

Сомов А.Б.

КОНЦЕПТ ВОСКРЕСЕНИЕ ИЗ МЕРТВЫХ В КАРТИНЕ МИРА АВТОРОВ БИБЛЕЙСКОЙ И ОКОЛОБИБЛЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ¹

Alexey B. Somov

THE CONCEPT OF THE RESURRECTION FROM THE DEAD IN THE PICTURE OF THE WORLD OF THE AUTHORS OF THE BIBLICAL AND COGNATE LITERATURE

This article is devoted to the study of the beliefs in the resurrection from the dead in the biblical and cognate literature by means of the lingua-culturological cognitive analysis combining the examination of cultural, religious and linguistic data. The resurrection is regarded as a concept i.e. as the mental view of a fragment of the universe represented in the lingual picture of the world of the authors of the biblical texts. This concept is a part of the more complex conceptual domain of the afterlife. The basic linguistic representations of this concept, such as its nominative body and some derivative nominations are singled out. Besides, some significant aspects of this concept are illuminated by means of the cognitive theory of metaphor approach and its basic conceptual features are described.

Вопросы интерпретации и понимания текста тесно взаимосвязаны. Если автор и читатель обладают одинаковыми представлениями об окружающем их мире, то есть, согласно теории коммуникации², находятся в одном контексте, а также владеют тем же кодом — той же совокупностью знаков, в том числе и языковых, — можно с достаточной уверенностью говорить о возможности коммуникации между ними. Однако в случае с древними текстами трудно предполагать наличие одного и того же контекста, в котором могли бы находиться автор и современный читатель, да и кодом автора последний может владеть лишь отчасти. В связи с этим, для понимания текста надо не только «знать точное значение» тех или иных слов и выражений, но и иметь представление о картине мира автора текста³.

Плодотворными исследованиями картины мира того или иного народа, социальной или религиозной общности занимается достаточно молодое, но активное направление современного языкознания — когнитивная лингвистика, занимающаяся изучением языка как когнитивного механиз-

¹ 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.

² Принципы теории коммуникации кратко изложены в работе: Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». Сборник статей / Сокр. пер. И.А. Мельчука / Ред. Е. Я. Басин, М. Я. Полякова. — М.: Прогресс, 1975. — С.198.

³ Десницкий А.С. Введение в библейскую экзегетику. — М.: Издательство ПСТГУ, 2011. — С. 39.

ма, играющего роль в кодировании и трансформации информации. Иными словами, она исследует соотношения языка и мышления. В отличие от «докогнитивных» методов семантического исследования, сконцентрированных на семантическом анализе отдельных слов и терминов и направленных «на установление языкового значения и форм его реализации в виде совокупности денотативных, сигнификативных и коннотативных компонентов значения», когнитивный концептуальный анализ позволяет осуществить поиск «концептов, которые подведены под тело одного знака, или той когнитивной сферы, которая охвачена знаком»¹. С развитием когнитивной лингвистики стало возможно и лингвокультурологическое исследование древних текстов — изучение языковых средств, используемых языком, на котором написан тот или иной памятник, для объективации концептов и культурно-религиозного фона, на котором они формировались².

Когнитивная лингвистика имеет дело с когнитивной и языковой картинами мира. Когнитивную картину мира можно определить как ментальный образ действительности, сформированный сознанием народа или какой-либо общности как результат сознательного рефлексивного отражения действительности и прямого эмпирического осознания реальности с помощью органов чувств. Сюда же можно отнести различные динамические механизмы познания и когнитивные стереотипы восприятия действительности³. Языковая картина мира или семантическое пространство языка составляет важную часть концептосферы⁴, в свою очередь, являющаяся основой когнитивной картины мира того или иного народа или общности⁵. При этом языковая картина мира составляет ту часть концептосферы, которая выражается с помощью языковых знаков и фиксирует представление о действительности в единицах языка.

Описанные выше методы когнитивной лингвистики вполне могут быть применены и к анализу библейских текстов, что делает возможным сближение этой науки с библеистикой. Действительно, когнитивная наука, по существу, междисциплинарна и включает в себя целый ряд наук, таких как когнитивная психология, когнитивная лингвистика, логический анализ языка, нейрофизиология, когнитивная социология, антропология и литературоведение. Почти в каждой гуманитарной науке выделилась

¹ Кубрякова Е.С. Об одном фрагменте концептуального анализа слова «память» // Концептуальный анализ: методы, результаты, перспективы. Тезисы конференции. — М.: Институт языкознания АН СССР, 1990. — С. 46.

² Яковенко Е.Б., *Номо Biblicus: языковой образ человека в английских и немецких переводах Библии: опыт концептуального моделирования*. — М.: Российская академия наук, Институт языкознания, 2007. — С. 6-7.

³ Попова З.Д., Стернин И.А. *Когнитивная лингвистика*. — М. АСТ: Восток-Запад, 2007. — С. 61-62.

⁴ Концептосферой мы, вслед за З.Д. Поповой и И.А. Стерниным, называем мыслительную сферу, составленную из концептов, существующих в виде картинок, схем, понятий, фреймов, сценариев, гештальтов и абстрактных сущностей, обобщающих различные признаки внешнего мира (Попова З.Д., Стернин И.А. Ук. соч. — С. 52, 61-62).

⁵ А.Я. Шайкевич предлагает использовать вместо *языковой картины мира* термин *семантическая система* (Шайкевич А.Я., *Русская языковая картина мира в ряду других картинок* // Московский лингвистический журнал — №2 [2005]. — С. 9).

особая область, связанная с использованием когнитивных подходов¹. Таким образом, наряду с такой междисциплинарной наукой как библейская филология, возможно появление и когнитивной библеистики, изучающей проблемы построения концептуальной картины мира, представленной в Библии, в целом или в отдельных ее частях и книгах.² Элементы когнитивного анализа могут быть использованы в дополнение к историко-критическим и филологическим методам библейских исследований. При этом, несмотря на то, что Библия написана на древних языках, на которых давно никто не говорит, и представляет собой довольно ограниченный корпус текстов,³ как религиозный, культурный и литературный феномен она может быть предметом когнитивного анализа. Однако изучать ее только с помощью лингвистики недостаточно. Картина мира библейских авторов в ее динамическом развитии по преимуществу религиозна, и Библия должна исследоваться с лингвокультурологической точки зрения, что включает в себя выявление концептов, значимых для библейской культуры в эпоху написания тех или иных книг с религиозной и культурной точки зрения, а также описание языковых знаков, с помощью которых эти концепты репрезентируются⁴.

В данной статье когнитивные методы привлекаются к исследованию представлений о воскресении из мертвых в книгах библейской и околобиблейской литературы, а именно в еврейской Библии, ее переводе на древнегреч. язык (Септуагинте), ряде иудейских псевдоэпиграфических текстов и в Новом Завете (на примере Евангелий). Воскресение будет рассматриваться здесь как концепт — ментальное представление о фрагменте мира или его части, имеющее сложную структуру, выраженную различными группами признаков, которые реализуются посредством разнообразных языковых средств⁵. Поскольку концепт оказывается как бы «рассеянным» в объективирующих его языковых знаках, его содержание можно выделить через сопоставление языковых средств репрезентации концепта в системе языка,⁶ то есть через описание номинативного поля — совокупности языковых средств его выражения. Номинативное поле, включающее

¹ Кубрякова Е.С. Об установках когнитивной науки и актуальных проблемах когнитивной лингвистики. № 1 (2004). — С. 7, 10-11.

² Яковенко Е.Б. Ук. соч. — С. 43. Библеисты плодотворно используют не только методы концептуального анализа, но также и когнитивную теорию метафоры (см. например, Liebenberg J. *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*. — Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001).

³ Кроме того, мы не можем найти информантов, чтобы получить уточнения по поводу тех или иных концептов или их языковых репрезентаций.

⁴ Яковенко Е.Б. Ук. соч. — С. 14-15.

⁵ Когнитивная лингвистика строго различает концепт и лексическое значение того или иного слова. Концепт относится к области невербального мышления людей и является своего рода «квантом знания» в существующей в сознании концептосфере, «глобальной единицей мыслительной деятельности» человека. Язык же является одним из средств доступа к концептосфере, поскольку через него можно выделить значительную часть концептуального сознания. Таким образом, когнитивная лингвистика исследует семантику единиц, репрезентирующих концепт (Попова З.Д., Стернин И.А. Ук. соч. — С. 18-19).

⁶ Болдырев Н.Н. Концептуальное пространство когнитивной лингвистики // Вопросы когнитивной лингвистики. — №1 (2004). — С. 26.

единицы всех частей речи, состоит из ядра, к которому относятся прямые номинации концепта, и номинаций отдельных когнитивных признаков, также раскрывающих его значение и отношение к нему в различных коммуникативных ситуациях¹.

Концепты представляют собой наиболее глубокую и трудноуловимую часть мира духовной культуры, которые лишь частично объективируются в картине мира². Они выражаются в смысловых отображениях (понятия, образы) и могут воплощаться в ключевых словах языка библейской культуры. Таким образом, полное описание концепта, значимого для данной культуры, возможно при исследовании полного набора средств его выражения. Для моделирования структуры концепта необходим анализ номинативных и функциональных средств языка, таких как лексические единицы и фразеология, и образных — метафорических средств его выражения³.

Таким образом, наша статья посвящена лингвокультурологическому когнитивному анализу языковой репрезентации концепта *воскресение из мертвых*, сочетающему в себе исследование культурно-религиозных и языковых данных. Не претендуя на полноту когнитивного анализа концепта, в рамках этого исследования мы ограничимся изучением его основных языковых репрезентантов, составляющих его номинативное ядро, и некоторых производных номинантов. Мы также будем анализировать и основные метафорические проекции, что позволит высветить некоторые значимые аспекты этого концепта и поможет нам выделить его основные концептуальные признаки. Тем не менее, как мы надеемся, результаты этого исследования помогут лучше понять рассматриваемый фрагмент картины мира библейских авторов и дать дополнительные ключи для интерпретации библейских текстов.

Мировоззрение новозаветных авторов тесно связано с представлениями, отраженными и в ветхозаветной, и в раннеиудейской литературе, поскольку древнее христианство во многом восприняло картину мира современного ему иудаизма, в свою очередь черпавшего многие идеи из более ранней традиции. Можно было бы говорить о том, что в своей совокупности эти памятники отражают единую библейскую картину мира, впрочем, не статичную, но в своем развитии⁴. Кроме того, необходимо иметь

¹ Попова З.Д., Стернин И.А. Ук. соч. — С. 66-68. Номинативное поле рассматривается в когнитивной лингвистике шире, чем традиционно выделяемые лексико-семантические группы и поля, лексико-фразеологические и ассоциативные поля, а также синонимический ряд, поскольку включает эти виды группировок, но не выступает при этом как структурная группировка в языке. Оно представляет собой совокупность номинативных единиц.

² Постовалова В.И. Начало и конец в православном мирозерцании // Логический анализ языка. Семантика начала и конца. — М.: Индрик, 2002. — С. 608.

