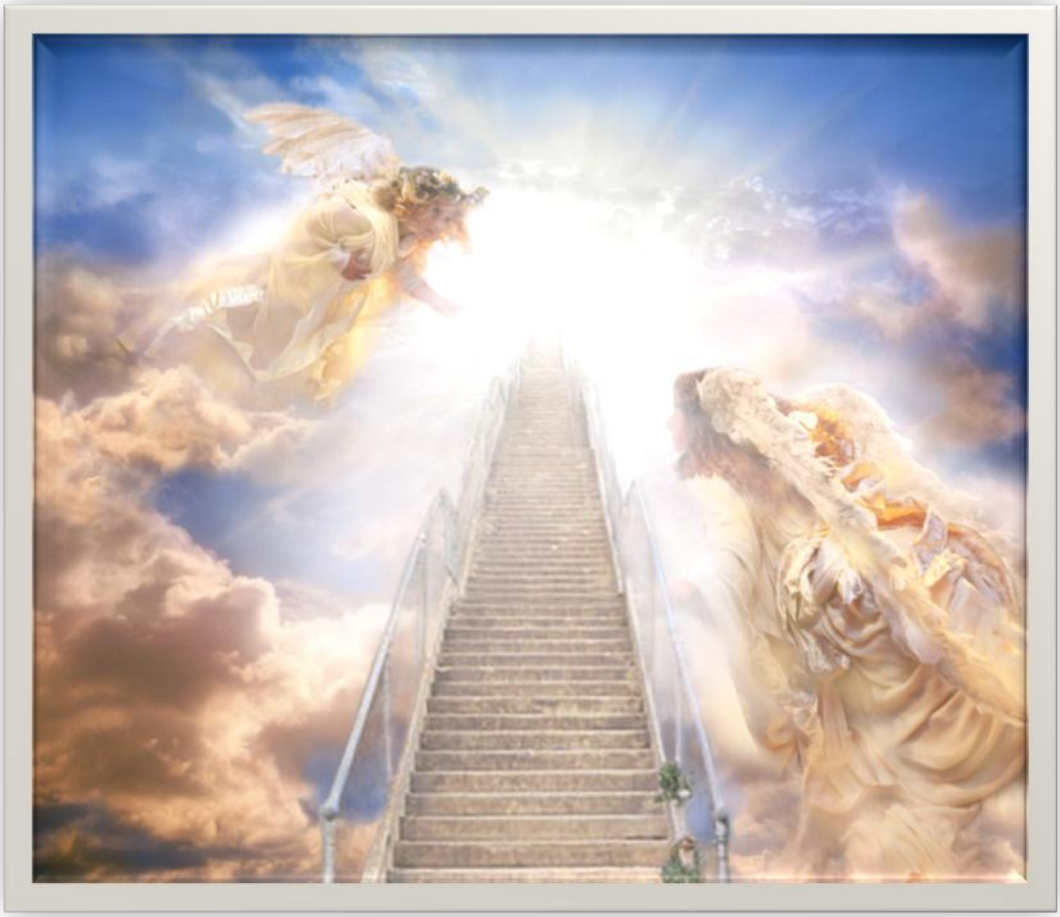
Даниил Багдасаров



Промежуточное состояние души в Новом Завете

Историко-богословский очерк по учению о бессмертии души

Содержание

Введение

Радел I: 2 Коринфянам 4:16-5:10

Исторический фон Послания

2 Коринфянам 4:16-18

2 Коринфянам 5:1

2 Коринфянам 5:2-5

2 Коринфянам 5:6-10

Раздел II: Другие новозаветные отрывки

Филиппийцам 1:21-23

Луки 23:43

2 Коринфянам 12:2-4

Евреям 12:23

Откровение 6:9-11

Радел III: Вера первых христиан в промежуточное состояние в свете исторического контекста

Доказывает ли метафора сна, что мертвые находятся в бессознательном состоянии?

Верили ли евреи в первом веке в бессмертие души? (обсуждается помимо всего: Деяние 23:6-8; Луки 20:37-38; Луки 16:19-31 и Луки 24:36-39)

Учение о бессмертии души в Ветхом Завете (обсуждается: Исайя 14:9-17; Псалом 72:23-28; 1 Царств 28:8-20 и Екклесиаст 9:5)

Заключение

Введение

Наверное, каждый человек хоть раз в жизни задавался таким вопросом: «Когда умрет человек, то будет ли он жить опять?» (Иов 14:14). Что происходит с нами после смерти – вопрос, который интересуют людей всех рас, народностей и слоев общества. Интересовал людей этот вопрос на протяжении всей истории человечества. Все религии из покон веков пытаются осмыслить смерть и проблему посмертия. Обусловлен этот особый интерес, конечно же, тем, что смерть ожидает каждого человека. Как говорил псалмопевец: «Кто из людей жил – и не видел смерти, избавил душу свою от руки преисподней?» (Пс 88:49). Да, все люди прекрасно осознают – смерть неизбежна, поэтому то тема загробной жизни постоянно тревожит сердца и волнует умы людей. Также людям в отличие от животных как созданиям духовным свойственно интересоваться трансцендентным, потусторонним и таинственным. А тема жизни после смерти, конечно же, окружена ореолом таинственности.

Не исключение и Свидетели Иеговы: в своих публикациях они довольно часто поднимают тему бессмертия души и загробной жизни. И если вы знакомы со Свидетелями Иеговы и с их литературой то вы, бесспорно, прекрасно знаете, что они придерживаются материалистической позиции отрицания бессмертия души и жизни после смерти, следуя в этом таким философам материалистам, как Эпикур, Вольтер, Юм. Как сами они пишут: «Человеческая смерть – это смерть всей личности, а не только тела. Ясные библейские высказывания подводят к выводу, что у человека нет бессмертной души, которая могла бы жить после смерти его тела. Библия определенно показывает, что душа смертна»[1]. Единственное существенное отличие Свидетелей Иеговы (в дальнейшем порой будет использоваться сокращение СИ) от воззрений этих философов – это вера в воскресение. Ну а если вы – Свидетель Иеговы, то вы естественно сами придерживаетесь материалистических взглядов, потому что для Свидетелей Иеговы это одно из центральных и основополагающих учений. Это, например, видно из того, как осуждаются в публикациях СИ христианские конфессии, которые верят в бессмертие души: «Главные доктрины христианского мира – пишется в одной из брошюр СИ – основаны не на Библии, а на древних мифах – мифах Греции, Египта, Вавилона и других стран. Такие учения, как врожденное бессмертие человеческой души, вечные мучения в огненном аду, чистилище и Троица (три лица в одном Божестве) не находятся в Библии»[2]. Надо сказать, что учение о бессмертии души действительно в доктринальной системе многих христианских религий, в частности в Православии, занимает одно из центральных положений, но в тоже время не основополагающее[3]. Поэтому для христиан важно выяснить: продолжает ли человек после смерти жить в виде духа (бестелесного состояния) или нет?

И главным объектом нашего исследования будет Новый Завет, поскольку из него можно узнать, что думали по этому поводу ранние христиане. Свидетелям Иеговы это необходимо понять, ведь притязания их простираются на то, чтобы именоваться продолжателями той, еще не загрязненной философией, чистой веры, которую исповедовали первые христиане. Но думали ли первые христиане времен апостолов как Свидетели Иеговы, что со смертью человек просто перестает существовать? Или же они

---

[1] Сторожевая башня 15 октября 1996, стр. 5.
[2] В чем смысл жизни? Как же его найти? 2006, стр. 17.
[3] Так в одном из анафематизмов чина Торжества Православия говорится: «*Отмещущим [отвергающим] бессмертие души*, кончину века, суд будущий и воздаяние вечное за добродетели на небесех, а за грехи осуждение: *анафема*» (Анафема. История и XX век. Сост. П. Паламарчук, М., 1998, стр. 418).

считали, что человек состоит не только из тела, но и из нематериальной части – души, которая, переживая смерть тела, находится в промежуточном состоянии, ожидая будущего воскрешения тела?

Эта статья не предназначена для того, чтобы ответить на все вопросы, связанные с учением о бессмертии души, но ответ на вопрос: верили ли первые христиане в бессмертие души, будет дан. Это главным образом будет сделано с помощью всестороннего экзегетического разбора новозаветных отрывков, которые как мы полагаем, с ясностью свидетельствуют о вере христиан в промежуточное состояние души. При этом мы будем обращаться к публикациям Свидетелей Иеговы, в которых так ил иначе объясняются эти отрывки, чтобы показать несостоятельность предоставляемых в этих публикациях доводов в пользу материалистического взгляда отрицающего учение о бессмертии души.

Особое внимание в нашей работе будет уделено словам Павла, которые записаны во 2 Коринфянам 4:16-5:10. Многие авторитетные библеисты полагают, что в этом отрывке Павел говорит о промежуточном состоянии и делает это в более развернутом виде. Но этот отрывок заключает в себе много сложностей, которые мы по мере возможности постараемся преодолеть и показать, что Павел действительно говорит о промежуточном состоянии, – послесмертном бесплотном состоянии духа. Этому отрывку мы посвятим целый первый раздел, чтобы полноценно и всесторонне рассмотреть его. Во втором разделе мы исследуем другие новозаветные отрывки, демонстрирующие веру первых христиан в промежуточное состояние. А завершающий третий раздел посвятим исследованию метафоры сна, которую библейские писатели применяли по отношению к смерти. Также обратим свой взор на исторический контекст учения о промежуточном состоянии, а именно: верили ли в него евреи в первом веке, как это соотносится с тем, что говорили Иисус и Его ученики. И в завершении рассмотрим, что говорит об этом Ветхий Завет.

При этом мы порой будем апеллировать к греческому тексту новозаветных отрывков. Возможно, моментами эта работа покажется вам сложной, но мы сознательно постарались глубоко вникнуть в греческий текст и контекст этих отрывков, чтобы исключить всякого рода вопросы и сомнения у людей пытливых, желающих глубоко изучать Писание. Поэтому для облегчения чтения этой работы, если есть у вас такая возможность, используйте греческо-русский подстрочник Нового Завета. И, попытайтесь окунуться в мир библейской экзегетики и сделать для себя правильные выводы.

Радел I: 2 Коринфянам 4:16-5:10

Исторический фон Послания

Прежде чем перейти к разбору и обсуждению самого отрывка записанного в 2 Кор 4:16-5:10, следует рассмотреть исторический контекст, а именно: что непосредственно с Павлом происходило в период между написанием первого и второго послания к Коринфянам? Это поможет, как мы это еще увидим, лучше понять интересующий нас отрывок, а также понять причину некоторой перемены мыслей Павла, отраженной в 2 Кор 4:16-5:10.

«... Скорбь есть господствующее слово во втором послании к Коринфянам» – пишет англиканский богослов Ф. Фаррар[4]. Но почему «скорбь»[5] является можно сказать лейтмотивом второго послания к Коринфянам? Уже в начале своего послания Павел упоминает о некоторых событиях своей жизни, видимо произошедших после написания первого послания в Коринф: «Ибо мы не хотим оставить вас, братия, в неведении о скорби нашей, бывшей с нами в Асии, потому что мы отягчены были чрезмерно и сверх силы, так что не надеялись остаться в живых. Но сами в себе имели приговор к смерти, для того, чтобы надеяться не на самих себя, но на Бога, воскрешающего мертвых» (2 Кор 1:8-9). Вероятнее всего Павел имеет в виду события в Эфесе, упоминаемые Лукой в Деяниях 19:23-40[6]. Томас Райт в своем фундаментальном труде, на который мы еще будем ссылаться, об этих событиях пишет следующее: «Отметим два общих момента. Во-первых, Павлу было очень тяжело в Эфесе, на что Деяния Апостолов лишь намекают: потасовка в Деян 19 – видимо, лишь вершина айсберга; Лука расставил свои акценты (местные власти сочли волнения необоснованными), но умалчивает о самых серьезных испытаниях апостола. Павел и сам не говорит, что случилось, но лишь сообщает коринфянам, как это на него подействовало (с естественной и сознательной просьбой о сострадании): он был настолько удручен, что отчаялся в самой жизни (1:9). Такой язык – внутренний смертный приговор – звучит близко к тому, что мы бы назвали нервным срывом, и указывает на серьезную депрессию. Прежде всего, Павел пережил немало физических страданий, почти наверняка тюрьму (прямых свидетельств об аресте в Эфесе у нас нет, но это весьма вероятно, и, возможно, пытки, недостаток еды или сна. А кроме того, его погружало в отчаяние резкое ухудшение отношений с коринфской церковью»[7]. Очевидно, что в Эфесе Павлу реально угрожала смерть, т. к. он пишет, что мы уже «не надеялись остаться в живых» (2 Кор 1:8; см. 4:8-12).

---

[4] Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. Апостола Павла. К., 1994, стр. 474.

[5] Павел в этом Послании нередко использует такие слова: θλιψις «беда, несчастье», θλιβομαι «угнетать, печалить» (2 Кор 1:4, 6, 8; 2:4; 4:8; 8:13).

[6] Следует учитывать и то, что скорбное состояние Павла отраженное во втором Послании было еще следствием проникновением в коринфскую церковь неких лжеучителей. О том, что это за были лжеучителя, библеист Ю. Ролофф делает следующее предположение: «В Коринфской церкви после написания Первого послания к Коринфянам и его доставки Тимофеем (1 Кор 16:10 сл.) появились бродячие миссионеры. Они, очевидно, происходили из палестинско-сирийского региона и воплощали тип “харизматического пневматика”. Они заявили притязания на то, что исполнены Духа Божьего, что каждый в состоянии воспринимать путем зримых явлений. Конкретно их “пневматическая компетентность” выражалась в посылаемых Духом речах (11:5 сл.), ссылках на особый экстатический визионерский опыт (12:1) и способности творить чудеса (12:12: “признаки апостола”). Этим они произвели большое впечатление на коринфских христиан, ибо те имели особую склонность к феноменам “пневматического” характера. За короткое время им удалось увлечь за собой значительную часть общины и снизить авторитет Павла, доказывая свое духовное превосходство перед ним. Они упрекали его в том, что он не настоящий «пневматик», а потому напрасно притязает на апостольский авторитет» (Ролофф Ю. Введение в Новый Завет, М., ББИ, 2011, стр. 91-92).

[7] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 325.

Как повлияло на сознание Павла то, что он еще совсем недавно смотрел в лицо смерти? Произошло ли какое-либо переосмысление взглядов? М. Харрис в статье посвященной 2 Кор 5:1-10 предполагает, что «Вероятно, в связи с его недавним и сильно тревожным столкновением со смертью в Азии (2 Кор. 1:8-11), Павел, очевидно, впервые, признает вероятность своей смерти до Парусии»[8]. Конечно, чтобы согласиться с вышеприведенным тезисом следует убедиться, что Павел до этого верил в личное достижение Парусии (что он окажется в числе живых во время Второго пришествия Христа), поскольку в публикациях СИ таких утверждений не делается. А это, в общем-то, является очевидным фактом, вытекающим из слов Павла записанных в 1 Фессалоникийцам 4:13-17 и 1 Коринфянам 15:51-54: «Ибо сие говорим вам словом Господним, что *мы живущие, оставшиеся до пришествия* Господня, не предупредим умерших, потому что 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» (1 Фес 4:15-17). «Говорю вам тайну: *не все мы умрем, но все изменимся* вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, *а мы изменимся*» (1 Кор 15:51-52).

Теперь же после драматических событий в Эфесе, где помимо всего прочего ему грозила и смертельная опасность, Павел сомневается, что ему удастся дожить до Парусии; и как бы ему этого не хотелось, но смертельный исход для него является вероятным событием ближайшего будущего. Скорее всего, Павел так и думал когда писал второе послание к Коринфянам. И именно этот мотив – мотив жажды дожить до Парусии и сильного сомнения в этом, является преобладающим во 2 Кор. 4:16-5:10. Во 2 Кор. 4:16-5:10 Павел открывается нам человеком, уже рассуждающим в несколько иных эсхатологических категориях, но не изменяющим своему прежнему богословию. Как об этом пишет Т. Райт: «Тут [во 2 Кор 4:16-5:10] изменилась перспектива, так что теперь он открыто говорит, что ему предстоит умереть до окончательного воскресения (5:1-10); он опирается на иные аспекты своего основного Рассказа о настоящем и будущем, поскольку акцентирует иные моменты, но сам Рассказ, само богословие остаются все теми же»[9]. Поэтому, как мы это еще увидим, Павел не меняет своих эсхатологических воззрений на воскресение, а только обращает свое внимание еще на другой аспект эсхатологии – эсхатологию индивидуальную, т.е. на посмертное существование человеческой души. Безусловно, чтобы в этом убедиться мы должны провести глубокий разбор и анализ отрывка – 2 Кор 4:16-5:10. Чем мы сейчас и займемся. И сделаем это с помощью поэтапного экзегетического разбора данного пассажа.

2 Коринфянам 4:16-18

16. Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. 17. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, 18. когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно.

В предыдущих словах (2 Кор 4:7-15) Павел описывает свои до боли знакомые страдания и объясняет, что через эти страдания в них (Павле и его сотрудниках) проявляется сила Божья и воплощается смерть и воскресение Иисуса (ст. 7-10), а также

[8] Harris M. J. 2 Corinthians 5 1-10 Watershed in Paul's Eschatology, // Tyndale Bulletin 22 (1971), p. 56.
[9] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 393.

указывает на то, что эти страдания воодушевляют их надеждой на воскресение мертвых (ст. 11-15). Во 2 Кор 4:16-18 Павел продолжает объяснять, почему он не унывает: все эти страдания, испытания, трудные обстоятельства укрепляют и обновляют внутреннюю духовную сущность Павла. Следует заметить, что в интересующем нас пассаже мысли о причинах неуныния также четко прослеживаются. «В 4:16–5:10 – пишет библеист Р. Браун – в серии противопоставлений (внешний/внутренний, видимое/невидимое, нагие/одетые) Павел объясняет, как ему удается не падать духом»[10].

И сейчас мы обсудим первую антитезу «внешний/внутренний», о которой Павел упоминает в 16-м стихе: «если внешний наш человек (ο εξω ημων ανθρωπος) и тлеет, то внутренний (ο εσω ημων) со дня на день обновляется». Что это за «внешний человек» и «внутренний человек»? Нет ли в этих словах дуалистических представлений? Надо сказать, что в Ефесянам 3:16 Павел также говорит о «внутреннем человеке»: «да даст вам… крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке (εσω ανθρωπον)». Некоторые толкователи Ефесянам 3:16 рассматривают в контексте Ефесянам 4:24, а именно соотнося «внутреннего человека» с «новым человеком» из Еф 3:16. Даже если это так, то следует отметить, как это делается в одном труде, что «В текстах Еф 3:16 и 4:24 дается сравнение прежнего, ветхого человека, и – человека нового, а здесь [2 Кор 4:16] *наше внешнее физическое тело противопоставляется нашей внутренней духовной природе*»[11]. Поэтому во 2 Кор 4:16 выражение «внутренний человек» будет наполнен несколько иной семантикой, чем «внутренний человек» в Еф 3:16, если даже предположить, что в Еф 3:16 «внутренний человек» = «новый человек» (Еф 4:24).

