -M.) *178*
Лапид П, (Lapide P.) *781*
Ларше Ш. (Larcher C.) *184, 187, 193*
Латтимор Р. (Lattimore R.) *71*
Лау Э. Дж. (Lowe E. J.) *743*
Ле Муане С. (Le Moyne S.) *150, 154*
Лейк К. (Lake K.) *182, 523–524, 528, 532, 535*
Лейн У. Л. (Lane W. L.) *498, 501*

Леклерк Э. (Leclerq H.) *577*
Лемсио Ю. Э. (Lemcio E. E.) *651*
Линдарс Б. (Lindars B.) *747*, *760*
Линколн А. Т. (Lincoln A. T.) *362*, *385*, *479*, *633*
Лихтенбергер Г. (Lichtenberger H.) *12*, *204*, *209*
Лозе Э. (Lohse E.) *276*
Лона Г. Э. (Lona H. E.) *522*
Лонгенекер Р. Н. (Longenecker R. N.) *12*, *237*, *283*, *298*, *410*, *414*, *633*
Лонгстафф Т. Р. У. (Longstaff T. R. W.) *765*
Лофинк Г. (Lohfink G.) *228*
Лофинк Н. (Lohnfink N.) *108*
Луд А. (Louth A.) *537*
Лье Дж. (Lieu J.) *661*
Льюис К. С. (Lewis C. S.) *565*, *659*
Льюис Т. Дж. (Lewis T. J.) *106*, *108*
Лэнг Б. (Lang B.) *143*
Людеман Г. (Lüdemann G.) *12*, *27–29*, *46*, *305*, *347*, *405*, *643*, *662*, *741*, *746*, *768*

М

Маддимен Дж. (Muddiman J.) *660*
Макалпин Т. Х. (McAlpine T. H.) *127*
Макартур Г. К. (McArthur H. K.) *223*, *349*
Макденнелл К. (McDannell C.) *143*
Макдональд Дж. И. Х. (McDonald J. I. H.) *512*, *670*, *673–674*, *689*, *698*, *745*
Макдоуэлл Дж. (McDowell J.) *20*
Маки Дж. Л. (Mackie J. L.) *743*
Маккварри Дж. (Macquarrie J.) *721*, *745*, *771*
Маккейн Б. Р. (McCane B. R.) *632*
Маккензи Л. (McKenzie L.) *96*
Маккоби Х. (Maccoby H.) *626*
Макмаллен Р. (MacMullen R.) *43*, *55*
Макои Дж. Д. (McCaughey J. D.) *366*
Макпартлан П. (McPartlan P.) *454*
Малерб А. Дж. (Malherbe A. J.) *369*
Маргуэрат Д. (Marguerat D.) *12*
Марксен У. (Marxsen W.) *12*, *23–24*, *28*, *100*, *610*, *758*
Маркус Дж. (Marcus J.) *33–34*, *40*
Мартин Д. Б. (Martin D. B.) *72*, *128*, *191*, *342*, *358*, *369*, *372*, *376*, *379*, *386*, *390*
Мартин Дж. Л. (Martyn J. L.) *245*, *414*
Мартин Л. Х. (Martin L. H.) *91*
Мартин-Ачард Р. (Martin-Achard R.) *100*, *104*, *108*, *110*, *114*, *116*, *120*, *123–124*, *128*, *137–139*, *143–145*, *157*
Матера Ф. Дж. (Matera F. J.) *330*, *403*
Маурер К. (Maurer C.) *645–646*
Мейер Дж. П. (Meier J. P.) *646*
Мейер М. У. (Meyer M. W.) *63*
Мейер Р. (Meyer R.) *150*
Мейер Э. (Meyer R.) *678*
Мейерс Э. М. (Meyers E. M.) *106*, *217–218*, *632*, *765*
Мейнвилл О. (Mainville O.) *12*
Мейс Дж. Л. (Mays J. L.) *396*
Мейсон С. Н. (Mason S. N.) *144*, *197*, *200*
Менард Ж. -Э. (Menard J. -E.) *592*
Менкен М. Дж. Дж. (Mencken M. J. J.) *480*, *654*
Мерклейн Х. (Merklein H.) *786*
Мерфи-О'Коннор Дж. (Murphy-O'Connor, J.) *11*, *111*, *419*
Мерц А. (Merz A.) *768*
Меттингер Т. Н. Д. (Mettinger T. N. D.) *100*, *144–145*
*Мецгер Б. М. (Metzger B. M.) *180*, *579*, *668*, *672*, *714*, *724*
Мидорс Э. П. (Meadors E. P.) *468*
Миллер Р. Дж. (Miller R. J.) *583*
Мирекки П. А. (Mirecki P. A.) *559*, *582*, *595–596*, *645*
Митчелл М. М. (Mitchell M. M.) *340*
Мишод Ж. -П. (Michaud J. -P.) *491*, *496*
Монд зерт К. (Mond sert C.) *164*
Моул Ч. Ф. Д. (Moule C. F. D.) *12*, *14*, *23*, *31*, *398–399*, *521*, *597*, *668*, *674*, *768*
Моултон Дж. Х. (Moulton J. H.) *382*
Мур Дж. Ф. (Moore G. F.) *217–219*, *221–222*, *779*
Мюллер У. Б. (Müller U. B.) *12*

Н

Найнхам Д. Э. (Nineham D. E.) *21*
Найт Дж. М. (Knight J. M.) *539*
Нейри Дж. Х. (Neyrey J. H.) *504*
Нигосиан С. А. (Nigosian S. A.) *143*
Нидервиммер К. (Niederwimmer K.) *531–532*
Никельсбург Дж. У. Э. (Nickelsburg G. W. E.) *131, 133, 135, 175, 177, 186, 188, 192, 196, 206–208, 211–212, 355, 451, 468, 630*
Ноббз А. (Nobbs A.) *409*
Ноде Э. (Nodet É.) *28*
Нойфелдт Р. В. (Neufeldt R. W.) *93*
Норелли Э. (Norelli E.) *539*
Норт Дж. (North J.) *43, 48, 68, 71, 74, 601*
Нусбаум М. К. (Nussbaum M. C.) *64*
Ньюзнер Дж. (Neusner J.) *39, 221, 353, 611*
Ньюмен К. К. (Newman C. C.) *351, 412–413, 416, 418–419, 430, 630*

О

О'Доннелл М. Б. (O' Donnell N. B.) *16*
О'Донован Дж. Л. (O' Donovan J. L.) *636*
О'Донован О. М. Т. (O' Donovan O. M. T.) *315, 323, 512, 622, 636, 798*
О'Коллинз Дж. (O' Collins G.) *12–13, 15, 26, 345, 662, 682, 747, 758*
О'Нилл Дж. Г. (O' Neill J. C.) *542, 751*
О'Флахерти У. Д. (O' Flaherty W. D.) *93*
О'Хаган А. П. (O' Hagan A. P.) *523*
Оберлиннер Л. (Oberlinner L.) *12*
Окс П. (Oakes P.) *253, 256–257, 620*
Окуре Т. (Okure T.) *722*
Олвз М. И. (Alves M. I.) *12*
Олдридж Р. Э. (Aldridge R. E.) *532*
Олленбургер В. К. (Ollenburger B. C.) *100*
Олстон У. П. (Alston W. P.) *12*
Олсуп Дж. Э. (Alsup J. E.) *643*
Осборн Г. Р. (Osborne G. R.) *114, 123*
Осьек К. (Osiek, C.) *661*
Оугема Г. С. (Oegema G. S.) *514*
Оупк А. (Oepke A.) *43*

