

## ОСОБЕННОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ В КАРТИНЕ МИРА, ОТРАЖЕННОЙ В ИУДЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА И В НОВОМ ЗАВЕТЕ<sup>1</sup>

Alexey B. Somov

SOME FEATURES OF THE VIEWS ON THE AFTERLIFE  
IN THE PICTURE OF THE WORLD REPRESENTED IN JEWISH LITERATURE  
OF THE SECOND TEMPLE PERIOD AND IN THE NEW TESTAMENT

*This article is dedicated to the problem of the study and description of the conceptual pattern of the afterlife in the New Testament. Since the conceptualization of the ideas corresponding to this part of the New Testament cosmology cannot be discussed without the involvement in the study of the world-view of the authors of the New Testament, this article offers an analysis of the culture and religious views on the afterlife in the biblical and several apocryphal Jewish texts representing the general biblical picture of the world. The key patterns of such views will be discovered, and then the attempt to indicate how they could have influenced the authors of the New Testament texts will be done.*

Проблема воссоздания когнитивной картины мира новозаветных текстов связана с задачей концептуализации важнейших понятий библейской антропологии и космологии применительно к периоду Нового Завета. Поскольку картина мира, сама по себе, не является прямым отражением мира, но его интерпретацией на основе того или иного миропонимания и взаимоотношения с миром, она, хотя и может считаться образом реальности, более понимается как ее субъективный образ<sup>2</sup>. Она должна рас-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Лингвистический анализ новозаветных космологических терминов, относящихся к концептуальному полю «загробная жизнь», проект № 10-04-00045а.

<sup>2</sup> Как указывают З.Д. Попова и И.А.Стернин, картина мира тесно связана с миропониманием (или мировоззрением), но отличается от последнего тем, что представляет собой содержательное знание о мире. Таким образом, миропонимание относится к системе методов познания мира, то есть определяет метод познания, а картина мира возникает как результат познания (см. Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. — М. АСТ: Восток-Запад, 2007. — С.52). Кроме того, мы, вслед за многими лингвистами (например, Кубрякова Е.С. Роль словообразования в формировании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Ред. Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постовалова, В.Н. Телия, А.А. Уфимцева. — М.: Наука, 1988. — С.144; Попова З.Д., Стернин И.А. Ук. соч. — С.54; Красных В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? — М.: Гнозис, 2003. — С.67), отличаем концептуальную (или когнитивную) картину мира от языковой, поскольку концептуальная картина выражает «концептуальное знание о действительности ...и совокупность ментальных стереотипов, определяющих понимание и интерпретацию тех или иных явлений действительности» (Там же, — С. 52), а языковая — представление о действительности, выраженное вербальными средствами.

сма­тривать­ся не толь­ко с по­мо­щью опи­са­ния с точ­ки зре­ния язы­ка, но и в кон­тек­сте пред­став­ле­ний о дей­стви­тель­но­сти, в том чис­ле с по­мо­щью изу­че­ния ми­фо­ло­гии, фоль­кло­ра, куль­ту­ры и ре­ли­ги­оз­ных пред­став­ле­ний то­го или ино­го на­ро­да<sup>1</sup>. Та­ким об­ра­зом, кон­цеп­ту­а­ли­за­ция по­ня­тий, вхо­дя­щих в кон­цеп­ту­аль­ное по­ле «за­гроб­ная жи­знь» в Би­блии не­воз­мож­на без тща­тель­но­го ана­ли­за куль­тур­но-ре­ли­ги­оз­ных пред­став­ле­ний о жи­зни по­сле смер­ти в би­блей­ских тек­стах, а так­же и та­ких важ­ней­ших кон­цеп­тов как «жи­знь», «смерть», «ду­ша», «вос­кре­се­ние». Не­об­хо­ди­мо так­же под­чер­кнуть, что ми­ро­воз­зре­ние ав­то­ров но­во­за­вет­ных тек­стов тес­но свя­за­но с пред­став­ле­ни­ями ав­то­ров как вет­хо­за­вет­ных, так и ран­не­иудей­ских тек­стов, в Би­блию не во­шед­ших, по­сколь­ку все они вме­сте, по су­щес­т­ву, от­ра­жа­ют об­щую би­блей­скую кар­ти­ну ми­ра. Так как но­во­за­вет­ные ав­то­ры жи­ли в тра­ди­ци­он­ном об­щес­т­ве с ус­той­чи­ми­ся взгля­да­ми на ми­р, они, так или ина­че, раз­де­ля­ли об­щеп­ри­ня­тое ми­ро­по­ни­ма­ние.

Дан­ная ста­тья по­свя­ще­на опи­са­нию ос­нов­ных ре­ли­ги­оз­ных пред­став­ле­ний, су­щес­т­во­вав­ших в об­щес­т­ве, в ко­то­ром сфор­ми­ро­ва­лись би­блей­ские тек­сты. Дав крат­кий об­зор важ­ней­ших со­вре­мен­ных ис­сле­до­ва­ний о пред­став­ле­ни­ях о за­гроб­ной жи­зни в Би­блии, мы, ис­поль­зуя их ре­зуль­та­ты, а так­же и соб­ствен­ный ана­лиз, по­пы­та­ем­ся про­ана­ли­зи­ро­вать ос­нов­ные, ха­рак­тер­ные для иу­да­из­ма пе­ри­о­да Вто­ро­го Хра­ма ве­ро­ва­ния и пред­став­ле­ния о за­гроб­ной жи­зни. По­сле это­го мы вы­де­лим клю­че­вые мо­де­ли этих пред­став­ле­ний на ос­но­ве со­пос­та­ви­тель­но­го ана­ли­за ре­ле­ван­тных тек­стов. Кро­ме то­го, мы по­ста­ра­ем­ся об­оз­на­чить, как эти мо­де­ли мо­гли вли­ять на но­во­за­вет­ные тек­сты.

Пред­став­ле­ни­ями о за­гроб­ной жи­зни мы бу­дем на­зы­вать здесь ве­ро­ва­ния в про­дол­же­ние че­ло­вечес­ко­го су­щес­т­во­ва­ния по­сле фи­зи­чес­кой смер­ти в не­коей осо­бой ре­аль­но­сти, на­при­мер, на не­бе­сах, или же на зем­ле. Со­глас­но од­но­му из рас­про­стра­нен­ных сре­ди ис­сле­до­ва­те­лей м­не­нию, ран­нее хри­сти­ан­ство вос­при­ня­ло пред­став­ле­ния о за­гроб­ной жи­зни из со­вре­мен­но­го ему иу­да­из­ма. Тра­ди­ци­он­но, до­ми­ни­ру­ю­щей иде­ей Но­во­го За­ве­та при­зна­ва­лось те­лес­ное вос­кре­се­ние мерт­вых. Ис­хо­дя из это­го, мож­но бы­ло бы утвер­ждать, что вос­кре­се­ние и бы­ло ос­нов­ным пред­став­ле­нием о пос­мерт­ной уча­сти в иу­да­из­ме это­го вре­ме­ни. Дей­стви­тель­но, не­ко­то­рые ис­сле­до­ва­те­ли на­ча­ла и се­ре­ди­ны ХХ в., сре­ди ко­то­рых мож­но бы­ло бы в пер­вую оче­редь на­звать О. Куль­ма­на, Л. Дюф­ура, А. Ни­ко­лай­не­на, П. Тил­ли­ха и дру­гих, стро­го раз­гра­ни­чи­ва­ли иде­ю те­лес­но­го вос­кре­се­ния, ко­то­рое, по их м­не­нию, ха­рак­тер­но для иу­да­из­ма, и бес­смер­тия ду­ши, что свой­ствен­но гречес­ко­му мы­шле­нию. Од­на­ко до­ста­точ­но пло­дот­вор­ные ис­сле­до­ва­ния иу­дей­ских пред­став­ле­ний о за­гроб­ной жи­зни, про­де­лан­ные би­блей­ста­ми вто­рой пол. ХХ – нач. ХХI вв., по­ка­за­ли, что при вни­ма­тель­-

<sup>1</sup> Иде­я лин­гво­куль­ту­ро­ло­гичес­ко­го ис­сле­до­ва­ния со­дер­жа­тель­ной ча­сти язы­ка в свя­зи с ду­хов­ной жи­з­нью и куль­ту­рой на­ро­да вос­хо­дит е­ще к Ви­ль­гель­му фон Гум­боль­ту (Гум­боль­т В. фон. Из­бран­ные тру­ды по язы­ко­зна­нию. — М.: Про­гресс, 1984. — С. 68-69, 166). Как счита­ет В.И. Пос­то­ва­ло­ва, опи­са­ние ми­ра ду­хов­ной куль­ту­ры пред­по­ла­га­ет опи­са­ние трех важ­ней­ших ее со­став­ля­ю­щих: ре­алий, то е­сть, вещей, жи­з­нен­ных си­ту­а­ций и ми­фо­ло­гем, зна­чи­мых для дан­ной куль­ту­ры, кон­цеп­тов как их смы­сло­вых ото­бра­же­ний и клю­че­вых слов язы­ка куль­ту­ры, воп­ло­ща­ю­щих эти кон­цеп­ты (Пос­то­ва­ло­ва В.И. На­ча­ло и кон­ец в пра­во­слав­ном ми­ро­созер­ца­нии // Ло­гичес­кий ана­лиз язы­ка. Се­ман­ти­ка на­ча­ла и кон­ца. — М.: Ин­дрик, 2002. — С. 608).