В послании к Римлянам Павел также использует выражение «внутренний человек»: «Ибо по внутреннему человеку (εσω ανθρωπον) нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим 7:22-23). Здесь, что немаловажно, Павел проводит четкую грань между его «внутренним человеком» и «внешним человеком» («плоти моей», «членах моих» ст. 18, 23). Очень хорошо комментируется, в экзегетическом труде Г. Риза, в контексте этого отрывка (Рим 7:22) само выражение «внутренний человек»: «До этого момента Павел использовал Слово “я”, [ст. 17-21] чтобы обозначать дух, его внутреннего человека, что мы назвали самой сущностью, лучшей сущностью. Теперь он использует выражение “внутренний человек”, которое мы уже использовали (упреждая его) ранее в комментариях. Другие термины, которые близко связаны с внутренним человеком, это сердце, разум и дух. “Внутренний человек” отличается от “внешнего человека” (тела и его членов) во 2 Коринфянам 4:16. Теперь признано всеми искренними и компетентными толкователями, что это выражение, само по себе, не есть эквивалент “новому человеку” (Еф. 4:24, Кол. 3:10), или “новому творению” (2 Кор. 5:17, Гал. 6:15): оно указывает на “разум” (ст.23 и ст.25), “*дух человека*” (1 Кор. 2:11), что противопоставляется “внешнему человеку”, телу или плоти (2 Кор. 4:16). Этот “сокровенный сердца человек” (1 Петра 3:4), *без которого он не был бы человеком, духовным*, желающим, рассуждающим, в котором возрождающая сила Святого Духа начинает формировать “нового человека” Еф. 3:16. Контекст только может решать, рассматривается ли “внутренний человек” в его природном или в возрожденном состоянии»[12]. Таким образом, «внутренний человек» – это духовная составляющая человека или высшая сущность человеческого «Я», непосредственно являющаяся

[10] Браун Р. Введение в Новый Завет Том II. М., 2007, стр. 144.
[11] Атли Б. Письма апостола Павла в неспокойную и страдающую церковь: I и II Коринфянам. Том 6, 2002, стр. 437.
[12] Риз Г. Л. Послание к Римлянам. Критический и экзегетический комментарий. М., Весть, 2004, стр. 253.

нематериальной частью человеческого существа, т.е. духа[13]. А «внешний человек» – это наше нынешнее тело со всеми физическими проявлениями: болезнями, старением и смертью[14].

Эти выводы можно подкрепить и внебиблейскими свидетельствами, которые могут быть в данной ситуации очень полезны, поскольку представление о «внутреннем человеке» было широко распространено в античном мире. Так природа выражения «внутренний человек» восходит своими корнями ко Платону. В сочинении «Государство» (9, 588-589) Платон предложил символической или мифический образ трехсоставной души человека (многоголовый зверь, лев, внутренний человек), учитывая опыт внутреннего конфликта, при котором душа должна следовать своей высшей части – философской (9, 586e) или божественной (т.е. внутреннему человеку): «В свою очередь тот, кто признает полезность справедливости, тем самым утверждает, что нужно делать и говорить все то, при помощи чего внутренний человек (ο εντος ανθρωπος) сумеет совладать с тем [составным] человеком и как хозяин возьмет на себя попечение об этой много головой твари, взращивая и облагораживая то, что в ней есть кроткого, и препятствуя развитию ее диких свойств… Когда звероподобную сторону своей натуры подчиняют человеческой – вернее, пожалуй, божественной, – это прекрасно» (9, 589a-d)[15].

Филон Александрийский в своих сочинениях также использует подобную же метафору бессмертной души, очевидно, заимствуя ее у Платона[16]; только мысль о «внутреннем человеке» у него формулируется по-разному: он называет его, то «человеком в человеке», то «истинным человеком», то «человеком в нас». Приведем несколько цитат: Филон в трактате «О том, что худшее склонно нападать на лучшее» о неизвестном человеке, который нашел Иосифа, пишет: «Собственное имя человека, нашедшего его "блуждающим в поле" (Быт. 37:15), не названо, считают некоторые, поскольку и сами словно заблудились из-за неспособности ясно видеть правильный ход вещей. В самом деле, не будь у них повреждено око души, они поняли бы, что это и есть самое подходящее и точное имя для истинного человека (ό προς άληθειαν άνθρωπος) – "человек", название, лучше всего соответствующее членораздельному и мыслящему

---

[13] Отцы Церкви также под «внутренним человеком» в основном понимали нематериальную часть человека. Например, Иоанн Златоуст говорил, комментируя 2 Кор 4:16: «Действительно, чем более страдает тело, тем более душа имеет благих надежд и тем более просветляется, как золото, много испытанное действием огня» (Творения св. Иоанна Златоуста. Том 10, СПб., 1904, стр. 555).

[14] О том, что «внутренний человек» – это не «новый человек» и «внешний человек» – не «старый человек», Гандри в своем труде доказывает тем, что «Все появления [у Павла] “старого человека” являются амартологическими [связанные со грехом – прим. авт.] в сущности, как выявляется их контекстами: “чтобы нам не быть уже рабами греху” (Рим 6:6), “ваш старый образ жизни... разлагающегося через обманчивые похоти” (Еф 4:22); "безнравственность, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение... гнев, ярость, злобу, злоречие, и непристойные разговоры...” (Кол 3:5-9, отрывки). Старый человек уже был распят (Рим 6:6) и должен быть отложен (Еф 4:22; Кол 3:9). Но "внешний человек" просто тлеет. Кроме того, соотношения внешнего человека не амартологические, но имеющие отношения к физическим трудностям, особенно тем трудностям, которые были перенесены во время распространения Евангелия: “ибо эти небольшие кратковременные страдания готовят нас к вечной полновесной славе" (2 Кор 4:17); "Нас теснят со всех сторон... стесняемые... недоумевающие... преследуемые... гибнущие... Всегда носим в теле мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова проявилась в наших телах. Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса” (2 Кор 4:8-11, ср. 1:3-11). Внешний человек – это не старый человек греха, но физическое тело, подчиненное трудностям, разрушению и смерти» (Gundry R. H. Soma in Biblical Theology with an Emphasis on Pauline Anthropology. (Grand Rapids: Zondervan, 1987), p. 136).

[15] Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 3, М., 1994, стр. 384-385.

[16] У греческого философа-стоика Эпиктета также обнаруживается мысль о внутреннем человеке, как о частице Бога внутри человека (Diss. II. 8. 11,13-14): «А ты – как имеющее главное значение, ты – сколок бога, ты содержишь в себе некоторую частицу его… Думаешь, я говорю о каком-то серебряном или золотом, снаружи? В себе носишь ты его, и не осознаешь, что оскверняешь его нечистыми мыслями, грязными действиями… А при самом боге внутри, и видящем и слышащем все, не стыдишься ты помышлять и делать все это, ты, неосознающий своей природы и навлекающий на себя гнев бога?» (Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997, стр. 106).

рассудку. Этот "человек", живущий в душе у каждого, порой оказывается правителем и царем, порой судьей и распорядителем жизненных состязаний, а иной раз изобличает нас, выступая в роли невидимого внутреннего (νδοθεν ελέγχει) свидетеля или обвинителя» (Quod det. pot. 22-23). Также и в трактате «О снах» Филон называет его «истинным человеком»: «Есть, как кажется, два храма, принадлежащие Богу; один является этим миром… Другой – разумной душой, священник которого, реальный истинный человек (ό προς άληθειαν άνθρωπος)» (De somn. 1, 215). А в трактате «О соитии ради обучения» толкуя заповеди о десятине из Лев 27:30, 32 антропологически, он пишет: «Но ведь мы учимся восхвалять Благодетеля не только телесными массами, имеющими древесную и земляную природу, а также бессловесными животными, – чувствами, – но и умом (дат. п. νους), который справедливо будет назвать человеком в человеке (άνθρωπος εν άνθρώπω) – сильнейшим в слабейшем и бессмертным в смертном» (De congr. erud. 97). Ну и последняя цитата из трактата "О бегстве и нахождении", где, комментируя Быт 1:27, он отмечает: «Ибо, в действительности, один только Бог является единственным Создателем [в отличие от других элементов человеческого существа образованных низшими служебными силами – прим. авт.] реального истинного человека (αληθειαν ανθρωπου), который есть чистый ум (νους)» (De fuga. 71).

Все эти цитаты были приведены с целью, указать на сходства в понимании «внутреннего человека» у Павла и Филона. В частности, важно то, что «внутренний человек» называется «умом» и у Филона, как это уже увидели в приведенных цитатах, и у Павла. Это явствует из 7-й гл. посл. к Римлянам: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием – говорит Павел – но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума (νοος) моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих … Итак тот же самый я умом (νοι) моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим 7:22, 23, 25). Отсюда ясно видно, что для Павла «ум», или «закон ума моего» – это другой путь выражения «внутреннего человека», который находит «удовольствие в законе Божием». Этот факт отмечает подавляющее большинство комментаторов: «Когда Павел, спустя несколько лет снова использует фразу о έσω άνθρωπος [внутренний человек] в Рим 7:22, он приравнивает ее к νους [уму] в ст. 23 и 25, приравнивание часто появляющееся у Филона» – отмечает Педерсен[17].

Поэтому не нужно сразу открещиваться от Филона, говоря, что он был философом, далеко ушедшим от библейской истины; но ведь сходства на лицо[18]: и у Павла «внутренний человек» называется умом, и у Филона. О том, как платоновский «внутренний человек» через Филона перешел к Павлу судить очень не просто (что в данной ситуации, наверное, и не столь важно)[19], но это не единственный случай заметных сходств в богословии Павла и Филона[20]. Хотя это не значит, что Павел был под влиянием платоновских и филоновских идей. Но что для нас в этой ситуации все-таки

[17] Pedersen E. Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide, Louisville, 2001, p. 221.

[18] При этом, конечно же присутствуют и существенные отличия в антропологии Павла и Филона: «у Филона констатируется тождество греховности и плоти, а у св. Павла лишь обитание первой во второй» (Глубоковский Н. Н. Св. Апостол Павел и Филон Александрийский // Христианское чтение, 1902, № 2, стр. 191).

[19] Предполагается, что Павел кое-что почерпнул из александрийской теологии от Аполлоса, с которым у него были близкие и дружественные отношения (1 Кор 16:12; Тит 3:13). Аполлос, как и Филон, был родом из Александрии (центр эллинизированной иудейской культуры), в которой он получил образовании. И очевидно он отличался своей образованностью, что включало в себя знание эллинской мудрости (греч. слово logios в Деян 18:24 может переводиться не только как «красноречивый», но и как «образованный»). Но следует признать: твердых оснований того, что Павел познакомился с александрийской теологией через Аполлоса, нет.

[20] См. Философия враг христианства? Историко-богословское исследование, 2011, стр. 9-10.

важно? **Более важным является то, что и для Платона, и для Филона, «внутренний человек» или «ум» – это высшая часть нематериального существа человека**[21], **т.е. души**[22]. **И выглядит очень сомнительным вариант существенного отхода Павла от исконного и употребительного в то время значения этого понятия.**

Однако, некоторые все равно возражают против такого понимания выражения «внутренний человек» у Павла: «Основное возражение против такого рода толкования – как говорит М. Фролл в своем известном труде – является утверждение, что антропология Павла не дуалистическая. Однако, это частично зависит от того, какие стихи брать как ключ к интерпретации других отрывков. В действительности есть несколько случаев, когда более естественные интерпретации вполне возможно являются дуалистическими в общем смысле: Рим 7.22-25; 1 Кор 5,5[23]; 7,34[24]; 2 Кор 7,1[25]. *По крайней мере, кажется вероятным, что Павел время от времени проявлял больше различия между телом и духом, чем это иногда допускается*»[26]. Поэтому, безусловно, понимая под «внутренним человеком» нематериальную часть человеческого естества Павел не выходит за рамки своей антропологии[27], о чем мы можем читать в других

---

[21] Так Филон в трактате «О сотворении мира» (De opif. mundi 69) об этом говорит следующим образом: «Об "образе" [Быт 1:26] же говорится по отношению к *водительствующему души уму*. Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит» (Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. М., 2000, стр. 66).

[22] Кстати, в последнее время в научной и околонаучной среде все чаще встречаются идеи существования внеклеточных (нематериальных) структур сознания человека. И идею, что мозг не является основным центром мышления человека, можно встретить в разных изданиях (в том числе и научных). Приведем несколько выдержек: «Последние научные исследования показали следующее. В коре головного мозга не обнаружены центры мышления и памяти и отсутствуют специфические структурообразования, реализующие эти функции. Мышление и долговременная память не могут быть реализованы на путях распространения нервных импульсов по нейронным сетям головного мозга, поскольку скорость перемещения потенциала действия вдоль нервного волокна и время синаптической передачи не обеспечивают реально существующего быстродействия механизмов мышления и памяти. Такое быстродействие при переносе, запоминании и извлечении из памяти ничем не ограниченных объемов информации может осуществляться только на полевом уровне. "Биологические системы обладают материальной основой для реализации механизма сознания на полевом уровне, а исходящее от них излучение несет сложную информацию и может иметь торсионную природу"» (Бобров А. В. Полевая концепция механизма сознания // Сознание и физическая реальность. 1999. Т. 4. № 3., стр. 58). «А мозг – это считывающее устройство, позволяющее черпать информацию из биополевой системы. По поводу роли мозга исследователь И. П. Шмелев пишет: "...Физическая структура мозга, как и нейрофизиологические импульсы, не формируют психический акт, не порождают мыслительного движения, а лишь отображают развертывание психического акта, протекающего в иной мерностной области: мозг не мыслит, ибо психический процесс вынесен за пределы этого органа"» (Поликарпов В. С. Феномен "жизнь после смерти". – Ростов н/Д: Феникс, 1995 стр. 184). Лауреат Нобелевской премии французский философ Анри Бергсон еще много лет назад писал: «Мозг не что иное, как нечто вроде центральной телефонной станции, его роль сводится к выдаче сообщения или к выяснению его. Он ничего не прибавляет к тому, что получает. Уже самим своим строением мозг доказывает, что его функция есть превращение чужого раздражения в хорошо выбранную реакцию» (Цит. по: Архиепископ Лука. Дух, Душа и тело. — М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 1997, стр. 43). Подтверждает это также примеры людей, которые живут с серьезнейшими повреждениями головного мозга и при этом ведут полноценный образ жизни, без снижения умственных способностей.

[23] «предать сатане во изможденіе плоти, чтобы дух (πνευμα) был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 5:5).

[24] «незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом (πνευματι)» (1 Кор 7:34).

[25] «Итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа (πνευματος), совершая святыню в страхе Божием» (2 Кор 7:1).

[26] Thrall M. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. 1, Edinburgh: T & T Clark, 1994, p. 349.

[27] Р. Джуитт предполагает, что в данном случае Павел дуалистическим образом различает «внешнего» от «внутреннего человека» – тела от духа, в полемических целях. Главным образом против его оппонентов – гностически настроенных христиан, которые подчеркивали свое собственное внешнее физическое великолепием, отсутствующее у Павла (см. 2 Кор 5:12; 10:7), и видимое обладание духовной силы. Павел ищет некую поддержку коринфских гностиков на основе общей веры, и указывает на то, что его отличают не особенные внешние характеристики, на которые они рассчитывали, но внутренне «духовное ядро». Так он пишет, что в «2 Кор. 4:16… обнаруживается отражение единой гностической концепции "внутреннего человека", как пневматического ядра личности» (Jewett R.

текстах посланий Павла[28]. Следовательно, мы должны прийти к следующим выводам: «*должно быть ясно, что в то время как ὁ ἔσω ἄνθρωπος [внутренний человек] не описывается, как душа, или разум в типичных греческих понятийных категориях, но в тоже время описывается, конечно, как та часть христианской личности, которая переживает физическую смерть и живет в высших пределах*»[29].

Итак, исходя из приведенных нами аргументов, 2 Кор 4:16-18 можно объяснить следующим образом: Павел выражает мысль, что все испытания и страдания, выпавшие на его долю приносят огромную пользу духовной составляющей его личности, которую можно привязать только к бессмертной душе человека[30]. И хотя с годами человеческое тело, т.е. «внешний человек» слабеет и разрушается, в том числе и под воздействием страданий, ускоряющих этот процесс, то его духовные силы ежедневно обновляются, растут и приводят к духовной зрелости[31], конечно при определенных условиях – условии благодати, веры и жизни по вере.

Дифференциация человека на две составляющие в ст. 16 носит и эсхатологический характер: «внешний человек» принадлежит этому преходящему миру (1 Кор 7:31); «внутренний человек» – будущему. Пережив разрушение тела, т.е. смерть (если, как предполагает Павел, это произойдет до Парусии), «внутренний человек», как часть нематериального существа человека продолжающего существовать и после смерти, получит при воскресении (ст. 14) славное тело, образуя полноценного человека. И надежду на это прекрасное будущее Павел выражает в 17-м стихе: Павел был убежден, что все страдания, перенесенные им в этом веке, обновляющие его внутреннюю сущность, не идут ни в какое сравнение с той славой, которой он будет наделен в грядущем веке. Он сравнивает сегодняшние кратковременные страдания с будущей вечной славой. И опять же, как и в 16-м ст., в 17-м ст. наличествуют параллели с посланием к Римлянам: Ср. с Рим 8:18. Следующая антитеза «видимое/невидимое» (ст. 18) выражает контраст «между нашим опытом чувственно воспринимаемого мира, и нашей надеждой на славу Царства Бога»[32]. Видимый мир (с его негативными проявлениями, в частности страданиями) – преходящ. Невидимый же мир (с его наградой на вечную славу) обладает подлинной реальностью – он вечен. И поэтому взоры христиан должны быть устремлены на «невидимое».

Paul's Anthropological Terms, E. J. Brill, Leiden 1971, pp. 396-399. 460). И с этим утверждением до определенной степени можно согласиться. Как следует из 2-го посл. Коринфянам, Павел действительно защищает себя и свое апостольство. И в этом случае, не пренебрегая христианской антропологической концепцией, Павел, посредством терминов хорошо знакомых его гностически настроенных оппонентов, вполне вероятно защищает себя, указывая на превосходство «внутреннего человека» над «внешним». И как мы далее увидим, Павел периодически обращается к терминологическому аппарату хорошо знакомому его оппонентам.

[28] К списку стихов, свидетельствующих о различении Павлом духа и тела, которые приводит М. Фролл, можно присовокупить и 1 Фес 5:23, в котором Павел приводит трихотомическое деление человека: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух (πνευμα) и душа (ψυχη) и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа».

[29] Pedersen E. Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide, Louisville, 2001, p. 221.

[30] Подобный же контраст между разрушением тела и обновлением духа встречается в апокрифической 4-й кн. Маккавейской, – где говорится: «так Ааронид Елеазар, сожигаемый огнем, не переменил своего образа мыслей. А что всего удивительнее, будучи старцем, он, когда уже разрушались связи тела его, и гибла плоть его, а жилы расслабели, помолодел, и духом рассудительности, и Исааковою рассудительностью одолел многоглавую муку» (4 Мак 7, 12-14, пер. Порфирия). Словосочетание «духом рассудительности» (πνεύματι δια τού λογισμού) точнее будет звучать как: «[помолодел] духом, посредством рассудительности».

[31] Ср. Мат 5:10-12; Ин 15:18-21; 16:1-2; 17:14; Деян 14:22; Рим 5:3-4; 8:17; Фил 1:29; 3:11; 1Фес 3:3; 2Тим 3:12; Евр 5:8; Иак 1:2-4; 1Пет 4:12-19.

[32] Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, Edinburgh: T & T Clark, 1915, p. 139.

И подытоживая все вышесказанное относительно 2 Кор 4:16-18 мы должны констатировать следующий факт, как это делается в одной книге, где разъясняется 2 Кор 4:16: «**Этот отрывок не имел бы никакого смысла, если бы человек был полностью материален**»[33]. Материалистам Свидетелям Иеговы, отрицающим существование нематериальной субстанции в человеке и полагающим, что человек – это только тело, непросто будет отрицать этот факт[34].

Немного отступая от экзегетического разбора 2 Кор 4:16-5:10, следует обратить внимание на тот момент, что вопрос о духовной стороне природы человеческого естества представляется важным вовсе не из академического интереса. Верное понимание антропологии человека неразрывно связано с истинной духовностью христианина. Без надлежащего понимания того, что есть человек, невозможно и совершение нашего спасения.

Обратимся к словам ап. Павла: «Пусть же сам Бог мира полностью освятит вас. И пусть ваши дух, душа и тело, здравые во всех отношениях, останутся безупречными во время присутствия нашего Господа Иисуса Христа» (1 Фес 5:23). Освящение христианина Богом должно охватывать человека во всей полноте. Далее апостол как бы перечисляет составляющие естества человека: дух, душу и тело. Объяснение Обществом данного отрывка представляется нам совершенно неестественным, чтобы быть верным в этом контексте (ср. Евр 4:12) . Если отрицать наличие души и духа в природе человека, то каким же образом возможно хотя бы думать или молиться об освящении последних, Божьей благодатью?!