П

Паджелз Э. (Pagels E.) *582, 599, 655*
Панненберг В. (Pannenberg W.) *25, 32, 758, 770, 780*
Парк Дж. С. (Park J. S.) *218, 223*
Парсонс М. К. (Parsons M. C.) *310*
Паттерсон С. Дж. (Patterson S. J.) *46, 345, 347, 353, 411, 414, 416, 420, 583, 667, 677*
Пейнтер Дж. (Painter J.) *353, 611*
Пеликан Дж. (Pelikan J.) *523*
Перкинс П. (Perkins P.) *12, 62, 92, 128, 170, 182, 282, 317, 351, 363, 372, 375, 377–378, 390, 409, 438, 451, 454, 462, 564, 580, 587, 592, 659–660, 681, 697–698, 711, 745, 760, 786*
Перрин Н. (Perrin N.) *58, 357, 582–583*
Петерс М. К. Х. (Peters M. K. H.) *167*
Петерс Т. (Peters T.) *714*
Петерсен У. Л. (Petersen W. L.) *579*
Пеш Р. (Pesch R.) *12*
Пил М. Л. (Peel M. L.) *587–589*
Пиннок К. Х. (Pinnock C. H.) *34*
Пламмер А. (Plummer A.) *382*
Пласс П. (Plass P.) *57*
Плевник Дж. (Plevnik J.) *239*
Подерон Б. (Pouderon B.) *548*
*Полкинхорн Дж. Ч. (Polkinghorne J. C.) *24, 632, 659–660, 745, 776*
Портер С. Э. (Porter S. E.) *12, 44–45, 79, 81, 95, 98, 173, 199, 225*
Портон Г. Г. (Porton G. G.) *150*
Прайс С. Р. Ф. (Price S. R. F.) *43, 47–48, 55, 67–68, 71, 74, 92, 94, 601*
Приджент П. (Pridgent P.) *546*
Прист Дж. (Priest J.) *178*
Пуэш Э. (Puech, J.) *100, 135, 150, 155, 177, 184, 190, 192, 197, 204, 206–209, 212, 214, 218, 222*
Пфайффер Р. Х. (Pfeiffer R. H.) *184*
Пфлайдерер О. (Pfleiderer O.) *352*

Р

Рабин С. (Rabin C.) *163*
Рад Г. Фон (von Rad G.) *100, 120, 124, 43*
Райли Г. (Riley G.) *12, 44, 46, 52, 54, 56–57, 62, 66, 69, 74–75, 77, 98–99, 108, 155, 252, 519, 545, 580, 583–584, 586, 590, 602, 640, 734, 746, 760, 771*
Райт Д. Ф. (Wright D. F.) *646*
Райт Н. Т. (Wright, N. T.) 8, *19–20, 27, 30, 32, 133, 184, 226, 236, 242, 245–246, 250, 252, 257, 261, 265, 267–268, 271–275, 280, 284–286, 288, 290, 292, 300, 318–319, 330, 332, 348, 354, 414, 431, 455, 468, 472, 514, 604, 613, 620, 622–624, 627, 629, 644, 713, 766, 768, 775, 777, 787, 789, 793–796*
Райт Р. Б. (Wright R. B.) *183*
Ранер К. (Rahner K.) *454*
Рау Ч. Дж. (Rowe C. J.) *64*
Рахмани Дж. И. (Rahmani L. Y.) *106, 217*
Ребелл У. (Rebell W.) *647*
Риз Дж. М. (Reese J. M.) *183, 191*
Риз М. (Rese M.) *12*
Ризенфелд Х. (Riesenfeld H.) *139*
Рикен Г. (Riecken H.) *754–756*
Рирдон Б. П. (Reardon B. P.) *482, 487*
Ричард Э. (Richard E.) *255*
Ричардсон П. (Richardson P.) *757*
Робертсон А. (Robertson A.) *382*
Робинсон Дж. А. Т. (Robinson J. A. T.) *289*
Робинсон Дж. М. (Robinson J. M.) *237, 252, 256, 264, 279, 408, 508, 512, 581–583, 585, 587, 590, 592–594, 597, 599–600, 640, 681, 726*
Родд К. С. (Rodd C. S.) *754*
Роде Э. (Rode E.) *45, 69, 74, 91*
Ройман Дж. (Reumann J.) *252*
Рордорф У. (Rordorf W.) *632*
Рорти А. О. (Rorty A. O.) *64*
Роуланд К. Ч. (Rowland C. C.) *173, 253, 282, 356, 411, 413–414, 422, 427, 512, 620, 651, 672, 691*
Роули Г. Г. (Rowley H. H.) *178*
Рутгерс Л. В. (Rutgers, L. V.) *632*

С

Савики М. (Sawicki M.) *771, 791*
Салдарини А. Дж. (Saldarini A. J.) *150*
Сампли Дж. П. (Sampley J. P.) *422*
Сандерс Э. П. (Sanders E. P.) *30, 150, 160, 198, 210, 749*
Санднес О. (Sandnes O.) *413*
Санфорд Д. Г. (Sanford D. H.) *776*
Сатран Д. (Satran D.) *557*
Сегал А. (Segal A.) *100, 156, 189, 199, 202, 214, 221, 410, 427, 714*
Сейц К. Р. (Seitz C. R.) *128*
Селби П. (Selby P.) *480, 791*
Сеньор Д. (Senior D.) *687, 690*
Сингер С. (Singer S.) *166*
Синискалко П. (Siniscalco P.) *555*
Скотт А. (Scott A.) *566*
Скроггс Р. (Scroggs R.) *378*
Слипер К. Э. (Sleeper C. E.) *352*
Смит А. (Smith A.) *24*
Смит Дж. З. (Smith J. Z.) *91, 95*
Смит М. (Smith M.) *202, 208*
Соер Дж. Ф. А. (Sawyer J. F. A.) *104, 134*
Соскайс Дж. М. (Soskice J. M.) *772*
Соуса Э. (Sosa E.) *743*
Спайсер П. (Spicer P.) 7, *718*
Спаркс Г. Ф. Д. (Sparks H. F. D.) *163, 174*
Станли Д. М. (Stanley D. M.) *237*
Стантон Г. Н. (Stanton G. N.) *12, 542, 567*
Старк Р. (Stark R.) *522*
Стендаль К. (Stendahl K.) *285, 410*
Стефенс С. А. (Stephens S. A.) *86–87*
Страк Г. Л. (Strack H. L.) *219*
Стругнелл Дж. (Strugnell J.) *207*
Струмса Г. Г. (Stroumsa G. G.) *152*
*Суинберн Р. (Swinburne, R.) *632*
Схиллебекс Э. (Schillebeeckx E.) *468, 610, 745, 749, 756, 758–763*

Т

Тавард Г. Х. (Tavard G. H.) *240*
Тагард П. (Thagard P.) *776*

Тайсен Г. (Theissen G.) *28, 768*
Такерей Х. С. Дж. (Thackeray H. St. J.) *199–200, 202*
Талберт Ч. Х. (Talbert C. H.) *748*
Тан К. Г. (Tan K. H.) *629*
Тейбор Дж. Д. (Tabor J. D.) *91, 111, 197*
Тейлор В. (Taylor V.) *452*
Тейлор Дж. (Taylor J.) *28, 151–152*
Тернер Дж. Д. (Turner, J. D.) *585*
Тизелтон А. Ч. (Thiselton A. C.) *306, 321, 349, 352, 355, 368–369, 378, 390, 415–416, 779, 791*
Тильман Ф. (Thielman F.) *30*
Тиринг Б. (Thiering B.) *768*
Тойнби Дж. М. К. (Toynbee J. M. C.) *47–48*
Томбс Д. (Tombs D.) *12*
Томсон П. Дж. (Tomson P. J.) *389*
*Торранс Т. Ф. (Torrance T. F.) *13, 292, 377, 797*
Трайтс А. А. (Trites A. A.) *662*
Тралл М. Э. (Thrall M. E.) *315, 325, 333, 335, 396, 398, 414, 419*
Трёльч Э. (Troeltsch E.) *25–26, 35, 770*
Троксел Р. Л. (Troxel R. L.) *688–691*
Тромп Н. Дж. (Tromp N. J.) *100, 104*
Тукетт К. М. (Tuckett C. M.) *468*
Тули М, (Tooley M.) *743*

У

Уайлз М. Ф. (Wiles M. F.) *40, 520*
Уайс М. О. (Wise M. O.) *298*
Уидерингтон Б. (Witherington B.) *382, 423–424*
Уилд О. Ф. О'Ф. У. (Wilde O. F. O'F. W.) *740*
Уилкенс У. (Wilckens U.) *610*
Уилльямс Тревор С. М. (Williams Trevor S. M.) *760, 765, 772*
Уилльямс, Роуан Д. (Williams Rowan D.) *14, 653, 724, 744, 780*
Уилльямсон Х. Г. М. (Williamson H. G. M.) *142*
Уинклер Дж. Дж. (Winkler J. J.) *86–87*
Уинстон Д. (Winston D.) *183, 186, 190, 192–195*
Уинтер Б. У. (Winter B. W.) *307, 318, 367, 409, 425*
Уиссман Х. (Wissman H.) *12, 151, 157, 590*
Уолкер П. У. Л. (Walker P. W. L.) *11*
Уолл Р. У. (Wall R. W.) *431–432*
Уолтерс А. (Wolters A.) *504*
Уормингтон В. Х. (Warmington B. H.) *81*
Уорнок Дж. Дж. (Warnock G. J.) *411*
Уортофски М. (Wartofsky M.) *411*
Уотсон Ф. Б. (Watson F. B.) *774*
Урбах Э. Э. (Urbach E. E.) *154, 216–217, 224*
Уэддерберн А. Дж. М. (Wedderburn A. J. M.) *12, 21, 25, 34, 225, 237, 249, 269, 391, 451, 463, 519–520, 613, 632, 652, 662, 745, 782, 797*
Уэнхам Д. (Wenham D.) *504*
Уэнхам Дж. У. (Wenham J. W.) *668, 687*
Уэст М. Л. (West M. L.) *70*
Уэсткотт В. Ф. (Westcott B. F.) *486, 724, 780, 793*
Уэстфол С. Л. (Westfall C. L.) *509*