³ Ср. Пименова М.В. Предисловие // Введение в когнитивную лингвистику / ред. М.В. Пименовой. Вып. 4. — Кемерово, 2004. — С. 9. Подробнее о когнитивном анализе метафор речь пойдет ниже.

⁴ Книги, вошедшие в Библию, создавались на протяжении довольно длинного отрезка времени (примерно с X в. до н.э. по конец I — начало II вв. н.э.), в течение которого мировоззрение израильтян претерпевало изменения. Впрочем, в Библии, как и в ряде других древних текстов, старые и новые представления о тех или иных вещах и реальностях часто сосуществуют вместе (см., например, Bernstein, A.E. The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds. — London: UCL Press, 1993. — 133-134).

в виду, что в определенный исторический момент библейские книги и раннеиудейские памятники, до того существовавшие на древнееврейском и арамейском языках, начинают переводиться или создаваться на древнегреческом языке. Некоторые переводы библейских книг, выполненные переводчиками Септуагинты (LXX), отражают более развитые представления о загробной жизни, по сравнению с верованиями, бытовавшими во время написания древнееврейского оригинала¹. Более того, картина мира, выраженная языковыми средствами древнееврейского языка, не вполне тождественна картине мира, выраженной средствами древнегреческого. Конечно, язык LXX во многом находился под влиянием иудейской культуры. Как указывает Э. Тов, переводчики еврейской Библии часто использовали древнегреческие лексические средства как *символы* древнееврейских, то есть употребляя их не в вполне обычных для тех или иных лексем контекстах². Между тем, значения некоторых лексем, прежде всего, полисемантических, в более поздний период могли меняться и выражать иные значения, по сравнению с теми, что имели в виду переводчики LXX.

Таким образом, для того, чтобы выделить номинативное ядро концепта *воскресение*, нам необходим как синхронический анализ, позволяющий рассмотреть основные релевантные тексты, так и диахронический — дающий возможность увидеть динамику развития концепта в иудаизме и раннем христианстве. Более ранние тексты, в которых уже содержатся некоторые языковые средства выражения концепта *воскресение*, могли соответствующим образом интерпретироваться различными иудейскими религиозными группами, которые имели более развитые представления о загробной жизни, но пользовались языковыми средствами, заимствованными в ранней традиции³. С целью выделения номинативного ядра концепта *воскресение* и некоторых его производных номинант, а также метафорических проекций мы обратимся к Массоретскому тексту еврейской Библии (МТ), а также обратим внимание на наиболее важные и иллюстративные тексты LXX, в которых наблюдается разница между представлениями о жизни после смерти по сравнению с МТ. Эти примеры указывают на развитие греческого понятийного аппарата, связанного с воскресением⁴.

¹ Перевод LXX был начат в III в. до н.э. (первым было переведено Пятикнижие), когда представления о загробной жизни уже начали оформляться, и продолжался до середины II в. до н.э., поскольку автору Пролога к Книге Иисуса сына Сираха, судя по всему, известна LXX в полном составе (см. также, например, McDonald Lee Martin. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. — Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2007. — P. 115-119).

² Tov E. *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden: Brill, 1999. — P. 88-91. Например, это относится к εἰρήνη как эквиваленту שָׁלוֹם в LXX, а также, в большей мере, к основным терминам еврейской Библии.

³ Как утверждает Соьер, библейский текст, в котором в одном и том же контексте сочетаются несколько лексем, принадлежащих к ассоциативному полю *воскресение*, с большой вероятностью в более поздней традиции мог пониматься как текст о воскресении (Sawyer J.F.A. *Hebrew Words for the Resurrection of the Dead // Vetus Testamentum*. — Vol. 23 (1973). — P. 231).

⁴ Наиболее репрезентативные примеры из МТ и LXX выбраны в соответствии со следующими исследованиями по этой теме: Nickelsburg W.E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in the Intertestamental Judaism and Early Christianity*. — Harvard Theological Studies. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2006, Cavallin H.C.C. *Life after Death. Paul's*

Мы также дадим несколько значимых примеров из наиболее репрезентативных иудейских псевдоэпиграфических памятников и, наконец, посмотрим основные репрезентанты этого концепта в Евангелиях.

СРЕДСТВА ЯЗЫКОВОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ КОНЦЕПТА ВОСКРЕСЕНИЕ ИЗ МЕРТВЫХ В ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ И В LXX

Концепты *смерть* и *жизнь* в библейской культуре

Анализируемый нами концепт *воскресение из мертвых* входит в более сложное концептуальное поле *загробная жизнь*, к которому относятся и другие важные концепты, такие как *душа*, *смерть*, *бессмертие*, *жизнь*. Наиболее тесно *воскресение* связано с концептами *смерть*¹ и *жизнь*² и нам необходимо кратко упомянуть и их.

Как и другие народы мира, древние израильтяне высоко ценили жизнь и сознавали свою смертность (ср. 2 Цар 14:14)³. Местом последнего пристанища мертвых для них служил **לִישׁוֹן** («Шеол»), подземный, «теневого» мир, в который уходит душа умершего и пребывает там вдали от Бога и своих близких, независимо от того, был ли человек в земной жизни праведным или грешным⁴. Пребывание в Шеоле осмыслялось как некое неполноцен-

Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Part I: An enquiry into the Jewish Background. — Lund: CWK Gleerup, 1974. — P. 23-26; 103-111 и Johnson P. S. Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament. — Leicester, England: Apollos; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002. — P. 199-229.

¹ Номинативное ядро концепта *смерть* в МТ составляют древнеевр. **מָוֶת** («смерть», «умирание») и формы глагола **מָוַת** («умирать»), а также **מָוַתָּ** (в значении «умирать», «испускать дух», «погибать»). В LXX и Новом Завете ядро этого концепта представлено с помощью древнегреч. **θάνατος** («смерть»), **τελευτή** (в значении «кончина», «смерть»), а также формами глаголов **ἀποθνήσκω** («умирать», «погибать») и **τελευτάω** (в значении «закончить жизнь», «скончаться», «умереть») (Яковенко Е.Б. Ук. соч. — С. 100). Конечно, семантическое тождество этих ключевых слов в древнеевр. и древнегреч. текстах Библии не подразумевает полного сходства семантической структуры этих слов (Там же, — С. 78).

² Номинативное ядро концепта *жизнь* в МТ составляют древнеевр. **חַיִּים** («жизнь»), **חַיִּים** («живой», «жизнь», «живое существо»), **נַפְשׁוֹ** («душа», в значении «жизнь», «живое существо»), **חַיִּים** (в значении «продолжительность жизни», «жизнь»), формы глаголов **חַיָּה** («жить», «оживать», «оставаться живым», «оживлять»), **חַיָּה** («жить», «оставлять в живых», «оживлять»). В LXX и Новом Завете ядро концепта *жизнь* выражено через древнегреч. **ζωή** («жизнь», «существование»), **ψυχή** («душа», «дыхание», «жизнь»), **πνεῦμα** («дух», «дыхание»), **βίος** («жизнь», «время жизни», «средство к жизни», «образ жизни»), а также формами глаголов **ζάω** («жить», «оживать»), **ζωοποιέω** («животворить», «оживлять»), **ζωογονέω** («оживлять», «оставлять в живых»), **ἀναζάω** («возвращать к жизни», «оживать») (см. подробнее Яковенко Е.Б. Ук. соч. — С. 103-106).

³ В еврейской Библии отмечается и несколько случаев, когда смерти удавалось избежать. Это видно из рассказов о том, как Енох и Илия были взяты с земли живыми (Быт 5:24; 4 Цар 2:11). Позже эти рассказы послужили основой для развития преданий, связанных с небесными путешествиями, явлениями из другого мира и другими проявлениями, связанными с загробной жизнью. Кроме того, в еврейской Библии встречается и несколько примеров оживления. Они основаны на преданиях об Илии и Елисее и связаны с возвращением к земной жизни, а не с воскресением из мертвых (3 Цар 17:17-24; 4 Цар 4:31-37; 13:21).

⁴ Этимология слова **לִישׁוֹן** не вполне ясна. Возможно, оно связано с инфинитивной формой древнеевр. глагола **לִישׁוֹן** («просить», «спрашивать») (Jarick J. Questioning Sheol // Resurrection / Ed. by Stanley Porter, Michael A. Hayes, David Tombs. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. — P. 25).

ное, «тенивое» состояние, далекое от реальной жизни, своего рода мир духов (ср. Ис 38:10-20). Возможно, поэтому посмертная участь ассоциировалась со сном, по контрасту с бодрствованием, как состоянием, далеким от полноценной жизни. Более того, от этого сна нельзя пробудиться. Мертвый как бы засыпает, разлучается с Богом и людьми, уходит в этот потусторонний мир, куда не простирается рука Господня (Ис 38:11,18), но где лишь мрак и нет возможности видеть и понимать, и где его обитатели забыты всеми (Эккл 9:5,10)¹. Кроме того, согласно более поздней израильской традиции, в Шеоле, который иногда обозначается как בֹּרַח («яма», «преисподняя»), есть и самые глубокие места, предназначенные для грешников: יְרֵכְתֵי-בֹרַח («глубины преисподней») (ср. Иез 32:23; Ис 14:15). Таким образом, в какой-то момент возникает вера в то, что души умерших занимают различные места в подземном мире, в зависимости от своей праведности или греховности.

Важной производной номинацией концепта *смерть* в библейской литературе можно считать *сон*, в МТ выраженной древнеевр. лексемой הָנָהּ и связанными с ней в соответствующих контекстах формами глагола שָׁכַב («ложиться», «спать»). Так, в Иов 14:12² говорится о смерти как о сне, от которого человек не может пробудиться до «скончания неба» (עַד-בְּלֹתֵי שָׁמַיִם), а в Иер 51:39, 57 используется метафорическая номинация שְׁנַת-עוֹלָם («вечный сон»). Важно заметить в этой связи, что, по-видимому, смерть осмыслялась как процесс, растянутый по времени. Он начинается с момента физической смерти и длится до того времени, когда от тела усопшего остаются лишь кости. Это видно из практики перезахоронения останков (лат. *ossilegium*), известной в Иудее. Более того, родные умершего могли посещать гробницу после захоронения (например, на третий день по смерти), чтобы удостовериться в том, что человек действительно мертв, а не находится в состоянии обморока или летаргического сна³.

В LXX и Новом Завете эта номинация представлена древнегреч. лексемами ὕπνος («сон»), κοιμάμαι, κοιμάω («спать», «засыпать»), καθεύδω («ложиться спать», «спать», «отдыхать»), ὕπνος αἰώνιος («вечный сон»)⁴. Помимо библейских текстов связь смерти со сном появляется и в иудейских эпитафиях эллинистического времени, найденных в Риме, где часто встречается следующая формула: ἐν εἰρήνῃ ἢ κοίμησις αὐτοῦ / αὐτῆς / αὐτῶν / σου («в мире успление его / ее / их / твое»)⁵.

¹ В более поздних текстах появляется мысль о том, что власть Господа простирается и на Шеол (ср. Пс 138:8).

² В данной статье ссылки на библейские книги даются согласно нумерации глав и стихов, принятой в синодальном переводе.

³ Kraemer D. The Meanings of Death in Rabbinic Judaism. — London and New-York: Routledge, 2000. — P. 21-22.