Правильное понимание того, что есть личность человека, дает ответы на вопросы, которые возникают в связи с греховной природой человека. Что является источником греха в нашем естестве? Неужели гены?! Очевидно ведь, что грех непосредственно связан с волей. Каждый из нас выбирает сам, согрешать или нет. Так можно ли волю человека сводить к телу? Согласно словам Христа именно из «сердца», то есть «внутреннего человека», проистекают наши грехи и помыслы (см. Мат. 15:19) Следовательно, грех гнездиться не во «внешнем человеке», который сводится к плоти, а в нематериальной части существа человека.

Если выбор человека (его воля) зависит целиком от плоти (например, от работы мозга), то никакой личностной свободы воли в реальности нет, так как, в таком случае, поведение человека полностью детерминировано несовершенной на генном уровне плотью, а раз так, значит, нет и персональной ответственности за сознательно совершенный грех. Следовательно, в человеке есть нечто, что не зависит в своем главном выборе от несовершенной плоти. Этим нечто и является нематериальная душа, в глубинах которой коренится личностная воля.

В этом вопросе есть еще один аспект, на который Лопухин обращает внимание: «Ап[остол во 2 Кор 4:16] проникнут мыслию о том, наше тело в настоящем своем состоянии не дает простора для деятельности духа человеческого (ср. 1Кор.15:4), и

---

[33] Джэксон У. Заметки на полях моей Библии. Часть II. Новый Завет, 2000, стр. 367.

[34] Свидетелям Иеговы также следует иметь в виду, что примерно каждые 7 лет, как подсчитали ученые (хотя данные тут могут разниться), человек обновляется – т.е. в нем практически не остаётся ни одного атома от него предыдущего. Соответственно, с позиции материалистов выходит, что каждые 7 лет человек умирает и рождается новый человек. Однако, мы знаем, что наша личность и после обновления идентифицирует себя как тоже лицо, которое было до обновления: Я – это Я, а не новый человек, вне зависимости от обновления тела. Из этого логически вытекает: человек – это не просто тело.

говорит потому, что постепенное ослабление и разрушение тела дает возможность духу проявлять себя с большею силою. Здесь, несомненно, есть основа для аскетических подвигов, для поста, воздержания, которое, истощая силы тела, его грубые влечения, дает больше простору для деятельности духовной, для созерцательной жизни»[35]. Поэтому очевидно, что материалистическое представление СИ о человеке логически приводит к отсутствию христианской аскезы, одной из главных практик которой является пост (см. Деян. 13:2, 14:23). На языке Библии поститься – значит «смирять душу» (Лев. 16:29). Самая первая заповедь – это заповедь поста («Не ешь от дерева…»). Между телом и душей есть прямая взаимосвязь. Однако в антропологии, отрицающей душу, необходимость в воздействии на нее просто отпадает. Как следствие – недостижимость личной святости.

2 Коринфянам 5:1

Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный.

Οιδαμεν γαρ οτι εαν η επιγειος ημων οικια του σκηνους καταλυθη οικοδομην εκ θεου εχομεν οικιαν αχειροποιητον αιωνιων εν τοις ουρανοις

Исследование этого в высшей степени насыщенного метафорами отрывка приводит к возникновению ряда вопросов: Какой смысл вкладывается в выражение «земной наш дом, эта хижина»? Какого значение вечного, нерукотворного дома? На что указывает форма глагола «имеем»? И главный вопрос, ответ на который частично зависит от ответов на предыдущие: говорит ли Павел здесь о посмертном существовании или о будущем воскресении тела?

Но первоначально отметим, что 2 Кор 5:1 непосредственно связан с предыдущим отрывком – 2 Кор 4:16-18. Причинное γαρ «ибо» отсылает нас к предыдущим словам, в которых, прежде всего, сказано, что невидимое для физического зрения – вечно (2 Кор 4:18). Следовательно, хижина относится к тому, что видимо – нынешнему веку, в отличие от небесного, нерукотворного дома, относящегося к тому, что невидимо – будущему веку. Очевидно, что «земной дом» – «хижина» в таком случае является нынешним телом человека. В Ветхом Завете (ВЗ) присутствуют схожие образы смертного человеческого тела, правда, в несколько иных лексических формах. Например, в книге Иова мы читаем: «тем более [Бог не доверяет] – в обитающих в храминах из брения (οικιας πηλινας, LXX), которых основание прах, которые истребляются скорее моли» (Иов 4:19). В книге пр. Исайи также имеются схожие слова Езекии: «жилище мое снимается (καταλυων σκηνην, LXX) с места и уносится от меня, как шалаш пастушеский; я должен отрезать подобно ткачу жизнь мою; Он отрежет меня от основы; день и ночь я ждал, что Ты пошлешь мне кончину» (Ис 38:12). Соответственно разрушение «земного дома» – «хижины», т.е. тела, означает смерть[36].

Очень интересным представляется употребление метафоры «хижины» (σκηνος) применяемой к человеческому телу, которая Павлом больше нигде не используется. Да и само существительное σκηνος не встречается ни в НЗ, ни в ВЗ. В связи с чем, опять

[35] Толковая Библия п/ред А.П. Лопухина. Новый Завет. Том 7, М., 2009, стр. 776.
[36] Глагол αναλυω (или сущ. αναλυσις) является синонимом καταλυω, и в 2 Тим 4:6 и Фил 1:23 он используется Павлом в качестве метафоры смерти. Форма аориста (καταλυθη) употребляемая Павлом в 2 Кор 5:1 указывает на момент смерти.

возникает ряд вопросов: Что повлияло на Павла, когда он использовал метафору «хижины», при этом используя слово σκηνος? В непосредственном контексте 2 Кор 5:1 (также 5:4, где Павел тоже использует σκηνος) Павел предпочитает использовать термин σώμα «тело» (2 Кор 4:10, 5:6, 8, 10). Почему он этого не делает в 2 Кор 5:1, 4? Какие коннотации в таком случае имеет слово σκηνος?

Об источнике, повлиявшем на Павла и с которого он, вероятно, позаимствовал метафору «хижины» (σκηνος), в дореволюционном издании православного исследователя А. Сперанского, говорится: «На представлении апостола Павла о "теле, как земной храмине, отягощающей своей слабостью и тленностью светлую и чистую душу" отразились следы воззрений автора книги Премудрости, по которому тленное тело есть также "земная хижина, подавляющая ум, стремящийся познать совет Божий", в пользу чего говорит и самое сходство выражений: у апост[ола во 2 Кор 5:4]. οι οντες εν τω σκηνει στειναζομεν βαρουμενοι [находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем] в Прем. [9:15] Φθαρτον σωμα βαρυνει ψυχην και βριθει το γεωδες σκηνος νουν πολυφροντιδα [ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум]»[37]. Невооруженным глазом видны параллели между 2 Кор 5:1, 4 и Прем 9:15: и в 2 Кор 5:1 επιγειος… σκηνους «земная… хижина», и в Прем 9:15 γεωδες σκηνος «земная храмина» (сущ. γεωδες родственно и синонимично επιγειος), и в 2 Кор 5:4 βαρουμενοι… θνητον «[в теле] отягощаемые… смертное [тело]», и в Прем 9:15 Φθαρτον σωμα βαρυνει «тленное тело отягощает [душу]».

Но может быть написанное Павлом соответствует приведенным нами выше ветхозаветным текстам (Иов 4:19; Ис 38:12), а не записанному в Прем 9:15? Рассуждая на эту тему, М. Фролл в своих комментариях отмечает: «Что касается второй возможности, стоит указать, на различие между Павлом и процитированными отрывками из ВЗ [Иов 4:19; Ис 38:12] В последнем случае, разрушение земного жилища является уничтожение всего, что также можно назвать подлинным личным существованием, в то время как для Павла собственное "Я" обладает новой, высшей формой существования, которая не будет поддаваться разрушению… Конечно, Павел не намеревается представлять строго дуалистическую антропологию, но он использовал дуалистический язык в 4,16, и хотя он не желает свободы от телесной жизни как таковой, в ст. 4, по-видимому, он говорит, что находит его нынешнюю телесную жизнь обременительной. Кроме того, несмотря на отсутствие упоминания ψυχή [душа], он верит, как мы только что отметили, в сохранение личного "Я" за пределами смерти. Сходство επίγειος οΙκία του σκήνους с γεώδες σκήνος в Прем 9,15 остается поразительным, тем более что σκήνος – это hapax legomenon [слово встречающееся только один раз – прим. авт.] (т.е. в LXX и в НЗ). Также затем имеется параллель между βαρύνει φθαρτόν в Прем 9,15 и βαρούμενοι и θνητόν в 2 Кор 5, 4»[38]. Таким образом как по содержанию, так и по лексике (например, только в Прем 9:15 встречается форма σκηνος) 2 Кор 5:1, 4 гораздо ближе к Прем 9:15, чем к Иов 4:19 и Ис 38:12. И с этим фактом согласно большое количество экзегетов.

Какие существуют доказательства того, что Павел хорошо знал и ссылался на книгу Премудрости? О знакомстве Павла с Премудростями Соломона Фаррар в своей книге пишет: «Из неканонических книг ап. Павел почти с несомненностью был знаком по крайней мере с одной, именно с книгой Премудрости. Нам думается, что едва ли кто усомнится в этом, сравнить его взгляды на идолопоклонство и способ, как он выражает

[37] Сперанский А. И. Свидетельства новозаветных священных писателей о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств. // Христианское чтение, 1881, № 11-12, стр. 701-702.
[38] Thrall M. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. 1, Edinburgh: T & T Clark, 1994, p. 361.

их, с теми главами, в которых эта красноречивая книга относится к культу язычества с сосредоточенным презрением, едва ли уступающим в этом пророку Исайи: или кто сопоставит места, на которые мы указывали в одном из прежних примечаний. Если среди книг, о которых ап. Павел писал во время своего последнего тюремного заключения, были и неканонические, то мы можем быть вполне уверены, что между ними была и книга Премудрости»[39]. Безусловное знакомство Павла с книгой Премудрости подтверждается тем, что эта книга как раз таки присутствует в Септуагинте (LXX), на которую в большинстве своем ссылаются новозаветные писатели. Это подтверждает в своей работе Глубоковский: «понятно, что среди указаний на другие апокрифические документы у благовестника выделяется книга Премудрости, известная ему и потому, что на осведомление с нею обязательно наталкивало посредство принятой им греческой редакции LXX-ти, вводившей в область александрийского религиозно-философского созерцания»[40].

О том, что Павел не только хорошо знал, но и ссылался на книгу Премудрости можно продемонстрировать на примере двух отрывков из послания к Римлянам, частично упомянутых Фарраром. Первый пример, в котором присутствует ясная параллельность мыслей с Прем гл. 12-13 – это Римлянам 1:19-32. Приведем мнения исследователей пришедших к подобному заключению: «Премудрости Соломона представляют поразительную параллель с аргументами Павла в гл. 1 Послания к Римлянам. Глава 12 [кн. Прем.] говорит о Божьем суде нечестивых жителей Ханаана за их идолопоклонство. В следующей главе излагается причина этого суда: их глупость привела их к тому, чтобы творение приравнять Творцу. Следовательно, они не могли знать (ειδεναι) того, кто истинно существует, или различать Творца от творения. Они “не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила” (Прем 13:1-2). В ст. 3-7, автор говорит, что красота и сила творения вводят в заблуждение глупых людей, заставляя верить, что эти вещи были божествами. Поэтому, по его словам, в ст. 8-9: “они неизвинительны: если [ει] они столько могли разуметь [ειδεναι], что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?” Текст предполагает, что, прежде чем впасть в идолопоклонство, хананеи имели возможность признать Бога через творение. Есть много лексических и структурных параллелей с Рим 1:18-32, в том числе перечень пороков»[41]. В другом экзегетическом труде об этих параллелях говорится в подобном же ключе: «в то время как, с одной стороны не может быть и речи о прямом цитировании, с другой стороны, сходство настолько сильное в отношении выстраивании основных аргументов (I Естественная религия отбрасывается, II. Идолопоклонство, III. Перечисление безнравственных поступков) и в деталях мышления и в некоторой степени в выражениях, что становится ясно, что в каком-то периоде жизни, Павел, должно быть, выделил книге Премудрости значительное количество времени для изучения»[42].

---

[39] Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. Апостола Павла. К., 1994, стр. 827.
[40] Глубоковский Н. Н. Св. Апостол Павел и неканоническая книга Премудрости Соломоновой // Христианское чтение, 1902, стр. 493-494.
[41] Young, R. A. The knowledge of God in Romans 1:18-23: Exegetical and theological reflections // Journal of the Evangelical Theological Society, 2000, p. 699.
[42] W. Sanday and A. C. Headlam, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Edinburgh: T&T Clark, 1902, p. 52.

Второй пример отсылающий нас к Прем 12:20-22[43] – это Римлянам 9:22-24[44]. «Нельзя не видеть – пишет Сперанский – следов влияния книги Премудрости на послание к Римлянам в означенном месте; в пользу этого все говорит. Во первых, оба указанные места содержат одну мысль, сходствуют в выводах: "если Бог был долготерпеливым к врагам Своим и народа, прежде чем предал их, то тем более Он полноту Своего величия явит на тех, кои суть сыны Его – сосуды милости Его"… Во вторых, название врагов и действия Божии по отношению к ним имеют полное соответствие в обоих местах: враги называются в книге Премудрости οφειλομενοι θανατω (повинные смерти), в послании – κατηρτισμενα εις απωλειαν (готовые к гибели); действия Божии в кн. Премудрости – μετα τοσαυτης προσοχης (с такою пощадою), у апостола – εν πολλη μακροθυμια (с великим долготерпением)»[45]. Также прослеживаются параллели с книгой Премудрости в предыдущих с Рим 9:22-24 стихах: ср. Рим 9:19-20[46] с Прем 12:12[47], а также Рим 9:21[48] с Прем 15:7[49]. Поэтому следует согласится с теми богословами, которые утверждают, что в своих посланиях Павел ссылается на книгу Премудрости[50].

---

[43] «*Ибо, если врагов сынам Твоим и повинных смерти Ты наказывал с таким снисхождением и пощадою, давая им время и побуждение освободиться от зла*, то с каким вниманием Ты судил сынов Твоих, которых отцам Ты дал клятвы и заветы благих обетований! Итак, вразумляя нас, Ты наказываешь врагов наших тысячекратно, дабы мы, когда судим, помышляли о Твоей благости и, когда бываем судимы, ожидали помилования» (Прем 12:20-22).

[44] «*Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева*, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников?» (Рим 9:22-24).

[45] Сперанский А. И. Свидетельства новозаветных священных писателей о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств. // Христианское чтение, 1881, № 11-12, стр. 703.

[46] «Ты скажешь мне: "за что же еще обвиняет? Ибо *кто противостанет воле Его*?" А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: "*зачем ты меня так сделал?*"» (Рим 9:19-20).

[47] «Ибо кто скажет: "*что Ты сделал?*" — или *кто противостанет суду Твоему?* и кто обвинит Тебя в погублении народов, которых Ты сотворил? Или какой защитник придет к Тебе с ходатайством за неправедных людей?» (Прем 12:12).

[48] «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы *из той же смеси сделать один сосуд для почетного [употребления], а другой для низкого*?» (Рим 9:21).

[49] «Горшечник мнет мягкую землю, заботливо лепит всякий сосуд на службу нашу; *из одной и той же глины выделывает сосуды, потребные и для чистых дел и для нечистых* — все одинаково; но какое каждого из них употребление, судья — тот же горшечник» (Прем 15:7). Ср. также Рим 5:12 с Прем 2:24, Рим 11:32 с Прем 11:23-26, 1Кор 6:2 с Прем 3:8.

[50] У тех, кто ассоциирует кн. Премудрости с чистой философией вполне вероятно проскальзывает мысль: как Павел, возлагавший свои надежды на воскресение, мог ссылаться на книгу пронизанную идеей бесплотного существования (у многих учение о воскресении и бессмертии души не уживается в их головах). Но на самом деле кн. Премудрости содержит веру и в воскресение. Это прослеживается в Прем 3:1-10, – где мы читаем: «А души праведных в руке Божьей, 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… Во время воздаяния им они воссияют как искры, бегущие по стеблю. Будут судить племена и владычествовать над народами, а над ними будет Господь царствовать вовеки. Надеющиеся на Него познают истину, и верные в любви пребудут у Него; ибо благодать и милость со святыми Его Нечестивые же, как умствовали, так и понесут наказание за то, что презрели праведного и отступили от Господа» (Прем 3:1-4, 7-10). Райт объясняет этот отрывок таким образом: «Стихи 7-10 говорят о дальнейшем событии, которое следует за состоянием, описанным в стихах 1-4. Данный отрывок – это не просто второе, параллельное, описание или новая интерпетация. В конце концов у "душ" в стихе 4 все еще остается "надежда, полная бессмертия" […] Фраза «Время их посещения [воздаяния]» (стих 7), несомненно, относится к будущему событию. В контексте всей книги «посещением» (episkope) обычно именуется судный день, когда Творец осудит нечестивых и оправдает праведников. Это миг, о котором говорили праведные, провоцируя насмешки нечестивых и попытки подвергнуть себя испытанию (2:20). Он упоминается и в нескольких стихах после настоящего отрывка (3:13), и потом опять – в ближайшем контексте (4:15) и еще дважды далее в книге (14:11; 19:15). В каждом случае речь идет о божественном «посещении», через которое совершится правосудие, положительное или отрицательное… В данном контексте суть заключается в том, что стих 7 не может быть повой интерпретацией события, описанного в стихах 1-4, с иной точки зрения. Он должен добавить новый смысл: что после периода покоя с праведными произойдет нечто новое. Но что это за «нечто новое»? Они «воссияют», говорит автор, «как искры, бегущие по стеблю». Не следует подгонять это к 3:1-4. Речь не просто о том, что после смерти души праведных становятся подобны звездам. Это не указание на «астральное бессмертие». Как и в Дан 12:3, здесь описано не такое состояние, которое праведные обретают сразу же после смерти. Скорее, это славное и высокое новое состояние, в котором они вновь являются на землю, чтобы править народами и их судить. Слово analampsousin («они воссияют») напоминает eklampsousin в Дан 12:3 (перевод Теодотиона), а образ – отрывки из Первой книги Еноха, где

Почему мы акцентируем свое внимание на книге Премудрости? В книге Премудрости имеется немало текстов ясно говорящих о бессмертии души и посмертном бесплотном существовании (см. Прем 1:4; 3;1-4, 13; 4:14; 7:23; 8:20); эта же идея присутствует и в Прем 9:15. Напомним этот отрывок: «ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина (σκηνος) подавляет многозаботливый ум» (Прем 9:15). В контексте становится понятным, что слово σκηνος «храмина» в Прем 9:15 означает «тело, как обитель души». И заимствуя этот термин (как мы увидели не только этот термин) во 2 Кор 5:1, 4 Павел должен был употреблять его в идентичном значении. М. Фролл, опять же указывая на параллели между 2 Кор 5:1,4 и Прем 9:15 приходит к такому заключению: «*В соответствии с греческой традицией, Павел ссылается на материальное тело, как обитель души*. Имеется сильная поддержка для такой интерпретации в параллельном между фразеологией Павла, и той, что в Прем 9,15, где γεώδες σκήνος идентично с φθαρτόν σώμα, которая есть бремя для души»[51].

Традиция той эпохи, в которой жил Павел, изобилует примерами, в которых о теле говорится как об обители души. Имеется и не мало случаев, когда в слово σκηνος и в родственные ему слова вкладывалось значение материального тела, как обители души. Приведем несколько подобных примеров. Впервые, скорее всего, такая терминология появляется у Демокрита и Гиппократа: «Люди должны ценить душу, больше чем тело, ибо совершенство души исправляет неполноценность умирающего тела (σκήνεος)» (Демокрит; Frag. b 187). «Затем душа частью через кожу, частью через те отверстия в голове, откуда, как мы говорим, идет жизнь, покидает телесное жилище (απολειπουσα δε η ψυχη το του σωματος σκηνος)» (Гиппократ; Aph. VIII, 18)[52]. Яркое сравнение находим и у Псевдо-Платона: «Мы – это душа, бессмертное существо, запертое в подверженном гибели узилище (σκηνος)» (Axioch, 365e)[53]. А то, что такой язык был присущ не только философам, но и обычным людям видно из одной древней надгробной эпитафии: «Хотя эту храмину (σκηνος), питомец Зевса Созимиан, хоронит исполненная печали жена… однако же душа идет прямо на небо»[54]. Патристический период также не отличался иным использованием этого термина[55].