Ф

Фармер У. Р. (Farmer W. R.) *678*
Фарроу Д. (Farrow D.) *710*
Фейербах Л. (Feuerbach L.) *411*
Фельдман Л. (Feldman L.) *200, 206–207*
Фентон Дж. (Fenton J.) *674*
Фергюсон Э. (Ferguson E.) *47, 61, 74*
Ферниш В. П. (Furnish V. P.) *335, 419*
Фестинжер Л. (Festinger L.) *747, 754–758, 764*
Фи Г. Д. (Fee G. D.) *349, 353, 360, 365–369, 372–373, 375, 379, 382–383, 385, 387, 389–390*
Фиал Р. С. (Fyall, R. S.) *114*
Фигуэрас Л. (Figueras P.) *217*
Финкельштайн Л. (Finkelstein L.) *224*
Фишер У. (Fischer U.) *218*

Флетчер-Луис К. Г. Т. (Fletcher-Louis C. H. T.) *152, 459*
Фок Ф. (Focke F.) *188*
Фольц П. (Volz P.) *168*
Фортна Р. Т. (Fortna R. T.) *725*
Фос И. С. (Vos J. S.) *286, 358*
Фрай Х. (Frei H.) *29, 31, 37, 46*
Фрейзер Дж. Дж. (Frazer J. G.) *95–96*
Фрейзер П. М. (Fraser P. M.) *57*
Френд У. Г. К. (Frend W. H. C.) *522, 599*
Фридман Д. Н. (Freedman D. N.) *137*
Фуллер Р. Г. (Fuller R. H.) *12, 643*

Х

Хофиус О. (Hofius O.) *349*
Хабермас Г. (Habermas G.) *12, 88, 764, 777*
Халм-Тиссерант М. (Halm-Tisserant M.) *60*
Ханди Л. К. (Handy L. K.) *96*
Харви А. Э. (Harvey A. E.) *198, 228, 296, 341, 450, 452, 460, 498, 721*
Харви С. А. (Harvey S. A.) *575*
Харман Дж. Х. (Harman G. H.) *776*
Харрингтон Д. Дж. (Harrington D. J.) *180–181, 212*
Харрисон Т. (Harrison T.) *465*
Харт Х. С. (Hart H. St. J.) *784*
Хартли Дж. Э. (Hartley J. E.) *114*
Хачлили Р. (Hachlili R.) *106*
Хегглунд Дж. (Hägglund J.) *157*
Хедрик Ч. У. (Hedrick C. W.) *582, 595–596*
Хейз М. А. (Hayes M. A.) *12*
Хейз Р. Б. (Hays R. B.) *245, 306, 317, 346–347, 349, 352, 358, 360–361, 365, 372, 374, 383, 387, 389, 413*
Хелмболд А. К. (Helmbold A. K.) *539*
Хемер К. Дж. (Hemer C. J.) *409*
Хенгель М. (Hengel M.) *71–72, 128, 143, 163, 170, 349, 354, 359, 468, 604–605, 607, 628, 630, 786*
Хеннеке Э. (Hennecke E.) *538–543, 580–581, 645–646*
Херберт Г. (Herbert G.) *638*
Хилл Дж. *см.* Хегглунд (Hill J. see Hägglund J.)
Хилл Ч. Э. (Hill C. E.) *514, 516, 522–524, 526, 528–529, 532, 535–537, 539–540, 543–544, 546, 548, 553, 556, 562–564, 576, 580*
Хиллард Т. (Hillard T.) *409*
Холл Р. Дж. (Hall R. G.) *539*
Холмс М. У. (Holmes M. W.) *523, 532, 536–537*
Хольцхаузен И. (Holzhausen J.) *599*
Хорбери У. (Horbury W.) *184*
Хорсли Р. А. (Horsley R. A.) *195, 388, 620, 789*
Хорст Ф. (Horst F.) *114, 218,*
Хоулт С. (Holt S.) *770, 782*
Хоффман Р. Дж. (Hoffman R. J.) *567–569, 660*
Хоффман П. (Hoffman P.) *151, 157, 590*
Хукер М. Д. (Hooker M. D.) *245, 273, 328*
Хэйфман С. Дж. (Hafemann S. J.) *330, 427*

Ц

Цанкер П. (Zanker P.) *67, 69*
Целлер Д. (Zeller D.) *45, 98*
Циммерли В. (Zimmerli, W.) *115–116, 137*

Ч

Чадуик Г. (Chadwick H.) *165, 522, 544, 564, 567, 572*
Чарлз Р. (Charles R.) *163*
Чарлзуорт Дж. Х. (Charlesworth J. H.) *129, 160, 163, 174, 178–182, 212, 427, 539, 575–578, 645–646*
Честер А. (Chester A.) *515–516*
Чилдз Б. С. (Childs B. S.) *110, 134, 136*
Чилтон Б. Д. (Chilton B. D.) *353, 611*

Ш

Шахтер С. (Schachter S.) *754–756*

Шванкль О. (Schwankl O.) *150–151, 170, 175, 359, 453, 455, 458, 462, 466, 780*
Швейцер А. (Schweitzer A.) *635, 763*
Швейцер Э. (Schweizer E.) *310, 381, 662*
Швемер Э. (Schwemer A. M.) *707*
Шволли Ф. (Schwally F.) *157*
Шёдель В. Р. (Schoedel W. R.) *527–528*
Шекспир У. (Shakespeare W.) *76, 79, 112*
Шлоссер Ж. (Schlosser J.) *32, 409, 508*
Шмидт Б. Б. (Schmidt B. B.) *108*
Шнайдерс С. (Schneiders S.) *747*
Шнемельхер В. (Schneemelcher W.) *645*
Шпронк К. (Spronk K.) *100*
Штатс Р. (Staats R.) *590*
Штемберегер Г. (Stemberger G.) *12, 138, 149–151, 157, 219*
Штульмахер П. (Stuhlmacher P.) *352, 745, 761*
Шюрер Э. (Schürer E.) *167, 174, 176, 178, 183, 199, 215, 633*
Шюсслер Фиоренца Э. (Schüssler Fiorenza E.) *354*

Э

Эванс К. А. (Evans C. A.) *12, 446, 645, 672, 674, 767*
Эванс К. С. (Evans, C. S.) *379*
Эванс К. Ф. (Evans C. F.) *12, 23, 98, 234, 252, 437, 446, 451–452, 454, 462, 477, 480, 485, 492, 519–520, 693, 695, 695–696, 705, 722, 724, 733*
Эдвардс Д. Л. (Edwards D. L.) *455, 667*
Эдвардс Р. А. (Edwards R. A.) *472*
Эйвемари Ф. (Avemarie F.) *12*
Эйвис П. (Avis P.) *12, 18, 228, 237, 282, 772*
Эллиотт Дж. К. (Elliott J. K.) *538, 540, 543, 580, 645–646*
Эллиотт Ч. (Elliott C.) *455*
Эллис Э. Е. (Ellis E. E.) *461, 708*

Ю

Юм Д. (Hume D.) *25, 35*

Я

Ямочи Э. М. (Yamauchi, E. M.) *49, 58, 145*

Bode E. L. *661*

Corley K. E. *46, 86, 91, 661*

Dahl M. E. *375*

Guthrie W. K. C. *44*

Klijn A. F. J. *181*

Migne J. -P. *546*
Morgan R. *705, 771–772, 791*
Morris J. *164*
Motyer J. A. *110, 135*

Schneider *355*

Whanger A. *4*
Whanger M. *4*
Watts R. E. *629*
Williams Bernard A. *28*
Williams Margatet *158, 161, 166*
Wintermute O. S. *162*

ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Стоит отметить, что поскольку в книге почти все предметы исследования обсуждаются весьма подробно, при рассмотрении многих тем лучше всего постоянно опираться и иметь в виду ключевые тексты источников, на которые даются ссылки в Указателе библейских книг и других текстов, процитированных и указанных в книге.