ном анализе иудейских традиций и верований, отражающих представления о жизни после смерти в различных иудейских религиозных группах, ситуация видится гораздо более сложной. В период Второго Храма<sup>1</sup> в иудаизме не было единого мнения о том, когда, как и где может произойти воскресение. Более того, некоторые тексты говорят не о воскресении, а о бессмертии или вечной жизни безотносительно к воскресению, другие же вообще не касаются этой темы.

## 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПОСМЕРТНОЙ УЧАСТИ В ИЗРАИЛЕ

Представления о полноценном посмертном существовании в телесном или бестелесном виде практически не встречаются в иудаизме вплоть до эллинистического времени (прим. 334 г. до н.э.). В большинстве текстов еврейской Библии последним пристанищем мертвых служит  $\text{לְיָמֵי שְׁאוֹל}$ , слово, чаще всего передаваемое в Септуагинте (LXX) как  $\text{ἄδης}$  («ад»). Это своего рода подземный мир, где души умерших продолжают существовать в каком-то «теневом», неполноценном состоянии. Смерть, умирание (евр.  $\text{מָוֶת}$ , в LXX греч.  $\text{θάνατος}$ ) воспринимается как разлучение с Богом и людьми, уход в этот потусторонний мир, куда не простирается рука Господня (Ис 38:11,18)<sup>2</sup>, но где лишь мрак и нет возможности видеть и понимать, и где его обитатели забыты всеми (Эккл 9:5, 10). Человек высоко ценит жизнь (евр.  $\text{חַיִּים}$ , в LXX греч.  $\text{ζωή}$ ,  $\text{ψυχή}$  [«душа», «жизнь»], в LXX греч.  $\text{ψυχή}$ ), страшась смерти и глубоко осознавая свою смертность (2 Цар 14:14) он стремится насытиться жизнью и умереть в преклонных годах, окруженный своей семьей (Быт 35:29)<sup>3</sup>.

В отличие от религий окружающих народов (Египет, Месопотамия), Ветхий Завет очень сдержан относительно того, что ждет человека после смерти. По мнению Алана Сигала, израильская религия фокусируется на проблеме выбора между добром и злом и на идее завета, который подразумевает полноту и благословение жизни в этом мире без каких-либо аллюзий на жизнь после смерти. Впрочем, и в Израиле можно найти некоторые примеры «оптимистичного» взгляда на посмертную участь, например, когда речь идет о так называемой «хорошей» или «плохой» смерти. Так,

<sup>1</sup> Периодом Второго Храма обычно называют время с момента возвращения иудеев из Вавилонского Плена и восстановления около 515 до н.э. Иерусалимского Храма, до его разрушения римлянами в 70-м г. н.э. во время иудейского восстания. Некоторые исследователи склонны датировать завершение этого периода более поздним временем, вплоть до конца I-го в. н.э. В течение этого времени, богатого различными историческими событиями, сформировалось большое число религиозных иудейских религиозных групп и было написано значительное количество различных религиозных текстов, в которых разнообразные интерпретации библейской традиции постоянно взаимодействовали друг с другом и с эллинистическими концепциями. В этот период рождались идеи, ставшие центральными в спорах иудаизма относительно освобождения от иноземного господства и послужившие основой для мессианских представлений.

<sup>2</sup> В данной статье ссылки на библейские книги даются согласно системе, принятой в русских изданиях Библии в синодальном переводе.

<sup>3</sup> Яковенко Е.Б., Homo Biblicus: языковой образ человека в английских и немецких переводах Библии: опыт концептуального моделирования. — М.: Российская академия наук, Институт языкознания, 2007. — С. 100-101.

Давид, наставляя перед смертью Соломона, велит ему уничтожить Иоава и не дать ему умереть в мире: וְלֹא־תֹרֵד שִׁיבְתוֹ בְּשָׁלֹם שָׂאֵל («не дай седине его сойти в Шеол в мире») (3 Цар 2:5-6)<sup>1</sup>. Имеются также и явные примеры оживлений, которые мы видим в рассказах об Илие и Елисее (3 Цар 17:17-24; 4 Цар 4:18-37; 13:20-21)<sup>2</sup>.

Несмотря на молчание Ветхого Завета относительно того, что происходит с человеком после смерти, сама возможность загробной жизни имплицитно содержится в его текстах. Так, Ричард Бокем показал, что основание веры в воскресение мертвых лежит в ветхозаветном понимании Божьего владычества над жизнью и смертью, что хорошо видно из Втор 32:39; 1 Цар 2:6; 4 Цар 5:7<sup>3</sup>. Хотя эти тексты и не говорят прямо о возможности новой жизни после смерти, потенциально они содержат эту идею, более эксплицитно реализованную затем в поздних текстах<sup>4</sup>. Только Господь — источник и повелитель жизни. Кроме того, Бог — не только Владыка над жизнью, но еще и Творец всего. Именно этот аспект веры Израиля отражен в истории из 7-й главы 2-й Книги Маккавейской, где мученики возлагают всю свою надежду на Бога, Который может вновь дать им жизнь, отданную за верность Ему. Бог восстановит тела мучеников, уничтоженные гонителями<sup>5</sup>, творя их *ex nihilo*<sup>6</sup>, как при новом творении: «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» (2 Мак 7:23, Синод.).

Таким образом, по мнению Бокема, идея воскресения возникает не просто как ответ на гонения и мученичество, но, прежде всего, как рефлексия на ветхозаветную веру в Божью верность и справедливость (Пс 49:15; 73:24). Бог верен в Своей любви к Израилю и потому оправдывает праведника. Итак, древняя библейская вера во всемогущество Божье, Его справедливость и любовь, достичь которых можно в полноте только после смерти, могла дать внутренний импульс к развитию представлений о жизни после смерти в иудаизме<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Кроме особо указанных случаев, переводы первоисточников в этой статье — авторские.

<sup>2</sup> Segal A.F. *Life after death: a history of the afterlife in the religions of the West*. — N.-Y.: Doubleday, 2004. — P.138-140.

<sup>3</sup> «Видите ныне, что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Втор 32:39, Синод.); «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит» (1 Цар 2:6, Синод.); «разве я Бог, чтобы умерщвлять и оживлять?» (4 Цар 5:7, Синод.).

<sup>4</sup> Bauckham R. *Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism // Life in the face of death*. — Grand Rapids: Eerdmans, 1998. — P. 85.

<sup>5</sup> «Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы для жизни вечной» (2 Мак 7:96); «От неба я получил их (руки — А.С.) и за законы Его не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их» (2 Мак 7:11, Синод.); «Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию получили жизнь вечную, а ты по суду Божию понесешь праведное наказание за превозношение» (2 Мак 7:36, Синод.).

<sup>6</sup> «Познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел род человеческий» (2 Мак 7:28, Синод.).

<sup>7</sup> Bauckham R. *Op. cit.* — P. 86. Однако, другие ученые, например, Алан Сигал, видят причины возникновения веры в воскресение именно в реакции на гонения праведников.

## 2. ВОСКРЕСЕНИЕ ИЛИ БЕССМЕРТИЕ ДУШИ?

Упомянутого выше Оскара Кульмана можно считать типичным представителем тех библеистов, которые строго разграничивали веру в телесное воскресение, по их мнению, характерную для иудаизма, и в бессмертие души, свойственную греческому мышлению. Эссе Кульмана на тему бессмертия и воскресения<sup>1</sup> вызвало широкую и весьма неоднозначную реакцию в научном мире и в церковных кругах. В предлагавшемся им подходе воскресение мертвых признавалось единственно возможным ответом Нового Завета на вопрос о посмертной участи. Все идеи, связанные с бессмертием, он относил к особенностям греческого взгляда на жизнь после смерти. По мнению Кульмана, существует несколько причин для столь контрастных идей: например, различное отношение к тварному миру (явно положительное в иудаизме и пессимистическое в греческой философской мысли) и к смерти, которая виделась многим греческим мыслителям как ворота в вечность, освобождение души от проблем и ужасов жизни в этом мире. Для иудеев же и христиан она видится как страшный враг, поскольку после смерти человек не приобретает бессмертие, но действительно умирает. Кроме того, в антропологическом смысле отношения между душой и телом в Новом Завете не являются столь строгим противопоставлением или дуализмом, свойственным греческому сознанию.