говорится о воскресении. Редкий греческий глагол analampo действительно означает «воссиять», и его можно употребить, описывая сияние солнца; но он используется и метафорически – «вспыхнуть» (о зависти) или «зажечься» (об энтузиазме). В одном интересном отрывке Плутарх прибегает к нему, говоря о том, как Брут «ожил», «пришел в себя». Это подсказывает смысл в отрывке из Книги Премудрости Соломона. Праведные, души которых теперь в руках сотворившего их, еще не достигли окончательной цели. Во время «посещения» они «оживут» и достигнут славы, как «разумные» в Дан 12:2-3 (по мнению большинства ученых, эта аллюзия есть в Прем 2-3); иначе говоря, они получат власть над тварным миропорядком». (Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 188-189, 190-191). Скорее всего, обращаясь к определенной аудитории, писатель кн. Премудрости использует приспособленный к этой аудитории язык – эллинизированный, но в контексте иудейского богословия. Поэтому нужно согласиться с позицией Глубоковского, который писал: «несомненно, что книга Премудрости Соломоновой не отрешает читателя от библейско-иудейской почвы и была бы удобною точкой отправления для воспитанника фарисейского Савла» (Глубоковский Н. Н. Св. Апостол Павел и неканоническая книга Премудрости Соломоновой // Христианское чтение, 1902, стр. 468).

[51] Thrall M. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. 1, Edinburgh: T & T Clark, 1994, p. 360.

[52] Цит. по: Гиппократ. Избранные книги. Том 1, М., 1936, стр. 734.

[53] Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 4, М., 1994, стр. 604.

[54] См. Kaibel G. Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta, Berlin, 1878, p. 168.

[55] Например, в послании к Диогнету (Diogn. 6. 8) говорится: «Бессмертная душа обитает в смертном жилище (σκηνωματι); так и христиане обитают, как пришельцы, в тленном мир, ожидая нетления на небесах» (Migne P.G. 2, 1176B). Также Татиан в сочинении «Речь против эллинов» (Oratio ad graecos 15, 3) писал: «Душа есть связь плоти; а плоть есть вместилище души. Если существо, так составленное, будет держать себя на подобие храма, то Бог благоволит обитать в нем чрез духа, Им посылаемого. Если же храмина (σκηνωματος) человека не такова, то он будет превосходить животных только членораздельными звуками» (Migne P.G. 6, 840A). Несколько раз употребляет этот термин в подобном значении Климент Александрийский в своих Строматах (Strom. 4, 25, 159; 4, 26, 165): «Совершенным же очищением, по моему мнению, является вера, через закон и пророков приводящая к Евангелию. Эта

Теперь ясно, что для представителей эллинистической культуры слово σκηνος ассоциировалось с телом, которое есть вместилище души. И хотя Павел не вкладывает отрицательные коннотации в слово σκηνος «хижина», как это в основном делали греки[56], но значение этого термина Павел сохранил, поскольку **если бы он просто хотел употребить слово «тело», без лишних коннотаций, указывающих на присутствие души в теле, он по обыкновению использовал бы слово σώμα, а не σκηνος**. Это доказывает и заимствованная у кн. Премудрости (Прем 9:15) фразеология, имеющая пневматический характер. А также контекст 2 Кор 5:1 выявляет суть метафорического использования σκηνος: Павел во 2 Кор 4:16 говорит, как это было уже разобрано, о «внешнем человеке», т.е. теле и о «внутреннем человеке», т.е. душе (центре духовной жизни), соответственно следует предположить, что σκηνος «хижина» – это «внешний человек», в котором обитает «внутренний человек», принадлежащий не этому видимому миру, а грядущему – невидимому. Таким образом, приведенный нами материал дает полное право заключить, что Павел ссылается на «хижину» (σκηνος) как на человеческое тело являющееся обителью души, или соединением тела с душой[57].

Разобравшись с метафорическим использованием слова σκηνος, следует перейти к следующему вопросу, связанному с пониманием 2 Кор 5:1: На что указывает временная форма глагола «имеем» (εχομεν)? Можно ли сказать, что Павел верил в послесмертное обладание небесного, нерукотворного дома? Во 2 Кор 5:1 мы читаем: εαν (если)… καταλυθη (разрушится [земной дом – тело])… εχομεν (имеем [нерукотворный дом]). Исторический фон Послания подсказывает, что Павел осознавал вероятную возможность смерти до Парусии. Так вот условное εαν «если» относится к теоретической возможности умереть до Парусии. Павел как бы говорит: даже если смерть застигнет нас до Парусии (а Парусия для верных христиан исключает возможность смерти; см. 1 Фес 4:15-17 и 1 Кор 15:51-52)[58], то все равно мы будем иметь на небесах новый дом[59].

чистота достигаются полным послушанием Богу и отказом от всех земных вещей, до самого того срока, когда душа с радостью оставит ту оболочку (σκηνους), в которую она заключена» (Migne P.G. 8, 1368B). «Но душа мудрого и гностика, будучи заключена в тело лишь на короткое время, подобно страннику, пришедшему чужую землю, пользуется телом умеренно, готовая покинуть эту обитель (σκηνος), едва лишь заслышит призыв» (Migne P.G. 8,1376A).

[56] Тело, по мнению большинства греческих философов, считалось чуждым элементом, сковывающим бессмертную душу. Павел, бесспорно, был чужд таких идей. Как и последующие христиане, в частности Отцы церкви. Так Августин, интересным образом объясняя 2 Кор 5:1-4, выражает эту позицию (О граде Божьем 14, 3): «Скажет кто-нибудь, что причиной всякого рода пороков, отличающих безнравственную жизнь, служит плоть, потому что душа так живет под влиянием плоти. Но говорящий так не обращает достаточного внимания на природу человека во всей ее совокупности. Правда, тленное тело отягощает душу (Прем 9:15). Поэтому и апостол, ведя речь о том же тленном теле, о котором незадолго перед тем сказал: но если внешний наш человек и тлеет (2 Кор 4:16), говорит: Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью (2 Кор 5:1-4). Итак, хотя мы и отягощаемся тленным телом, но поскольку знаем, что причиной отягощения служит не природа или сущность тела, а повреждение его, то желаем не совлечься тела, а облечься его бессмертием. Ибо оно и тогда будет, но поскольку не будет тленным, не будет отягощать» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Том VII: Первое и второе послания ап. Павла к Коринфянам, Тверь, 2006, стр. 337).

[57] Очевидно, в том же значении, как человеческое тело являющееся обителью души, родственное слово σκηνωμα употребляется во 2-м послании Петра: «Справедливым же почитаю, доколе нахожусь в этой [телесной] храмине (σκηνωματι), возбуждать вас напоминанием, зная, что скоро должен оставить храмину (σκηνωματος) мою, как и Господь наш Иисус Христос открыл мне. Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память» (2 Пет 1:13-15). Здесь еще можно выделить то, что возможно Петр в 15-м стихе говорит о том, что он и после своей смерти будет стараться, чтобы христиане помнили его слова. Но надо признать, это толкование под собой не имеет серьезной доказательной базы и поэтому с этим конечно могут и поспорить.

[58] Для Павла явно предпочтительнее выглядит исключительная перспектива избежания смерти, как это видно будет из следующих стихов.

Далее, существует один грамматический аспект, на который обращает внимание М. Харрис в своей статье: «Примеры, где εαν с последующим сослагательным аористом почти соответствует по смыслу οταν [когда], можно найти: в LXX [Септуагинте] – 11 раз[60], в посланиях Павла – 12 раз[61], и в остальной части Нового Завета – 13 раз[62]. В таких случаях условность протазиса не обязательно ставит под угрозу понятие временности. Таким образом, во 2 Коринфянам 5:1 это "когда" было только после того как, палатка… была демонтирована, чтобы Павлу стать обладателем οικοδομη εκ θεου [строения от Бога]»[63]. Другими словами союз εαν «если» может выполнять функцию союза «когда» (οταν), являясь при этом выразителем идеи прямого послесмертного обладания (сразу после смерти) небесного нерукотворного дома. Но профессор Робертсон считает иначе, полагая, что εαν … καταλυθη в сочетании с εχομεν является «Условием *будущего* в представлении»[64]. Ср. Мат 18:13. И грамматическим соображениям Робертсона, следует сегодня немало богословов, на что указывает в своих комментариях Хьюз, объясняя при этом значение глагола «имеем» (εχομεν) в данном отрывке. Он пишет: «настоящее время глагола "иметь" понимается, большинством комментаторов, как относящееся к будущему обладанию, которое является настолько реальным и обеспеченным в перспективе апостола, из-за чего он соответствующе говорит в настоящем времени»[65]. И действительно в НЗ о будущих перспективах и надеждах христиан порой говорится в настоящем времени, о как уже исполнившихся, как будто они уже были настоящей реальностью; уверенность христиан в их обладании настолько несомненна, что об этих надеждах говорится в подобном русле (Ин 5:24; 6:53; 1 Ин 5:15). В «Теологическом словаре Нового Завета» Г. Киттеля, обсуждая глагол εχω «иметь» в контексте эсхатологических надежд, прибавляется: «Новый дом уже уготован (2 Кор. 5:1), так что мы можем иметь абсолютную уверенность надежды, подкрепленную Духом как гарантией (ст. 5)»[66]. Таким образом, грамматическая структура стиха может указывать на то, что мы имеем новый дом при смерти, а также настоящее время может указывать и на полную уверенность в том, что именно так произойдет в будущем при воскресении. Логичнее в таком положении, как замечает Лэдд: «на временной форме не стоит заострять внимание»[67].

Следовательно, мы должны исходить из других предпосылок. Правильность интерпретации стиха в такой ситуации во многом будет зависеть от понимания того, что есть «строение от Бога» (οικοδομην εκ θεου) и «дом нерукотворный» (οικιαν αχειροποιητον). Очевидно, что в этом стихе выражение «строение от Бога» (οικοδομην εκ θεου) эквивалентно выражению «дом нерукотворный» (οικιαν αχειροποιητον). Но существуют самые разнообразные виды толкования касающиеся главным образом понимания термина οικοδομη «строение», которых насчитывается до девяти. Но мы не будем концентрировать свое внимание на всех видах толкования, а озвучим два, как думается более подходящих вида толкования.

---

[59] Фарниш отмечает, что как показывают другие примеры из посланий Павла: «ean с сослагательным аористом и изъявительным настоящим выполняет то, что дальнейшее зависит от выполнения условия… (Рим 7:2-3; 1 Кор 7:39; 8:8; 14:23; 15:36)» (Furnish V. P. II Corinthians, Garden City, 1984, p. 265).
[60] См. Ис 24:13; Ам 7:2; Тов 4:3; 6:17.
[61] См. 1 Кор 16:10; 2 Кор 9:4; 13:2.
[62] См. Мат 9:21; Ин 12:32; 14:3; Евр 3:7, 15; 4:7; 1 Ин 2:28; 3:2, 3; 3 Ин 10.
[63] Harris M. J. 2 Corinthians 5:1-10 Watershed in Paul's Eschatology, // Tyndale Bulletin 22 (1971), p. 35.
[64] Robertson A T. Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, New York, 1914, p. 1019.
[65] Hughes P. E. Paul's Second Epistle to the Corinthians, Grand Rapids, 1961, p. 163.
[66] Theological Dictionary of the New Testament, edited by G. Kittel; Vol. 6, Grand Rapids (Michigan) 1985, p. 288.
[67] Лэдд Д. Э. Богословие Нового Завета. СПб., 2003, стр. 634.

Первый вариант, более подходит, если рассматривать его в контексте употребления οικοδομη в Писании. В одном труде так замечается, что «всякий раз, когда Павел использует слово οικοδομη (за исключением только переносного значения назидания)[68], оно означает тело Христово, [то есть церкви или объединенного тела Христа] (1 Кор 3:9; Еф 2:21; 4:12, 16), а не отдельные тела»[69]. О том же пишет Робинсон, указывая на то, что в НЗ οικοδομη «означает тело Христово, Церковь (1 Кор 3:9; Еф 2:21; 4:12, 16), а не отдельные тела… Аналогичная языковая формулировка касающаяся "храма" (ναος) также применяется только к Церкви (1 Кор 3:16 сл.; 2 Кор 6:16; Еф 2:21)»[70]. И действительно, в 1 Кор 3:9 Церковь называемая «строением» (οικοδομη) в 1 Кор 3:16-17 – очень схожем отрывке – называется «храмом» (ναος). Также в нескольких отрывках ВЗ (Септуагинте) и НЗ οικοδομη употребляется по отношению к Иерусалимскому храму (1 Пар 26:27; 2 Ездр 2:30; 4:51; 5:64; 5:73; 6:6, 22; Тов 14:5; Мат 24:1-2, Мк 13:1-2). В некоторых же новозаветных отрывках мы, прямо или косвенно, встречаем идею существования небесного храма (Евр 8:1-2; 9:1-12, 24; Откр 3:12; 7:15; 11:19; 14:15, 17; 15:5-6, 8; 16:1, 17). Значит, согласно этому толкованию, во 2 Кор 5:1 Павлом выражена концепция небесного храма, о котором он говорит как о строении Бога и нерукотворном доме. При таком раскладе, смысл слов Павла будет следующий: если мы умрем до Парусии, то мы имеем доступ в небесный храм – Божье присутствие; т.е. даже смерть не может прервать этот гарантированный доступ в Божье присутствие. Это толкование, конечно, подразумевает идею продолжения существования человека после смерти. Но у него есть определенные проблемы и нестыковки. К примеру, то, что слово «дом» в 2 Кор 5:1 будет использоваться в двух различных смыслах в одном предложении: в первой части предложения по отношению к телу отдельного человека[71], во второй части к небесному храму.

При втором варианте толкования «строение от Бога – дом нерукотворный» понимается как воскрешенное тело – «тело духовное» σωμα πνευματικον (1 Кор 15:44)[72]. К этому заключению приходят в основном посредством комбинации некоторых стихов, которые стоит озвучить. Так, как говорится во 2-й гл. Евангелия от Иоанна, на требования иудеев дать знамение, Иисус в несколько загадочной форме отвечает: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?» (Ин 2:19-20). Что эти слова означали, будущее личное телесное воскресение Иисуса становится очевидным из дальнейшего пояснения самого Иоанна: «А Он говорил о храме тела Своего» (Ин 2:21). Далее приводится Марка 14:58. Марк повествует о показаниях лжесвидетелей, которые

---

[68] В переносном значении как «назидание», οικοδομη используется в Рим 14:19; 15:2; 1 Кор 14:3, 5, 12, 26; 2 Кор 10:8; 12:19; 13:10; Еф 4:29. Переносное значение исключается во 2 Кор 5:1, поскольку в нем нет описания процесса строительства.

[69] Ellis E. E. Christ and the future in New Testament history, Leiden: Brill, 2000, p. 155.

[70] Robinson J. A. T. The body: a study in Pauline theology, Philadelphia: Westminster Press, 1977, p. 76.

[71] Некоторые экзегеты склонные к такому толкованию отрывка, «земную хижину» относят ко всему человечеству обладающему греховной телесностью. См. Ellis E. E. Christ and the future in New Testament history, Leiden: Brill, 2000, p. 156.

[72] Свидетели Иеговы принимают словосочетание «тело духовное» σωμα πνευματικον за ангельскую бесплотность, которую получат люди (правда, только 144 тыс.) при воскресении. Для подобного понимания нет совершенно никаких оснований. Интересным образом в начале 1-го посл. к Коринфянам противопоставляются, как и в 1 Кор 15:44, выражения «духовный» πνευματικος и «душевный», или как в ПНМ «физический» ψυχικος: «Душевный (ψυχικος) человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно. Но духовный (πνευματικος) судит о всем, а о нем судить никто не может» (1 Кор 2:14-15). Здесь очевидно следует выделить следующий момент: «Без сомнения, – как пишет Райт – эти слова говорят вовсе не о том, что люди "материальны": в этом никто не сомневается; скорее вопрос тут стоит о том, обитает ли в них Дух Творца, ведет ли Он их, дает ли им мудрость, или же они живут так, как все обычные люди (psychikos), либо на том же уровне, что и все остальное тленное творение (sarkinos)… Таким образом, противопоставление psychikos и pneumatikos в стихах 44-46 надо понимать как противопоставление "обычной человеческой жизни" и "жизни Духа Божья, обитающего в человеке"» (Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 380-381).

должны были дать предлог, чтобы вынести смертный приговор Иисусу. И вот некоторые лжесвидетельские показания, очевидно, основывались на словах Иисуса записанных в Иоанна 2:19-20, где Он говорит о Своем воскресении. У Марка их слова звучат следующим образом: «мы слышали, как Он говорил: Я разрушу (καταλυσω) храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный (αχειροποιητον οικοδομησω)» (Мк 14:58). И вот здесь уже обнаруживаются существенные параллели с 2 Кор 5:1. И в Марка 14:58 и во 2 Кор 5:1 используется глагол καταλυω «разрушать»; и в Марка 14:58 и в 2 Кор 5:1 используется прилагательное αχειροποιητος «нерукотворный»; также в Марка 14:58 употребляется глагол οικοδομηω «строить», а в 2 Кор 5:1 существительное οικοδομη «строение». Таким вот образом выводится понимание того, что во второй части 2 Кор 5:1 говорится о воскресении. Но и у этого толкования существуют видимые проблемы. Например, хотя между Марка 14:58 и Иоанна 2:19-20 действительно есть лексические параллели, свидетельствующие о том, что показания лжесвидетелей были основаны на словах Иисуса из Иоанна 2:19-20, но имеются и явные различия. Так согласно Ин 2:19 Иисус предложил иудеям: «разрушьте (λυσατε, 2-е лицо мн. ч.) храм сей», а не как в Мк 14:58 «Я разрушу (καταλυσω, 1-е лицо ед. ч.) храм сей». Следующее различие состоит в том, что в Мк 14:58 лжесвидетели утверждали, что Иисус воздвигнет «другой» (αλλον) храм, тогда как в Ин 2:19 Иисус говорит, что воздвигнет «его» (αυτον), т.е. тот же храм, который они должны были разрушить. И конечно, что важно, следует отметить: в ответе Иисуса, записанном в Ин 2:19, отсутствуют слова «рукотворный» (χειροποιητος) и нерукотворный (αχειροποιητος). И эти различия говорят, как пишет Лопухин, об очевидности «что здесь [Мк 14:58] имеется искаженное повторение слов Христа, сказанных им при первом Его выступлении в Иерусалимском храме: разрушьте храм сей (Ин II, 19)»[73]. Искаженность эта была обусловлена убеждением иудеев того, что Иисус в Ин 2:19 говорил о буквальном Иерусалимском храме, – они не понимали, что он говорил о Своем теле (см. Деян 6:14)[74]. В таком случае связь 2 Кор 5:1 с Ин 2:19 по сути теряется.

Поэтому следует признать тот факт, что у этих двух видов толкования 2 Кор 5:1 (в общем, как и у остальных семи), в большей или меньшей степени есть очевидные проблемы не позволяющие быть однозначными в выборе того или иного толкования. А сам выбор напрямую зависит от субъективного предпочтения читателя. При этом все же наше исследование показало, что во 2 Кор 5:1 слово σκηνος «хижина» использовано Павлом в значении человеческого тела являющегося вместилищем души. И даже если во второй части стиха 1 Павел говорит о будущем воскресении тела, как мы далее увидим в 3-м ст. и в 6-9 ст. он все же говорит о послесмертном промежуточном состоянии.