А

Август *68, 712, 768, 784*
Авраам *116, 164, 255, 280, 462–463, 465, 468, 477, 498*
  Завет с ним *272*
  семья *272*
  вера в Бога жизнеподателя *272–273, 498–499*
Агриппа II *424*
Адам *253, 275, 280, 361–362*
  «последний Адам» *370*
  Адам в христологии *429*
Аид гл. *2 везде*, напр., *50–56, 59–61, 64, 84, 515, 564, 597*
Акиба *216, 221*
Александр Великий *68, 81, 96, 253*
Алкестида *79–81, 97*
Анализ форм в пасхальных повествованиях *648–649*
Аналогия, методологический принцип исторической науки *25–26*
Анания, посланный к Саулу *424*
Ангел, в рассказе о пустой гробнице в Евангелии от Марка *684*
Ангелы
  отрицание саддукеями *151*
  умершие люди становятся подобны им *164, 460–461, 535*
  на гробнице в Евангелии от Иоанна *724*
Андрей *543*
Антигон из Соко *215*
Апокалиптика
  как контекст воскресения *174–183, 361–367*
  но не во 2-ом Послании Петра и Послании Иуды *502*
Аполлон *41–42, 79–81*
Аполлоний *88–91*
Аполлос *311–312, 346*
Апологеты, их цель *544*
Аравия, путешествие Павла *410*
Аристотель *64*
Арка Тита *606*
Асенефа *427*
Асклепий *67, 552, 568–569*
Астрабак, призрак *75*
«Астральное бессмертие» *62, 69–72, 127–130, 191, 376, 566*
Ахилл *48–53, 55–56, 65, 67, 79, 84–85*
Аэндорская волшебница *108–109*

Б

Бабел, крепость (Вавилонская башня) *255*
Бар-Гиора, смерть *608–609*
  возможное мессианство *763*

Бар-Кохба
восстание и смерть *608, 763*
фон для Апокалипсиса Петра *540*
Бах И. С. *281*
Бессмертие
различное понимание *148, 477*
отношение к воскресению *148–150, 185, 187–189, 217, 301, 223, 330*
эллинистический взгляд в рамках иудаизма *159–166*
в книге Премудрости Соломона *193*
см. также душа
у Павла *271, 389*
в Пастырских посланиях *294*
в Первом послании Климента *523*
Бетховен, Л. Ван *455*
Благодать, новый опыт, как объяснение раннехристианского опыта веры *758–764*
Бог
различные точки зрения 5, *14*
в иудаизме периода Второго Храма *784–785*
опасность подспудного Деизма *13, 410*
природа монотеизма у Павла *319*
Бог и Иисус *792–797*
Боги, смерть и воскресение *46–47, 95–96, 110, 144–145*
Брак
при воскресении (отрицается) *458–459*
закон левирата *461*
Брут *191*

В

Ваал *144–145*
Валентиниане *557, 580, 585–588, 596*
Варнава *424*
Вера, как тема в Евангелии от Иоанна *726*
вера и история в свете Пасхи *773*
Вереника *425*
Веспасиан *67*
римский триумф *606*
«Вечная жизнь» в Евангелии от Иоанна *481, 504–505*
«Взаимовлияние» Павла и церкви *334*
Видения *350*
Вода живая *517*
Возвращение из плена *279*
воскресение как метафора этого процесса *279–280*
Возлюбленный ученик *719–720*
соперничество с Петром *719–720*
значение *731–732*
Вознесение
в новозаветных текстах *585*
в Деян *1 710–712, 715*
проблема понимания в рамках модернизма *711*
политическое значение *712*
Возрождение (*palingenesia*) *445, 458, 468*
Восемнадцать благословений *166–167*
Воскресение
библиография, посвященная ему *12*
различные трактовки 5-6, *40, 224–225, 341, 478, 751–752, 788*
представление в иудаизме периода Второго Храма *203*
новое понимание в раннем христианстве *233–234, 476, 478*
метафорическое понимание в рамках раннего христианства *264, 287, 520, 737*
не «оживление» *15, 302, 372*
скорее, трансформация в «нематериальное» состояние
соотношение с «бессмертием» *185, 190, 194–196, 508*
как политически революционное учение *157, 256–258, 563, 598–599, 620–622, 788–791, 798*
и христология (*см. также* Мессия, мессианство) *31–32*
отрицание в язычестве гл. *2 везде, 544*
исторические «доказательства» *20*

исторические проблемы, связанные с ним *13*
неприемлемость его трактовки в качестве египетского верования *58*
взгляды Павла 3, *15*, часть II *везде*
уникальность притязаний христианства *98*
в ВЗ *125–146*
воскресение «мудрого» *127*
в книге Даниила *126–133*
у Исайи *133–136*
у Осии *136–137*
у Иезекииля *137–139*
как метафора очищения и восстановления *138–139, 224–225, 466, 476*
происхождение верования (различные теории, включая Зороастризм и Ханаанскую религию) *143–166*
споры между фарисеями и саддукеями *150–159*
для праведных мучеников, а не для грешников *171–172*
также и для грешников *218, 482, 520*
как уничтожение смерти *173*
как преображение во Второй книге Варуха *182–183*
подразумевается у Иосифа *203*
в Кумране? *203–212*
раввинистические взгляды *214–223*
в иудейских молитвах *215*
обоснование раввинами на основании Писания *220–254*
и праведность у Павла *245*
и политический критицизм *256–258*
и этика *265, 288–290, 313–316*
задает композицию Рим *5–8 274–275*
неверие в него среди коринфских христиан *358–360*
выявление в нем двух важных составляющих элемента *362, 404–405, 488, 737*
«переживаемая сейчас» *517*
различные трактовки в Евангелии от Иоанна *481–483*
смещение значимости его – от положения периферийного представления в иудаизме до центрального в христианстве *519, 737*
во II веке гл. *11*
как «раздевание» в Вознесении Исайи *539*
реинтерпретация в НЗ (Наг-Хаммади)текстах *584–588*
и мессианство *786–788*
Воскресении, повествования о гл. *13 везде*
в отдельных евангелиях гл. *14–17*
происхождение и соотношение между ними *641–644*
по результатам применения метода анализа форм *26, 648–649*
по результатам применения метода анализа традиций *26–27*
композиция и редакция *650–652*
странное отсутствие библейских ссылок *653–655*
в отношении к индивидуальным чаяниям человека *655–658*
необычный образ Иисуса *658–660*
чрезвычайно большая роль женщин *661–662*
лучшее решение = все они плод ранней устной традиции *663–668*
поверхностные несоответствия между ними и их смысл *667–668*
сущностное согласие между ними *668*
разные места встречи с воскресшим Иисусом *668–669*
Восстановление (*apokatastasis*) *494*
«Вторая смерть» *513*

Г

Гавриил *432*
Гай Калигула *788*
Гайдн Й. *455*
Гален: взгляд на христиан *600*
Гамалиил II *220–221*
Геенна *444, 469*
Гелиодор *426–427*
Геракл, *54–55, 67, 69, 567–568, 569*
  освобождение Алкестиды *79*
  в древнем искусстве *79*
  ввержение самого себя в погребальный костер *90*
Герменевтика подозрения *27*
Гиллель *162*
  и эллинисты (сторонники Гиллеля) *219–220*
«Гимн о жемчужине» *580–581*
Гностицизм *64, 563, 580–600*
Голограмма, интерактивная *764*
Господь
  в приложении к Иисусу *615–630*
  иудейские истоки *615–617*
  переосмысление титула *kyrios* *622–623*
  в противовес к именованию этим титулом Кесаря *790–791*
ГОСПОДЬ
  День Его *117*
  верность *120*
  как основа надежды *124–125, 135*
  Его справедливость как основа для воскресения *218, 221*
  признаки Его активности в мире *629*
Грешник, возможность воскресения? *218, 482, 520*
Гробницы
  их почитание *530–531*
  гипотетическое, но маловероятное почитание гробницы Иисуса *758–760*