Для греческого мышления, по мнению Кульмана, душа, по сути, бессмертна, поэтому человек приобретает новое вечное существование непосредственно после смерти. Для христиан же бессмертие достигается через воскресение мертвых как новый творческий акт Бога, начало которому положено через воскресение Христа. Итак, победа над смертью началась событием воскресения Христа и завершится в определенное время в будущем, во время Второго пришествия (ср. 1 Кор 15). Жизнь после смерти для христиан и иудеев, это лишь временное, «теневое» и неполноценное существование, поэтому оно не ассоциируется с реальной жизнью. В итоге, по мысли Кульмана, примирение греческой идеи бессмертия души и новозаветной идеи телесного воскресения не представляется возможным.

При всех достоинствах доводов Кульмана, его концепция строгого разграничения греческих и иудейских представлений видится, по меньшей мере, упрощением проблемы. Более того, он даже не разбирает иудейские тексты, а по отношению к Новому Завету сосредотачивается лишь на синоптических Евангелиях, Посланиях апостола Павла и Откровении.

Работа Кульмана подверглась справедливой критике среди исследователей. Так, Джордж Никельсбург, критикуя работу Кульмана, указывает на то, что некоторые иудейские тексты, например, Книга Премудрости Соломона, *Завет Асура* и *Книга Юбилеев* вообще не говорят о воскресении, но

<sup>1</sup> Cullmann O. Immortality and Resurrection, Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought // The collection of four Ingersoll Lectures. / Ed. by K. Stendahl. — N.-Y.: Macmillan, 1965. — P. 9-47. Впервые этот материал был опубликован на английском языке в Harvard Divinity School Bulletin под названием "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead". (Cullmann O. Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead // Harvard Divinity School Bulletin. — Vol. 21 [1955/56]. — P. 5-36). Оскар Кульман был профессором теологии в университете Базеля и в Сорбонне в Париже. Его статья о бессмертии и воскресении является переработкой лекции (Ingersoll Lecture on the Immortality of Man), прочитанной им в Andover Chapel в Гарвардском университете 26 апреля 1955.

лишь упоминают о бессмертии праведников. Для основных кумранских рукописей тема физической смерти и посмертной участи является далеко не центральной, поскольку человек уже принимает участие в вечной жизни, войдя в общину избранных. Более того, *1 Ен* 103–104 говорит о воскресении (возрождении) духа или души праведника без всякого упоминания о воскресении тела<sup>1</sup>.

Никельсбург также указывает на ошибку Кульмана, который проводит различие между воскресением как творческим деянием Божиим и бессмертием как присущем человеческой душе состоянием. По мнению Кульмана, первое — чисто иудейское представление, а второе — сугубо греческое. Однако все выглядит гораздо сложнее. Так, например, автор Премудрости Соломона пользуется понятийным аппаратом, свойственным греческому мышлению, но оперирует им в рамках иудейских представлений о посмертной участи. В результате, в этом тексте речь идет не о безусловном бессмертии души, а о жизни и смерти. Человек заслуживает жизнь или смерть в зависимости от своего поведения в этой жизни, поэтому **лишь** душа праведника безусловно бессмертна (ср. например, Прем 5:14-15)<sup>2</sup>.

### 3. РАЗНООБРАЗИЕ ИУДЕЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

Объясняя пути развития представлений о посмертной участи в иудаизме Дж. Никельсбург предложил схему, в которой представлены три основные формы, присутствующие в ветхозаветных и иудейских текстах: (1) рассказ о страдании, спасении и возвеличивании (а иногда и вознесении) праведника; (2) сцена суда, который происходит в самом конце описания несправедливого гонения праведника; (3) так называемое богословие «двух путей»: путь жизни и путь смерти. Первая форма происходит из рассказа о невинно осужденном и преданном на страдания (или даже смерть) праведнике, который затем был оправдан и возвышен каким-либо влиятельным лицом, судьей или Богом. Элементы такого рассказа можно видеть в библейской новелле об Иосифе (Быт 37-45). Затем эта форма была развита и дополнена в Ис 13-14; 52-53; Книге Премудрости Соломона, *1-й книге Еноха*, Книге Даниила (гл. 3,6 и в истории о Сусанне в гл. 13), истории об Ахикаре, Книге Есфирь и других<sup>3</sup>. Вторая форма появляется в ранних текстах, как своего рода апокалиптическая развязка после несправедного суда над невинными. Так происходит в Дан 12, где воскресение воспринимается не как возвышение униженного праведника, но как своего рода путь, через который наследуются обещанные Богом благословения

<sup>1</sup> См. критику статьи Кульмана в George Nickelsburg W.E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in the Intertestamental Judaism and Early Christianity*. — Harvard Theological Studies. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2006. — P. 219–223.

<sup>2</sup> Nickelsburg W.E. *Op. cit.* — P. 222.

<sup>3</sup> Никельсбург также замечает, что в Премудрости Соломона более ранние предания подверглись изменению. Так, описание возвышения праведника было дополнено материалом из Ис 13-14, 52-53, главный герой рассказа действительно предается смерти, затем он возвеличивается Богом и занимает высокое положение при небесном дворе, где он исполняет служение вице-регента небесного царя. При этом смерть праведника становится, по существу, его вознесением на небеса (Nickelsburg W.E. *Op. cit.* — P. 211-212).

и награды. Схожим образом в *1 Ен* 94-104 речь идет о несправедливом обращении с бедняками-праведниками со стороны притеснителей-богачей<sup>1</sup>. В последнем случае, в отличие от Дан 12, воскрешается дух праведного, а не его тело. В более поздних текстах воскресение рассматривается уже не только как оправдание и возвышение униженных праведников. Оно связано с судом, которому подлежат все люди и, соответственно, с наградой для праведных и наказанием для грешных (например, *Завет Иуды*; 3 Ездр 7). Третья форма происходит из ветхозаветного богословия завета, описывающего правильное и неправильное поведение, а также соответствующие награды и наказания. Эти награды и наказания затем начали интерпретироваться как обещания вечной жизни и вечного осуждения и смерти<sup>2</sup>.

Позднее эти три формы смешались и на их основе сформировались более сложные идеи, в которых некоторые основные богословские элементы этих форм потеряли свое значение. Так, например, идея возвышения праведника утеряна в рассказе о мученичестве в 2 Мак 7 или заменена рассказом о вознесении на небеса и прославлении воскресших тел праведников (2 Вар 51). Если в *1 Ен* 102-104 суд полностью изменяет незаслуженную праведником участь, в некоторых более поздних текстах он связан с наградой и наказанием независимо от обстоятельств жизни человека<sup>3</sup>. Однако надо заметить, что отдельные элементы более ранних идей сохраняются при развитии представлений о посмертной участи: в некоторых текстах говорится о преследовании праведников как об основании для воскресения (*Завет Иуды* 25, 2 Мак 7), в других сохраняются представления о бессмертии души и вознесении без какой-либо связи с воскресением (Премудрость Соломона, 4-я Книга Маккавейская, Юбилеи 23, *Завет Моисея*) или прослеживается возвращение к библейской идее награды и наказания в этом мире<sup>4</sup>.

Довольно сложно говорить о влиянии религиозных идей других народов на формирование иудейских верований в посмертную участь. Ссылаясь на мнение А. Сигала, укажем здесь лишь, что персидское и греческое влияния — два наиболее важных фактора, оказавших воздействие на развитие иудейских верований<sup>5</sup>. Некоторые греческие представления, прежде всего, идея о бессмертии души, существовавшая в ряде философских школ (например, у пифагорейцев и у Платона), были переработаны и нашли свое место в иудейских взглядах на загробную жизнь. Влияние зороастризма, в котором присутствует и дуалистический взгляд на мир, и концепция блаженной жизни после смерти, и воскресение тела, также могло иметь место, однако оно было сложнее, чем греческое. При этом следует еще раз подчеркнуть, что идеи других традиций и верований, которые могли повлиять на формирование иудейского концепта загробной жизни не были заимствованы в чистом виде, но были предварительно перера-

<sup>1</sup>Nickelsburg W.E. Op. cit. — P. 213.