⁴ Сон как метафора смерти появляется уже в древнеегипетской (например, P. 1006; 1011b) и угаритской литературе, где слово *šnt* («сон») встречается в сочетании с *qbr* («могила») (1 Aq. 151) (Sawyer, 223). В аккадском эпосе о Гильгамеше сон представлен как свидетельство смертности человека. Бессмертные боги не нуждаются во сне (Таблица XI.200-221) (см. также: Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду: эпические образы в искусстве. — М. Издательство «Наука», 1979. — С. 111).

⁵ Van der Horst P. W. Ancient Jewish Epitaphs. — Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991. — P. 115.

Для древних израильтян жизнь (חַיִּית) осмыслялась, прежде всего, как физическое существование, период между рождением и физической смертью (ср. Быт 23:1; 25:17). Основу жизни человека составляет душа (נַפְשׁוֹ), связанная с дыханием и кровью (Быт 2:7; 9:5-6). Жизнь дается Богом как дар человеку и всему живому (ср. Быт 2:7) и является величайшей ценностью (ср. Иов 2:4). Поэтому долгая жизнь становится знаком Божьего благословения и наградой за праведность и исполнение Закона. В идеале, праведник умирает после достойной и благословенной жизни, в преклонных годах в кругу семьи (ср. Быт 35:29; Исх 20:12; Втор 5:16; 30:6, 9, 19 сл.). После смерти жизнь человека могла «продолжаться» в «семени», то есть в детях и, вообще, в жизни рода или клана (ср. Быт 38:8-26; Втор 25:5-10; Руфь 4:10)¹. Кроме того, в Библии речь идет и о жизни вечной, что репрезентируется фразеологизмом חַיִּית לְעוֹלָם (древнегреч. ζωὴ αἰώνια в LXX) (Дан 12:2), а также חַיִּית לְעוֹלָם (древнегреч. ζωὴ αἰώνια в LXX) (Притч 12:28).

Возникновение и развитие концепта *воскресение из мертвых* в МТ и LXX

Как уже было показано, в историко-религиозном отношении представления о полноценной посмертной участи не играли центральной роли в вере древнего Израиля и практически не встречаются в иудаизме вплоть до эллинистического времени (прим. 334 г. до н.э.)². Одной из основных причин этого явления можно считать тот факт, что 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 смерти³. Кроме того, интерес к загробной жизни наверняка повлек бы за собой и разнообразные формы почитания мертвых или духов, что могло увести Израиль от строгого монотеизма, провозглашаемого в качестве нормы в библейской откровении. Однако в период Второго Храма наблюдается расцвет этих верований. При этом они представляют собой достаточное разнообразие, не сводимое к какому-то одному основному пониманию того, что ждет человека после смерти. Можно выделить три ключевые модели основных представлений о загробной жизни, характерные для иудаизма этого времени. К ним можно отнести: (1) праведники получают бессмертие и ассоциируются со звездами, ангелами и другими небесными телами; (2) праведники возносятся после смерти в некую духовную реальность; (3) праведники воскресаются в новых телах⁴. Таким образом, воскресение постепенно становится одной из основных моделей представлений о загробной жизни в библейской культуре и занимает определенное место в концептосфере авторов библейских текстов.

¹ Cavallin H. Op. cit. — P. 23. Более поздние взгляды на посмертную участь, связанные с воскресением, будут описаны ниже.

² Сомов А.Б. Особенности представлений о загробной жизни в картине мира, отраженной в иудейской литературе периода Второго Храма и в Новом Завете // Религиоведческие исследования. 2011. № 1-2 (5-6). — С. 85.

³ См. также: Segal, A.F. Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West. — N.-Y.: Doubleday, 2004. — P.138-140.

⁴ См. Сомов А.Б. Ук. соч. — С. 101.

Первая сложность, с которой сталкивается исследователь концепта *воскресение*, состоит в том, что ключевая лексическая единица, которая могла бы номинировать этот концепт в еврейской Библии — «воскресение мертвых» (древнеевр. $\text{חַיְהוּת הַמֵּתִים}$, $\text{חַיְהוּת הַמֵּתִים}$), — не встречается в МТ и появляется лишь в Мишне и Талмуде¹. В связи с этим нам необходим анализ лексем, семантически и, что наиболее важно, контекстуально близких к этой лексической единице. Поскольку многие понятия более ранних библейских текстов переосмыслились в последующей традиции, для анализа семантики номинативного поля этого концепта и выделения семантических компонент нам необходим контекстный анализ релевантных текстов, то есть не только изучение непосредственного лингвистического окружения той или иной компоненты (микрконтекста) и более широкого (в диапазоне нескольких эпизодов или частей библейской книги), но и ее место в ситуационном, невербальном контексте. Необходимость контекстного анализа можно проиллюстрировать на примере, приведенном Дж. Сойером. В Втор 31:16 лексема קָם в своем непосредственном лингвистическом окружении относится к действиям народа Израиля после смерти Моисея и не предполагает других интерпретаций. Однако позже, когда вера в воскресение в иудаизме и раннем христианстве уже вполне сформировалась, в раввинистических писаниях קָם стали относить к будущему воскресению Моисея (см. Вавилонский Талмуд, Санхедрин 90b)².

Далее мы рассмотрим основные тексты еврейской Библии, в которых можно выделить языковые репрезентанты концепта *воскресение*.

Ос 6:1-2

Пойдем, вернемся к Господу, ибо Он изранил нас и исцелит нас, поразил нас и перевяжет нас. Он оживит нас (וַיְחַיֵּנוּ) через два дня и восставит нас (וַיְקַמֵּנוּ) в третий день и мы будем жить пред лицом Его ($\text{וַיְחַיֵּנוּ לְפָנָיו}$)³.

Этот текст был создан в VIII в. до н.э. перед осадой и падением Самарии и тематически относится к пророчеству о наказании и восстановлении Израиля. Как показывает Джонсон, в своем непосредственном контексте этот отрывок говорит об исцелении и восстановлении от физических ран и болезней Ефрема и Иуды, которые не смог исцелить царь Ассирии (ср. 5:13-14)⁴. Кроме того, известно, что царь Езекия был исцелен на третий день своей болезни (4 Цар 20:6)⁵, поэтому трехдневный период можно

¹ Sawyer, J.F.A. Op. cit. — P. 220. См., например, Вавилонский Талмуд, Санхедрин 90а (ср. Мишна, Санхедрин 10:1).

² Sawyer, J.F.A. Op. cit. — P. 218. На необходимость контекстного анализа семантических компонент указывала и К.Б. Старкова, приводя в качестве примера древнеевр. глагол קָם («стоять», «появляться», «стоять на ногах»), который может относиться к концепту *воскресение* только на фоне «обстоятельственных слов, показывающих, что речь идет о смерти», в частности, в эпитафиях (עֲמִידָה) (К.Б. Старкова, Литературные памятники кумранской общины // Палестинский сборник. — Вып. 24 (87) — Ленинград: Наука, 1973. С. 53).

³ Кроме особо указанных случаев, переводы первоисточников в этой статье — авторские.

⁴ Johnson P.S. Op. cit. — P. 221-222.

⁵ Джонсон указывает на этот же мотив в месопотамских текстах, посвященных медицине (Johnson P.S. Op. cit. — P. 222), ссылаясь на работы Дэвиса, Мейса, Рудольфа и Вольфа

рассматривать как образ исцеления, выздоровления и даже возвращения к жизни. Итак, в своем непосредственном контексте Ос 6:1-2 говорит об исцелении и восстановлении народа Израиля, а не о личном воскресении из мертвых¹.

В версии LXX Ос 6:1-2, древнеевр. וְיִחְיֶיךָ («Он оживит нас») заменяется на древнегреч. ὑγιαίνει ἡμᾶς («Он исцелит нас»). וְיִקְמַנּוּ («Он восставит нас») становится ἀναστήσομεθα («мы восстанем»). Использование здесь формы глагола ἀνίστημι показательно, поскольку именно он становится одним из наиболее частотных репрезентантов воскресения в литературе грекоговорящей иудейской диаспоры и раннего христианства.

Итак, в непосредственном контексте Ос 6:1-2 не говорит о воскресении мертвых. Однако, как мы увидим далее, языковые средства и образы, которые использует Осия, в дальнейшем напрямую относятся к воскресению из мертвых². Можно предположить, что сама возможность (или невозможность) такого воскресения уже могла осмысляться в это время, причем не только на концептуальном, но и на вербальном уровне, поскольку была зафиксирована языковыми средствами.

Ис 26:19

Пророчество Ис 26:19 относится к первой части Книги пророка Исаяи (главы 1-39) написанной в VIII-VII вв. до н.э.

Оживут (וְיִחְיֶיךָ) твои мертвые, восстанут мои мертвые тела (וְגֵבֻלֹתַי יְקוּמוּן)³. Проснитесь (הִקְיִצוּ), находящиеся в прахе (שְׁכֻנֵי עָפָר) и воскликните с радостью, потому что Твоя роса — роса света, и земля исторгнет мертвецов (רַפְּאִים)⁴ (Ис 26:19).

Главы 24-27 Книги Исаяи отличаются от предшествующих и последующих глав по своему содержанию, языку и образности. Они представляют собой апокалиптическое видение, посвященное теме мирового катаклизма и гибели народов, а также оправдания и спасения тех, кто остался предан Господу. В частности, Ис 26 говорит о настоящем бедственном положении Израиля и его будущем оправдании. Таким образом, непосредственным контекстом Ис 26:19 можно считать национальное возрождение и восстановление. Выражения и образы, которые могут быть связаны с воскресением, скорее всего, призваны к описанию восстановления нации.

(Davies J.I. Hosea. — NCB — London: Harper Collins, 1992. — P. 161; Mays J.L. Hosea. — London: SCM, 1969. — P. 95; Rudolph W. Hosea. — Gütersloh: Gerd Mohn, 1966. — 135; Wolff H.W. Hosea. — Hermeneia — Philadelphia: Fortress, 1974. — P. 117).

¹ Johnson P.S. Op. cit. — P. 222; Martin-Achard R. From Death to Life: a Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament / Trans. by John Penney Smith. — Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960. — P. 80-86.

² Схожая лексика используется и в Ис 26:19 (ср. 1 Цар 2:6).

³ Хотя здесь используется форма ед. ч. от גֵבֻלָה, по контексту оно переведено как мн. ч. Схожим образом оно употреблено в Ис 5:25: גֵבֻלֹתָם («их трупы») (См., например, Delitzsch F. Isaiah. — Commentary on the Old Testament in 10 Vols. / ed. by C.F. Keil, F. Delitzsch / tr. by J. Martin. — Vol. 7. — Edinburgh: T & T Clark, 1866-1891. — P. 293).

⁴ Другие возможные переводы: «Ты разрушишь землю мертвецов» или «земля ввергнет мертвецов в себя».

Как показывает Никельсбург, соответствующие образы появляются в период перед и во время Вавилонского плена в контексте метафорической картины восстановления Израиля¹.