2 Коринфянам 5:2-5

2. От того мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; 3. только бы нам и одетым не оказаться нагими. 4. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. 5. На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа.

2. και γαρ εν τουτω στεναζομεν το οικητηριον ημων το εξ ουρανου επενδυσασθαι επιποθουντες 3. ει γε και ενδυσαμενοι ου γυμνοι ευρεθησομεθα 4. και γαρ οι οντες εν τω

[73] Толковая Библия п/ред А.П. Лопухина. Новый Завет. Том 6, М., 2009, стр. 719.
[74] Отметим одну деталь: слово χειροποιητος «рукотворный» (во мн. ч.) в Деян 17:24 употребляется по отношению к буквальным храмам.

σκηνει στεναζομεν βαρουμενοι εφ ω ου θελομεν εκδυσασθαι αλλ' επενδυσασθαι ινα καταποθη το θνητον υπο της ζωης

Стих 2 начинается со вступительного και γαρ «и ведь», которое может иметь либо причинную силу, либо быть простым соединительным, что делает ст. 2 параллельным и логически независимым от ст. 1. Аналогичную конструкцию с και γαρ, поддерживающую второй вариант, мы находим в 1 Кор 12:12-14. В любом случае ст. 2 уточняет то, что было сказано в ст. 1, но видимо, не связан с ним причинным образом. Так можно указать на смысловое различие образов используемых в 1-м и 2-м ст.: «Если в ст. 1 у нас есть одна форма жилища *вместо* другого, то есть дом вместо палатки, то здесь [ст. 2] наше желание в том, чтобы новая одежда была наложена *поверх* старой» – замечает в своих комментариях Барнетт[75]. И сейчас мы рассмотрим значение этого образа одежды из 2-го ст., и чем он отличен от архитектурных образов из ст. 1. Но прежде для себя отметим некоторые моменты. Слова εν τουτω букв. «в этом», использованы здесь в анафорическом смысле, в котором местоимение «этом» отсылает к антецеденту, которым очевидно является слово «дом» (человеческое тело) в ст. 1. Поэтому перевод «от того» (СП) является не точным. Павел здесь говорит, что «в этом доме (теле) мы стонем». В чем выражается это стенание? В 8-й гл. посл. к Римлянам, в очень схожем отрывке, Павел говорит: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает (συστεναζει) и мучится (συνωδινει) доныне; и не только [она], но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем (στεναζομεν), ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим 8:22-23). В Рим 8:22-23 στεναζομεν «стонем» имеет отрицательный оттенок, о чем свидетельствует его сочетание с гл. συνωδινω «вместе мучится». Нахождение в тленном и грешном теле вызывает у христиан отрицательные эмоции. Но это стенание не без надежды, как об этом пишет Фарниш, что «это не вздохи беспросветного горя ... но вздохи боли, наполненные надеждой»[76] – надеждой на будущее облечение небесным жилищем (οικητηριον)[77], чего они страстно желают (επιποθουντες)[78].

Ну а теперь перейдем к обсуждению значение метафорического образа облечения. Глагол επενδυομαι, который переводится как «облекаться», употребляется только в 2 Кор 5:2, 4, – ни в НЗ, ни в Септуагинте он не используется. Если обратится к этимологии этого глагола, то следует заметить, что в этом глаголе обнаруживается двойное соединение: предлог επι (над) + предлог εν (в) присоединенные к глаголу δυομαι «погружаться, одеваться». Префикс επι указывает на надевание дополнительной или верхней одежды. Так, к примеру, родственное сущ. επενδυτες означает «верхняя одежда» (Ин 21:7; 1 Цар 18:4; 2 Цар 13:8)[79]. На этимологическую составляющую гл. επενδυομα обратил внимание еще в V в. Феодорит Кирский, объясняя 2 Кор 5:2 следующим образом: «Апостол не просто сказал: облечься (ενδύσασθαι), а облечься поверх [другого облачения] (επενδόσασθαι), – потому что мы облекаемся не в иное тело, но это тленное

[75] Barnett P. The Second Epistle to the Corinthians, (Grand Rapids Eerdmans), 1997, p. 261.
[76] Furnish V. P. II Corinthians Garden City, 1984, p. 266.
[77] Слово οικητηριον означает «постоянное жилище или дом [...] Окончание слова обозначает место действия» (Роджер К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. Библия для всех, 2001, стр. 632, 914). См. Иуды 6.
[78] Глагол επιποθεω в других местах употребляется Павлом, чтобы выразить тоску по отсутствующим друзьям и сильное желание увидеть их (1 Фес 3:6; Рим 1:11; Фил 1:8; 2:26; 2 Тим 1:4). Во 2 Кор 5:2 этот глагол видимо применяется таким же образом.
[79] Хотя сам глагол επενδυομαι кроме 2 Кор 5:2, 4 больше нигде в Библии не используется, но у Геродота в его «Истории» (1, 195) этот глагол употреблен в качестве одевания одежды поверх другой: «Одеяние же у вавилонян вот какое. [На теле] вавилонянин носит льняной хитон, доходящий до ног, а поверх – другой шерстяной. Затем поверх накидывает (επενδυνει) еще тонкую белую хланиду. Обувь у них – общепринятая [в этой стране], похожая на беотийских сапоги» (Геродот. История в девяти книгах, Ленинград, 1972, стр. 73).

облекает поверх себя нетление» (Migne P.G., 82, 405)[80]. Тертуллиан, также понимая «облечение» как одевание одежды поверх другой одежды, комментирует 2 Кор 5:2, 4 так: «Таким образом, если эти [дожившие до Парусии] на свое тело наденут то небесное, то, конечно, и мертвые получат назад тело, чтобы и им надеть на него нетленность с неба, ибо и о них апостол говорит: Надлежит, чтобы это тленное облеклось в нетление, и это смертное – в бессмертие? Те облекаются, когда получат назад тело, эти [дожившие до Парусии] надевают поверх, ибо не утратили тело, и поэтому апостол не случайно сказал: желая не совлечь с себя тело, но одеться, т. е. не желая изведать смерть, но быть упрежденными жизнью, чтобы это смертное поглощалось жизнью, исторгаясь у смерти посредством надетого поверх облачения изменения»[81]. Соответствующим образом и сегодняшние библеисты, такие как Ленский, трактуют 2 Кор 5:2, 4: «Павел использует глагол, который иногда понимается как "надевать поверх" – земное тело это покрывается небесным, этим божественным телом… они [Павел и его сотрудники] страстно желают Парусии Христа, для того чтобы они могли быть изменены, пока они еще живы, что воспринимается как надевание божественного тела поверх (επι) физического тела»[82]. *Значит, данный используемый образ указывает на желание Павла дожить до Парусии и получить поверх своего тела – тело небесное.* Вероятно, в душе Павла еще теплилась надежда, что он не умрет до Парусии. И как это становится ясным из 3-го стиха, Павла главным образом страшит будущее состояние смерти.

Стих 3, переданный в СП как «только бы нам и одетым не оказаться нагими» (ει γε και ενδυσαμενοι ου γυμνοι ευρεθησομεθα) является трудным отрывком, как для перевода, так и для интерпретации. Ряд факторов могут затруднять правильность понимания этого стиха, таких как, к примеру, некая неопределенность во взаимосвязи между «одетые» и «нагие». Дополнительной проблемой здесь также служит то, что присутствуют разночтения в самом тексте. Постараемся всесторонне рассмотреть этот отрывок и прийти к правильным выводам, главным образом касающиеся понимания метафорического образа наготы. О том, как понимают этот отрывок, и в частности образ наготы, Свидетели Иеговы – судить не просто, поскольку в их них публикациях этот отрывок не обсуждается. Но попытаемся предугадать то, как бы Свидетели Иеговы объяснили этот отрывок.

Сначала обратим внимание на то, что *слово γυμνος «нагота» в древности был широко распространенным метафорическим термином. В древнегреческой литературе, а также порой и в еврейской литературе, это слово применялось для обозначения бестелесного состояния человека* после смерти. И чтобы не быть голословными приведем ряд примеров такого использования слова γυμνος «нагота».

Так у Платона два раза употребляется образ наготы в таком контексте: «Когда душа от тела и обнажится (γυμνωθη), делаются заметны все природные ее свойства и все следы, которые оставило в душе человека каждое из его дел» (Горгий 524d). «И еще они напуганы тем, что душа, освободившаяся от тела, улетает туда как бы обнаженной (γυμνη)» (Кратил 403b)[83]. Несколько раз встречается образ наготы по отношению к душе и у Лукиана (II в.): «Несмотря на бесплотность свою они [граждане утопического города] стоят, двигаются, мыслят и издают звуки и, в общем, напоминают собою обнаженную душу (γυμνητις η ψυχη αυτων), которая бродит, набросив на себя подобие тела»

[80] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Том VII: Первое и второе послания ап. Павла к Коринфянам, Тверь, 2006, стр. 337-338.
[81] Тертуллиан. Против Маркиона в пяти книгах, СПб, 2010, стр. 528.
[82] Lenski R. C. H. Interpretation of II Corinthians, Augsburg, 2008, pp. 1001-1002.
[83] Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 1, М., 1993, стр. 571, 637.

(Правдивая история; Ver hist 2, 12)[84]. «А разные там богатства, славу, наслаждения – все вообще, что связано с телом, – человек оставляет внизу и обнаженным (άποδυσάμενος) восходит кверху; так, говорят, и Геракл» (Гермотим; Hermot. 7)[85]. «Смотри, вот я [атлет Дамасий] уже действительно гол (γυμνος) и весом не превышаю других мертвецов» (Разговоры в царстве мертвых; Dial. Mort.10, 5)[86]. Встречаем мы его и у Плутарха (I-II в.), который о грешном человеке после его смерти говорит: «Правосудие призывает его к ответу, как он есть видим голым, в отношении души (τη ψυχη καταφανη γυμνον)» (Почему божество медлит с воздаянием; De sera numinis vindicta 565a)[87]. Филон также применял образ наготы души в своих сочинениях. Так в трактате «О добродетелях», о Моисее находящемся на пороге смерти он писал, что «он стал изменяться и отходить от смертной жизни к бессмертной жизни, и постепенно ощущая разложение составных частей, а именно своего тела, которое в настоящее время, как раковина от моллюска, отделена от души, которая же обнажаясь (απογυμνουμενης) по своей природе, желает выйти отсюда» (De virt. 76*).* А в другом месте о ветхозаветных праведниках он писал: «и что касается Исаака, он действительно не раздевался, но был всегда наг (γυμνος) и бестелесен… Иаков также любил наготу (γυμνοτητος) души» (Leg. All. 2, 59)[88].

При этом обретение тела обычно понималось как получение одежды, а смерть – снятие этой одежды. Например, у древнегреческого философа Эмпедокла мы читаем: «По велению судьбы демон облекает душу телом как хитоном» (Frag. B 126). Распространен был этот образ и среди евреев[89] и иудеохристиан, что видно из таких апокрифических книг, как 3 Ездры, Книга тайн Еноха и Вознесение Исайи. Вот отрывки из этих книг: «И сказал Господь слугам своим, вглядываясь в них… "Пусть приблизится он [Енох] по слову Твоему". И сказал Господь Михаилу: "Приступи и совлеки с Еноха земные ризы, и помажь его благим мирром Моим, и облачи его в ризы славы Моей"» (Книга тайн Еноха XXII, 8). «Тогда я [Ездра] спросил Ангела: кто сии, господин мой? Он в ответ мне сказал: это те, которые сложили смертную одежду и облеклись в бессмертную и исповедали имя Божие; они теперь увенчиваются и принимают победные пальмы» (3 Ездры 2, 44-45). «Когда он разорит ангела смерти, он восстанет на третий день и пребудет в мире пятьсот сорок пять дней. И тогда многие праведники вознесутся с ним, дух которых не получат одеяний, покуда не вознесется Иисус и они вознесутся вместе с ним. Тогда лишь они получат одеяние, и троны, и венцы, когда он вознесен будет на седьмое небо» (Вознесение Исайи 9:16-18)[90].

В связи с таким использованием слова «нагота» возникает вопрос: можно ли быть уверенным, что и у Павла в 3-м стихе «нагота» означает посмертное бестелесное состояние? Мы уже упомянули о разночтениях в тексте: так вот в некоторых рукописях

---

[84] Цит. по: Лукиан Самосатский. Сочинения. Том II, СПб., Алетейя, 2001, стр. 116.
[85] Лукиан Самосатский. Сочинения. Том I, СПб., Алетейя, 2001, стр. 261.
[86] Там же, стр. 379.
[87] Также см. Платон Phaedo 67d-e 81c; Элиан Клавдий De natura animalium 11, 39; Цицерон Tusc disp 1 36-38.
[88] Образ наготы души обнаруживается и в текстах античного философа Плотина, а также в трактатах «Герметического корпуса» – собрании гностических текстов. «Достигает же его [Блага] – говорит Плотин – тот, кто восходит вверх, обращается к нему и снимает с себя одежды, которые мы надеваем, сходя вниз, подобно тому, как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять одежды и войти обнаженными (τε και ιματιων αποθεσεις των πριν και το γυμνοις)» (Цит. по: Плотин. Эннеады. Киев, 1995, стр. 22). «Что же тогда подлинно, о Триждывеличайший? Гермес. То, Что не испорчено (Скотт: испорчено материей), сын мой, то, Что не имеет ни границ, ни цвета, ни формы: нерушимое, *нагое*, лучезарное; То, Что постигает Самое Себя; неизменное, Благо, *Бесплотное*» (Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М., Алетейа, 1998, стр. 72).
[89] Так, к примеру, в книге Зогар, которую евреи относят ко II веку н.э., говорится: «Когда придет время для души, чтобы покинуть этот мир, она не отходит, пока ангел смерти не удалит эту одежду – тело из плоти и крови. Как только тело удаляется от души ангелом смерти, душа облекается в другие одежды в Ган Эдене» (Miller M. Zohar, 2000, p. 132).
[90] Очевидно, эта часть (гл. 6-11) является христианской вставкой, присоединенной к дохристианской иудейской части. Сегодня эту часть книги датируют I веком н.э.

присутствует слово ενδυσαμενοι «одетые», в других εκδυσαμενοι «раздетые»[91]. Если придерживаться второго варианта чтения – «раздетые», то однозначным является тот факт, что под словом «нагота» γυμνος подразумевается посмертное бестелесное состояние, поскольку в ст. 4 используя тот же глагол εκδυσασθαι «раздеться» Павел ясно подразумевает телесную смерть, которая в соответствии с эллинистическими представлениями понималась как снятие одежды.

Почему некоторые библеисты склоняются к варианту чтения – εκδυσαμενοι «раздетые»? Брюс Мецгер являясь членом Редакционного комитета по изданию Греческого Нового Завета, объясняет в своем труде, почему Комитет (UBS4) предпочел этот вариант. Он пишет: «Затруднительно сделать выбор между ενδυσαμενοι и εκδυσαμενοι. С одной стороны, с позиции внешних подтверждений прежнее чтение [ενδυσαμενοι] будет предпочтительнее. С другой стороны, внутреннее рассмотрение, по мнению большинства членов Комитета, решительно в пользу последнего чтения [εκδυσαμενοι], поскольку с ενδυσαμενοι высказывание Апостола – банально и даже тавтологично, тогда как с εκδυσαμενοι – типично ярко и парадоксально ("поскольку мы даже раздетые, не окажемся нагими")»[92]. В одном дореволюционном издании православного богослова Темномерова вопрос предпочтения варианта εκδυσαμενοι разъясняется более детально: «Более стройное и естественной течение мысли получается от второго чтения – εκδυσαμενοι. Последнее должно указывать на совлечение земного тела, или смерть, при которой душа остается как бы нагою, не имеющею оболочки. Апостол не желает оставаться в состоянии наготы; его воздыхания направляются к облечению в небесное тело. Но с другой стороны, он знает, что это тело дается душе только при втором пришествии Господа (1 Кор XV, 52; 1 Фес IV, 15-17), до этого же времени душа остается в состоянии обнажения. С этой точки зрения вполне понятен следующий стих. Апостол тяготится пребыванием в бренном теле, но не желал бы и смерти. Он не хочет, как в предыдущем стихе, совлечься тела смерти и оказаться вследствие этого нагим, но желает дожить до славного явления Христа, при котором живущие не умрут, но изменятся во мгновение ока (1 Кор XV, 51-52)»[93].

Таким образом, чтение εκδυσαμενοι неплохо вписывается в контекст и хорошо соотносится с 4-м стихом. Но у варианта чтения εκδυσαμενοι есть серьезный минус: он в основном не поддерживается древними рукописями, как это происходит с чтением ενδυσαμενοι. Поэтому экзегеты чаще придерживаются чтения ενδυσαμενοι «одетые». И естественно в ПНМ тоже отражается вариант чтения ενδυσαμενοι «одетые», поскольку использование при переводе глагола εκδυσαμενοι «раздетые» было бы прямым указанием на признание Павлом посмертного бестелесного состояния в виде чистого духа. Какие варианты толкования тогда могут предложить Свидетели Иеговы, если они будут исходить из чтения ενδυσαμενοι «одетые»?

Вполне вероятным выглядит предположение, что быть нагим означает просто быть мертвым, или же, что нагота указывает на уничтожение человека или его смерть без надежды на воскресение (это в зависимости от того, как понимать контекст). *Но, ни в Библии, ни в какой другой литературе «нагота» (γυμνος) не используется в качестве метафоры смерти или уничтожения.* Поэтому этот вариант объяснения термина «нагота» отпадает сам собой. В НЗ слово γυμνος, помимо буквального его применения, в

---

[91] Глагол ενδυσαμενοι поддерживают следующие рукописи и древние переводы: a, B, C, D^3, Vulg., Syr., Copt., Arm., Aeth., Goth., а εκδυσαμενοι: D*, F, G, d, e, g, Tert., Marc.
[92] Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. 4th ed.; Stuttgart, 1994, p. 511.
[93] Темномеров А. М. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. СПб, 1899, стр. 139.

качестве метафоры обращенной к человеку используется также в 1 Кор 15:37[94] и в Откр 3:17; 16:15; 17:16. В трех главах книги Откровения слово γυμνος использовано Иоанном в качестве нравственной наготы – духовно нечистого и срамного состояния личности. В том же смысле γυμνος применяется и в Септуагинте, как метафора стыда, описывающая тех, кто заслуживает Божьего осуждения (Ис 32:11; Иез 16:39; 23:29; Ос 2:5 LXX). Указание на нравственную наготу во 2 Кор 5:3 возможно лишь только в том случае, если глагол ενδυω «одевать» использован Павлом здесь как метафора облечения христиан Христом, что видимо, происходит при крещении и показывается дальнейшей жизнью христианина. Так в Галатам 3:27 говорится: «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись (ενεδυσαστε)» (см. Рим 13:14; Еф 4:24; Кол 3:10). **Ущербность этого толкования, при котором в стихе 3 Павел говорит о нравственном положении христиан, состоит в том, что в таком случае эти слова вырываются из контекста и являются вставкой**, как об этом пишет Темномеров: «Получается таким образом тот смысл, что Апостол желает не оказаться нагим в нравственном смысле… Однако при таком понимании ст. 3 является вставкой, нарушающей ход мыслей о теле воскресения, о котором говорится в двух предыдущих и последующем стихах»[95].

Но может быть 3-й стих все же является вставкой и существенным отступлением от предыдущей мысли? Во-первых, следует выяснить: соединение двух частиц ει γε в начале 3-го стиха выражает уверенность или сомнение. Уверенность дарует стройность и последовательность в изложении мыслей, не нарушающих его ход. Павел в таком случае выражает уверенность, что если мы доживем до Парусии, о чем он пишет во 2-м и 4-м стихе, то мы не окажемся в нежелательном состоянии временного периода бесплотности. Этот вариант в переводе может быть выражен по-разному: «В нем [преображенном теле] мы, не окажемся нагими» (СоП). Или как даже в ПНМ: «чтобы, облёкшись в это, нам не быть нагими». Если же ει γε выражает сомнение, то, есть вероятность того, что стих 3 – это вставка. В таком случае перевод будет примерно такой: «если конечно, одевшись, мы не окажемся нагими». Это возможно будет значить: «если конечно, облекшись во Христа через крещение, мы в конечном итоге не окажемся нравственно нагими». К какому из этих вариантов следует склониться?