Д

Давид *105, 109*
  Иисус как его сын *268–270, 292, 295, 430, 433, 624, 786*
  как его сын и господин *456*
Дамасская дорога, духовное озарение Павла, гл. *8* и *везде*; *408–409*
Даниил, и львы *454*
Данте, Алигьери *454*
Демокрит, разные трактовки *44, 548*
День Господа (Иисуса) *241–242, 251, 503*
День Господа *527, 532, 632–633*
Деяния апостолов, мотивы написания *709–710*
Диана, принцесса Уэльская *66*
Добрая Весть, у Павла *268*
Докетизм *529, 538, 640*
  возможное влияние на пасхальные повествования *640–641, 660*
Домициан *606*
Дочь Иаира *440–441, 561, 628*
Дрейк, Френсис *777*
Друиды, галльские *93*
Дуализм, отвержение в Откровении Иоанна *512–518*
Дура-Европос, живопись *139*
Дух, отрицание саддукеями *151*
  см. также Святой Дух
Духи *53–54, 59*
  и боги *75–76*
  «тени» *104–105*
  отличие от воскресения (Ориген) *572*
«Духовное тело»
  у Павла *182, 303, 309, 376, 377–387 везде*
  у Оригена *566–567*
  в Евангелии от Спасителя *595–596*
Духовные дары *322–323*
Душа
  у Платона *59–64*
  сопоставление с Гомером *59–60*
  в иудаизме *159–162*
  в Книге Премудрости Соломона *193–194*
  у Павла *309–311, 376*

в популярной философии *341–342*
в Первом Послании Петра *506–507*
в оппозиции к телу в Послании к Диогнету *537*
у Афинагора *550–551*
у Тертуллиана *559*
Дюрер А. *454*

Е

Евангелие от Иоанна
поздняя вставка *718*
ошибка исследователей, считающих воскресение чуждым элементом его его теологии *721*
свет и тьма *723*
Отец и Дух *723*
высокая христология *723–724*
соединение в одно целое глав *20–21* с остальным евангелием *730–731*
место и значение Ин *21* *731–735*
Евангелие от Луки
дар комического писателя у евангелиста *153*
воскресение в евангелии *474–479*
евангелист — художник? *703–704*
заключение повествования о пасхальных событиях в рамки одного дня *704*
значение Лк *24* для обоих книг евангелиста *705–713*
актуальная революционность пасхального рассказа *708*
«плоть и кости» Иисуса *713–714*
Евангелие от Марка
как «апокалипсис» *674–675*
эпилог *672–676*
состояние манускриптов *672–673*
пространный эпилог *672–673*
счастливый или загадочный? *673*
весьма ожидаемый эпилог евангелия сейчас утерян *675–676*
возможный вид утерянного эпилога *677–678*
возможный эпилог с женской точки зрения *683*
невозможность изолировать Марково пасхальное повествование от изначального предания *684*
революционность послания, заключенного в евангелии *685–686*
Евангелие от Матфея
эпизод с землетрясением *688–692*
соотношение с Евангелием от Петра *689–690*
неразрешенная загадка *690–691*
оригинальный стиль пасхального повествования *695–696*
собрание учеников на горе *697–700*
странности повествования *699*
историческая дистанцированность от читателей с дидактической целью *700*
Евангелие от Петра *23*, *640*, *641–644–648*
известное отцам Церкви *644*
открытие и издания *644–645*
эпизод с «говорящим крестом» *646–647*
соотношение с другими евангелиями *646–648*
Евангелисты, разная направленность пасхальных повествований гл. *13 везде*, *736–737*
Евхаристия, у Игнатия *527*
в Дидахе 531–532
Елисей, воскрешение ребенка *111*, *440*, *474*, *499*, *570*
Елисейские поля *62*, *569*
Енох, взятие на небо *110*, *228*
Епафродит *253–254*

Ж

Женщины у гробницы *661–662*
не являются свидетелями по Закону *661–662*

«Жизнь после смерти»
различное понимание *38*
взгляды древних евреев гл. *3*, *везде*

З

Завет, обновление *329–332*, *532*, *787–788*
Зевс, гробница его (на Крите) *569*
Знаки, в Евангелии от Иоанна *479–450*, *724–725*
Зороастризм *143–144*, *146*

И

Иаков, брат Иисуса *352–353*
был ли он последователем Иисусу до Пасхи? *352*, *612–613*, *762*
описание Иосифом Флавием его смерти *606*
то же повествование у Евсевия *613*
как один из лидеров в первоначальной церкви *612*
почему его не почитали как Мессию? *612–614*
отсутствие историй о посещении им гробницы Иисуса *664*
Иероним, и лев *454*, *455*
Иерусалим, разрушение *35*, *181*
Иисус
см. Воскресение
божественность *31–33*, *622–630*
воскресение *242*, *302*
Части IV и V, *везде*
нетленность тела *495–496*, *767*
как источник основного импульса для разработки христианами идеи воскресения *405–406*
как «сын Бога» *269*, *780*
как «сын Давида» *см.* Давид, сын
как правитель мира *362–367*, *431*, *466*, *615–630*, *788–791*
как пастырь *501*
как лев и ягненок *514*
предсказание страданий и воскресения *445–446*
воскрешение мертвых *487*
в иконографии *487*
как судья *491*, *496*
сошествие в ад *527*
страдания *527*
реальное тело (по Оригену) *569*
реальная смерть *569*
смерть как несомненный исторический факт *768*
свидетельство Иосифа *606*
тайна его мессианства *612*
связь между воскресением и мессианство *627–628*
описание его в разных версиях пасхальных событий *658–660*
«этот обманщик» *693*
в Храме в бытность свою подростком *706–707*
явление после Пасхи «только верующим» *762*
отсутствие проблемы вторичного захоронения останков *765–766*
Илия
взятие на небо *110*, *228–229*
воскрешение мертвого ребенка *111*, *440*, *449*, *570*
возвращение *450–451*, *474*, *499*
Именей и Филит *293–294*, *343*
Императоры
обожествление *67–69*, *269*, *788–789*
отсутствие претензии на воскресение *253*
Иоанн Креститель *438*, *449*
и Илия *449–450*, *757*
Иона, знамение *470–471*
Иосиф, муж Марии *445*
Иосиф, сын Иакова *428*
Ирод Антипа *438*, *448–451*, *455*, *462*, *676*, *707*, *709*
Ирод Великий *757*
Иродиане *449*
История, исторический
смыслы *20–25*
богословские проблемы *28–31*

гипотеза и верификация *769–772*
Исход, повествование о нем *187, 194, 273*
Исцеление *502*
Иуда *468*

К

Камбис, сын Кира *42*
Каннибализм, опровержение апологетами обвинений в нем христианам *548–549*
Караваджо *408–409, 426, 432, 774*
Кафка Ф. *670*
Кентерберийский, Архиепископ 8
Керинф *543*
Кесарь
обожествление, *см. также* Император
господин и спаситель *620–621*
противостояние ему Христа *250–261, 620–622, 789–791, 792–793*
налоги в его пользу *465*
избежание конфликта с ним в гностических текстах *598*
Киннок Нейл *38*
«Когнитивный диссонанс» 754–758
отсутствие его признаков у Иосифа *758*
Коринф, взаимоотношения Павла с христианами этого города гл. *6, 7 везде*, особ., напр., *325–326*
Крест, призыв взять его *442*
Крещение *276, 509*
для мертвых *367*
в Евангелии от Филиппа *591*
и Евангелии от Матфея *700*
Культ Исиды *88, 95, 493*
Кумран, возможное наличие представлений о воскресении *203–212*

Л

Лазарь, воскрешение *483–484, 561, 628*
Линкольн Авраам *473*
Любовь
Мессии *252, 284*
внутри Церкви *322–323*
как тема в Евангелии от Иоанна *730–731*
от Бога, проявленная в Иисусе *793–794*

М

Маджор Джон *38*
Маккавейское восстание *34, 148, 170–173, 175, 194–195*
Малтон Йоркшир *56*
Мария Магдалина *682, 684, 720*
«Не прикасайся ко мне» *722*
первая из пришедших к гробнице *733*
Мария, мать Иисуса *474–475*
Марк Антоний *757*
Маркион *529*
Меркабы мистика *430, 658*
Мессия, мессианство: *32*; гл. *12 везде*
это имя или титул? *605*
в современном иудаизме *33, 607–609*
судьба мессианских движений *757*
цели Мессии *607–608*
у Павла *244, 259–260, 262, 268–270, 276-278, 285–296, 327–329*
в раннем христианстве: как тема в Евангелии от Иоанна *728–729*
переосмысление иудейской модели *604–607*
«Избранный» в Первой книге Еноха *175*
«Возлюбленный» в Вознесении Исайи *538*
Метафора
в приложении к воскресению *740, 763–764*
новые метафорические образы в