<sup>2</sup>Ibid. — P. 214-215.

<sup>3</sup>Ibid. Op. cit. — P. 216.

<sup>4</sup>Ibid. — P. 216-217.

<sup>5</sup>Segal. A.F. Op. cit. — P. 173.

ботаны и адаптированы<sup>1</sup>, а уже потом нашли свое место в этом аспекте иудейской космологии.

Интересно также посмотреть на разнообразие иудейских верований в загробную жизнь с точки зрения социологического анализа. Как убедительно показывает А. Сигал, в иудаизме вера в воскресение мертвых развивается в небольших группах, для которых характерны различные эсхатологические идеи, а также среди тех, кто подвергался всякого рода религиозным гонениям. Вера в бессмертие души, заимствованная у греков, наоборот, характерна для эллинизированной иудейской элиты, а также для грекоязычной иудейской общины Александрии<sup>2</sup>. Так, христианство, изначально не принадлежавшее к интеллектуальной элите иудейского общества, усвоило веру в телесное воскресение. Кроме того, если сторонники воскресения чаще всего говорили о воскресении достаточно больших групп людей (всеобщее воскресение, воскресение праведников), то иудейская аристократия часто видела дар бессмертия как чисто личное спасение или же как явление, достойное маленькой группы интеллектуалов и философов. Позже, идея бессмертия души стала использоваться в рассказах о мученичестве и получила свое развитие в эллинистической иудейской литературе, что хорошо видно в Премудрости Соломона<sup>3</sup> и 4-й книге Маккавейской, где история о семи мучениках и их матери (ср. 2 Мак 7) описана в терминах бессмертия души, а не воскресения тела. Так, в этих книгах появляются такие греческие понятия, связанные с бессмертием, как *ἄφθαρσία* (Прем 2:23; 6:18,19; 4 Мак 9:22; 17:12) и *ἄθανασία* (Прем 3:4; 4:1; 8:13; 4 Мак 14:5; 16:13). Кроме того, схожие идеи присутствуют также в рассказе о мученичестве ессеев и повстанцев из Масады, представленном у Иосифа Флавия (*B.J.* II.VIII.10-11 [II.150-158]; VII.VIII.7 [VII. 337-388]; *Ant.Jud.* XVIII.I.5 [XVIII.18]). Этот автор, по-видимому, адаптировал имевшиеся у него предания о вере основных иудейских групп, фарисеев, саддукеев и ессеев, согласно своим взглядам на посмертную участь или же использовал своего рода апологетический подход, «переведя» основные идеи этих групп на язык, понятный греческой аудитории<sup>4</sup>.

Итак, иудейские представления о посмертной участи, по большей части возникшие в период Второго Храма, были весьма разнообразны. Даже те иудеи, что верили в воскресение, видели его по-разному. Варьировались и представления о природе воскресшего тела. Так, 2 Мак 7 говорит о воскресении физического тела мучеников, а книга Даниила связывает воскресение с превращением в ангелов или звезды, которые ассоциировались с ангелами: «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,

<sup>1</sup> Segal. A.F. Op. cit. — P. 394.

<sup>2</sup> Ibid. — P. 366-367; 394-395.

<sup>3</sup> «А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их. В глазах неразумных они казались умершими, и исход их считался погибелью, и отшествие от нас — уничтожением; но они пребывают в мире. Ибо, хотя они в глазах людей и наказываются, но надежда их полна бессмертия» (Прем 3:1-4).

<sup>4</sup> Elledge C. D. *Life after Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus.* — *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2/208. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. — P. 177.



воеки, навсегда» (Дан 12:2-3, Синод.). Члены Кумранской общины, как будет показано ниже, возможно, полагали, что переход к ангелоподобному состоянию возможен уже в этом мире.

### 3.1. Жизнь после смерти и ангелоподобие

Поскольку представления о связи умерших праведников с ангелами были достаточно распространены в иудаизме, нам стоит уделить этому вопросу особое внимание. Результаты анализа различных ветхозаветных псевдоэпиграфических текстов, выполненного в свое время Джеймсом Чарльзуортом, показывают, что в некоторых иудейских преданиях периода Второго Храма образ идеального праведника ассоциируется с ангелом. Причем иногда праведник не просто сравнивается с ангелом, соотносится с ним метафорически или по статусу, но действительно превращается в ангела или некое ангелоподобное существо<sup>1</sup>. Чарльзуорт также приводит семь наиболее значимых псевдоэпиграфов, в которых праведник изображается как ангел (*2-я Книга Еноха, Книга Адама и Евы, Апокалипсис Сиффия, Молитва Иосифа, Молитва Иакова, История Рехавитов и Завет Соломона*). Этот исследователь указывает, что *1-я Книга Еноха, 2-я Книга Варуха, Оды Соломона, Книга Иосифа и Асенеф, Завет Иова*, а также некоторые кумранские тексты (в особенности, 1QH, 1QS, and 1QSa)<sup>2</sup>, проводят схожие идеи. Конечно, следует учесть, что рассмотренные Чарльзуортом тексты весьма разнородны и принадлежат к разным жанрам и различным иудейским традициям. Не представляется возможным свести их в единую и последовательную систему, можно лишь констатировать наличие различных идей и вычленив из этих текстов несколько традиций, в которых присутствуют интересующие нас мотивы. Чарльзуорт распределяет тексты по восьми различным категориям<sup>3</sup>, которые отражают идеи о том, что 1) праведник мог приобрести ангельский статус или превратиться в ангела (*Завет Иова и Молитва Иакова*): «Наполни меня мудростью, укрепи меня, Владыка; наполни мое сердце благими вещами, Владыка; как ангела, живущего на земле, как ставшего бессмертным ...» (*Молитва Иакова* ст. 17-19)<sup>4</sup>; 2) воскресшее тело праведника становится по своей природе ангельским (*2-я Книга Варуха*)<sup>5</sup>; 3) имеет место телесное изменение, схожее с превращением в ангела, в результате религиозного обращения (*Книга Иосифа и Асенеф*)<sup>6</sup>; 4) Адам был ангелом до Грехопадения (*2-я Книга Ено-*

<sup>1</sup> Charlesworth J. H. The Portrayal of the Righteous as an Angel // Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms. / Ed. by J. J. Collins and G. W. E. Nickelsburg. — Chico, California: Scholars Press, 1980. — P. 135–151.

<sup>2</sup> Ссылки на кумранские тексты в этой статье даются согласно системе сокращений, принятой в The Dead Sea Scrolls: Study Edition / Ed. by García Martínez F., Tigchelaar Eibert J. C. 2 Vols. — Leiden: Brill, 1997-1998.

<sup>3</sup> См. Charlesworth J.H. Op. cit. — P.145–146.

<sup>4</sup> Перевод по изданию Papyri Graecae Magicae: die Griechischen Zauberpapyri. / Herausgegeben und übersetzt von K. Preisendanz. — Bd. 2. — Stuttgart: B.G. Teubner, 1931. — S. 149.

<sup>5</sup> Согласно *2 Вар*, умерший праведник воскреснет в том образе, в котором он был похоронен (гл. 50), затем его слава изменится и он преобразится в величие ангелов (51:1,5), в тот образ, который пожелает, в том числе и в ангельский (51:10) или даже выше: «и господство праведного будет больше ангельского» (51:12).

<sup>6</sup> Асенеф после обращения и бесед с небесным мужем преображается в небесную красоту

ха; Книга Адама и Евы): «На шестой день Я заповедал Моей премудрости создать человека из семи составляющих... и на земле Я назначил ему быть вторым ангелом (**НА ЗЕМЛИ ПОСТАВИХ ЕГО АНГЕЛА ВТОРОГО**), почитаемым, великим и славным» (2 Ен 30:8-11а); 5) происходит превращение в ангела (*Апокалипсис Сифилия*); 6) земной Иаков на самом деле является Израилем, который, в свою очередь — ангелом Божьим (*Молитва Иосифа*): «ибо я, Яков, который говорит с вами, есть также и Израиль, ангел Божий, главный дух. Авраам и Исаак были созданы прежде всякого дела, но я, Иаков, которого люди называют Иаковом, но имя мое — Израиль. Я тот, кого Бог назвал Израилем, человек, видящий Бога, потому что я перворожденный всякого живущего, которому Бог дает жизнь» (*Молитва Иосифа*, фрагмент А, 7); 7) члены особой группы праведников могли приобрести нечто подобное ангельскому состоянию перед тем, как были взяты с земли на небо (*История Рехавитов*): «Помилуйте меня, блаженные и простите мое преступление, ангелы земные!» (*История Рехавитов* 7:11)<sup>1</sup>; наконец, 8) Иисус был воплощенным ангелом (*Завет Соломона*)<sup>2</sup>.