Разночтения мы обнаруживаем и в этом месте: вместо ει γε в некоторых древних рукописях и кодексах присутствует частица εἴπερ, которая является более прямым

---

[94] В 1 Кор 15:36-37 используя сельскохозяйственную метафору, Павел говорит о воскресении: «Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое (γυμνόν) зерно, какое случится, пшеничное или другое какое». Выражение «голое зерно» в этом стихе Р. Ленский комментирует следующим образом: «Это голое, маленькое ядро зерна, которое сеется и ничего более. Но все же каждый видит и знает что не это голое маленькое зернышко произрастает от земли. Маленькое зернышко гниет, и его возрождение не означает, что оно вновь станет тем, чем было изначально… Много было сказано о прилагательном γυμνόν, “голый,” “нагой”, которое ап. Павел применяет к ядру зерна. Оно названо техническим термином в этой связи, а так же новым образом, который осложняет аналогию. Вопрос довольно прост, Павел сам так противопоставляет "голое зерно" побегу, который произрастает из него, чтобы мы поняли что именно он подразумевает... Следующий шаг – рассмотреть ошибочную интерпретацию 2 Кор 5:2, где слово γυμνοί также встречается. В этом последующем отрывке "нагой" не используется по отношению к нашим телам. Речь идет о душах существующих без небесного дома. В конце концов, здесь вспоминаются Платон и греки с их воззрениями на нагие или бестелесные души. Завершение этих различных точек зрения в отношении слова "голый" или "нагой" есть учение, согласно которому, когда души покидают свои тела за гробом, они одеты в то, что называется "тела воскресения" и так они не оставлены нагими. Кажется, что эти новые “тела воскресения” сейчас на небе в ожидании времени, когда наши души прибудут, чтобы быть одеты надлежащим образом… Факт остается фактом: мы сеем только голое, маленькое зерно в почву, и это не то же голое, маленькое ядрышко, которое в настоящее время поднимается из почвы"» (Lenski R. C. H. Interpretation of II Corinthians, Augsburg, 2008, pp. 705-706).

[95] Темномеров А. М. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. Спб, 1899, стр. 139.

свидетельством уверенности[96]. И хотя выбор сделать очень непросто, но все же большая часть богословов предпочитает вариант ει γε, считая, что более лучшие рукописные свидетельства за этот вариант[97]. Поэтому далее мы рассмотрим: используя ει γε Павел тем самым выражает уверенность или сомнение?

«Так ει γε означает: *если, то есть, или если, в самом деле*, – все зависит от контекста, какой из вариантов выбрать: или не такой усиленный, если предполагает сомнение или уверенное предположение» – пишет английский экзегет Ч. Моул[98]. Контекст как это уже стало понятным, выступает в пользу «уверенного предположения». Чтобы в этом убедиться посмотрим еще, как и в каком контексте греческое ει γε используется у Павла (в общем-то, в Библии оно только у Павла и используется). В своих посланиях Павел употребляет ει γε в Еф 3:2; 4:21; Кол 1:23, а в Гал 3:4 ει γε вместе с союзом και «и», как во 2 Кор 5:3. В этот список можно еще включить Рим 5:6, как это делает профессор Глубоковский, так как в Ватиканском кодексе стоит ει γε. И, комментируя то, как Павел использует ει γε в этих отрывках, Глубоковский пишет: «Простое ει γε трижды употребляется Апостолом и всегда с оттенком утвердительности касательно сообщаемого… Так Христос, несомненно, умер за нечестивых, если (ει γε) это произошло в то время, когда мы были еще немощны (Рим V, 6). Подобно сему Ефесяне по истине познали Господа, раз правда (ει γε), что они слышали о Нем (Еф IV, 21). Равно и Колоссяне явятся вполне непорочными в духе примирения Христова, коль скоро фактически (ει γε) не поколеблются в вере (Кол I, 23)». Далее он переходит к Гал 3:4, где, как и в 2 Кор 5:3, стоит ει γε και[99]: «Прибавка και, тяготеющая грамматически к последующему, опять возвышает напряженность новою возможностью для условливаемого, которое всячески бесспорно. Поэтому и пред пошатнувшимися Галатами благовестник недоумевает, неужели они так многое “потерпели” напрасно?! Горькая действительность устраняла всякое самообольщение: измена была на лицо, и Апостол восклицает ει γε και εικη (Гал III, 4). По всему строю речи неотразимо, что это было самое лучшее, на что можно было надеется. Пропал весь труд и оказался бесплодным опыт обращенных, но пусть бы только это, а не хуже! Тогда просто пришлось бы начать вторично – с прежнею уверенностью в успехе. Лишь бы это, – поправление было бы не безрассудною мечтой»[100]. Греческое ει γε в качестве выражения уверенности Павлом употреблено и в Ефесянам 3:2: «Как (ει γε) вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас». Естественно напоминая ефесянам о том, что они уже слышали ранее, Павел выражает уверенность. Поэтому следует констатировать тот факт, что ει γε у Павла, как и чаще всего в другой греческой литературе, выражает уверенность, а не сомнение[101]. А значит, использованная в стихе 3 грамматическая конструкция, отрицает возможность вставки[102].

---

[96] Союз εἴπερ у Павла встречается в Рим 3:30; 8:9, 17; 1 Кор 8:5; 15:15; 2 Фес 1:6 и почти во всех случаях выражает уверенность (в Рим 8:9, 17 с неоднозначностью). Так в одном труде по этому поводу говорится: «Исследование показывает, что εἴπερ как "отдельное" слово у Павла, кажется, выражает уверенность, в то время как смысл εἴπερ в сочетании с другими частицами или союзами, кажется, более сложным» (Lindgård F. Paul's Line of Thought in 2 Corinthians 4:16–5:10, Tübingen, 2005, p. 160). А Лайтфут прибавляет, что в «Новом Завете ειπερ дает утверждение более прямо, чем ει γε» (Lightfoot J. B. Saint Paul’s Epistle to the Galatians. London, 1890, p. 136).

[97] Чтение ει γε поддерживает: a, A, C, K^{ap}, L^{ap}, а вариант εἴπερ: P^{46}, B, D, F, G.

[98] Moule C. F. D. An Idiom-Book of New Testament Greek, 2nd ed.; Cambridge, 1959, p. 164.

[99] Надо полагать, что союз και в 2 Кор 5:3 и Гал 3:4 не относится к ει γε, поэтому их не обязательно рассматривать вместе. М Фролл об этих грамматических тонкостях пишет следующее: «Но ни в одном, ни в другом случае [2 Кор 5:3 и Гал 3:4] καί в целом не привязывается к предыдущей частице; в Гал 3:4, он присоединяется к последующему εἰκή, а в 2 Кор. 5:3, очевидно, подчеркивает ἐνδυσάμενοι. Такое использование καί, – подчеркивать слово повторяющейся из предыдущего предложения, является распространенной идиомой Павла… (см. 1 Кор 4:7; 7:2; Фил 3:12, 4:10)» (Thrall M. Greek Particles in the New Testament: Linguistic and Exegetical Studies, Grand Rapids, 1962, p. 90).

[100] Глубоковский Н. Н. Благовестие Св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1, Спб, 1905, стр. 504-506.

[101] Вот два примера использования ει γε в значении уверенности из другой древней литературы: 1) Эпиктет (Diss. III. 1, 4): «Не правда ли, именно то, что делает собаку прекрасной, делает лошадь безобразной, а именно то, что делает

Главным же фактором против понимания слова γυμνος как наготы нравственной, является то, что глагол ενδυω «одевать» в 3-м стихе должен указывать на будущее облечение телом, как в ст. 2, а не на облечение во Христа через крещение. Почему это главный фактор? Да потому что СИ учат, что если уже кем-то было получено новое, бессмертное тело (1 Кор 15:53), то это есть свидетельство его праведности, и о никакой нравственной наготе тут речи идти не может[103].

Уже было отмечено, что контекстуальные особенности текста подтверждают вариант, при котором ενδυω интерпретируется как получение нового, преображенного тела во время Парусии. «Павел здесь [ст. 1] говорит о замене одного тела другим, разложении земного тела и получении σώμα πνευματικόν [тела духовного]. Это отнюдь не очевидно, что концепция одежды праведности Христа входит в общую картину. Если не входит, то неправдоподобным выглядит то, что ένδυσάμενοι [одетые] в ст. 3 относится к моменту крещения» – считает М. Фролл[104]. К идентичному заключению приходит и подавляющее большинство других экзегетов, таких как А. Пламмер и М. Харрис. Приведем их мысли по данному вопросу: «Ενδυσαμενοι [одетые] имеет отношение к тому же событию, что и επενδυσασθαι [облечься поверх другого облачения], ввиду того, что здесь достаточно простой глагол и его связь с ευρεθησομεθα [будем найдены] показывает, что речь идет о будущей одежде, которая, когда она придет, позволит предотвратить бедственное существование найденное в γυμνοι»[105]. «Появление επενδυσασθαι в ст. 2, 4, делает вероятным то, что ενδυσαμενοι в ст. 3 имеет ту же ссылку, то есть одежду с небесного жилища»[106].

Какие есть еще аргументы подтверждающие это? Укажем на один грамматический аспект, чтобы понять, что глагол επενδυσασθαι «облечься» в стихах 2, 4 и глагол ενδυσαμενοι «одетые» в стихе 3 имеют в данном случае единое значение. Так в своей известной грамматике Джеймс Моултон цитирует ενδυσαμενοι употребляемы во 2 Кор

лошадь прекрасной, делает собаку безобразной, раз их (ει γε) природы различны?» (Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997, стр. 153). 2) Филон в трактате «О добродетелях» на основе Втор 24:10 рассуждает над тем, как должен вести себя должник, когда к нему придут за долгом: «Если он может заплатить долг, то он не должен уклоняться от передачи ему, так как (ει γε) это прилежно» (De virt. 16).

[102] Есть еще небольшое количество библеистов, которые предлагают грамматически согласовать ενδυσαμενοι с ου γυμνοι как: «если конечно мы будем найдены [во время Парусии] одетыми [т.е. вероятнее всего нравственно чистыми], а не голыми». Но такое грамматическое согласование в данном отрывке невозможно, как на это указывает в своем комментарии на 2 Кор 5:3 Пламмер: «Некоторые ставят запятую после, ενδυσαμενοι и трактуют ενδυσαμενοι, ου γυμνοι… подобно γαλα, ου βρωμα (1 Кор III, 2), προσωπω, ου καρδια (1 Фес II, 17); "Предполагая, что мы должны быть найдены одетыми, а не голыми". Такая конструкция не допустима, и примеры указанные в поддержку этого не параллельны [2 Кор 5:3], поскольку в них обе пары являются существительными, а не причастным аористом с прилагательным [как во 2 Кор 5:3]» (Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, Edinburgh: T & T Clark, 1915, p. 147). Правда, приводят и другие примеры из посланий Павла: Рим 2:29; 9:1; 2 Кор 5:7 (см. Bachmann P. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig, 1905, s. 225-226). Но и эти примеры также не параллельны 2 Кор 5:3, чтобы грамматически согласовать ενδυσαμενοι ου γυμνοι как «одетые, а не голые», поскольку в них мы не находим ни причастия, ни прилагательного. К тому же, французский католический экзегет Б. Алло еще отмечает: «было замечено [Виндиш и др.]: аорист ενδυσαμενοι отмечает действие, а ου γυμνοι состояние, что для согласования – не правильное сочетание; должен быть скорее перфект ενδεδυμενοι, если разве только допустить здесь, как Белсер, вольный стиль Павла, что маловероятно. Вот почему, вместе с другими экзегетами (тех, кто признает εκδυσαμενοι и многих, кто признает ενδυσ.), мы берем причастный аорист как относящийся к субъекту этого предложения, которое он определяет, а ου γυμνοι в качестве единственного предиката ευρεθησομεθα: "будучи одеты, мы не окажемся нагими"» (Allo E. B. Saint Paul Seconde Épître aux Corinthiens, Paris, 1937, p. 124).

[103] См. Сторожевая башня 1 ноября, 2007, стр. 21. Следует также заметить, что Общество учит, что Павел и все христиане I-го века были помазанниками, которые при воскресении на небе получают бессмертие.

[104] Thrall M. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. 1, Edinburgh: T & T Clark, 1994, p. 379.

[105] Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, Edinburgh: T & T Clark, 1915, p. 147.

[106] Harris, M. J. The Interpretation of 2 Cor. 5:1-10 and Its Place in Pauline Eschatology; Manchester, 1970, pp. 128-129.

5:3, как пример «сохранения в НЗ греческой классической идиомы, при которой предлог в сложном слове опускается, не ослабляя при этом значение, после того как глагол повторяется»[107]. То есть, после того, как был использован сложный глагол с дополнительным соединением предлога – επενδυσασθαι, используется глагол *в том же значении* только без предлога (επι) – ενδυσαμενοι. Новозаветные писатели этот идиоматический оборот применяют несколько раз[108].

Серьезным аргументом является также то, как Павел четырежды использует глагол ενδυω «одевать» в 1 Коринфянам 15:52-54. Вот как он это делает: «вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься (ενεδυσασθαι) в нетление, и смертному сему облечься (ενεδυσασθαι) в бессмертие. Когда же тленное сие облечется (ενδυσηται) в нетление и смертное сие облечется (ενδυσηται) в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою». Отсюда ясно, что Павел говорит о воскресении тех, кто уже на тот момент умер, и о преображении тех, кто доживет до Парусии. При этом нам следует отметить два момента: Во-первых, прослеживается параллель в том, что и в 1 Кор 15:52-54 Павел говорит о доживших до Парусии и не вкусивших смерти (только здесь Павел уверен, что он доживет до этого времени), и в 2 Кор 5:2-4 Павел говорит о возможности и желании дожить до Парусии (здесь же он сомневается в этом). Во-вторых, и в 1 Кор 15:54 Павел считает, что будущее облечение (ενδυσηται) есть поглощение смерти, и в 2 Кор 5:4 Павел считает, что облечение (επενδυσασθαι) есть поглощение смерти. Очевидно, что эти отрывки перекликаются. Стало быть, Павел под «облечением» (ενδυσαμενοι) в 2 Кор 5:3 подразумевает тоже событие, что и в 1 Кор 15:52-54, и в 2 Кор 5:2, 4 – и в этом положении нет никаких сомнений.

Как уже давалось понять, стих 4 повторно утверждает сказанное во 2-м стихе. Поэтому все то, что касалось 2-го стиха, касается и 4-го. Но этот отрывок все равно стоит прокомментировать, как и последующий 5-й ст. Позволим это сделать известному православному комментатору Библии Александру Лопухину: «Апостол [в ст. 4] разъясняет, что христиане стремятся не к тому, чтобы вовсе освободиться от тела, а к тому, чтобы получить другое тело, и притом, если бы это было возможно, не умирая (по терминологии Апостола "не совлекаясь" [εκδυσασθαι]), так чтобы при втором пришествии Христовом их тела превратились бы вдруг в новые (ср. 1Кор. 15:55). Новая одежда, которую бы христиане надели на себя, если бы им пришлось дожить до второго пришествия Христа, поглотила бы старую. [в ст. 5] Апостол указывает на то, что ручательством для нашей надежды на будущее прославленное тело служит воля Божия. Сам Бог уготовал нас к жизни в таком теле, как свидетельствует об этом полученный нами, христианами, залог – Святой Дух. Этот Дух производить в нас внутреннее обновление, а соответственно этому внутреннему обновлению должно со временем обновиться и наше тело, измениться наша внешняя оболочка (ср. Рим 8:28-30)»[109].

К каким выводам мы должны прийти по поводу значения слова γυμνος «нагота» в 3-м стихе? Суммируя некоторые мысли, на которые мы обратили внимание, в одной книге отмечается: «**Поскольку γυμνος противоположно идеи существования одетого в ст. 3 и синонимично с выраженным в ст. 4. εκδυσασθαι [раздеться], где эта одежда ясно, рассматривается с точки зрения воплощения, то γυμνος естественно должен**

[107] Moulton J. H. A Grammar of New Testament Greek. Vol. I. Prolegomena, 2d ed., T & T Clark, Edinburgh, 1906, p. 115.
[108] Ин 1:11,12 παρελαβον – ελαβον; Рим 15:4 προεγραφη – εγραφη; Еф 6:13 αντιστηναι – στηναι; Откр 10:10 κατεφαγον – εφαγον.
[109] Толковая Библия п/ред А.П. Лопухина. Новый Завет. Том 7, М., 2009, стр. 778.

рассматриваться как ссылка на состояние развоплощения»[110]. Павел в 4-м стихе говорит, что «мы, находясь в этой хижине (σκηνει)», т.е. человеческом теле «воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься (или раздеться; εκδυσασθαι)», т.е. мы не желаем умирать. Павел желает не раздеться и получить состояние наготы (γυμνος), а «облечься» (επενδυσασθαι ст. 2, 4 и ενδυσαμενοι ст. 3) – это значит, Павел желает, не вкусив смерти, во время Парусии получить новое славное и преображенное тело.

Итак, следует заключить, что состояние наготы – это промежуточное состояние между смертью и воскресением бестелесного обитания в виде духа. Почему Павел хочет избежать этого состояния? Чаяния Павла связаны главным образом с будущими одеждами – нетленными телами, которые Бог приготовил для всех верных. И поэтому Павел желает избегнуть состояния бестелесности[111]. Но факт остается фактом: Павел знает то, что после смерти его ожидает состояния бестелесности.

2 Коринфянам 5:6-10

6. Итак мы всегда благодушествуем; и как знаем, что, водворяясь в теле, мы устранены от Господа, – 7. ибо мы ходим верою, а не видением, – 8. то мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа. 9. И потому ревностно стараемся, водворяясь ли, выходя ли, быть Ему угодными; 10. ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя в теле, доброе или худое.

6. θαρρουντες ουν παντοτε και ειδοτες οτι ενδημουντες εν τω σωματι εκδημουμεν απο του κυριου 7. δια πιστεως γαρ περιπατουμεν ου δια ειδους 8. θαρρουμεν δε και ευδοκουμεν μαλλον εκδημησαι εκ του σωματος και ενδημησαι προς τον κυριον 9. διο και φιλοτιμουμεθα ειτε ενδημουντες ειτε εκδημουντες ευαρεστοι αυτω ειναι

Для многих христиан эти слова являются ясным свидетельством веры Павла в промежуточное состояние. И во все времена истории христианской Церкви было четкое представление, что слова «выйти из тела и водвориться у Господа» указывают на то, что после смерти верные христиане будут обитать с Господом на небе.

Свидетели Иеговы естественно не согласны с такой трактовкой слов Павла, объясняя их следующим образом: «Во 2 Коринфянам 5:8 Павел говорил: “Мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа”. Некоторые верят, что эти слова относятся к промежуточному состоянию ожидания. Такие люди ссылаются также на обещание Иисуса приготовить своим верным последователям место, куда он ‘возьмет их к Себе’. Но когда должны осуществиться эти планы? Христос сказал, что это произойдет, когда он ‘придет опять’ во время своего будущего присутствия (Иоанна 14:1-3). Подобным образом во 2 Коринфянам 5:1-10 Павел писал, что общая надежда помазанных христиан состояла в наследовании небесного жилища. Это должно исполниться не вследствие предполагаемого бессмертия души, а благодаря воскресению во время присутствия Христа (1 Коринфянам 15:23, 42-44). Толкователь Чарлз Массон делает вывод, что 2 Коринфянам 5:1-10 “тогда можно легко понять, не

[110] Lincoln A. T. Paradise Now and Not Yet, Cambridge, 1981, p. 66.

[111] Одной из причин, почему Павел говорит о состоянии наготы γυμνος, используя известный для коринфских лжеучителей термин, является то, что «тем читателям язычникам, которые мыслят в рамках греческой культуры, нужно было объяснять, что бестелесное состоянии является неполноценным до тех пор, пока не будет всеобщего воскресения» (Barnett P. The Second Epistle to the Corinthians, (Grand Rapids Eerdmans), 1997, p. 262).