С другой стороны, иностранные притеснители не восстанут, в отличие от народа Израиля (ср. 26:11,14),² но будут повержены в прах (עֲדָ-עָפָר) (25:12). Смерть будет поглощена навсегда для Израиля (25:8). Это могло бы предполагать и возможность личного воскресения из мертвых,³ по крайней мере, для некоторых израильтян. Однако подобные идеи должны высказываться с предельной осторожностью, поскольку нам необходимо учитывать здесь специфику группового сознания в миропонимании израильтян того времени. Возрождение и победа над смертью в изначальном контексте могли пониматься и как обещание того, что как народ Израиль выживет, вопреки натиску врагов и смертельной опасности.

Версия LXX Ис 26:19 отличается от МТ в некоторых значимых деталях:

Мертвые восстанут (ἀναστήσονται) и те, кто в гробницах, воскреснут (ἐγεροθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις), и те, кто в земле (οἱ ἐν τῇ γῆ), будут радоваться, ибо роса от Тебя исцеляет их, а земля безбожных будет разрушена.

Как видно из этого текста, в LXX императивные формы глаголов «просыпаться» и «воскликнуть с радостью» заменены на индикативную форму глагола εὐφραίνω («радоваться»). «Находящиеся в прахе» (которые должны возрадоваться), переведено как «те, кто в земле» (или «в стране»), что может указывать на тех, кто выжил во время наказания Израиля, однако, более вероятно, на мертвых, находящихся в подземном мире теней. В последнем случае, речь может идти о телесном воскресении⁴. «Земля исторгнет мертвецов» переведено как «земля безбожных будет разрушена»⁵, а вместо древнеевр. אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ использовано древнегреч. прилагательное ἀσεβεῖς («безбожные»)⁶. Идея разрушения может указывать на разную участь праведных и грешных. Использование древнегреч. глаголов ἀνίστημι и ἐγείρω здесь также показательны и может указывать на существование веры в воскресение в это время, а значит и соответствующего концепта в концептосфере иудеев III-II вв. до н.э.

¹ Nickelsburg G. Op. cit. — P. 31.

² Johnson P.S. Op. cit. — P. 225.

³ Johnson P.S. Op. cit. — P. 224-225; Martin-Achard R. Op. cit. — P. 137. Ср. использование некоторых языковых средств и образов в Ис 26:19 в 26:14.

⁴ Cavallin H. Op. cit. — P. 106-107.

⁵ Перевод LXX, возможно, связан с пониманием древнеевр. וְאֶרֶץ אֲשֶׁר תִּפְּלֵהָ в Ис 26:19 как «ты разрушишь землю мертвецов».

⁶ См. об этом: Pearson B. W. R. Resurrection and the Judgment of the Titans // Resurrection. / Edited by S. E. Porter, M. A. Hayes, D. Tombs. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. — P. 33-51. Мысль Пирсона сводится к тому, что переводчик LXX Ис 26:19 мог находиться под сильным влиянием греческой космологии и представлений о загробном мире. В таком случае, «земля безбожных» указывает на Тартар (Τάρταρος), в который были заключены древние Титаны.

Пророческая активность пророка Иезекииля относится ко времени Вавилонского плена¹. В 37:1-14 представлено видение долины сухих костей. По указанию Господа Иезекииль пророчествует этим костям, и они становятся скелетами, на которых вновь появляются жилы, мускулы и, наконец, кожа (37:7-8). Затем он пророчествует о дыхании (חַיָּה), которое входит в эти тела. После этого они оживают² и встают на ноги (וַיַּעֲמֵדוּ עַל-רַגְלֵיהֶם) (37:9-10). Пророк объясняет свое видение так: «эти кости — весь дом Израилев» (37:11). Итак, согласно этому видению, израильтяне были подобны сухим костям, которые не могут ожить, но Господь открыл их гробницы (אֲנִי פָתַח אֶת-קְבֻרֹתֵיכֶם) и вернул их из гробниц к жизни (וְהָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבֻרֹתֵיכֶם), вдохнув в них Свое дыхание (или дух), чтобы они знали, что Он — Господь (37:12-14).

Это пророческое видение относится к так называемым пророчествам надежды и возрождения (главы 33–48), в которых описывается величественная картина явления славы Господа. Пророчества ободрения и надежды для Израиля следуют после грозных предостережений, в которых провозглашаются наступление суда Божьего, разрушение Иерусалима и пленение народа Израиля. Следовательно, видение оживших костей в 37:1-14 призвано изобразить возрожденный и восстановленный народ Израиля и представляет собой «изумительную притчу о возвращении из Плена»³. Итак, несмотря на использование некоторых образов, которые могли бы указывать на воскресение (рост жил, мускулов и кожи, открытие могил, взятие из могил), этот текст, скорее всего, не говорит об эсхатологическом или мартирологическом воскресении из мертвых в своем непосредственном контексте⁴. Более того, эти образы слишком натуралистичны в своем описании воскресения. Как доказывает Й. Тромп, образ сухих костей не использовался в качестве доказательства воскресения тела практически до II в. н.э. Хотя в 4 Мак 18:17 цитируется Иез 37:3 вместе с некоторыми другими библейскими текстами, эта цитата используется лишь для того, чтобы показать, что мученики могут получить жизнь на небесах,

¹ Blenkinsopp J. A History of Prophecy in Israel. — Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996. — P. 167. Большая часть пророчеств Иезекииля, которые поддаются датировке, относятся ко времени осады и разрушения Иерусалима Навуходоносором в 588-586 гг. до н.э. Иез 1:1; 8:1; 40:1; 29:17-21 указывают на то, что пророческая активность Иезекииля могла начаться несколькими годами раньше и продолжалась, по крайней мере, 16 лет после разрушения Иерусалима (Odell M.S. Ezekiel. — Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon Georgia: Smith & Helwys Publishing, 2005. — P.5).

² Интересно заметить, что в Иез 37:6 глагол חַיָּה указывает на возвращение к жизни как к физиологическому процессу или, как указывает В.Ю. Апресян в своем исследовании русской лексики *ожить*, к постепенному накоплению физиологических признаков (Апресян В.Ю. Начало после конца: глаголы оживать и воскресать // // Логический анализ языка. Семантика начала и конца. — М.: Индрик, 2002. — С. 20): וַיַּעֲמֵדוּ עַל-רַגְלֵיהֶם וַיִּחְיֶיהֶם וְהָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבֻרֹתֵיכֶם וְהָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבֻרֹתֵיכֶם וְהָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבֻרֹתֵיכֶם וְהָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבֻרֹתֵיכֶם וְהָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבֻרֹתֵיכֶם וְהָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבֻרֹתֵיכֶם («И Я дам вам жилы и выращу плоть на вас, покрою вас кожей, дам вам дыхание и вы оживете»).

³ Johnson P.S. Op. cit. — P. 223.

⁴ Мартирологическое воскресение — воскресение, которое в иудейской традиции даруется мученикам за веру (ср. 2 Мак 7) и происходит до всеобщего воскресения.

но не для указания на возможность телесного воскресения¹. Однако, хотя Иез 37:1-14 говорит о возрождения Израиля как нации, образность этого отрывка предполагает наличие представлений о возможности воскресения из мертвых.

Наиболее раннее прочтение Иез 37:1-14 в связи с воскресением отмечается в конце I в. н.э. в Откр 11:11. В этом тексте прослеживается явная аллюзия² на Иез 37:5,10 в LXX в контексте воскресения двух свидетелей Божиих: καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἡμισυ 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 дыхание жизни от Бога вошло в них и они встали на ноги свои; и великий страх напал на тех, кто смотрел на них») (Откр 11:11). Греческая версия Иез 37:5 дает следующее чтение: Τάδε λέγει κύριος τοῖς ὀστέοις τούτοις Ἰδοὺ ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς τὸ πνεῦμα ζωῆς («Так говорит Господь Бог этим костям: вот, я введу в вас дыхание жизни»), а 37:10: καὶ ἐπροφήτευσά καθότι ἐνετείλατό μοι καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτούς τὸ πνεῦμα καὶ ἔζησαν καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν («Я пророчествовал так, как Он повелел мне, и дыхание вошло в них, и они ожили и встали на ноги свои») (Курсив мой — А.С.). Отметим здесь следующие древнегреч. лексемы, важные для последующего анализа: ἔζησαν («ожили»), аористную форму глагола ζάω (ср. древнеевр. יָחַי в МТ), и ἔστησαν («встали» [на ноги свои]), аористную форму глагола ἵστημι (ср. древнеевр. יָמַעַן в МТ).

Пс 1:5

1-й Псалом, открывающий сборник древнееврейской религиозной поэзии, также может рассматриваться в качестве хорошего примера текста, лексика и образность которого в дальнейшем будет использоваться в контекстах, связанных с загробной жизнью и воскресением. Главной темой Пс 1, который, по-видимому, был составлен в послевоенную эпоху, можно считать различие между праведником и грешником в их поведении и участи. Наибольший интерес представляет собой 1:5: «Потому нечестивые не восстанут (מִקְרָאֵל) на суде (טִפְשָׁמַב) и грешники в собрании праведников (סִדְרֵי צַדִּיקִים)».

В непосредственном контексте речь в этом стихе идет о наказании грешников во время их земной жизни. Затем говорится об их осуждении как определенной гражданской или религиозной процедуре. Под собранием праведников можно подразумевать общину Израиля, состоящую из тех,

¹ 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. 66.

² Согласно критериям, обозначенным Р. Хейсом и Д. Эллисоном, библейская аллюзия должна включать себя несколько специфических лексических форм, имеющих в интертексте и тексте, который на него ссылается, а также общий порядок слов, синтаксис, тематику, образы и структуру. Кроме того, библейский интертекст должен быть известен читателям (Heys R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. —New Heaven, Conn.: Yale University Press, 1989, — P. 29-32; Allison D. The New Moses: a Matthean typology. Minneapolis: Fortress Press, 1993. — P. 10-13; эти критерии применительно к Евангелию от Матфея повторяются в работе: Luz U. Intertexts in the Gospel of Mathew // Harvard Theological Review. — Vol. 97:2 [2004]. — P. 130-131).

кто по-настоящему предан Господу и Закону¹. Однако позднее этот псалом стал пониматься и в эсхатологическом контексте. Так, объект суда и собрание праведников рассматривались в новой перспективе (ср. Иов 14:12), а древнеевр. глагол קָם («вставать», «восставать») стали связывать с темой воскресения. В этом новом прочтении стих 1:3 могли относить к описанию рая (ср. Иез 47:12). Надо отметить, что в LXX в Пс 1:5 в качестве эквивалента древнеевр. קָם использовано древнегреч. ἀναστήσονται.

Книга Иова

Определить точную дату написания Книги Иова достаточно непросто. Она могла быть составлена в III в. до н.э. или, возможно, чуть раньше². В числе прочих размышлений автор эксплицитно высказывается об идее воскресения. Так, в Иов 14:14 он задается вопросом о том, могут ли воскреснуть мертвые: «Если человек умрет, будет ли он жить снова (הֲיִחְיֶה)? Во все дни службы моей я ждал бы, пока придет моя смена»³. В 14:12 автор констатирует, что мертвые не могут проснуться до окончания века. Здесь используются древнеевр. глаголы, выражающие идею пробуждения от сна: קָם и עָרָר. Несмотря на скепсис по поводу возможности воскресения, этот стих все же указывает на то, что представления о том, как оно могло бы произойти, уже существовали. В LXX идея пробуждения от сна выражена соответственно, через древнегреч. ἀνίστημι и ἐξυπνίζω.