христианстве *264, 287, 520, 737*
разные значения метафоры «воскресения» в том или ином контексте (у Тертуллиана) *556*
различное употребление метафор в НЗ (Наг-Хаммади) текстах *596–597*
Метод, исторический *37–38*
Метонимия 6
Микеланджело *408, 427, 454*
Минос *56, 62*
Мировоззрение
раннехристианское *635*
отличие от мировоззрения текстов Наг-Хаммади *635–636*
творческое значение *779–783*
Мистериальные религии *63–64*
Моисей
отсутствие определенных сведений о его кончине *110*
«гробница» *110*
возмущения против него *293*
и Мириам *357*
пастырь Израиля *501–502*
Море, уничтожение *515*
Мотив исхода, его смысл *465–466*
Моцарт В. А. *455*
Мученики *162, 170–173, 196, 206, 230, 515, 526, 529–530*
лионские *560, 598–599*
сдвиг в восприятии мученичества *632*

Н

Наг-Хаммади, тексты *580–600*
Надежда
сосредоточенная на судьбе народа и земле *115–116*
основание жизни и веры древнего Израиля *124–125, 139–142*
Назарета надписи *767–768*
Небеса
в языческом представлении о посмертном существовании *69, 71–72, 75, 88, 92*
в иудейской и христианской мысли, как нынешней надежды на будущность земли *254–255, 400*
«Небесные тела» у Павла *375–376, 385–387, 399, 405*
Небесный город *499–500*
Некромантия *75–76*
запрет на нее в иудаизме *108–109*
осмеяние ее Тертуллианом *556*
Нерон *788*
«Нерона возвращающегося» миф *82, 97, 780*
НЛО, культ *754–758*
Новые небеса, новая земля *503, 542*
отвержение в гностицизме *582*
Ной *499, 509–510*
Нынешнее состояние *152, 162*
в Книге Премудрости Соломона *11, 186–192*
у Псевдо-Филона *212–213*
у раввинов *21–226*
у Павла *241*
места пребывания душ *175–176, 181–182, 486*
в Евангелии от Иоанна *485–486*
в Первом послании Климента *525*

О

Обращение/призвание
Павла гл. *8 везде*
первых учеников (особ. Схилебекс) *758–759*
Одиссей *51–52, 81*
Оправдание верой *796*
«Опыт, переживание» *411*
Орфей *567, 569*
и Эвридика *77*
Орфический культ *93*
Осириса культ *57–58, 95–96, 493*
Острова Блаженных *62, 67, 97, 208*

П

Павел перед еврейским судом *151, 493*
как гонитель *430*
апостольство *329–334*

«похвальба» *334–336, 419–420*
происходила ли у него эволюция идеи воскресения? гл. *6–7 везде*, особ. *303, 336–338, 402–403*
обращение *357*, гл. *8 везде*
в Деяниях апостолов *423–429*
его христология *429–430*
«видение» Иисуса *415–416, 418–420*
Парусия *238–239, 241–242, 370*
кесаря и Христа *256–257, 621*
«явление» Мессии *263, 506*
в Дидахе *532*
научная проблема парусии, рассматриваемая вне связи с Пасхой *635*
Пасха (еврейский праздник) *465*
Патрокл *49–50, 84*
«Первое воскресение» *518*
Перевоплощение *88, 92, 93, 97, 569*
Переселение душ *92–93*
возможные указания у Иосифа Флавия *198–200*
частичное признание, частичное отрицание, у Тертуллиана *556*
Ориген в полемике с Цельсом *572*
Петр *446, 543*
значение его мессианского исповедания в Евангелии от Марка *675–676*
отречение от Иисуса *705, 720*
восстановление в Евангелии от Иоанна *720, 734*
Печаль, разные виды *241*
Писания, «согласно с» ними *348–349*
использование в Первом послании Климента *524–525*
Пифагор
и его школа *93–94, 548–549, 554, 571, 764*
упоминание у Иосифа? *198*
Платон
взгляды на посмертное существование *59–70*
Иустин отличает свои воззрения от его *548*
Плоть
воскресение, у раннехристианских авторов *208, 525–526, 527, 536–537, 548, 555–556, 557, 559*
неспособность к воскресению (в Павловом смысле) *288–289, 299–300, 387–388, 389–390*
как зло в гностицизме *583–584*
двойственность в Евангелии от Филиппа *590*
Погребальные обычаи
у древних евреев *105–106*
перезахоронения *105–106*
отсутствие вопроса о перезахоронении Иисуса *765–766*
предпочтение ранней церковью погребения кремации *554, 632*
неиспользование цветов *554*
Погребальные приношения, древние и современные *56–57, 106*
Погребение Иисуса *348*
Погребение
языческое в период античности *47–48*
иудейское *105–106*
см. также Погребальные обычаи
Подать *784*
Потифар *428*
«Похищение» (ссылка на самое полное объяснение) *761*
Праксис, раннее христианство *630*
Прексасп *42*
Преображение тела
у Павла *289–290, 299, 387–388, 519*
у Оригена *565, 570–571*
в евангелиях *753*
Преображение *450–451, 570*
реинтерпретация в гностицизме *588–589*
нетождественность повествования о нем с пасхальными повествованиями *658*
Проблемы христианского мировоззрения *634*

Пророчества о Сионе *115–117*
Просвещение, конец иллюзий *772*
Протесилай *77–78, 83, 97, 567*
Прощение, и восстановление *491, 758–762*
Псалтырь, выражение надежды в ней *120–122*
Пустая гробница *15, 17, 348, 437, 496, 676, 742–753*
«Путь» как наименование раннехристианского движения *606*
Пятидесятница, в соотношении с воскресением *352–353*

Р

Раввинистические тексты, представление о воскресении в них *222–223*
Разделения в Коринфе *307*
Рай
  в Евангелии от Луки *477*
  в Апокалипсисе Петра *542*
  в Одах Соломона *576*
Распятие Иисуса *273*
  в Вознесении Исайи *539*
  отрицание со стороны гностиков *593*
Рассказы в раннем христианстве *634*
Рода *153*
Ромул *90–91, 98*
Рыба (символ), *см.* ICHTHYS

С

Саддукеи *150–160, 358–359, 636*
  основания для отрицания воскресения *150–159, 527, 548*
  как возможные объекты, охарактеризованные в Книге Премудрости Соломона *187*
  споры с Иисусом *451–467*
  противодействие его ученикам *492*
Салмоксис (также особ. Самолксис или Залмоксис) *86*
Саломия *684*
Самоубийство, отношение к нему в древности *57*
Саул *108–109*
«Сверхматериальность» *519, 660–661, 667, 734–735*
Свет, видимый для веры *418*
Свидетельства воскресения *344–345, 349–353*
Святой Дух
  как посредник при воскресении *217, 246, 249–, 284, 308, 329, 337, 398, 400, 526*
  как тема в Евангелии от Иоанна *716–717*
Сексуальная этика и воскресение, у Павла *313–316*
Селевк, царь Сирии *426–427*
Сенека *66, 69, 97*
  сатира на императора Клавдия *69*
Септуагинта, и воскресение *166–170*
  использование христианами *168*
Сикарии *202*
Символ, его отличие от значения *779–780*
Симеон *474*
Симон Волхв *543*
Сказание о старом мореходе *325*
Скептицизм, Юма, его границы *25–26, 465*
Слабость в богословии Павла *334–336*
Слава
  как обетование после смерти *122–124, 257*
  восстановленного Адама *212*
  как качество *282–284*
  апостола и церкви *330–331*
  различных видов сотворенных существ и вещей *374–375*
  парадоксально открывающаяся среди страданий *396*
  прославление Иисуса в Евангелии от Иоанна *729*
Служитель ГОСПОДА
  у Исайи *134*
  у Павла *259*
Смерть, различное понимание *38–39, 65–66*
  желание умереть? *61*
  нежелание для себя *401*

в качестве действующего лица драмы *79*
как наказание за смерть? *107–108*
Мессии *332*
победа над ней *341*, *369–370*, *388–389*, *501*, *512*, *515*
уничтожение ее *518*, *561*, *788*
Смысл, проблема *17*, *779–783*, *788*
Сократ *63–65*, *67*, *97*
Соломон *472*
«Сон», как метафора смерти *125–126*
Спасение, в Первом Послании Петра *506*
«Спящий бог», различное понимание *779–792*
Стефан, побитие камнями *427*
Стоицизм *64*, *66*, *199*, *504*, *547*, *571*
Страдания *327*, *332–370*, *392–393*
Стража у гробницы *692–693*
значение сцены со стражей *694–695*
Страх и трепет, редки у критически настроенных историков *659*
Стрельба по солнцу *19–20*, *798–799*
Суд после смерти
в язычестве *61–62*
в Книге Премудрости Соломона *192–193*
у Павла *270–271*, *312*
у Тертуллиана *555*
отсутствие специального акцента в НЗ (NH – Наг-Хаммади)) текстах *597*
Сципиона сон *71–72*