Результаты этого анализа показывают, что в иудаизме периода Второго Храма представления о посмертной участи праведников и воскресении иногда связывались с ангельским состоянием<sup>3</sup>. Кроме того, имелись и мнения о том, что праведники из израильского прошлого могли быть ангелами или превратиться в ангелоподобные существа. По мысли Марты Химмельфарб, такие представления связаны с тем, что в иудаизме периода Второго Храма развивается идея о том, что праведники могут занять после

---

(*Иосиф и Асенеф* 18:1-11, ср. также: «И увидели Асенеф как образ света, и была красота ее, <как> красота небесная» (20:6) (перевод по изданию Joseph und Aseneth / Kritisch Herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink. — Leiden: Brill, 2003. — S. 252.

<sup>1</sup> Цит. в переводе с англ. яз. по изданию: The Old Testament Pseudepigrapha. — Vol. 2. — P. 453). «История рехавитов» ранее была известна как Завет Зосимы или Апокалипсис Зосимы, а сам сюжет о рехавитах заимствован из Иер 35. Этот документ трудно датировать, но он, по-видимому, содержит предание, восходящее к началу нашей эры. В этом тексте рассказывается о том, как рехавиты уходят из Иерусалима во времена Иеремии и перемещаются на остров, недостижимый для людей. Рехавиты названы «блаженными» и подобны Адаму и Еве до грехопадения (7:2а). Кроме того, они «были подобны ангелам небесным», а сами были «земными ангелами» (7:10). Судя по всему, рехавиты еще не бессмертны, хотя уже чисты и непорочны в ожидании вечной жизни (11:2а). По мнению Чарльзуорта, автор этого текста, скорее всего, не выражается фигурально, когда называет рехавитов «земными ангелами». Для него ангельское состояние это вознесение на иной уровень бытия (Charlesworth J.H. Op. cit. — P.149).

<sup>2</sup> Чарльзуорт приводит также пример из *Евангелия от Фомы* (Charlesworth J.H. Op. cit. — P.144): «Иисус сказал Своим ученикам: “Сравните Меня с чем-нибудь и скажите Мне, чему Я подобен”. Симон Петр сказал Ему: “Ты подобен праведному ангелу” (копт. οὐαγγελος ἄδικαιος)» (*Евангелие от Фомы*, логий 13. Цит. по изданию: Kloppenborg J. S., Meyer M.W., Patterson S.J., Steinhauser M.G. Q–Thomas Reader. — Sonoma, California: Polebridge, 1990. — P. 132). Тем не менее, заметим, что свою точку зрения автор Евангелия от Фомы вкладывает в уста Фомы, а не Петра: «Учитель, мои уста никак не вынесут сказать, чему ты подобен» (*Евангелие от Фомы*, логий 13).

<sup>3</sup> В текстах, разбираемых Чарльзуортом, праведные не называются духами (за исключением Молитвы Иосифа), что подтверждает предположение Вивиано и Тейлора, рассматривающих дух как промежуточное состояние души после смерти (см. Viviano B.T., Taylor J. Sadducees, Angels and Resurrection (Acts 23:8-9) // Journal of Biblical Literature. — Vol. 111, no. 3 (1992). — P. 497).

смерти определенное место в небесной иерархии. Эта исследовательница показывает, что в одних текстах праведник чуть ниже ангела (например, *Апокалипсис Софонии*), в других — равен ангелу, а в третьих даже выше ангелов (например, *Вознесение Исайи*). При этом некоторые тексты говорят о том, что отдельные, особо избранные праведники могут занимать такое положение еще до смерти (например, *1 Ен* 14; 71:1-11; *Апокалипсис Авраама*)<sup>1</sup>.

### 3.2. Жизнь после смерти и ангелоподобие в Кумранской общине

Своеобразные воззрения на загробную жизнь существовали в Кумранской общине. Среди рукописей этой общины найдено несколько текстов, в которых, так или иначе, обсуждается тема вечной жизни. Некоторые исследователи доказывают, что идея воскресения в том или ином виде присутствует в кумранских рукописях<sup>2</sup>, другие же придерживаются противоположной точки зрения<sup>3</sup>. Наиболее важные тексты, такие как QS III.13-IV.26 и некоторые гимны 1QH, были исследованы Джорджем Никельсбургом, который достаточно убедительно показывает, что интерпретировать тексты, в которых в той или иной форме затрагиваются вопросы жизни после смерти, необходимо только после тщательного анализа их формы и функции в непосредственном контексте<sup>4</sup>. Кроме того, Ханс Каваллин частично проделал такой анализ и рассмотрел также CD16 III.20; CD VII. 6a; 4QAmram; 4QPsDn 38-40; 4Q181 I II.3-6. Каваллин указывает на то, что хотя в этих текстах и употребляются слова, которые могли бы выражать идеи посмертной участи (например, אור עולמים [«вечный свет»], חיי נצח [«бесконечная жизнь»], שמחת עולמים [«вечная радость»] в 1QS IV. 6b-8, 11b-14 или מעמד לחיי עולם [«основание вечной жизни»] в 4Q181 I II.4), эти тексты говорят скорее о земном состоянии избранных, чем об их посмертной участи<sup>5</sup>. В целом, видимо в идеологии Кумранской общины вере в воскресение отводилось далеко не центральное место, поэтому эксплицитно она обсуждается только в нескольких нетипичных для этой иудейской религиозной группы текстах, возможно, созданных в других кругах и затем заимствованных (например, 4Q 521; 4Q385). По мнению Яна Бреммера, вера в воскресение как живая религиозная идея распространяется несколько позже

<sup>1</sup> Himmelfarb Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. — N.Y.: Oxford University Press, 1993, — P. 71.

<sup>2</sup> Например, так считают Nötscher F. *Zur theologischen Terminologie der Qumransekte*. — Bonn: P. Hanstein, 1956. — P. 151-158; Mansoor M. *Studies in the Hodajot IV // JBL* — Vol. 76 (1957). — P. 146; Rabin C. *Qumran Studies*. — Scripta Judaica II; London: Oxford University Press, 1957. — P. 73; Schubert K. *Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der früh-rabbinischen Literatur // WZKM* — Vol. 56 (1960). — P. 154-167.

<sup>3</sup> Например, Laurin R. B. *The Question of Immortality in the Qumran "Hodayot" // JSS*. — Vol. 3 (1958). — P. 344-355; Evans C.F. *Resurrection and the New Testament // Studies in Biblical Theology Series II.12*; London: SCMP, 1970. — P. 27-30.

<sup>4</sup> Nickelsburg W.E. *Op. cit.* — P. 156-160.

<sup>5</sup> Cavallin H.C.C. *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Part I: An enquiry into the Jewish Background*. — Coniectanea Biblica. New Testament Series: 7:1; Lund: CWK Gleerup, 1974. — P. 60-65.

зарождения и оформления ессеев, фарисеев и саддукеев как отдельных групп внутри иудаизма периода Второго Храма<sup>1</sup>.

Более важное место отведено в представлениях кумранитов связи человека с ангелами. В Кумранской общине присутствовала идея реального присутствия ангелов в ее среде, причем связь с ангелами ощущалась не как метафора, но как вполне реальное сотрудничество. Действительно, кумраниты настолько явно ощущали связь с ангелами, что называли их так же, как и самих себя: טוֹב («совет», «собрание») (4Q400 1 II.9; 4Q403 1 I.34), הַתּוֹב («собрание») (4Q400 1 I.4; 4Q403 1 II.24), קְדוֹשִׁים («святые») (например, 4Q400 1 I.17; 4Q403 1 I.24, 31) и כוהנים («священники») (например, 4Q400 1 I.20; 4Q400 1 I.8,17,19,20; 4Q403 1 II.19)<sup>2</sup>. Восприняв пророчество Исаяи: «В пустыне приготовьте путь Господу» (Ис 40:3; ср. 1QS VIII.13–15), кумраниты провозгласили себя истинным народом Израиля, решившим вернуться к Завету с Богом и стать общиной Завета (1QS V.20–21)<sup>3</sup>. Они также пытались создать своеобразную модель идеальной священнической общины, функционировавшей как живой храм. В связи с этим, предписания о ритуальной чистоте, требовавшейся от священников, относились не к иерусалимскому храмовому культу, а к самой общине. Для этого было необходимо постоянное очищение и освящение ее членов и самого местожительства. Чтобы поддерживать святость своего живого храма, кумраниты разработали систему проверки истинной природы каждого члена общины, — они верили, что человечество разделено на Сынов Света и Сынов Тьмы, и в каждом человеке присутствуют одновременно Дух Истины и Дух Лжи (1QS III.13–26). Святость общины была для них условием реального присутствия Бога среди них, поэтому они старались не допустить осквернения их живого храма<sup>4</sup> и проводили такие проверки как при приеме нового члена, так и ежегодно для всей общины (1QS V.20–22; VI.13–23). Присутствие Божье в храме ассоциировалось у кумранитов с присутствием ангелов: מלאכי קודש בעצתם («ангелы святости в собрании их») (например, 1QSa II.8b–9), поскольку они разделяли распространенные в то время представления о существовании небесного храма, в котором служат ангелы. Считалось также, что небесный храм и богослужение являются образцом для Иерусалимского Храма и богослужения в нем (Юбилеи 31:14; 2 Вар 4:1–6)<sup>5</sup>, а ангелы не просто служат в небесном храме, но становятся еще и хода-

<sup>1</sup> Bremmer Jan N. *The Rise and Fall of the Afterlife*. — N.-Y.: Routledge, 2002. — P. 47. При этом Бреммер не отождествляет ессеев с кумранитами.