Далее, Иов 19:25-27 говорит о спасителе:

Ибо я знаю, что мой спаситель (יְשׁוּעָה) жив и в последние дни (יְהִי עֵת) он восставит (קָם) из праха (עַל-עָפָר), и после того, как моя кожа так была поражена, тогда я увижу (אֶרְאֶה) Бога от плоти моей (וּמִבְּשָׂרִי), Которого я узрю (אֶרְאֶה-לִי) сам, и глаза мои увидят (רָאָה)...

Еврейский текст этого отрывка не вполне ясен. Греческий текст Иов 19:26а более внятно говорит о посмертной участи: «чтобы восставить мою кожу (ἀναστήσαι τὸ δέσμα μου), которая вытерпела это». Возможно, это относится к воскресению тела, хотя это и не вполне явно из текста. Однако здесь вновь употреблен глагол ἀνίστημι. Кроме того, как показывает Соьер, глаголы, семантически связанные со зрением (в данном случае, הִרְאָה и רָאָה), также выступают в некоторых контекстах как производные номинанты воскресения, поскольку могут ассоциироваться с пробуждением от сна смерти и созерцанием видения вечности (ср. Пс 17:15)⁴.

В LXX Иов 42:17, после слов о том, что Иов умер в старости и в полноте дней, имеется важное добавление, отсутствующее в МТ: «написано, что он восстанет снова (πάλιν ἀναστήσεσθαι) с теми, кого восставит Господь (ἀνίστησιν)». Это добавление ясно говорит о воскресении, в котором

¹ Johnson P.S. Op. cit. — P. 227.

² См. дискуссию о датировке Книги Иова, например, в Pope M.H. Job. — Anchor Bible; — Garden City, New York; Doubleday, 1965. — P. xxx-xxxvii.

³ В версии LXX переводчик, возможно, превратил вопрос о том, будет ли человек жить вновь, в утверждение: «Ибо если человек умрет, он будет жить снова (ζήσεται), завершив дни жизни своей. Я буду ждать, пока я не буду создан (γένωμαι) снова».

⁴ Sawyer, J.F.A. Op. cit. — P. 224.

примет участие и Иов. Возможно, речь идет о воскресении праведников, хотя характер этого события не конкретизируется.

Дан 12:1-3, 13

7-12 главы Книги Даниила, по-видимому, были составлены в 168-164 гг. до н.э., во время гонений иудеев со стороны Антиоха IV Епифана. В отличие от предыдущих примеров, Дан 12:1-3, 13 явно говорит о воскресении мертвых в своем непосредственном контексте.¹ Стихи 12:1-3 образуют заключение видения 11:2-12:3 о смене власти в Иудее в период от персидского владычества до царствования Антиоха IV Епифана (11:2b-45)². Конец последнего приходит неожиданно (11:45b), с появлением архангела Михаила³, названного великим князем (הַשָּׂר הַגָּדוֹל), который приносит с собой и великую нужду, и избавление народа Израиля (12:1)⁴.

Дан 12:2-3 говорит о воскресении праведных и грешных:

Многие из спящих в прахе земли (מִישְׁנֵי אֲדָמַת־עָפָר) пробудятся (יִקְיִצּוּ), одни для жизни вечной (לְחַיֵּי עוֹלָם), другие — на вечное поругание и презрение. И премудрые (הַמְּשֻׁכְּלִים) будут сиять как сияние на тверди, а те, кто многих обратил к праведности (מִצְדִּיקֵי הָרַבִּים) — как звезды во веки и всегда.

Согласно этому тексту, мертвые, как праведники, так и грешники, вернутся к жизни и будут судимы вместе с живыми. Впрочем, речь идет не о всех мертвых, а о «многих» (רַבִּים).⁵ Праведники воскреснут и получат жизнь вечную. Мертвые названы здесь יִשְׁנֵי אֲדָמַת־עָפָר («спящие в прахе земли»), что связано с языковыми образами Ис 26:19 — שֹׁכְנֵי עָפָר («спящие в прахе»). Как показывает Коллинз, אֲדָמַת־עָפָר может служить метафорой Шеола⁶. Воскресение «спящих» (יִשְׁנֵים), то есть, мертвых, описано как пробуждение יִקְיִצּוּ. Формы глагола קִיץ, как мы видели, уже использовались в Ис 26:19. Скорее всего, Дан 12:2-3 можно считать аллюзией на этот стих. В контексте смерти и возвращения к жизни формы глагола קִיץ употре-

¹ Nickelsburg G. Op. cit. — P. 23; Cavallin H. Op. cit. — P. 26; Collins J. Daniel: a commentary on the book of Daniel. — Minneapolis: Fortress Press, 1993. — P. 392.

² Bentzen A. Daniel. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1952; Porteous N.W., Daniel: a Commentary. — London: SCM Press, 1965; Collins J. Op. cit. — P. 390.

³ יַעֲמֹד מִיְכָאֵל הַשָּׂר הַגָּדוֹל («Явится Михаил, великий князь») в МТ. Надо заметить, что этот стих может служить примером когда עָמַד нельзя рассматривать в качестве компоненты концепта воскресения (см. Старкова, Ук. соч. — С. 53). Кроме того, Никельсбург считает, что в этом стихе עָמַד указывает на то, что Михаил выступает как лидер нации или защитник (Nickelsburg G. Op. cit. — P. 23-27).

⁴ В Дан 12:1b говорится о том, что не весь народ Израиля будет избавлен от бедствий, но лишь те, кто записан в книге (סֵפֶר), скорее всего, в книге жизни, в которую вписаны имена тех, кто войдет в обновленную общину Завета (ср. Ис 4:3; Исх 32:32-33; Пс 69:28; Мал 3:16-18), что в контексте Дан 12 можно считать книгой вечной жизни (Collins J. Op. cit. — P. 389).

⁵ Учитывая контекст написания Книги Даниила, речь может идти о тех, кто остался верен иудаизму во время Маккавейского восстания, и о тех, кто оказался предателем (Collins J. Op. cit. — P. 390).

⁶ Collins J. Op. cit. — P. 390. Ср. Иов 17:16: «Она сойдет со мной в Шеол и будет покоиться вместе во прахе (עָפָר)». Впрочем, еврейский текст этого стиха не вполне понятен.

бляются и в Иер 51:39, 57 и Иов 14:12¹, где также говорится о смерти как о сне.

Итак, мы видим, как концепт *воскресение* постепенно приобретает формы своего языкового выражения. Хотя автор Книги Даниила, по-видимому, использует текст Ис 26:19 как свой интертекст, он опускает лексему נְבִלָה («мертвое тело»), возможно избегая акцентирования темы телесности воскресения, поскольку в его тексте праведники ассоциируются с небесными телами и звездами². В контексте Дан 8:10 древнеевр. כּוֹכְבֵי שָׁמַיִם («небесное воинство», ср. 1 Ен. 104:2-6). Таким образом, воскресшие праведники будут возвышены до небес (ср. Ис 52:13) и будут подобны ангелам. Их сияние на своде небес может служить метафорой небесной славы, данной им после воскресения³. Выражение חַיֵּי עוֹלָם («вечная жизнь») ясно указывает на то, что им дается бессмертие.

В LXX в Дан 12:2-3 «спящие в прахе земли» передается как οἱ καθευδόντοι ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς («спящие в широте земли»)⁴, без сохранения метафоры праха земли (древнеевр. אֶרֶץ-תַּחְתָּיִם). «Пробудятся» (древнеевр. יָקִיצוּ) переведено как ἀναστήσονται («встанут»), «жизнь вечная» (древнеевр. חַיֵּי עוֹלָם) как ζωὴ αἰώνια. Надо заметить, что в греческом переводе Феодотиона вместо ἀναστήσονται используется ἐξεγερθήσονται («проснутся»).

В Дан 12:13, завершающем указания небесного посланника, Даниилу также обещано воскресение в конце времен: «А ты иди к своему концу (לְאַחֵרֶיךָ) и успокоишься (וְנִחַתְּ) и восстанешь (וְתָעִירְךָ) для жребия твоего в конце дней (וּלְיָמֵי אֲחֵרֶיךָ)». Здесь в качестве репрезентанта концепта *воскресение* выступает форма древнеевр. глагола תָּעַר. Как мы видели, תָּעַר также встречается в контексте воскресения в Иез 37:10⁵. В LXX в Дан 12:13 используется форма древнегреч. глагола ἀνίστημι⁶.

Важным текстом, отсутствующим в еврейской Библии, но включенным в LXX и явно выражающим веру в воскресение, является 2-я Книга Маккавейская. Воскресение связано здесь с идеей Божьего владычества над творением и наиболее явно отражается в истории о мученичестве семи братьев и их матери в 2 Мак 7, где мученики уверены в том, что Господь возвратит им жизнь, поскольку Он творит «из несущего». Так, второй из братьев говорит о том, что Бог воскресит праведников (ἀναστήσει) к

¹ Sawyer, J.F.A. Op. cit. — P. 223–24.

² Надо заметить, что חַיֵּי עוֹלָם, а также מְצִדִּיקֵי הָרַבִּים связаны с прославленным праведником из Ис 52:13:53:12. Ср. Ис 53:11: וְנִחַתְּ וְעוֹנָתָם הוּא יְסַבֵּל («В знании своем он, мой Раб, оправдает многих и понесет их преступления»). Кроме того, согласно греческой версии 53:11 в LXX, а также 1QIsa, Раб Господень увидит свет после своей смерти.

³ Cavallin H. Op. cit. — P. 27.

⁴ Греческий перевод Феодотиона ближе к МТ: οἱ καθευδόντοι ἐν γῆς χώματι («спящие в холмах земли»).

⁵ וַיַּעֲמֵדוּ עַל-רַגְלֵיהֶם («и встали они на ноги свои»). תָּעַר используется в контексте воскресения и в более поздних текстах (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 90b, Кетувот 111b). Относительно его употребления в кумранской литературе см. Старкова К.Б. Ук. соч. — С. 46-54, Cavallin H. Op. cit. — P. 65.

⁶ Интересно, заметить, что в LXX Даниил будет воскрешен для «славы своей» (ἐπὶ τὴν δόξαν σου), а в версии Феодотиона — «для жребия» (εἰς τὸν κλήρον σου).

вечной жизни (εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς), которая следует за жизнью земной (ἐκ τοῦ παρόντος ἡμᾶς ζῆν) (7:9). Третий брат исповедует веру в то, что Господь даст ему новое тело взамен земного, погубленного мучителями (7:11). Третий брат также говорит о надежде на воскресение (ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ) для праведников и отсутствие такового для нечестивых (ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται) (7:14). Их мать перед смертью говорит о том, что Бог создал свое творение «из несущего» (οὐκ ἐξ ὄντων) или «из ничего» (ср. лат. *ex nihilo* в 2 Мак 7:28 в Вульгате) и может восстановить мучеников, дав им новую жизнь и новые тела (2 Мак 7:23,28). Основным репрезентантом концепта *воскресение* выступает здесь древнегреч. глагол ἀνίστημι, а также связанное с ним существительное ἀνάστασις. Кроме того, воскресение здесь связывается с *восстановлением* жизни праведника, то есть возвращением его к полноценной жизни, жизни вечной с Богом.