Т

«Тайное евангелие от Марка» *675*
Творение
учение о нем, предполагающее веру в воскресение *139*, *141–143*, *146*, *256*, *340–341*, *363–364*, *369–370*, *384–385*, *550–553*, *560*, *561*
в Евангелии от Иоанна *479*
обновление *249*, *264*, *284*, *330–333*
отвержение его в текстах Наг-Хаммади *581–590*, *597*
новое творение в Евангелии от Луки *715*
новое творение в Евангелии от Иоанна *723–724*
Телесные наказания, раввинистические предписания *217–218*
Тело
значимость в письмах Павла *315–317*
преемственность *316–317*, *320*, *392–393*, *398–400*
обесценивание в гностических текстах *581–600*
Теории конспирации в области изучения раннего христианства *677*
Тесей *82*, *567*
Тиберий *784*
Тимофей *253–254*
см. также в Указателе библейских текстов
Тит, совместный триумф с Веспасианом *606*
Томас Р. С. *670*
«Третий день» *348–349*, *446*, *479*
Туринская плащаница *4*
Тысячелетнее царство *514–518*
у Папия *536–537*
возможные несообразности с точки зрения Иустина *546–547*
у Иринея *561*

У

Умерший
трапеза с ним *46*, *73–74*
молитва за него *173*
и см. воскресение

Ф

Фарисеи
оппозиция саддукеям *152*
взгляды на воскресение *214–225*
взаимодействие с иродианами *449*

Феникс, как образ воскресения *524, 556*
Филон *164–166, 463*
Фома *543, 580, 624, 659–660, 718–719, 719–720, 733, 774*
  содержание и суть исповедания *733–734*
  связь с гипотетическими «христианами Фомы» *734*
  средневековое изображение Фомы в Вестминстерском аббатстве *774*

Х

Хананейский культ *144–145*
Харон *48*
Храм, как тема в Евангелии от Иоанна *727–728*
  вода, текущая из него *727*
  Царство Бога *191–192, 439, 531, 617–619*
  еврейские ожидания современников Иисуса *618*
  мессианское царство *364–367*

Ц

Цельс *566–574*
Цецилий *553*

Ч

Черчилль, Уинстон *473*
Чистилище *454*

Ш

Шаббат, эсхатологический *533, 575*
Шаммаиты *218–219*
Шекина, у Павла *281*
Шекспир У. *75, 79, 112*
Шеол *102–105* и гл. *3 везде*
  избавление из него *120–121, 125, 136, 176, 597*

Э

Эвридика, *см.* Орфей
Экстатический опыт, и воскресение *252–253, 676*
Элеазар, предводитель защитников Масады *202*
Эней *54*
Эпизод на Эмаусской дороге *703*
  единичный случай описания этого события *713–714*
  адрессование церкви в Евангелии от Луки *716–717*
Эпикурейцы
  взгляд на посмертное существование *44–45, 64, 187, 369, 547, 554*
  презрительный эпитет для саддукеев *154*
  сопоставление с саддукеями у Иосифа Флавия *199*
Эпистемология *29–30, 410–411*
Эр, миф о нем *78, 93*
Эсхатология *34–36*
  инаугурационная *241, 298, 301*
  вероятно, реализованная в Коринфе *306–307*

Я

«Явление», *см.* Парусия

apokatastasis, у Оригена *564–565*
corona muralis *335*
ektroma («преждевременные рождение») *355–357*
ICHTHYS (символ рыбы) *633, 790*
karma, учение *93*
Q, гипотетический источник Евангелий от Матфея и Луки *439, 467–473, 675, 677–678*
Scheintod мотив
  в древнем романе *82–91*
  в приложении к евангелиям *85*
soma/sema игра слов *164*

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебного заведения, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Издательская программа ББИ

(☑ – вышли в свет, ☐ – готовятся к печати)

Периодические издания

☑ СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование. *Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)*

Серия «Современная библеистика»

☑ СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА.
Том I. ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. *Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла.*
Том II. МИР НОВОГО ЗАВЕТА. *Под ред. Р. Мартина, С. Портера, Д. Рэйда, Дж. Хавторна, К. Эванса.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. В 2 томах. *Рэймонд Браун.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. *Под ред. Эриха Ценгера (Bibliotheca Biblica).*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение. *Уолтер Брюггеман.*

☑ НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА.
Писание, предание, герменевтика. *Теодор Стилианопулос. (Bibliotheca Biblica)*

☑ ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. *Н. Т. Райт.*

☑ ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. *Н. Т. Райт.*

☑ ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ.
Был ли Павел из Тарса основателем христианства? *Н. Т. Райт.*

☑ ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. 5-е издание, испр. и доп. *Джеймс Дж. Данн.*

☑ НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА. Что упустил поиск исторического Иисуса.
Джеймс Дж. Данн. (Bibliotheca Biblica)

☑ ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. 2-е издание. *Брюс М. Мецгер.*

☑ КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение. 5-е издание. *Брюс М. Мецгер.*

☑ РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА. Их источники, передача, ограничения. *Брюс М. Мецгер.*

☑ НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание. 2-е издание. *Брюс М. Мецгер.*

☑ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. *Крейг Бломберг.*

☑ ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. *Ричард Хейз.*

☑ ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Эмануэл Тов.*

☑ ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Джейкоп Вайнгрин.*

☑ ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. *Андрей Десницкий.*

- ☑ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. *Ирина Левинская.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. *Клаус Хаакер.*
- ☑ ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН. *Николай Мерперт.*
- ☑ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Кеннет Шенк.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. *Юрген Ролоф (Bibliotheca Biblica).*
- ☑ БИБЛИЯ В ЦЕРКВИ. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. *Дж. Д. Данн и другие (Bibliotheca Biblica).*
- ☑ ПАВЕЛ. БИОГРАФИЯ. *Эдуард Лозе (Bibliotheca Biblica).*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В РАННИЙ ИУДАИЗМ. *Джеймс Вандеркам (Bibliotheca Biblica).*

Серия «Современное богословие»

- ☑ ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт.*
- ☑ ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.* Том I. §§ 3, 15, 28, 32, 41/1.
- ☑ ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.* Том II. §§ 45, 50, 57, 59.
- ☑ МГНОВЕНИЯ. *Карл Барт.*
- ☑ ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. *Карл Барт.*
- ☑ ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. *Карл Барт.*
- ☑ ТОЛКОВАНИЕ ПОСЛАНИЙ К РИМЛЯНАМ И ФИЛИППИЙЦАМ. *Карл Барт.*
- ☑ МОЛИТВА. *Карл Барт.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ И МУЗЫКА. Три речи о Моцарте. 2-е издание. *Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг.*
- ☑ О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. *Роуэн Уильямс.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*
- ☑ ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание. *Хью Уайбру.*
- ☑ ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики. *Виген Гуроян.*
- ☑ ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты. *Оливье Клеман.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ. *Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*
- ☑ СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель.*
- ☑ ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер.*
- ☑ БОГ ИИСУСА ХРИСТА. *Вальтер Каспер.*
- ☑ ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь. *Вальтер Каспер.*
- ☑ СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧИ БОГОСЛОВИЯ. Попытки определения в диспуте современности. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*
- ☑ ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ. *Ганс Урс фон Бальтазар, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер, Хайнц Шюрман.*
- ☑ ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН. О соответствии вызовам времени. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*
- ☑ ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. О разуме и религии. *Юрген Хабермас, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*

- ☑ ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней. *Ганс Урс фон Бальтазар.*
- ☑ ВЕРУЮ. Кто такой христианин. *Ганс Урс фон Бальтазар.*
- ☑ ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие. *Карл Ранер.*
- ☑ БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС. Богословские перспективы современной культуры. *Антон Хаутепен.*
- ☑ ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ? Изложение Апостольского символа веры. *Теодор Шнайдер.*
- ☑ КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ. *Томас Рауш.*
- ☑ СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Хрестоматия. *Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.*
- ☑ ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО. *Ричард Суинберн.*
- ☑ ТАЙНА ТАИНСТВ. *Пол Хаффнер.*
- ☑ КОНТУРЫ КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ. Введение в его источники, принципы и историю. *Эйден Николс.*
- ☑ ДЛЯ НАШЕГО СПАСЕНИЯ. Два взгляда на миссию Христа. *Джеффри Уэйнрайт.*
- ☑ КРАСОТА БЕСКОНЕЧНОГО. Эстетика христианской истины. *Дэвид Харт.*
- ☑ ОБЩЕНИЕ И ИНАКОВОСТЬ. *Иоанн Зизиулас.*
- ☑ ЖИЗНЬ В ПОСЛЕДНИЕ ВРЕМЕНА. *Джеймс Алисон.*
- ☑ ПОСТИЖЕНИЕ ИИСУСА. *Джеймс Алисон.*