прибегая к гипотезе промежуточного состояния“»[112]. Также порой утверждается, что поскольку выражение «быть с Господом» и аналогичные ему выражения используются новозаветными писателями в связи с будущим воскресением, то и во 2 Кор 5:6-9 Павел использует это выражение в том же смысле. Обычно в подтверждение приводят следующие слова Павла: «потому что Сам Господь [Иисус] 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, и так всегда с Господом (συν κυριω) будем» (1 Фес 4:16,17).

Но следует понимать, что одно не исключает другое. К примеру, будущее воскресение не исключает того, что уже сегодня христиане духовно воскрешены со Христом (Еф 2:1, 5, 6; Кол 2:13; Гал 2:19; Рим 6:4, 5), также будущая перспектива быть царями в грядущем веке не исключает того, что уже сегодня на земле христиане в духовном смысле царствуют (1 Пет 2:9; Откр 1:5, 6; 5:10). Обратим внимание и на то, что образ «жилища» (μονη), где, по словам Иисуса, будет приготовлено место для Его учеников, далее в ст. 23 используется в ином значении – значении духовного пребывания Отца и Сына среди живущих в нынешнем веке учеников (Ин 14:2, 23). Поэтому разве должны мы искать какие-либо параллели между Ин 14:2 и 2 Кор 5:6-9, чтобы утвердить, что образ «дома» должен и там и там употребляется в контексте будущего воскресения?!

То же самое касается и фразы «быть с Господом». Так в 1 Фессалоникийцам 5:10 выражена идея прижизненного и послесмертного единения христианина со Христом: «потому что Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа, умершего за нас, чтобы мы, *бодрствуем ли, или спим (καθευδωμεν), жили вместе с Ним (συν αυτω)*» (1 Фес 5:9, 10). И хотя в предыдущих стихах Павел говорит о духовном бодрствовании и духовном сне (1 Фес 5:6-8), все же в стихе 10 Павел говорит не о духовном состоянии человека. Это очевидно из того, что те, кто перестал духовно бодрствовать и заснул не могут иметь единства со Христом, поскольку в стихе 9 Павел утверждает, что те кто духовно заснул определены на гнев Бога (Лук 21:36 Откр 3:3). *Если, призывая фессалоникийцев не спать духовно, Павел далее утверждает, что духовно уснувшие все равно находятся в единении с Господом, то слова из стихов 6-8 не имели бы никакого смысла*. Поэтому должно быть ясно, что «спать» (καθευδω) в 1 Фес 5:10 – это эвфемизм смерти, который мы встречаем и в других библейских отрывках (Мат 9:24; Мк 5:39; Лук 8:52; Еф 5:14?). И здесь Павел мысленно возвращается к сказанному в 1 Фес 4:13-18, где Павел говорит об уснувших смертным сном. 1 Фес 5:10 явственно перекликается с Рим 14:8,9, где говорится: «а живем ли - для Господа живем; умираем ли - для Господа умираем: и потому, *живем ли или умираем, - [всегда] Господни*. Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми»[113]. Поэтому исходя из слов записанных в 1 Фес 5:10, разумеется, что умершие христиане и после своей смерти находятся в единстве с Господом[114]. А значит подобного рода объяснения Свидетелей Иеговы или тех, кто поддерживает их в данном вопросе, совсем неубедительны.

---

[112] Сторожевая башня 1 марта, 1995, стр. 30.

[113] В связи с этими словами хочется отметить одну деталь: нельзя владычествовать над тем чего в принципе не существует. Если человек после смерти полностью исчезает как личность, то Христу и владычествовать не над чем – такой категории людей как «мертвые» нету в природе!

[114] По словам комментатора О'Брайана уверенность Павла в этом базируется на понимании неотделимости единства Христа с верующими: «В то же время, при помощи других [по сравнению с 1 Фес 4:17 и Фил 1:23 – прим. авт.] принадлежащих ему [Павлу] строений с συν апостол указывает на то, что это сокровенное, личное единство со Христом – это уже настоящая реальность. Верующий уже объединился со Христом в его смерти и воскресении: он был объединен с Ним в Его смерти (Рим. 6:5) и погребен с Ним в крещении (6:4, Кол 2:12), так что старая личность распята

В таком случае, какие имеются убедительные доказательства подтверждающие, что во 2 Кор 5:6-8 Павел говорит о промежуточном состоянии? Во 2 Кор 5:6-10 в словах Павла прослеживаются чувства уверенности в том, что, несмотря на реальную возможность умереть до Парусии, в этой перспективе есть и кое-что положительное, не дающее Павлу падать духом. Также следует иметь в виду, что в стихах 6-7 Павел, скорее всего, поправляет неправильное представление некоторых членов коринфской церкви, которые видимо на основе своего учения, имеющего ярко выраженный пневматический характер, утверждали, что они *уже* находятся с Господом (см. 1 Кор 4:8, ср. 1 Кор 15:12).

И начинает Павел со слов, выражающих эту решительную уверенность: «мы всегда благодушествуем» или имеем мужество (θαρρέω). М. Фролл комментируя эту часть отмечает: «Глагол θαρρέω встречается в греческой философии по отношению к смерти, как общее представление, что смерть должна быть встречена с уверенностью. У Платона это так вследствие убежденности, что душа бессмертна… Идея "уверенности" была широко распространена также среди стоиков. Они видели в ней правильное отношение перед лицом тех вещей, которые не входят в сферу свободного выбора, и прежде всего это относится к смерти… Эта тема, стала популярной в эллинистическом мире, и Павел, возможно, был знаком с ней»[115]. Думается нелишне будет если мы озвучим отрывок из Федона (63е – 64а; 95с), где Платон, глагол θαρρέω применяет таким вот образом: «А вам, мои судьи, я хочу теперь объяснить, почему, на мой взгляд, человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости (θαρρεῖν μέλλων) и надежды обрести за могилой величайшие блага» […] «говоришь ты, отвага философа, которому предстоит умереть и который полон бодрости (θαρρων) и спокойствия, полагая, что за могилою он найдет блаженство»[116]. Как видим этот термин у Платона подразумевает то, что мы должны встретить смерть с должной уверенностью по причине осознания того, что после смерти нас ожидают бессмертные блага. Ввиду того, что Павел далее говорит о своем желании «выйти из тела», чтобы соединиться с Господом, то представляется вероятным наличие, известной в эллинистическом мире, главным образом по Платону, коннотации в глаголе θαρρέω, указывающей на обретение «лучшего» сразу после смерти[117].

Далее в стихе 8 Павел поясняет, что эта уверенность или смелость перед реальной возможностью смерти, связана с желанием «выйти из тела и водвориться у Господа». Но перед этими словами в стихе 7 Павел говорит о нынешней жизни как о жизни проистекающей под знаком «веры, а не видения». Это означает, что мы «ходим, т. е. живем в таком мире, где Бога видеть нельзя, где можно только веровать в Него. Поэтому мы и хотели бы, – конечно, если на это будет воля Божия, – поскорее сбросить с себя эту мешающую нашему поселению у Господа земную оболочку»[118]. Слова из 7-го стиха очень схожи с двумя другими новозаветными отрывками: «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, *тогда же лицем к лицу*» (1 Кор 13:12). «Мы знаем лишь то,

---

с Ним (Рим 6:6; Гал 2:20), но он оживлен вместе с Христом (Кол. 2:12) и поставлен перед Ним (3:1), и в результате жизнь верующего сокрыта со Христом в Боге (3:3). Таким образом, в текстах у Павла это единение с воскресшим Господом, с одной стороны, устанавливается на время участия верующего в смерти и воскресении Христа, с другой стороны, этого даже более можно ожидать в будущем – после смерти или после Парусии» (O'Brian P. T. The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text. NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 134).

[115] Thrall M. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. 1, Edinburgh: T & T Clark, 1994, p. 385.

[116] Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 2, М., 1993, стр. 14, 54.

[117] Естественно в других местах (2 Кор 7:16; 10:1,2; Евр 13:6) глагол θαρρέω не используется с подобной коннотацией, поскольку в них он не встречается в контексте будущей встречи со смертью.

[118] Толковая Библия п/ред А.П. Лопухина. Новый Завет. Том 7, М., 2009, стр. 778.

что, когда это откроется, мы будем подобны Ему, потому что *увидим Его таким, каков Он есть*» (1 Ин 3:2). Поэтому в стихе 7 говорится о непосредственном общении и лицезрении Господа, которое не возможно иметь сегодня на земле, но только находясь в небесных обителях. Безусловно говоря, что «водворяясь в теле, мы устранены от Господа» (απο του κυριου) «Павел не имеет в виду, что в телесном существовании приобщение к Господу невозможно; он хочет сказать, что оно – ничто в сравнении с перспективой видеть Его лицом к лицу»[119].

В стихах 6-8 Павел пишет о взаимоисключающих положениях: человек либо водворяется в теле (ст. 6) и живет только верой, либо водворяется у Господа (ст. 8) и имеет непосредственное общение с Ним. Павла, конечно же, влечет вторая возможность – «водвориться у Господа». По поводу слов «водвориться» (ενδημησαι) и «выйти» (εκδημησαι) или «вселиться» и «выселиться» в «Теологическом словаре Нового Завета» указывается: «Эти два термина обозначают, жизнь за границей [εκδημεω] и пребывание дома [ενδημεω]. Не используются в LXX, но встречаются в Новом Завете: во 2 Кор. 5:6 и сл. выражают идеи (1), что телесное существование является отлучением от Господа, и (2), что полное общение с Господом является возможным только в отдельности от этой жизни. Мы и Господь находимся в раздельных сферах. Вера преодолевает это разделение (ст. 7), но это все равно не конечная реальность»[120]. Следовательно, для Павла обитание в бренном теле есть жизнь за границей[121], а обитание с Господом на небе есть жизнь у себя дома – у себя на родине. И Павел понимает, что обрести свой истинный дом можно сразу после смерти. Что мы можем привести в подтверждение этого постулата?

Очень схожий со стихом 8 отрывок мы обнаруживаем в одном апокрифическом сочинении, называемом «Завещание Авраама» (предположительно I в. н.э.). В стихе 15-м приводятся слова архангела Михаила, который говорит Аврааму: «сотвори распоряжение обо всем, что имеешь, ибо приблизился день, в который покинешь тело (εκ του σώματος εκδημειν) и единожды еще отправишься к Господу (προς τον κυριον) […] Михаил архангел со множеством ангелов, и унес драгоценную душу его на руках... Погребли же тело праведного Авраама в третий день после кончины его… драгоценную же его душу упокоили ангелы и вознесли ее на небо»[122]. Здесь, как и во 2 Кор 5:8 используется редкий глагол εκδημεω в смысле выселения из тела и поселения у Господа[123]. И как видно, подразумевается под этим – посмертное вознесение и поселение души у Господа. Также у Цицерон в трактате “О старости” (De senect. 23, 84) присутствует подобный же образ временного и постоянного дома в контексте оставления душой тела и восхождении ее к богам: «я не жалею о том, что жил, ибо жил я так, что считаю себя родившимся не напрасно и ухожу из жизни, как с постоялого двора, а не из собственного дома; ибо природа дала нам жизнь как пристанище временное, а не постоянное. О, сколь

---

[119] Роджер К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. Библия для всех, 2001, стр. 633.

[120] Theological Dictionary of the New Testament, edited by G. Kittel; Vol. 6, Grand Rapids (Michigan) 1985, p. 149.

[121] Идея того, что нынешняя жизнь в теле есть жизнь за границей, нередко встречается в трудах античных авторов, с использованием родственных глаголу εκδημεω слов. Так Филон в трактате «Кто наследник Божественного», говоря о настоящей жизни писал: «Глядя на всю свою жизнь в теле, как проживающий в чужой стране (αποδημιαν), но в то время как он [человек любящий Бога – прим. авт.] может жить только в душе» (Quis rer. div. her., 82). Подобным же образом высказывался и Марк Аврелий: «Жизнь – война и пребывание на чужбине (επιδημια)» (Марк Аврелий Антонин, Размышления, СПб., Наука, 1993, стр. 12).

[122] Цит. по: Апокрифические апокалипсисы. СПб., Алетейя, 2001, стр. 176, 184.

[123] У Псевдо-Аристотеля в сочинении «О мире» также глагол εκδημεω употребляется в контексте вознесения души на небо: «но душе, взявшей в провожатые ум с помощью философии удалось туда [на небо] переправиться и там поселиться (εξεδημησεν)» (De Mund. 391a).

прекрасен будет день, когда я отправлюсь туда, в божественное собрание душ, присоединюсь к их сонму»[124], [125].

Следующим убедительным аргументом в пользу того, что здесь Павел говорит о душе в промежуточном состоянии между смертью и воскресением являются последующие слова Павла в ст. 9 и 10. Вновь обратимся к одному труду М. Фролл, где приводится этот аргумент: «*Подходящим способом чтения ενδημούντες [селящиеся] и έκδημοϋντες [выселяющиеся] в стихе 9, является предположение, что они оба предваряют суд, который упоминается в следующем стихе [ст. 10], а сам суд по-видимому состоится при Парусии… Следовательно неправдоподобно понимать ενδημούντες [селящиеся] как ссылку на небесное существование христиан* ***после*** *Парусии*»[126]. В 9-м стихе Павел пишет о том, что мы «стараемся… быть Ему [Господу] угодными», потому что, как далее он пишет в ст.10, «ибо всем нам – во время Парусии – должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить, что он делал». И как следует заметить, быть угодными Господу Павел хочет быть, находясь в состоянии ενδημούντες «селящиеся» (причастие от ενδημεω) и έκδημοϋντες «выселяющиеся» (причастие от εκδημεω). Как помним эти же глаголы, ενδημεω и εκδημεω используются и в стихах 6 и 8 в связи с обитанием в теле и с последующим выселением из него и вселением к Господу с последующим обитанием на небе[127].

Какое значение глаголам ενδημεω и εκδημεω в ст. 9 дают библеисты? Здесь есть только два варианта значения: 1) Пламмер о причастиях ενδημούντες и έκδημοϋντες пишет: «Причастия относятся к совсем недавно [ст. 6] упомянутому телу: εν του σώματι [в теле] понимается с ενδημουντες [селящиеся], а εκ του σώματος [из тела] с εκδημουντες [выселяющиеся]. Это почти наверняка правильно. Этот вариант в действительности обеспечивает лучший смысл, и он соответствует контексту: "Будем ли мы у себя дома – в теле, или вдали от дома – вне тела"… Значение стиха, таким образом, следующее: "Мы стремимся к завоеванию одобрения Господа, будь то найдет Он нас в Свое Пришествие в теле или вне его"»[128]. 2) Барнетт думает несколько иначе: «Глаголы в ст. 9 не имеют приложенных определителей, в отличие от ст. 6 и 8. Таким образом, точный смысл "дома" и "вдали от дома" может быть выведен из предыдущего стиха, или с 6-го ст., или с 8-го ст. Так как поток аргументов подходит к завершению в предыдущем стихе, разумно взять именно 8-й стих как ключ к точному смыслу. В ст. 8 предпочтение Павла – это быть "далеко, вне тела", для того, чтобы быть "дома с Господом". Таким образом, в ст. 9 быть "дома" [ενδημούντες] означает быть дома "с Господом" – истинное предназначение верующего – в то время как "вне дома" [έκδημούντες] означало бы, быть "вдали от Господа" (ср. ст. 6), то есть, по-прежнему здесь на земле, в нынешней форме существования. Тем не менее, где бы мы ни находились, там или здесь, "мы решительно настроены, быть угодными [Господу]"»[129].

---

[124] Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения. М., 1975, стр. 384.

[125] Сенека также писал (Ер. CII, 22): «Во-вторых, она [душа] не принимает отпущенного ей короткого срока: "Мне принадлежат, - говорит она, - все годы, ни один век не заперт для великого ума, и все времена доступны мысли. Когда придет последний день и разделит божественное и человеческое, перемешанные сейчас, я оставлю это тело там, где нашла его, а сама вернусь к богам. Я и теперь не чужда им, хоть и держит меня тяжкая земная темница"» (Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, стр. 259).

[126] Thrall M. Greek Particles in the New Testament: Linguistic and Exegetical Studies, Grand Rapids, 1962, p. 84.

[127] Глаголы ενδημεω и εκδημεω в 6-м стихе используются в форме настоящего времени, что указывает на продолжительное действие. А в 8-м стихе эти два глагола стоят в форме аориста, что в свою очередь указывает на единовременное, раз и навсегда совершающееся действие. В тот момент, когда христианин умирает, он входит в присутствие Господа.

[128] Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, Edinburgh: T & T Clark, 1915, pp. 154-155.

[129] Barnett P. The Second Epistle to the Corinthians, (Grand Rapids Eerdmans), 1997, pp. 272-273.

К какому бы варианту мы не склонились[130] все равно ясно следующее: *глаголы ενδημεω «быть дома» и εκδημεω «быть вдали от дома» в 9-м стихе указывают на прижизненное существование в теле и посмертное существование вне тела, как на состояния, предваряющие будущий Небесный суд, который состоится, как минимум не раньше Парусии.* **В таком положении нам следует задать себе вопрос: должны ли мы считать, что глаголы ενδημεω и εκδημεω в 9-м стихе указывают на состояние до Парусии, а вот в 8-м стихе глагол ενδημεω (водвориться у Господа) указывает на состояние после Парусии? Бесспорно, нет! А значит слова «выйти из тела и водвориться у Господа» не могут отсылать нас к состоянию после воскресения.**

Но некоторые, тем не менее, утверждают, что этимология глаголов ενδημεω и εκδημεω быть «дома» и «вдали от дома», указывает на их прямое сходство с 1-м ст., где образ нерукотворного дома, являет собой образ воскрешенного тела. А значит, стихи 6-9 следует рассматривать в свете 1-го стиха. Так ли это? Предположим, что в стихе 1 действительно Павел говорит о воскресении, но нужно заметить, что в ст. 1 используется слово οικια означающее «дом» главным образом как строение (Мат 2:11; 7:24-27; Деян 4:34; 9:11, 17; 1Кор 11:22; 1Тим 5:13; 2Тим 2:20 и др.), а также образованное от него сущ. οικοδομη «здание, строение» (Мат 24:1; Мк 13:1,2; 1Кор 3:9; Еф 2:21; 4:12,16). Глаголы же ενδημεω и εκδημεω образованы от слова δημος «народ, толпа, собрание» (Деян 12:22; 17:5; 19:30, 33), «земля, область, страна», которое не имеет в себе значения «дома» как здания[131]. Поэтому этимологическое значение гл. ενδημεω указывает на присутствие «дома» не как в строении, а как на родине (среди своих людей, в своей стране). К тому же надлежит учитывать, что в ст. 6, 8 Павел объясняет значение гл. ενδημεω и εκδημεω: «Значения глаголов ἐκδημεῖν и ἐνδημεῖν – пишет Барнетт – объясняют их приложенные определители. Быть "вдали от дома" (ἐκδημήσαι) означает существовать "вне тела" (ἐκ τοῦ σώματος). Быть "дома" (ἐνδημήσαι) означает быть "с Господом" (προς κύριον). Таким образом, "быть вдали" – "вне тела" означает быть "у себя дома с Господом". Здесь Павел говорит о промежуточном состоянии верующего между смертью и всеобщим воскресением»[132]. Вспоминая непосредственно примыкающий 7-й ст. Харрис еще отмечает: «Опять же, стих 7 представляет ходьбу δια πίστεως [через веру] и возможность видеть πρόσωπον πρός πρόσωπον [лицом к лицу] как два взаимоисключающих и немедленно последующих состояния существования Христианина. Если смерть обрывает жизнь верующего, она также открывает его лицом к лицу к видению Христа. ἐνδημεῖν πρός τον κυριον, следовательно, изображает местоположение и состояние Христианина сразу же после его смерти. Это выражение,

---

[130] Выбор второго варианта толкования вызывает у некоторых вопросы. Например: «Этот [вариант] – признает Пламмер – лучше, но порядок слов против него, ибо Апостол вряд ли привел бы будущее состояние, прежде нынешнего; он написал бы ειτε εκδ. ειτε ενδ,» (Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, Edinburgh: T & T Clark, 1915, p. 154). На что французский экзегет Алло отвечает: «но Павел должен был брать такой порядок слов, потому что он только что диктовал последнее слово ενδημησαι в конце ст. 8» (Allo E. B. Saint Paul Seconde Épître aux Corinthiens, Paris, 1937, p. 132). В понимании некоторых экзегетов сложностью еще является следующее: «Проблема здесь в том, что стремление угодить Богу, кажется, связано с посмертным существованием» (Lindgård F. Paul's Line of Thought in 2 Corinthians 4:16–5:10, Tübingen, 2005, p. 207). Для Барнетта и др. экзегетов это не является трудностью, поскольку они полагают, что Павел не думал здесь о посмертном угождении Господа: «Павел не говорит, как мы можем "угодить Господу", в то время когда находимся "дома с" Ним. Вполне возможно, это высказано по риторическим причинам, чтобы сохранить стройность, начатую в ст. 6» (Barnett P. The Second Epistle to the Corinthians, (Grand Rapids Eerdmans),.1997, p. 273). Хотя не следует и исключать возможности того, что Павел предполагал, что в загробном мире также возможно как угодить, так и не угодить Господу.