Номинативное поле концепта *воскресение из мертвых* в еврейской Библии и LXX

Анализ наиболее репрезентативных отрывков из еврейской Библии показывает, что номинативное ядро концепта *воскресение* в МТ составляют формы древнеевр. глаголов הָיָה, קוּם, קָמַי (קָמַי)¹ и מָמַע. К производным номинантам можно отнести также древнеевр. глаголы שׁוּב (в значении «возвращать к жизни» в 2 Цар 12:23, ср. Пс 85:5), הָלַח (в значении «возводить из преисподней» в 1 Цар 2:6) и צָוַי (צָוַי) («расцветать» в Пс 72:16, ср. Санхедрин 90b, Беришит Раба 28:3)².

В LXX древнеевр. הָיָה (глагол הָיָה в породе Piel) иногда передается древнегреч. ζῆν ποιέω, а также ζωοποιέω (4 Цар 5:7; Иов 36:6; Пс 71:20; Эклл 7:12) и ζωόω (Пс 80:19; 85:7). Древнеевр. הָחַיָה (глагол הָיָה в породе Hifil) также иногда появляется в релевантных контекстах (например, 4 Цар 8:1,5), а в LXX передается древнегреч. ζωοπυρέω («восстановить к жизни»)³.

Как видно, в МТ наиболее активно ядро концепта *воскресение* выражено древнеевр. глаголами הָיָה, קוּם, קָמַי и מָמַע. При этом, קוּם, קָמַי и מָמַע так или иначе связаны с идеей вставания.

В LXX основными репрезентантами концепта *воскресение* становятся формы древнегреч. глаголов ζῆν ποιέω, ζωοποιέω, ζωόω, ζωοπυρέω (ср. הָיָה, הָחַיָה), ἀνίστημι (ср. קוּם), ἐγείρω (ср. קָמַי). Наиболее частотны формы от ἀνίστημι и ἐγείρω. Как и соответствующие древнеевр. глаголы, в нерелигиозных контекстах они часто выражают идею вставания, подни-

¹ Как будет показано ниже, в схожем значении иногда вступает и глагол עוּר.

² Sawyer, J.F.A. Op. cit. — P. 224-225.

³ Так, например, Каваллин указывает, что греческий переводчик Втор 32:39 перевел הָחַיָה וְהַמְיָתָה (буквально «Я умерщвляю и оживляю»), в котором речь идет о всемогуществе Господа, как ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω («Я буду умерщвлять и буду оживлять»). Глагол ζῆν ποιέω мог быть выбран переводчиком вполне осознанно в качестве термина для воскресения. Каваллин говорит и о некоторых других примерах из еврейской Библии, которые греческие переводчики поняли в контексте более развитых представлений о посмертной участи (Втор 32:39; Пс 21:30; 48:16; 65:1,9; Притч 9:6; 10:25b; 12:28; 15:24) (Cavallin H. Op. cit. — P. 103-111).

мания и пробуждения от сна. Концепт *воскресение*, древнегреч. ἀνάστασις, в греко-римском мире выражается, в основном, негативно, как событие невозможное, или как чисто чудесное явление оживления¹. В LXX же соответствующие лексемы приобретают новые значения, в связи с активно развивающимися в иудаизме периода Второго Храма представлениями о полноценном телесном или бестелесном посмертном существовании².

Метафорическое выражение концепта *воскресение*

Использование номинативных единиц, связанных с идеей вставания, поднимания и пробуждения от сна указывает на особый способ концептуализации воскресения, характерный для библейской культуры и, по-видимому, для некоторых других культур, соседствовавших с израильской. Так, например, в древнеегипетских представлениях воскресение описывается как процесс вставания, поднятия и пробуждения умершего³. Как было показано выше, это также связано с представлением о смерти, подобной состоянию сна как бессилия, неподвижности и связанности.

Для определения концептуального механизма, стоящего за использованием этих древнеевр. лексем, нам может помочь современная когнитивная теория метафоры, выраженная в трудах таких лингвистов как Лакофф, Джонсон и Тёрнер. Согласно этим ученым, концептосфера человека в значительной мере метафорична, то есть метафора играет большую роль для определения реальности. На основе концептов, возникающих в процессе непосредственного опыта повседневной жизни (ядро метафоры), рождаются концепты более высокого порядка, метафорически выражающиеся через переосмысленный непосредственный концепт⁴. Часто такие конвенциональные метафоры используются в коммуникации автоматически и не ощущаются таковыми⁵. В целом, это связано с антропоцентричностью и антропометричностью сознания человека, организующего непредметную реальность по аналогии со своим непосредственным физическим опытом, образами и символами, понятными для человеческого восприятия. В процессе метафоризации некоторые области целевого концепта структурируются по образцу концепта-источника. В процессе метафорической проекции (*metaphorical mapping*) в метафоре высвечиваются определенные свойства концепта-источника, что позволяет осмысливать некоторые аспек-

¹ См. примеры в *Theological Dictionary of the New Testament: in 10 Vols / Ed. G. Kittel. — Vol. 1. — Grand Rapids, Michigan, 1964. — P.369 (s.v. ἀνάστημι).*

² Подробнее см. о развитии идей о посмертной участи в иудаизме, например, Сомов Ук. соч. — С. 88-98.

³ В древнеегипетских заупокойных текстах (Текстах пирамид) достаточно частотно используются, например, следующие лексемы: *aHa* — «вставать» (*Пур.* 837b, 1007a, 1047a, 1068b), (*w)Ts (Tsi)* — «подниматься» (*Пур.* 260a, 735b, 792c, 793b, 837a, 895a, 1012a, 1259b, 1357a, 1360a, 1363a, 2116a), *rs* — «пробуждаться» (383 a, 597a, 612a, 651a, 735b, 793a, 837a, 894c, 1006, 1011b, 1068a, 1180d, 1259a, 1478a-d, 1479a, 1502a).

⁴ Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / пер. А.Н. Баранова. М. — URSS, 2008, С. 25, 104.

⁵ Lakoff G., Turner M. *More than Cool Reason: A field Guide to Poetic Metaphor.* — Chicago: University of Chicago Press, 1989. — P. 51.

ты целевого концепта. При этом некоторые аспекты концепта-источника, несовместимые с метафорой, затемняются¹.

Ядром метафорического выражения концепта *воскресение* можно считать *пробуждение от сна и вставание после сна*. Действительно, как видно из приведенных выше примеров, мертвые «спят во прахе» (שְׁכָנֵי עָפָר) (Ис 26:19, ср. 19:25) или «прахе земли» (שְׁנֵי אֲדָמַת-עָפָר) (Дан 12:2-3). Такая метафорическая проекция возможна благодаря связи концептов *смерти* и *сна*. Эта проекция высвечивает такие аспекты сна как неподвижность, связанность и бессилие². По-существу, сон нельзя назвать полноценной жизнью. Выражение «прах земли» вполне могло служить метафорой Шеола, в котором, согласно представлениям древних израильтян, полноценное человеческое существование невозможно. Кроме того, образ сна «во прахе земли» связан с Быт 3:19, где смерть описывается как возвращение человека, созданного из праха (Быт 2:7), в прах земли: כִּי-עָפָר אָתָּה וְאֶל-עָפָר תָּשׁוּב («ибо прах ты и в прах возвратишься»). Метафора воскресения возникает, прежде всего, за счет использования древнеевр. глагольных форм от корня קָו, которые в контекстах, относящихся к физическому опыту человека, действительно, часто номинируют событие пробуждения от сна³ (ср., например, Быт 28:16; 1 Цар 26:12; 3 Цар 3:15; Пс 3:6; 17:15; 43:24)⁴. Схожим образом иногда используется и древнеевр. глагол עָו (ср. Иов 14:12). Формы древнеевр. глагола קָו также используются в контексте пробуждения и вставания от сна или лежания (например, Быт 19:33, 35; Исх 21:19; 1 Цар 3:6, 8; Руфь 3:14; Эккл 12:4). Кроме того, иногда формы קָו становятся частью параллелизма вместе с формами от קָו и עָו в этом контексте (например, Иов 14:12; Пс 7:7).

В LXX и более поздних памятниках наблюдается та же тенденция. Действительно, в LXX наиболее частотными репрезентантами концепта *воскресение* оказываются глаголы ἀνίστημι и ἐγείρω. Во 2-й Книге Варуха после смерти души умерших попадают в Шеол (сир. ܫܘܠܐ), где пребывают в некотором состоянии сна (сир. ܫܘܢܐ, «те, кто спит») (2 Вар. 30:1)⁵. Во время эсхатологического воскресения прах земли (сир. ܫܘܢܐ) должен отдать тех, кто находится в нем, и восставить (сир. ܫܘܠܐ) их (42:8, ср. Ис 26:19). Те, кто «спит в надежде на него», пробудятся (сир. ܫܘܢܐ ܫܘܢܐ ܫܘܢܐ) (30:1, ср. Дан 12:2). Схожий образ появляется и в 3-й Книге Ездры⁶: мерт-

¹ Лакофф Дж., Джонсон М. Ук. Соч. — С. 31.

² Надо заметить, что такие важные аспекты сна как отдых и восстановление сил полностью игнорируются в метафоре *смерть - сон*, поскольку несовместимы с ней.

³ Такого рода сложные стереотипные события (event), в которые могут входить несколько последовательных действий, в когнитивной лингвистике также называют скриптами (scripts) (См, например, Попова, Стернин. Ук. Соч. — С. 119).

⁴ Возвращение к жизни ребенка в 4 Цар 4:8-37 также связано с его пробуждением: וְלֹא הָקִיץ הַנֶּבֶל («не пробудился ребенок») (4:31).

⁵ 2-я Книга Варуха — иудейский псевдоэпиграфический апокалиптический текст конца I в. н.э., написанный по-еврейски или по-арамейски. По-видимому, он был, затем, переведен на греческий, а позже и на сирийский. Именно в сирийском варианте он и дошел до нашего времени.

⁶ 3-я Книга Ездры — иудейское апокалиптическое произведение, созданное в конце I в. н.э. Оно, скорее всего, было написано на древнееврейском языке, но дошло до нас в ла-

вые, находящиеся в земле (лат. *terra*, сир. ܛܝܪܐ) и во прахе (лат. *pulvis*, сир. ܛܝܪܐ), воскреснут (3 Ездр. 7:32, ср. ܦܪܘܩܝܢܐܢܐ в еврейском тексте Дан 12:2)¹.