Серия «Богословие и наука»

- ☑ БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА В ЭВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ. *Герд Тайсен.*
- ☑ НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЩЕЙ. Естествознание и религия. *Ганс Кюнг.*
- ☑ НАУКА И РЕЛИГИЯ. Историческая перспектива. *Джон Хедли Брук.*
- ☑ О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ. Богословие, космология и этика. *Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ. Модели бытия и становления в богословии и науке. *Артур Пикок.*
- ☑ ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание. *Алексей Нестерук.*
- ☑ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА. 2-е издание. *Владета Еротич.*
- ☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Введение. *Джон Полкинхорн.*
- ☑ ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн.*
- ☑ РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность. *Иен Барбур.*
- ☑ ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ. *Иен Барбур.*
- ☑ БИОЭТИКА. Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*
- ☑ СМЫСЛ ЗЕМЛИ. *Оливье Клеман.*
- ☑ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ. *Станислав Вшолек.*
- ☑ ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*
- ☑ ЕСТЬ ЛИ БОГ? *Ричард Суинберн.*
- ☑ НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия. *Юрген Мольтман.*
- ☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Антропологическая перспектива. *Под. ред. Владимира Поруса*
- ☑ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ. *Под ред. Григория Гутнера.*
- ☑ НАУЧНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ. Космология, творение, эсхатология. *Под ред. Андрея Гриба.*

- ☑ НАУЧНЫЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ. Историческая динамика и универсальные основания. *Под ред. Владимира Поруса.*
- ☑ ПРОЕКТ ВСЕЛЕННОЙ. *Пол Дэвис.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ. *Майкл Рей и Майкл Мюррей.*
- ☑ РАЗМЫШЛЕНИЕ О БОГЕ В ВЕК ТЕХНОЛОГИЙ. *Джордж Пэттисон.*
- ☑ БУДУЩЕЕ ВСЕЛЕННОЙ. *Под ред. Дж. Эллиса.*
- ☑ ЭВОЛЮЦИЯ: ТАЙНЫЙ ДРУГ ВЕРЫ? *Артур Пикок.*
- ☑ БОГ ПОСЛЕ ДАРВИНА. *Джон Ф. Хот.*

Серия «Читая Библию»

- ☑ НАЧАЛА. Опыт прочтения четвертого Евангелия. *Иван Свиридов.*
- ☑ ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ. От Рождества до Пасхи. *Рэймонд Браун.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ. Чтобы вы имели жизнь. *Рэймонд Браун.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон. *Лесли Дж. Хопп.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества. *Стивен Дойл.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ЛУКОЙ. Шаг за шагом к Слову Божьему. *Барбара Э. Рейд.*
- ☑ БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ. Путь от греха к святости. *Джим Уиллиг, Тэмми Банди.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ. Веруя в то, что все будет хорошо. *Кэрол Люберинг.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ. Как стать самим собой. *Энтони Падовано.*
- ☑ БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ. Настигнут радостью. *Роберт Морно.*
- ☑ ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ. Открой свою историю в Ветхом Завете. *Макрина Скотт.*
- ☑ ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ. Учитель. Пророк. Друг. Мессия. *Артур Заннони.*
- ☑ ОБРАЗЫ ИИСУСА. Десять граней личности Христа. *Альфред Макбрайд.*
- ☑ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОПОВЕДИ. 2-е издание. *Генри Драммонд.*

Популярный комментарий

- ☑ МАТФЕЙ. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ МАРК. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ЛУКА. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ИОАНН. ЕВАНГЕЛИЕ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К КОРИНФЯНАМ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ И ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ ИЗ ТЮРЬМЫ. К Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам и Филимону. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПАВЕЛ. ПАСТЫРСКИЕ ПОСЛАНИЯ. I и II ПОСЛАНИЯ К ТИМОФЕЮ И ПОСЛАНИЕ К ТИТУ. *Н. Т. Райт.*
- ☑ ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ. *Н. Т. Райт.*

Наши издания Вы можете приобрести в магазинах:

Полный ассортимент всегда представлен в магазине ББИ

«БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА», ул. Иерусалимская, д. 3 (м. «Пролетарская»), 10-18, перерыв 13-14, вых.: сб, воскр.,
тел. (495) 670-22-00, 670-76-44, e-mail: sales@standrews. ru, Интернет-магазин www.standrews. ru

В Москве

«ФАЛАНСТЕР», Малый Гнездниковский переулок, д. 12/27, тел. (495) 504-47-95
«ПАОЛИНЕ», ул. Большая Никитская, д. 26 , тел. (495) 291 65-15
«PRIMUS VERSUS», ул. Покровка, д. 27, тел. (495) 223-58-20
«ФИЛАДЕЛЬФИЯ», Волгоградский проспект, д. 17, стр. 1 , тел. (495) 676-4983
«РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО», ул. Валовая, д. 8, стр. 1, тел. (495) 940-55-90
«СРЕТЕНИЕ», ул. Лубянка, д. 17, тел. (495) 623-80-46
«ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО», ул. Пятницкая, д. 51, тел. (495) 951-51-84
«МОСКВА», ул. Тверская, д. 8, тел. (495) 629-64-83, 797-87-17
«БИБЛИО-ГЛОБУС», ул. Мясницкая, д. 6/3, стр. 5, тел. (495) 781-19-00, 624-46-80
«МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ» на Арбате, ул. Новый Арбат, д. 8, тел. (495) 789-35-91
«У КЕНТАВРА», киоск РГГУ, ул. Чаянова, д. 15, тел. (495) 250-65-46
«КИОСК В ХРАМЕ КОСЬМЫ И ДАМИАНА» (Москва), Столешников пер., д.2

В Санкт-Петербурге

«СЛОВО», ул. Малая Конюшенная, д. 9, тел. (812) 571-20-75
«ПОРЯДОК СЛОВ», Набережная р. Фонтанки, д. 15, (здание РХГА), тел. (812) 310-50-36
«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА», ул. Лебедева, д. 31, тел. (812) 542-70-05

В России

«ГАРМОНИЯ» (Краснодар), ул. Красная, д. 68, тел. (8612) 53-31-05
«ПОСОХ» (Новосибирск), ул. Каменская, д. 60, тел. (923) 248-36-10
«НОВЫЕ КНИГИ» (Волгоград), ул. Краснознаменская, д. 7, тел. (8442) 33-42-82. Интеренет-магазин: www.new-books.ru
«ПИОТРОВСКИЙ» (Пермь), ул. Луначарского, 51а, тел. 243-03-51
«КНИЖНАЯ ЛАВКА В АРСЕ» (Ярославль), ул. Свердлова д. 9, тел. (4852) 72-57-96
«ЛОЗА» (Воронеж), ул. Шендрикова, д. 13, тел. (4732) 51-67-93
«СВЕТОЧ» (Нижний Новгород), Московское шоссе, д. 84, тел. (831)279-72-30

В Украине

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Киев), ул. Хорива, д. 1/2, тел.: (044) 428-80-74
«ДУХ И ЛИТЕРА» (Киев), НаУКМА, кор. 5, ком. 209-211, ул. Волошская, д. 8/5, тел. (044) 425-60-20
«КОЛЛОКВИУМ» (Черкассы), тел. (063) 963-75-11, e-mail: sales@colbooks.net
«Магазин христианской АКАДЕМКНИГИ» www.bookstore.colbooks.net
«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Одесса), ул. Екатерининская, д. 87/16, тел. (048) 719-44-72, 725-75-24
Интеренет-магазин: www.kniga.org.ua
«ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ» (Одесса), Пр-т Добровольского, д. 152-а, тел. (048) 711-41-60
«НОВЫИ ГОРОД» (Симферополь), ул. Карла Маркса, д. 6/5, тел. (0652) 54-67-34

В Беларуси

«ЛУЧИ СОФИИ» Киоск (Минск), пр. Независимости, д. 66, Фойе Президиума Академии наук РБ. тел. (517) 284-14-58
«ДУХОВНАЯ КНИГА» (Минск), ул. Максима Богдановича, д. 2, тел. (517) 293-17-53

В Казахстане

«КОВЧЕГ» (Алматы), ул. Айманова, д. 224, тел. (3272) 74-55-49. E-mail: kovcheg.kz@mail. ru

Тираж 1000 экз. Заказ 4789
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г Можайск, ул Мира, 93
www oaompk ru, www.оаомпк рф тел (495) 745-84-28, (49638) 20-685