<sup>2</sup> Список ссылок взят из Newsom C. *Songs of the Sabbath Sacrifice: a Critical Edition* // *Harvard Semitic Studies*. — Vol. 27. — Atlanta, Georgia: Scholars, 1985. P. 25–26. Ньюсом также указывает, что термин כוהן эксплицитно не употребляется по отношению к ангелам в других кумранских рукописях, а также в апокрифической и раввинистической литературе.

<sup>3</sup> Во время процедуры вхождения в общину кандидат должен был произнести клятву о возвращении к Закону Моисея и его заповедям (1QS V.8).

<sup>4</sup> Они практически отождествляли нечистоту и грех, поэтому присутствие грешника в общине делало ее нечистой (см. García Martínez F., Trebolle Barrera J. *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*. / Trans. by W.G.E. Watson. — New York: Brill, 1995. — P.155–157).

<sup>5</sup> Происхождение этой идеи, возможно, восходит к библейской мысли о соответствии земных скинии и алтаря небесным, поскольку они должны были быть сделаны согласно небесному образцу — תבנית (Исх 25:9; ср. מראה в Числ 8:4).

таями за человечество перед небесным престолом (например, *Завет Левия* 3:5-6). Мысль о том, что и небесный храм, и богослужение связаны с их земными аналогами, трансформировалась в Кумране в идею о присутствии ангелов среди ритуально чистых и святых людей, составляющих священническую общину, которая и является храмом. Кумраниты рассматривали свою совместную жизнь в общине как место встречи земного и небесного<sup>1</sup>, где они, будучи избранным народом Божиим, служат Ему вместе с ангелами — сотворенными, но нематериальными существами. Однако взаимодействие кумранитов с ангелами не ограничивалось богослужением, поскольку они также готовились участвовать в битве последних времен, когда ангелы будут воевать на стороне Сынов Света против Сынов Тьмы, действующих совместно с армией Велиара (1QM VII.7-9)<sup>2</sup>.

Однако, судя по некоторым текстам этой религиозной группы, кумраниты не только ощущали тесную связь с ангелами, но, возможно, считали, что естество праведника, озаренного светом славы Божьей, приобретает ангелоподобные черты, причем не после смерти, но еще во время земной жизни. Кроме того, хотя каждому члену общины предписывалось быть ритуально чистым и святым, первосвященникам, священникам и левитам отводилась особая роль, поскольку они должны были быть «как совершенная жемчужина сре[ди святых]» (1QSb III. 25b-26a)<sup>3</sup>. В так называемых Гимнах Мудрого (4Q511 35 2b-4) высокое положение священника описывается следующим образом: ובקדושים יקדי[ש] אלוהים לו למקדש עולמים וטהרה בנברים והיו כוהנים עם צדקו צבאו ומשרתים («и среди святых Бог посвятил себе (их), чтобы быть им вечным святилищем и быть чистыми среди тех, кто очищен. И они будут священниками, людьми праведности, Его армией и служителями, ангелами Его славы»).

Вопрос об особой роли священника в Кумране появляется также в одном из гимнов 1QHodayot<sup>a</sup>:

10 ולמען כבודכה טהרתה אנוש מפשע להתקדש...  
 11 ...להיחד ע[ם] בני אמתך ובגורל עם  
 12 קדושייכה להרים מעפר תולעת מתימ לסוד ע[ולם] ומרוח נעוה לבנת[כה]  
 13 ולהתיצב במעמד לפניכה עם צבא עד ורוחי[אמת] להתחדש עם כול  
 14 נהיה ועם ידעים ביחד רנה

Чтобы Слава Твоя, которой ты очистил человека от прегрешений, чтобы он мог сделаться святым для Тебя от всех мерзостей нечистоты и вины неверности, чтобы быть соединенным [с] сынами Твоей истины и в жребии с Твоими святыми, чтобы поднять из праха червей мертвецов в веч[ную] общину и от Духа Лжи к [твое-

<sup>1</sup> Rowland C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. — New York: Crossroad, 1982. — P. 119.

<sup>2</sup> מלאכי קודש עם צבאותם («ангелы святости вместе с их воинствами») (1QM VII.6). Исключение из эсхатологической армии Сынов Света было для кумранского сознания соотносимо с исключением из участия в храмовой службе (см. García Martínez F. *Op. cit.* — P. 156).

<sup>3</sup> Второй интересный фрагмент: וידיקכה מכול ר («пусть он сделает тебя более праведным, чем все r») (1QSb IV.22).

му] знанию, чтобы он мог занять свое место в служении в Твоем Присутствии с вечным воинством и духами [правды], чтобы обновиться со всем, что будет существовать, с теми, кто имеет знание в общине радости (1QНа XIX.10b–14).

Автор этого поэтического текста хорошо выражает стремления кумранитов к достижению чистоты и святости, а именно, к возвращению человечества к ангелоподобию для единения и служения со «святыми» в присутствии Господа. Под «святыми» здесь можно понимать и эсхатологическую общину, и ангелов, в ней присутствующих. Кроме того, автор видит само вхождение в общину как уже начавшееся эсхатологическое событие, которое он описывает, используя символику воскресения.

В одном из текстов «Устава благословений» (1QSb IV.23–28) возвышенные роли священника предстает в самом неожиданном виде. Согласно этой рукописи, священник занимает более высокое положение по сравнению с другими членами общины. Сверх того, во время благословения народа (ср. Числ 6:24–26) он сравнивается с ангелом Божьего Присутствия<sup>1</sup>. Когда священник произносит слова: «Пусть Господь просветит Лицо Свое на тебя» (Числ 6:26), он становится светом миру, освещающим членов общины, и представителем Господа — Ангелом Присутствия (מלאך פנים)<sup>2</sup>, причем не в эсхатологическом будущем, но в самый момент благословения<sup>3</sup>.

В этом озарении Божественным Светом можно видеть аллюзию на свет, исходивший от лица Моисея после того, как он спустился с горы Синай (Исх 34:30). Тот же мотив вновь появляется в одном из кумранских гимнов, где автор прославляет Бога за то, что Он поддержал его во время бедствия, излив на него Святой Дух, и не отверг его от завета с Ним (1QНа XV.6–8)<sup>4</sup>. В конце этого гимна автор говорит о своем возвышении над всеми врагами и спасении (XV.22–23), а также о семичастном свете Божьей славы, лучами которой он светит сам (XV.24). Таким образом, этот текст описывает возвышение праведного священника и, возможно, его вознесение на небеса, а также озарение светом Божьей славы. Интересно отметить также выражение מַחְסֵי בֶשֶׂר («от прибежища плоти») в XV.17, которое может указывать на изменение природы праведника.

<sup>1</sup> Благословение из Числ 6:22–26 играет важную роль в 1QSb (см., например, Fletcher-Louis C.H.T. Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls // *Dead Sea Discoveries*. — Vol. 7. — Fasc.3 (2000). — P. 308; Nitzan B. Qumran Prayer and Religious Poetry // *Trans. J. Chipman*. — Leiden: Brill, 1994. — P. 155-67).