Древнеевр. глагол ܦܪܘܩܝܢܐܢܐ часто употребляется в значении «встать на ноги», то есть указывает на вертикальное положение тела после лежания (1 Пар 28:2; Иез 2:1,2; 3:24; 37:10). Этот аспект может косвенно указать нам путь к определению другой важной метафоры, связанной с воскресением. Дело в том, что кроме метафоры *воскресение — пробуждение и восстание от сна*, в которой концепт *воскресение* метафорически структурирован в терминах концепта *сон*, в свою очередь, метафорически связанного с концептом *смерть*, воскресение, по-видимому, понимается в библейской культуре и через ориентационную метафору *воскресение — движение вверх*. Лакофф и Джонсон говорят об ориентационных метафорах как о виде метафорических концептов, которые организуют систему концептов относительно другой системы². Такие метафоры возникают благодаря некоторым общим принципам, по которым антропоцентричное сознание человека выстраивает непредметную реальность согласно своему физическому и культурному опыту. Так, например, пространственные координаты «верх-низ», «впереди-позади» осмысляются как высокое и низкое (или доброе и злое), будущее и прошедшее. При этом высота может восприниматься как проявление высокого и доброго, в противовес низкому, злomu, разрушительному, смерти. По такому принципу, возможно, строится и метафора *жизнь — вверх* в библейской культуре. Действительно, как мы видели, многие лексемы, репрезентирующие воскресение, так или иначе выражают движение вверх: вставать, пробуждаться, подниматься. Смерть, наоборот, метафорически выражается через лексемы и фразеологизмы, указывающие на движение вниз или на нахождение ниже или внизу: сойти в Шеол, ложиться спать, лежать во прахе, в земле, быть в глубинах преисподней. Хорошей иллюстрацией к сказанному может служить Притч 15:24: «Путь жизни (ܦܘܬ ܗܝܘܐ) для мудрого вверх (ܠܥܠܝܝܐ), чтобы избежать Шеола внизу (ܠܫܘܠ)». Следовательно, и оживление (ср. ܦܪܘܩܝܢܐܢܐ как репрезентант концепта *воскресение*) метафорически выражается через концепт *жизнь — движение вверх* и связывается с другими номинациями воскресения: пробуждением от сна, вставанием и подниманием из глубины преисподней. Итак, можно предполагать, что концепт *воскресение* метафорически выражается также и через ориентационную метафору *воскресение — движение вверх*.

ЯЗЫКОВАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОНЦЕПТА ВОСКРЕСЕНИЕ ИЗ МЕРТВЫХ В ЕВАНГЕЛИЯХ

В Евангелиях концепт *воскресение* также в основном номинируется формами древнегреч. глаголов ἀνίστημι и ἐγείρω. При этом воскресение понимается и как оживление, возвращение к физической жизни в этом

тинском, сирийском, эфиопском и арабском переводах. В славянской и русской традициях обычно называется 3-я Книга Ездры, а в научной литературе — 4-я Книга Ездры.

¹ Ср. ܛܝܪܐ ܕܗܘܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ («и те, кто спит во прахе, будет восстановлен») в сирийской версии Книги Даниила и ܛܝܪܐ ܕܗܘܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ («и прах отдаст тех, кто спит в нем») в 3 Ездр 7:32.

² Лакофф Дж., Джонсон М. Ук. Соч. — С. 35.

мире, и как эсхатологическое воскресение мертвых в конце времен, а также как воскресение Иисуса.

Воскресение как возвращение к физической жизни несколько раз практиковалось Иисусом во время Его земного служения и осмыслялось как знак наступления прихода Мессии (Мф 11:5). Часто оно воспринимается через метафору пробуждения от сна: при воскрешении дочери Иаира Иисус говорит о том, что девочка не умерла, но спит (οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει) (Мк 5:39; Мф 9:24; Лк 8:52). Как было показано выше, греч. καθεύδω («спать») в Библии часто номинирует смерть,¹ хотя в Новом Завете чаще в этом значении используется греч. κοιμάομαι (например, Мф 27:52; Деян 7:60; 15:26; 2 Петр 3:4; 1 Фесс 4:13-15).² Однако здесь καθεύδω не означает смерть, поскольку Иисус противопоставляет его ἀποθνήσκω. Возможно, Евангелисты стремились показать, что смерть девочки не фатальна и будет побеждена силой Иисуса и верой Иаира³. Более того, выбор καθεύδω в этом отрывке может указывать и на более развитые представления о посмертной участи и веру в воскресение: смерть — не последняя участь человека, но лишь промежуточная стадия между его физической кончиной и воскресением. Для воскрешения Иисус берет девочку за руку и зовет ее: ἔγειρε («вставай!») (Мк 5:41; Лк 8:54), как бы пробуждая ее. Дух ее возвращается, и она оживает (ἀνέστη) (Мк 5:42; Лк 8:55), (ἠγέρθη) (Мф 9:25).

Схожим образом происходит воскрешение сына вдовы в Наине. Иисус подходит к носилкам, на которых мертвого несут хоронить и зовет юношу: «юноша, тебе говорю, встань!» (Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι) (Лк 7:14). По подобному образцу описываются и воскрешения в Книге Деяний (9:36-41; ср. 20:7-12)⁴. Воскресение святых после воскресения Иисуса также выражается формой ἐγείρω (Мф 27:53).

Примечателен и рассказ о возвращении к жизни Лазаря в Ин 11:1-44. Сначала Иисус сообщает ученикам, что Лазарь уснул (κεκοίμηται) и Он идет, чтобы разбудить его (ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν) (Ин 11:11). Однако, поскольку ученики не поняли метафору *смерть* — сон и посчитали смерть Лазаря обычным сном (ὁ κοιμήσις τοῦ ὕπνου), Иисус говорит прямо (παρορησίᾳ) о том, что он умер (ἀπέθανεν) (Ин 11:11-14). Придя к гробнице, Иисус зовет умершего: Λάζαρε, δεῦρο ἕξω («Лазарь, выходи!») (Ин 11:43).

Воскресение как дарование вечной жизни и бессмертия также появляется в Евангелиях. Чаще всего оно выражено формами ἀνίστημι, а также как ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (например, Мф 22:23, 28, 30-31; Мк 12:18, 23; Лк 20:27, 33, 35-36; Ин 5:21; 11:24), ἡ ἀνάστασις ἡ ἐκ νεκρῶν (Лк 20:35), ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων (Лк 14:14), ἀνάστασις ζωῆς (для

¹ См., например, Theological Dictionary of the New Testament: in 10 Vols / Ed. G. Kittel. — Vol. 3. — Grand Rapids, Michigan, 1964. — P. 14 n. 60 (s.v. θάνατος).

² Bauer W. et al. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. — 3rd ed. — Chicago-London: The University of Chicago Press, 1995. — P. 551.

³ Выбор слова καθεύδω может быть связан еще и с тем, что по представлениям Евангелистов, для Бога мертвые в каком-то смысле лишь находятся во сне (как некоем промежуточном состоянии между смертью) и воскресением и могут воскреснуть (ср. Лк 20:38).

⁴ Ταβιθά, ἀνάστηθι («Тавифа, встань!») (Деян 9:40). Этот призыв схож с арамейским выражением Ταλιθα кουμ, приведенным в Мк 5:41, когда Иисус обращается к дочери Иаира.

праведных) и ἀνάστασις κρίσεως (для нечестивых) (Ин 5:29). Кроме того, используются и формы глагола ἐγείρω (например, Лк 20:37). Другими репрезентантами выступают формы глаголов ζωογονέω (Лк 17:33), ζωοποιέω (Ин 5:21), ζάω (Ин 5:25; 11:25). Процесс воскресения, описанный в Ин 5:25 также метафорически проецируется как пробуждение: «мертвые услышат голос Сына Божьего и услышавшие оживут (ζήσουσιν)»¹.

Воскресение Иисуса выражается формами и от ἀνίστημι (Мк 8:31; 9:9-10, 31; 10:34; 16:9; Лк 18:33; 24:7, 34, 46; Ин 20:9), и от ἐγείρω (Мф 16:21; 17:9,23; 20:19; 26:32; 27:53; 27:63-64; 28:6-7; Мк 12:26; 14:28; 16:6, 14; Лк 24:6; Ин 2:22; 21:14). При этом особой разницы между употреблением этих глаголов не заметно. Впрочем, авторы Евангелий от Матфея и от Иоанна явно предпочитают использовать ἐγείρω по отношению к воскресению Иисуса. Надо заметить, что в одном из апокрифических новозаветных текстов, Евангелии от Петра, в основном описывающем смерть и воскресение Иисуса, используется древнегреч. глагол ἀνίστημι: «восстал Он (ἀνέστη) и ушел ... ибо восстал (ἀνέστη) и ушел, откуда был послан» (*Евангелие от Петра* 13.56). Воскресение Иисуса происходит на третий день после смерти на Кресте и погребения (Мф 28:1; Мк 16:1-2; 24:1; Ин 20:1; ср. Ос 6:1-2) и может быть отнесено к так называемому мартирологическому воскресению, которое в иудейской традиции даруется мученикам за веру (ср. 2 Мак 7) и происходит до всеобщего воскресения. Тело Воскресшего обладает сверхъестественными способностями: Он появляется и исчезает, делается неузнаваемым, и, наконец, возносится на небо. Воскресение, судя по всему, вообще связывалось с обретением некоторых сверхъестественных способностей — это видно, например, из Мк 6:14-16, Мф 14:1-2; Лк 9:7-9, где Иисус, творящий чудеса и исцеления, отождествляется с воскресшим Иоанном Крестителем.

Телесный аспект воскресения явным образом подчеркивается только в Лк 24:36-43 и Ин 20:19-27, а также в повествовании о пустом гробе после воскресения Иисуса (Мф 28:1-8; Мк 16:1-8; Лк 24:1-8; Ин 20:1-10). Остальные тексты, затрагивающие тему воскресения, не акцентируют внимание на телесности, а Лк 20:36 вообще сравнивает состояние воскресших с ангельским (ἰσάγγελοι).

ВЫВОДЫ

Как показывает проведенное исследование, в дополнение к ставшим уже практически традиционными в современной библеистике историко-критическим методам, часто использующим филологический и лингвистический анализ, вполне плодотворно может применяться и анализ когнитивный. В данной статье этот метод прилагался к исследованию представлений о воскресении из мертвых в еврейской Библии, LXX, ряде иудейских псевдоэпиграфических текстов и в Евангелиях. Воскресение рассматривалось как *концепт* — ментальное представление о фрагмен-

¹ По-видимому, в метафору *воскресение* — *пробуждение и вставание от сна* входит и такой важный этап как взывание к спящему, громкий звук, необходимый для пробуждения и направленный непосредственно на объект пробуждения. Это хорошо видно, например, в Мк 5:41; Лк 7:14; 8:54; Ин 5:25; 11:43; Деян 9:40. В 1 Фес 4:16 таким голосом может служить глас Архангела и труба Божья в конце времен.

те мира, репрезентирующееся в языковой картине мира библейских авторов посредством разнообразных языковых средств. Для этой цели нам понадобилось исследование культурно-религиозных и языковых (анализ номинативных средств языка, таких как лексические единицы, и образных — метафорических средств его выражения) данных.