<sup>2</sup> Fletcher-Louis C.H.T. 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology // *Dead Sea Discoveries*. — Vol. 3 (1996). — P. 309. Связь между человеческим лицом и лицом Божьим видна и в 2 Ен 44:1: ГОСПОДЬ РУКАМИ СВОИМИ СОЗДА ЧЛВЧКА И В ПОДОБИИ ЛИЦА СВОЕГО МАЛОГО И ВЕЛИКОГО ГОСПОДЬ СОЗДАЛ [ИХ]. ТОТ, КТО БЕСЧЕСТИТ ЛИЦО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ, БЕСЧЕСТИТ И ЛИЦО БОЖЬЕ» («Господь создал человека своими руками и в подобии Своего Лица, малого и великого Господь создал [их]. Тот, кто бесчестит лицо человеческое, бесчестит и лицо Божье»).

<sup>3</sup> Fitzmyer J. A. *Op. cit.* — P.1305.

<sup>4</sup> 4Q374 2 П.6 также упоминает о сиянии лица Моисея после Синайского откровения, ссылаясь на Исх 7:1: «он сделал его как Бога над величественными и причиной колебания для фараона») и 34:30: «...и когда он позволил его лицу светить на них». К. Флетчер-Льюис предполагает, что 4Q374 2 П.6–10 указывает на черты теофании во время присутствия Моисея среди народа (Fletcher-Louis. 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition. — P. 239).

Идея изменения природы праведника, вероятно, связывалась с мыслью о возвращении к ангелоподобию, к которому стремились члены кумранской общины, постоянно заботясь о ритуальной чистоте и святости, подобной ангельской и с их концепцией восстановления бессмертия и славы, которыми люди обладали изначально. Дж. Коллинз убедительно доказывает, что в тексте *4Q Sapiential Work A*, который можно считать парафразом Быт 1:27, творение человека по подобию Божьему рассматривается как творение по подобию קדושים («святых»), то есть ангельскому (4Q417 2 I.15–18)<sup>1</sup>, поскольку קדושים, очевидно, употребляется здесь вместо слова אלהים, которое автор текста отнес к ангелам<sup>2</sup>. Согласно этому тексту, не все человечество имеет такое подобие, но лишь его часть, ассоциировавшаяся с עם רוח («народом духа»). В свою очередь רוח בשר («дух плоти») действует в другой части человечества. Такой особый, ангелоподобный тип человечества был создан Богом для управления миром (1QS III.17) и ношения в себе славы Божьей. Кумраниты, по-видимому, также отождествляли себя с «народом духа».

### 3.3. Промежуточное состояние между смертью и последующей посмертной участью

Каким виделось в иудаизме Второго Храма состояние души в промежуточном положении между смертью и последней участью? Ханс Каваллин указывает на разнообразии иудейских представлений о таком промежуточном состоянии. Одни тексты говорят об определенном периоде между смертью и последующим воскресением. Так, 3-я Книга Ездры сообщает о том, что после смерти всех людей и между кончиной этого века и приходом века грядущего мир погрузится «в древнее молчание» (in antiquum silentium) в течение семи дней (3 Ездр 7:30). После этого души усопших предстанут перед Всевышним для суда (3 Ездр 7:32–34, ср. 1-ю Книгу Еноха., 2 Вар 21:23; 30; Иосиф Флавий *V.J. II. VIII. 14* [II.163]; III.V.8 [III.374]). Другие тексты говорят о том, что для праведников последняя участь начинается непосредственно после смерти, третьи указывают на конец времен или же на определенное будущее. Каваллин также обратил внимание на то, что тема суда и воздаяния доминирует практически во всем спектре релевантных иудейских текстов, затрагивающих вопрос посмертной участи. Суд предстает как последний акт в решении участи праведников и нечестивых<sup>3</sup>.

### 3.4 Отрицание загробной жизни в иудаизме

Анализ иудейских верований был бы неполным без упоминания текстов, которые практически молчат о загробной жизни. Среди них необходимо назвать, прежде всего, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сираха, а

<sup>1</sup> Collins J.J. In the Likeness of the Holy Ones: the Creation of the Humankind in the Wisdom Text from Qumran // The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls / Ed. by D. W. Parry, E. Ulrich. — Boston: Brill, 1999. P. 609–618.

<sup>2</sup> אלהים часто используется по отношению к ангелам в кумранской литературе. См. Newsom C. Op. cit. — P. 24. Коллинз также указывает, что идея творения Адама по подобию ангелов имеется и в раввинистической литературе (Collins J.J. Op. cit. — P. 615).

<sup>3</sup> Cavallin H. Op. cit. — P.199.

также Книгу Товита, Книгу Иудифи, *Письмо Аристия*, 1-ю Книгу Варуха, 1-ю и 3-ю Книги Маккавейские, 2-ю Книгу Езры, *Вознесение Моисея* и *Мученичество Исаяи*. Более того, не исключено, что некоторые из этих книг опускают вопросы загробной жизни неслучайно. Так, например, автор Книги Сираха не интересуется вопросами посмертной участи человека, поскольку для него жизнь умершего продолжается только в жизни рода: «Прежде смерти не называй никого блаженным; человек познается в детях своих» (Сир 11:28, Синод.). По мысли автора, никто не может избежать смерти и ада, поскольку это определено Богом: «Ибо в аде (ἐν ᾧδου) нельзя найти утех. Всякая плоть, как одежда, ветшает; ибо от века — определение: “смертью умрешь”» (14:17-18, Синод.). «Не бойся смертного приговора: вспомни о предках твоих и потомках. Это приговор от Господа над всякою плотью» (41:5, Синод.)

Кроме того, в иудаизме Второго Храма существовали саддукеи, не верившие в какую-либо возможность жизни души после смерти, а также, видимо, и другие группы, подверженные влиянию эпикурейской философии<sup>1</sup>. К сожалению, не сохранилось ни одного текста, написанного саддукеями, представлявшими одну из ведущих религиозно-политических сил в иудаизме этого времени, и мы можем судить об их верованиях только на основе свидетельств их оппонентов — фарисеев и христиан (ср., например, Мк 12:18; Деян 4:2; 23:8; Вавилонский Талмуд, Санхедрин 90b; Танхума Бершит, 514)<sup>2</sup>.

#### 4. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Все это многообразие, присутствующее в иудейских текстах, в той или иной мере отражено и в новозаветной литературе, причем иногда даже в пределах одного и того же текста. Так, например, в книге Откровения можно встретить и идеи телесного воскресения, и бессмертия души, поскольку автор видит души мучеников уже пребывающими на небесах. Затем они оживают и царствуют со Христом в отличие от остальных умерших, которые не будут оживлены до конца тысячелетнего царства: «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (Откр 20:4, Синод.).

В 1-м Послании к Фессалоникийцам апостол Павел говорит о том, что воскресшие восхищаются на небеса. Это сходно с представлениями о небесном воскресении или некоей духовной жизни на небесах: «Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе,

<sup>1</sup> Cavallin H. Op. cit. — P. 193–195.

<sup>2</sup> О том, что саддукеи отрицали жизнь после смерти, дважды свидетельствует и Иосиф Флавий: в описании различных иудейских религиозных партий в *V.J. II.VIII.14* (II.165), а также в более короткой форме в *Ant. Jud. XVIII.I.4* (XVIII, 16).



и так всегда с Господом будем» (1 Фес 4:16-17, Синод., ср. с 1-й Книгой Еноха и Книгой Даниила).

В 1 Кор 15 апостол полемизирует с теми, кто не принимает воскресение и при этом говорит о небесных телах (греч. σώματα ἐπουράνια) (1 Кор 14:40), используя терминологию, близкую к той, что встречается в греческой мысли<sup>1</sup>. Кроме того, в Книге Даниила в LXX воскресшие праведники описываются как φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ («светила небесные») и ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ («звезды небесные») (Дан 12:3)<sup>2</sup>.

Отражены в Новом Завете и другие идеи, например, народные предания о жизни после смерти и последнем суде, которые имеются в притче о богаче и Лазаре (Лк 16:19–31). В рассказе Синоптиков о споре Иисуса с саддукеями (Мк 12:18–27; Мат 22:23–33; Лк 20:27–40) мы видим, с одной стороны, следы полемики с теми группами, которые не верили в жизнь после смерти, а с другой стороны, — насколько разными были раннехристианские представления о воскресении<sup>3</sup>. Греч. ἀνάστασις, использованное Евангелистами в этой истории, взято из только что упомянутого греческого перевода LXX Дан 12:3. Однако выражение «сыны Божьи» в ряде контекстов ассоциировалось с ангелами и праведниками Израиля, так или иначе причисленными к ангелам (Прем 5:5; 1 Ен 104:2–4). Таким образом, все Синоптики согласны в том, что воскресение может быть подобно ангельскому состоянию, то есть приобретению сверхприродных свойств, подобных ангельским, например, бессмертию и нетлению<sup>4</sup>. К тому же, они могли быть знакомы с традицией, отраженной в 1 Ен 15:4-7 о том, что ангелы не имеют нужду в размножении:

Будучи духовными, святыми, в наслаждении вечной жизни, вы осквернились с жёнами, кровию плотской родили детей, возжелали крови людей и произвели плоть и кровь, как производят те, которые смертны и тленны. Ради того-то Я им и дал жён, чтобы они оплодотворяли их, и чрез них рождали бы детей, как это обыкновенно происходит на земле. Но вы были прежде духовны, призваны к наслаждению вечной, бессмертной жизни на все роды мира. Посему Я не сотворил для вас жён, ибо духовные имеют своё жилище на небе<sup>5</sup>.