Концепт *воскресение из мертвых* входит в более сложное концептуальное поле *загробная жизнь*, которое образовано несколькими концептами, такими как *душа*, *смерть*, *бессмертие*, *жизнь*. Наиболее тесно концепт *воскресение* связан с концептами *смерть* и *жизнь*, поэтому учитывалось и его соотношение с ними.

Текстов еврейской Библии, в которых, так или иначе, может идти речь о воскресении, немного¹. Немного у этого концепта и основных репрезентантов, особенно тех, что номинируют его ядро. Некоторые языковые средства выражения концепта *воскресение* могли соответствующим образом интерпретироваться различными иудейскими религиозными группами, имевшими более развитые представления о загробной жизни, но существовавшими языковые средства в более ранней традиции. По-видимому, они часто использовали для этой цели тексты, в которых отражается идея восстановления и сохранения народа Израиля как нации в полноте обещанных благословений Господа от плена и притеснения врагов (таков, по-видимому, изначальный контекст Ос 6:1-2; Ис 26:19; Иез 37:1-14).

Номинативное ядро анализируемого концепта можно определить следующим образом: в релевантных контекстах еврейской Библии это формы древнеевр. глаголов הָיָה, קוּם, הִקְיִן (קִיִּין), עוֹרַ וְתַמָּו. К производным номинантам можно отнести также глаголы שׁוּב (в значении «возвращать к жизни»), הִלָּח (в значении «возводить из преисподней») и צִוֵּי (צִיִּי) («расцветать»). При этом, наиболее частотными являются формы от קוּם, הִקְיִן и תַּמָּו.

В LXX ядро концепта представлено формами древнегреч. глаголов ζῆν ποιέω, ζωοποιέω, ζώω, ζωπτύρεω (ср. древнеевр. הָיָה), ἀνίστημι (ср. древнеевр. קוּם), ἐγείρω (ср. древнеевр. הִקְיִן). Наиболее часто встречаются формы от ἀνίστημι и ἐγείρω. В греко-римском мире концепт *воскресение* (ἀνάστασις) выражается, в основном, негативно, как событие невозможное, или как чисто чудесное явление оживления. В LXX же соответствующие лексемы приобретают новые значения в связи с активно развивающимися в иудаизме представлениями о полноценном телесном или бестелесном посмертном существовании. В Евангелиях ядро концепта *воскресение из мертвых* составляют формы древнегреч. глаголов ἀνίστημι и ἐγείρω и связанные с ними ἀνάστασις и ἔγερσις, а также ζωογονέω, ζωοποιέω и ζάω.

Древнеевр. קוּם, הִקְיִן и תַּמָּו, а также древнегреч. ἀνίστημι и ἐγείρω, так или иначе, связаны с идеей вставания. С помощью современной когнитивной теории метафоры нам удалось смоделировать концептуальный механизм, который может стоять за использованием этих лексем. Ядром метафорического выражения концепта *воскресение* можно считать *пробуждение от сна и восстание от сна*. Такая метафорическая проекция

¹ Сойер говорит о примерно 20 отрывках: Втор 32:39; 1 Цар 2:6; 3 Цар 17:22; Ис 26:14,19; 53:11; 66:24; Иез 37:10; Ос 6:2; Пс 1:5; 16:19; 17:15; 49:16; 72:16; 73:24; 88:11; Иов 14:12; 29:25-27; Дан 12:2 (Sawyer, J.F.A. Op. cit. — P. 230).

возможна благодаря связи концептов *смерть* и *сон* и высвечивает такие аспекты сна как неподвижность, связанность и бессилие. Сон и смерть, в свою очередь, связаны с концептом *Шеол* — местом посмертной участи древних израильтян, в котором полноценное человеческое существование невозможно. В контекстах, относящихся к физическому опыту человека, формы глаголов от древнеевр. корней קָוָה, מָוָה и מָוָה, действительно, часто номинируют событие пробуждения от сна и вставания на ноги после сна. Это и могло стать основанием для возникновения метафоры воскресения. В более поздних иудейских текстах прослеживается та же тенденция (ср. 3 Езд. 7:32; 2 Вар. 30:1; 42:8).

Кроме метафоры *воскресение* — *пробуждение и восстание от сна*, в которой концепт *воскресение* метафорически структурирован в терминах концепта *сон*, воскресение может выражаться в библейской культуре и через ориентационную метафору *воскресение* — *движение вверх*. В силу антропоцентричности и антропометричности сознания человека, во многих культурах пространственные координаты «верх-низ» осмысляются как высокое и низкое или доброе и злое. Высокое может восприниматься как проявление жизни, в противовес низкому, глубокому как злему, разрушительному, смерти. По такому принципу, возможно, строится и метафора *жизнь* — *верх* в библейской культуре. Лексемы, репрезентирующие воскресение, действительно, так или иначе, выражают движение вверх: вставать, пробуждаться, подниматься. Смерть, наоборот, метафорически номинируется через лексемы, указывающие на движение вниз или на нахождение внизу (например, быть в глубинах преисподней). Следовательно, и оживание как один из репрезентантов концепта *воскресение* также метафорически выражается через движение вверх и связывается с другими номинациями воскресения, пробуждением от сна, вставанием и подниманием из глубины преисподней. Такая метафоризация хорошо показывает связь концепта *воскресение* с концептом *смерть* и с концептом *жизнь*.

На основе проведенного анализа можно выделить следующие основные концептуальные признаки концепта *воскресение из мертвых*:

Говоря о воскресении, МТ, LXX и ряд других раннеиудейских памятников могли иметь в виду

- (1) оживание мертвых, возвращение их к жизни (3 Цар 17:22; Ос 6:1-2; Ис 26:19; Иез 37:14; Иов 14:12,14; Дан 12:2-3), как земной (ср. 3 Цар 17:17-24; 4 Цар 4:31-37; 13:21), так и вечной жизни с Богом (ср. Дан 12:2; 2 Мак 7:9, 14);
- (2) пробуждение и восстание от сна смерти (Ос 6:2; Ис 26:19; Пс 1:5; Иов 14:12; 19:25; LXX 42:17; 2 Мак 7), лежаия во прахе земли (Ис 26:19; Дан 12:2), из гробницы (LXX Ис 26:19; Иез 37:13) к жизни и бессмертию (иногда это описывается как поднятие из глубин преисподней, Шеола [1 Цар 2:6; Иов 7:9; ср. Иона 2:3]);
- (3) восстание тела (Ис 26:19) или трансформация в некое ангеломорфное состояние (Дан 12:3);
- (4) созерцание Господа после восстания из мертвых (Иов 19:26-27).

Воскрешение мертвых имплицитно или эксплицитно осуществляет Бог, являясь и агентом (agent) этого действия, и его источником (source). При этом воскресение может происходить в день пришествия Господа, в последние времена (например, Дан 12:13) или же не в эсхатологическом контексте (например, 2 Мак 7).¹ При этом иногда тексты говорят о возвращении к жизни не только праведников, которым будет дана вечная жизнь, но и грешников, которые подвергнутся суду после воскресения (Дан 12:2-3).

В Евангелиях воскресение, это

(1) возвращение к физической жизни, дарованное Иисусом некоторым людям (Мф 11:5; 9:18-26; 27:53; Мк 5:21-43; Лк 8:40-56; 7:14; Ин 11:1-44; ср. Деян 9:36-41; 20:7-12).

(2) воскресение из мертвых как эсхатологическое дарование вечной жизни и бессмертия (например, Мф 22:23, 28, 30-31; Мк 12:18, 23; Лк 20:27,33, 35-36; Ин 5:21; 11:24; Лк 20:35). Эсхатологическое воскресение может предполагать как воскресение праведных (Лк 14:14), так и всеобщее воскресение праведных (для жизни вечной) и грешных (для суда и наказания) (Ин 5:29).

(3) воскресение Иисуса на третий день после смерти на Кресте и погребения (Мф 28:1; Мк 16:1-2; 24:1; Ин 20:1; ср. Ос 6:1-2). Оно может быть отнесено к так называемому мартирологическому типу воскресения, которое в иудейской традиции даруется мученикам за веру (2 Мак 7, ср. Откр 11:11-12) и происходит до всеобщего воскресения. Тело Воскресшего обладает сверхъестественными способностями: Он появляется и исчезает, делается неузнаваемым, и, наконец, возносится на небо. В иудаизме того времени могли существовать представления о том, что воскресшие из мертвых обладают способностями, недоступными для людей, живущих в этом мире: творение чудес и исцелений (ср. Мк 6:14-16, Мф 14:1-2; Лк 9:7-9), внезапное появление и исчезновение, изменение внешности, вознесение на небо (ср. Лк 24).

(4) пробуждение и восстание от сна смерти как возвращение к физической жизни (Мф 9:25; Мк 5:41-42; Лк 7:14; 8:54; 11:43; ср. Деян 9:36-41) или как обретение вечной жизни (Ин 5:25; Мк 8:31; 9:9-10, 31; 10:34; 16:9; Лк 18:33; 24:7, 34, 46; Ин 20:9 и др.).

(5) восстание тела (Мф 28:1-8; Мк 16:1-8; Лк 24:1-8, 36-43; Ин 20:19-27) или некое ангеломорфное состояние (Лк 20:36).

Как видно из проведенного анализа, можно заметить сосуществование концептуальных признаков, кажущихся противоречащими друг другу: воскресение тела и переход в некое ангеломорфное состояние; воскресение только праведников (Лк 14:14) и всеобщее воскресение как праведников, так и грешников (Ин 5:29).

В рамках этого исследования не представлялось возможным дать полное описание концепта *воскресение из мертвых* и обозначить все его номинативные и функциональные репрезентанты. Тем не менее, мы надеем-

¹ Автор 2 Мак, по-видимому, считал необходимым указать саму возможность воскресения мучеников, а не его время.

ся, что его результаты помогут лучше понять рассматриваемый фрагмент картины мира библейских авторов. Плодотворным продолжением настоящей работы видится более тщательный анализ фразеологии, выражающей данный концепт, а также его социально-культурной зоны, отражающей связь концепта с бытом и культурой древнего Израиля и иудаизма. Необходимо расширить и диапазон анализируемых текстов, включив в него в большем объеме иудейские псевдоэпиграфические тексты и другие тексты Нового Завета, прежде всего Послания апостола Павла, в которых тема воскресения затрагивается очень серьезно. Это позволит более объемно увидеть, как такой важный фрагмент мира как воскресение концептуализируется и вербально выражается в языковой картине мира новозаветных авторов. Кроме того, результаты этого исследования могут дать важные данные и для теории библейского перевода, поскольку могут помочь анализу ключевых слов и понятий Библии.

СОКРАЩЕНИЯ

древнеевр. — древнееврейский
древнегреч. — древнегреческий
ед. ч. — единственное число
лат. — латинский
мн. ч. — множественное число
сир. — сирийский

Тексты древнего Ближнего Востока

1 *Aqh* — Поэма об Акхите
Pur. — Тексты пирамид

Ветхозаветные апокрифы и псевдоэпиграфы

1 *En.* — 1-я Книга Еноха
2 *Var.* — 2-я Книга Варуха
3 *Ездр.* — 3-я Книга Ездры
4 *Мак* — 4-я Книга Маккавейская

Кумранские рукописи

1QIsa – Большой свиток Исаяи