В описании воскресения Иисуса мы можем видеть мотивы ветхозаветной традиции о страдающем праведнике, на которую указывает Никельсбург (см. выше). Кроме того, важную часть Евангельского повествования о воскресении Иисуса занимает особое предание о пустом гробе,

<sup>1</sup> Например, σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ («видимое тело неба») (Платон, *Timaeus* 36e5). Ср. также τοῦ κόσμου σῶμα («тело космоса») (Платон, *Timaeus* 32c1).

<sup>2</sup> Ср. также 2 Вар 51:10 и 2 Ен 67:7.

<sup>3</sup> Наиболее интересно это выглядит у Луки: «Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам (ἰσάγγελοι) и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20:34-36, Синод.).

<sup>4</sup> Ср.: «Ибо люди сотворены не иначе, чем ангелы, чтобы им пребывать праведными и чистыми, и смерть, которая губит всех, не касалась бы их, но они погибают чрез это свое знание, и чрез эту силу она пожирает меня» (1 Ен 69:11) (Перевод А. В. Смирнова; цит. по: Ветхозаветные Апокрифы. — СПб.: Амфора, 2001. — С. 66).

<sup>5</sup> Там же. — С. 32-33.

подчеркивающее телесность Его воскресения. Интересно заметить, что эта традиция еще не известна апостолу Павлу, который приводит раннехристианское предание о воскресении Христа в 1 Кор 15, лишь упоминая о явлениях Воскресшего: «(Он) явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу» (1 Кор 15:5-8, Синод.). Эти явления неоднозначны: Иисус появляется и исчезает, Его путают с ангелом или духом. Впрочем, Евангелисты стараются предать этим рассказам более телесный облик, что хорошо видно в Лк 24:35–43, где Иисус предлагает ученикам осязать Его, чтобы убедиться в том, что Он действительно имеет тело, и в Ин 20:24–27, где Иисус предлагает Фоме вложить персты в раны, чтобы удостовериться в истинности телесного воскресения. Возможно, как указывает Никельсбург, в этих рассказах прослеживаются следы полемики с теми, кто не признавал телесности воскресения. Не исключено также, что мы имеем здесь дело с тенденцией к своего рода коррекции более ранних рассказов о явлениях Воскресшего, выглядевших схожими с описаниями явлениями ангела или бесплотного духа<sup>1</sup>.

С чем могла быть связана такая тенденция? Йоханнес Тромп указывает, что хотя в иудаизме и существовала идея телесного воскресения, природа воскресшего тела не ассоциировалась с физическим телом этого мира<sup>2</sup>. Таким образом, иудейские тексты не говорят о том, какова природа нового тела. Идеи физического понимания воскресения становятся актуальными для христианства несколько позднее. Со временем воскресение Иисуса воспринимается все больше как воскресение физического тела. Необходимость такого понимания усиливается за счет дебатов с различными течениями внутри христианства, например, докетическими, не принимавшими реальность воплощения и страданий Христа. Если в 1 Кор 15:44 Павел говорит о духовном теле (греч. *σῶμα πνευματικόν*), то позже появляются идеи о воскресении физического тела. Это относится и к воскресению Христа, и к эсхатологическому воскресению мертвых.

Интересно, что вплоть до конца I в. н.э. известный текст из 37-й главы Книги Иезекииля не использовался для подтверждения телесности воскресения, ни в иудаизме, ни в христианстве, поскольку изначально он воспринимался как пророчество о восстановлении Израиля, а не о физическом воскресении. Его образы очень натуралистичны и предполагают сугубо физический характер воскресения. Пожалуй, впервые в христианской литературе ссылка на Иез 37:5,10 появляется в Откр 11:11, где речь идет о воскресении двух умерщвленных свидетелей Божьих: *καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἡμῖν πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς* («Но после трех дней с половиною дух жизни от Бога вошел в них и они встали на ноги свои; и великий страх напал на тех, кто

<sup>1</sup> Nickelsburg W.E. Op. cit. — P. 247.

<sup>2</sup> Tromp J. «Can These Bones Live?» Ezekiel 37:1-14 and Eschatological Resurrection // The Book of Ezekiel and Its Influence / Ed. by Henk Jan de Jonge, Johannes Tromp. — Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 63-68

смотрел на них») (Откр 11:11)<sup>1</sup>. Хотя речь здесь идет и не об эсхатологическом воскресении, тем не менее, это уже вполне телесное воскресение с последующим вознесением на небеса. Позднее, идея о бессмертии души также была в той или иной степени адаптирована христианством как промежуточное состояние между смертью и временем воздаяния.

## 5. ВЫВОДЫ

Суммируя результаты анализа иудейской литературы периода Второго Храма можно сказать, что среди текстов этого времени, обсуждающих или затрагивающих тему загробной жизни, необходимо обозначить несколько часто повторяющихся основных мотивов, которые, в свою очередь, позволяют выделить несколько ключевых моделей представлений о загробной жизни: (1) праведники получают бессмертие и ассоциируются со звездами, ангелами и другими небесными телами; (2) праведники возносятся или возвышаются после смерти в некую духовную реальность; (3) праведники воскрешаются в новых телах. Таким образом, можно говорить о существовании трех основных направлений иудейской мысли относительно жизни после смерти: воскресение (2 Мак 7), бессмертие души (Прем 2-5) или же некое бестелесное состояние без воскресения тела (1 Ен 103-104). Как мы видели, даже идея воскресения предполагала несколько возможностей — ангельское (ангелоподобное) состояние или же телесное воскресение.

Отмеченное многообразие отражено и в Новом Завете, поскольку новозаветные авторы достаточно свободно использовали различные идеи, почерпнутые из иудейского наследия. Кроме того, они, по-видимому, пользовались и эллинистическими традициями, что хорошо видно в истории о богаче и Лазаре из Лк 16:19–31. В I в. н.э., когда иудаизм был своего рода «этнической субкультурой внутри эллинизма», по выражению Дейла Мартина, практически любой иудейский автор был в той или иной степени подвержен влиянию эллинистических идей и символов, поэтому трудно говорить о специфически греческих или иудейских представлениях<sup>2</sup>. Не составляли исключение и новозаветные авторы, поскольку они жили в традиционном обществе и, так или иначе, разделяли общепринятые взгляды. В связи с этим, трудно говорить о строгом разделении между «палестинскими» и «эллинистическими» иудейскими преданиями как различными лингвистическими и культурными системами.

<sup>1</sup> Ср.: Τάδε λέγει κύριος τοῖς ὀστέοις τούτοις Ἰδοὺ ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς τὸ πνεῦμα ζωῆς («Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я ввожу в вас дух жизни») (Иез 37:5) и καὶ ἐπροφήτευσα καθότι ἐνετείλατό μοι· καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς τὸ πνεῦμα καὶ ἔζησαν καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν («И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои») (Иез 37:10) (Курсив автора. — А.С.).

<sup>2</sup> Martin Dale B. *The Corinthian Body*. — New Haven: Yale University, 1995. — P. xiii–xiv. Мартин предлагает также использовать термин *греко-римский* в качестве хронологического и географического обозначения, которое определяет средиземноморскую культуру прим. с 300 г. до н.э. по 300 г. н. э. Кроме того, он считает любые строгие разграничения между иудейской и греко-римской культурой историческим заблуждением.

## Сокращения

### 1. Сочинения древнегреческих авторов

*Timaeus* — Платон. Тимей.

### 2. Сочинения иудейских авторов

*Ant. Jud.* — Иосиф Флавий. Иудейские древности

*V. J.* — Иосиф Флавий. Иудейская война

### 3. Ветхозаветные апокрифы и псевдоэпиграфы

1 *En* — 1-я Книга Еноха

2 *En* — 2-я Книга Еноха

2 *Var* — 2-я Книга Варуха

*Юбилеи* — Книга Юбилеев

4 *Мак* — 4-я Книга Маккавейская

*Иосиф и Асенеф* — Книга Иосифа и Асенеф