[131] Также заметим, что другие слова, встречающиеся в Писании с корнем δημος, в своем значении ни коим образом не связаны с домом как строением: Гл. επιδημεω: «посещать, жить в чужой стране, быть пришельцем» (Деян 2:10; 17:21). Гл. αποδημεω: «отлучаться, отправляться за границу» (Мат 21:31; 25:14,15; Мк 12:1; Лук 15:13; 20:9). Сущ. παρεπιδημος: «скиталец, пришелец, пребывающий на чужбине» (Евр 11:13; 1Пет 1:1; 2:11; Быт 23:4; Пс 38:13 LXX).

[132] Barnett P. The Second Epistle to the Corinthians, (Grand Rapids Eerdmans), 1997, p. 271

подразумевает 'пространственную' близость со Христом»[133, 134]. *Безусловно, нужно согласиться: в ст. 1 Павел говорит не о пространственной близости со Христом, как во 2 Кор 5:8, а об обладании новой формы существования.* Поэтому никакой корреляции и тесной связи между ст. 6-9 и ст. 1 не наблюдается. А значит ст. 6-9 и не следует рассматривать в контексте 1-го стиха.

В итоге вышеизложенная информация дает нам право установить, что Павел представляет переход из одного состояния (присутствие в теле) в другое (присутствие у Господа на небесах) – немедленным. Павел дает понять, что быть в теле = быть вдали от Господа, а быть вне тела = быть с Господом. И поэтому очевидно, что в этих стихах Павел говорит о промежуточном состоянии. Тем более хочется заметить, что в 10-м стихе утверждается, что человек будет судим Богом за то, «что он делал, живя в теле (σωματος)». Из этих слов вытекает, что человек в принципе может что-то делать и вне тела, иначе зачем нужно было прилагать фразу «живя в теле» (τα δια του σωματος).

Правда может показаться, что присутствует некая напряженность между 2 Кор 5:3 и 2 Кор 5:6-8, поскольку исходя из 3-го стиха, выходит, что мысль о бестелесном состоянии Павлу даже в какой то мере претит, а исходя из 2 Кор 5:6-8 следует, что как будто наоборот – Павел желает бестелесного состояния. Но эти мысли Павла отражающие его чувства, в общем-то, понять не сложно. Так богослов Лэдд рассуждая на эту тему, отмечает: «Он [Павел] придерживается убеждения, которое появляется уже в Псалтири и которое внушает Иисус умирающему разбойнику: “смерть не может разлучить верующего с Господом”. *Насколько он знает, смерть тела не означает смерти духа, хоть оно будет “нагим”, невоплощенным; и его представление о роли тела в человеческом существовании заставляет его содрогаться при этой мысли. Но христианская вера преодолевает природное отвращение к такому бесплотному существованию, потому что ничто, даже смерть, не сможет отделяет его от любви Христа* (Рим 8:38); а чем ближе верующий к Господу, тем благословеннее его положение»[135].

Также и Т. Райт, резюмируя слова Павла, записанные во 2 Кор 5:6-10, пишет следующее: «Павел полностью раскрыл свои аргументы и теперь смотрит в будущее с высоко поднятой головой. В 4:1 и 4:16 он уверял читателей, что не унывает, а тут, в 5:6, он заявляет, что полон смелости и уверенности. В данном случае, как и в близком отрывке Флп 1:18-26, это объясняется тем, что в будущем для него существуют лишь две возможности, и обе его устраивают. Либо он умрет, либо будет какое-то время жить. Смерть (разложение нынешнего тела) сама по себе не является поводом для радости, но Павла радует ее прямое следствие: “покинуть тело и поселиться у Владыки” (5:8), поскольку в нынешнее время человек неизбежно, “обитая в теле”, находится “в удалении от Владыки” (5:6). Вот почему (5:7) христианская жизнь есть жизнь веры, а не видения, как Павел настойчиво подчеркивает, и, можно полагать, он изо всех сил стремится передать свое понимание коринфянам. Этот отрывок, как и родственный ему из Послания к Филиппийцам, наиболее четко изо всех текстов Павла передает нам его

---

[133] Harris M. J. 2 Corinthians 5 1-10 Watershed in Paul's Eschatology, // Tyndale Bulletin 22 (1971), pp. 45-46.

[134] Харрис указывает также на то, что «προς с винительным падежом… может означать просто “с”, “в присутствии”, προς τον κυριον может быть эквивалентом εμπροστεν του κυριου [перед Господом], или лучше, παρα τω κυριω [у Господа]» (Harris M. J. 2 Corinthians 5 1-10 Watershed in Paul's Eschatology, // Tyndale Bulletin 22 (1971), p. 46). В НЗ находим и другие примеры употребления προς с винительным падежом для обозначения состояния нахождения в присутствии кого-либо: Мат 13:56; Мк 6:3; 9:19; 14:49; Лук 9:41; Ин 1:1.2; 1Кор 16:6-7; 2Кор 11:9; Гал 1:18; 2:5; 4:18, 20; 1Фес 3:4; 2Фес 2:5; 3:10; Флм 13; 1Ин 1:2.

[135] Лэдд Д. Э. Богословие Нового Завета. СПб., 2003, стр. 634.

представления о промежуточном состоянии между смертью и воскресением»[136]. Поэтому, поскольку Павел понимает, что ему, скорее всего не избежать смерти, то, как это видно из его слов в ст. 6-8, он находит то положительное, что есть в этом состоянии бестелесности – пространственную близость с Господом и нахождение в Его присутствии.

У читателя при таком положении может возникнуть еще один вопрос: почему в своих предыдущих посланиях Павел так четко не говорил о промежуточном состоянии, как во 2 Кор 5:6-8? Говорит ли это об изменении его взглядов? И хотя эти вопросы уже обсуждались (см. главу «Исторический фон Послания») приведем некоторые мысли по этому вопросу из книги М. Хукера, который пишет: «Правильней было бы говорить о развитии взглядов Павла, нежели об их изменении. Разумеется, изменилось его видение, поскольку перед ним нависла угроза скорой смерти, то есть до пришествия Христа, тогда как прежде он считал, что будет еще жив на ту пору (1 Кор 15:51-52). Он твердо уверен в том, о чем напоминает своим читателям в Послании к Римлянам – что "ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали" (Рим 13:11). Это толкает его к переосмыслению понимания того, что повлечет за собой смерть (2 Кор 4, 5): она повлечет изменения, но сами изменения произойдут со смертью, а не по пришествии Господа […] Эта вера в то, что мертвые пребывают "со Христом", не покидает Павла всю жизнь, ибо в Послании к Филиппийцам перед угрозой смерти он не знает, что избрать, смерть или освобождение. Хотя он столь близко познал Христа в этой жизни, что для него "жизнь – Христос", тем не менее, он полагает, что "смерть – приобретение". И поэтому он говорит филиппийцам, что желает уйти "и быть со Христом", хотя и знает, что "оставаться во плоти нужнее" для них (Флп 1:21-24). Но и здесь чуть ниже мы видим, как Павел утверждает, что его цель – "достигнуть воскресения из мертвых" (Флп 3:11)»[137].

Да, судя по всему, со временем Павел стал осознавать, что его смертный час не за горами, хотя раньше он полагал, что доживет до Парусии и не вкусит смерти. Поэтому в предыдущих посланиях Павел писал в основном только о воскресении – не было необходимости писать о промежуточном состоянии (хотя конечно он знал о нем), если он думал, что это состояние ему и многим христианам не грозит. Со временем Павел не изменил своей эсхатологической концепции, – он также возлагает свои надежды на будущее воскресение, но с поправкой на промежуточное состояние между смертью и воскресением, в котором он также находит положительные моменты. Поэтому сместились немного акценты, но не само богословие Павла.

В завершении исследования 2 Кор 4:16-5:10 думается нелишне будет зафиксировать то, какие важные и основные мысли мы для себя почерпнули из исследованного отрывка.

1) «Внутренний человек» (2 Кор 4:16) – это часть нематериального существа человека, которая переживает смерть.

2) Метафорическое употребление слова «хижина» (σκηνος) во 2 Коринфянам 5:1 используется в значении бренного человеческого тела являющегося обителью души.

---

[136] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 401-402.
[137] Хукер М. Святой Павел, М., 2005, стр. 201-202.

3) «Нагота» (γυμνος) во 2 Коринфянам 5:3 употребляется в соответствие с эллинистическим его значением, для обозначения бестелесного состояния человека после смерти.

4) 2 Коринфянам 5:6-8 является ясным свидетельством веры Павла в бесплотное промежуточное состояние между смертью и воскресением, в котором он может наслаждаться общением с Господом.

Раздел II: Другие новозаветные отрывки

Филиппийцам 1:21-23

21.Ибо для меня жизнь - Христос, и смерть - приобретение. 22. Если же жизнь во плоти [доставляет] плод моему делу, то не знаю, что избрать. 23.Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше

21. εμοι γαρ το ζην χριστος και το αποθανειν κερδος 22. ει δε το ζην εν σαρκι τουτο μοι καρπος εργου και τι αιρησομαι συ γνωριζω 23.συνεχομαι δε εκ των δυο την επιθυμιαν εχων εις το αναλυσαι και συν χριστω ειναι πολλω μαλλον κρεισσον

Этот отрывок очень схож с обсуждаемыми выше словами Павла, записанными во 2 Кор 5:6-8; и, как правило, эти отрывки воспринимаются богословами как параллельные. И главное, что объединяет эти два отрывка – это желание Павла сразу после свое смерти быть со Христом. Поэтому многое из того, что рассматривалось при обсуждении 2 Кор 5:6-10 касается и Фил 1:21-23, в частности обсуждение предположения противников учения о промежуточном состоянии, что фраза «быть с Господом» может указывать только на состояние после воскресения.

Понятное дело, Свидетели Иеговы не согласны с тем положением, при котором Фил 1:21-23 интерпретируются в пользу того, что в этом тексте Павел говорит о своем желании быть со Христом сразу после своей смерти в загробном мире. Общество объясняет Фил 1:21-23 таким образом, что, по их мнению, в словах Павла помимо двух возможностей – жить и умереть, о которых мы читаем в ст. 21, выражена еще и третья возможность. Вот как об этом говорится в журнале Сторожевая башня: «Однако Павел говорил, что его влекли две возможности – жизнь или смерть. “Имею желание, – добавил он, упоминая третью возможность, – разрешиться и быть с Христом”. “Разрешиться”, чтобы быть с Христом сразу же после смерти? Но, как мы уже увидели, Павел верил, что верные помазанные христиане будут воскрешены во время присутствия Христа. Поэтому, он, по всей вероятности, говорил здесь о событиях, относящихся к этому времени присутствия»[138]. Чтобы оправдать свое толкование о третьей возможности соответствующим образом был переведен и глагол αναλυσαι «развязаться» в Фил 1:23. В ПНМ он переведен как отглагольное существительное – «освобождение»: «Я разрываюсь между тем и другим, но чего желаю, так это освобождения, чтобы быть с Христом». «В Фил 1:23 – пишется в приложении к ПНМ – мы не перевели глагол [analusai] как "возвращаться" или "уходить", но как “освобождение”. Причина – это то, что слово может передавать две мысли: освобождение апостола, чтобы быть с Христом при его возвращении и освобождение Господа из небесных обитель, чтобы вернуться, как он обещал»[139].

Тенденциозность этого варианта перевода очевидна. Так В. Мартин в книге посвященной СИ по поводу перевода «чего желаю, так это освобождения» отмечает, что «в частности, последнее слово, является грубым навязывание принципов греческого толкования, поскольку неискушенные Расселиты представили первый активный

---

[138] Сторожевая башня 1 марта, 1995, стр. 30.

[139] New World Translation of the Holy Scriptures: With References. 1984, "Appendix 5D: The Releasing to Be with Christ," p. 1578.

аористный инфинитив глагола analuo (analusai) в качестве существительного (освобождение), который в этом контексте является не научным и ужасным греческим. **Для того чтобы перевести его как "освобождения" форма должна иметь причастный оборот (analusas)**»[140]. *Поэтому в Фил 1:23 ни о какой третьей возможности Павел не говорит. Глагол αναλυω использовался в греческом мире как метафорический эвфемизм смерти*[141]. Именно в таком качестве апостол использует родственное существительное αναλυσις «отшествие» во 2 Тим 4:6: «я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия (αναλυσεως) настало». Следовательно, ясно, что говоря: «имею желание разрешиться (αναλυσαι) и быть со Христом» Павел рассуждает над упомянутыми ранее вариантами – жить или умереть, указывая на предпочтительность возможности умереть[142].

Но почему Павел в Фил 1:21-23 разрывается между двумя этими возможностями – жить или умереть? Почему он об этом пишет? События, предшествующие написанию послания к Филиппийцам опять нам подсказывают о причинах того, почему Павел говорит о смерти и как следствие о посмертном состоянии. Так в одной книге этот момент подчеркивается следующим образом: «Уже давно было замечено, что эсхатологические ожидания Павла, направленные вначале на скорое пришествие Господа (1 Фес 4:13-5:11), с течением времени изменились в том направлении, что он начал допускать, возможность, что ему самому не доведется дожить до этого дня, он умрет раньше. Пережитый им опыт тяжелых страданий, особенно заключения, в котором было написано Послание к Филиппийцам, привел апостола к осознанию необходимости думать о собственной смерти (Флп 1:20-24)»[143]. О своем заключении – а именно из тюрьмы было написано Послание – Павел пишет в ст. 12-14, где мы читаем: «Желаю, братия, чтобы вы знали, что обстоятельства мои послужили к большему успеху благовествования, так что узы мои о Христе сделались известными всей претории и всем прочим, и большая часть из братьев в Господе, ободрившись узами моими, начали с большею смелостью, безбоязненно проповедовать слово Божие» (Фил 1:12-14). Эти слова дают понять, что видимо многих филиппийцев сильно тревожило тюремное заключение Павла и в связи с этим – его будущее. Поэтому взгляд Павла на смерть отраженный в Фил 1:21-23 дал понять самим филиппийцам, чтобы они сильно не горевали. И это отмечает в своих комментариях И. Назарьевский «Успокаивающий тон Апостола в речи о себе ясно свидетельствует, что положение его в узах сильно беспокоило Филиппийцев. Мысль о том, что эти узы Апостола могут кончиться смертью

---

[140] Martin W. and Klann N. "Jehovah of the Watchtower", Bethany House, Minneapolis, 1981, p. 136.

[141] «Это слово [αναλυω] относилось к отчаливанию корабля, сворачиванию лагеря и к смерти» (Роджер К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. Библия для всех, 2001, стр. 701).

[142] Часть богословов предполагает, что в Фил 1:23 глагол αναλυω использован Павлом как технический термин, указывающий на разделение души и тела. Соответствующие примеры, где родственный и близкий по смыслу глагол απολυω используется в качестве термина указывающего на освобождение души от тела, мы находим в апокрифической книге Товита, у Платона и у Эпиктета. Приведем некоторые цитаты из их сочинений: «Итак, твори со мною, что Тебе благоугодно; повели взять дух мой, чтобы я разрешился (απολυθω) и обратился в землю, ибо мне лучше умереть, нежели жить, так как я слышу лживые упреки и глубока скорбь во мне! Повели освободить меня от этой тяготы в обитель вечную и не отврати лица Твоего от меня» (Товит 3:6), «А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит (απολυση). Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, [чистыми сущностями]» (Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 2, М., 1993, стр. 18). «"Дай нам – приводит Эпиктет слова молодых людей желающих умерев, отправится к Богу – уйти туда, откуда мы пришли, дай освободиться, наконец, от этих оков, зависимых и обременяющих. Здесь разбойники, воры, суды, так называемые тираны, которым кажется, будто они имеют какую-то власть над нами из-за бренного тела и его имущества. Дай мы покажем им, что они ни над кем не имеют власти". А я на это говорю: "Люди, подождите бога. Когда он даст знак и освободит (απολυσε) вас от этого служения, тогда отбывайте (απολυεσθε) к нему. А пока вы должны вынести то, что вы обитаете в том месте, куда он вас поставил"» (Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997, стр. 56).

[143] Лозе Э. Павел Биография. М., ББИ, 2010, стр. 261.

его, заметно, так смущала из сердца, что Апостол счел нужным для успокоения их открыть им свой взгляд на жизнь и смерть»[144].

И в стихах 21-23 рассуждая в своем случае над преимуществами жизни смерти, Павел использует параллельные друг другу выражения. Так το ζην «жизнь» (ст. 21) параллельно το ζην εν σαρκι «жизнь во плоти» (ст. 22), а το αποθανειν «смерть» (ст. 21) параллельно το αναλυσαι «разрешиться» (ст. 23). Правда как раньше, так и сейчас некоторые богословы утверждают, что в стихе 20 под το ζην «жизнь» и εμοι γαρ το ζην χριστος «для меня жизнь – Христос» апостол подразумевает высшую, истинную духовную жизнь. Но О'Брайен в комментариях на посл. к Филиппийцам показывает ряд причин по которым это объяснение выглядит сомнительным. О главной же причине он пишет: «Мнение, при котором το ζην [жизнь] воспринимается как указание на жизнь 'в высшем, полном и духовном смысле' не согласовывается с предшествующим вариантом в ст. 20, είτε διά ζωής είτε δια θανάτου [жизнью ли то, или смертью]. Поскольку эти существительные [жизнь и смерть в ст. 20] могут относиться только к земной жизни и смерти»[145].

Таким образом, для Павла нынешняя земная жизнь в теле – значит Христос. Это означает, что для Павла эта жизнь не имеет смысла без Христа – Он есть цель, причина всего, что он делает (ср. Гал 2:20). Именно по этой причине апостол мог восторженно говорить: «Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа» (Фил 3:8). Рассуждая далее о положительных моментах жизни в теле, Павел говорит: «Если я буду продолжать жить в теле – это будет означать плод моему делу»[146]. Что это за «плод дела» καρπος εργου? «Καρπος – прибыль, польза от какого-либо дела. Εργον – дело в смысле деятельности по определенному плану с определенным замыслом. Для апостола таким делом была миссионерская деятельность. Живя в теле, апостол не извлекал личных выгод, служа интересам ближнего»[147].

Но перед Павлом стоит дилемма: выбрать жизнь, с его преимуществом проявления помощи и заботы о нуждах других (в частности самих филиппийцев), или выбрать смерть, поскольку как он пишет в ст. 21, смерть для него – «приобретение». Англиканский экзегет Джозеф Лайтфут от лица самого Павла объясняет, почему смерть – приобретение: «смерть является приобретением, потому что тогда мой союз с Христом будет более совершенно реализован». Далее Лайтфут поясняет, что в этом случае «Время обозначает не акт смерти, но последствие смерти, – состояние после смерти»[148]. Для Павла жизнь в непосредственном общении со Христом безусловно является приобретением. Но возможно под приобретением, помимо будущего послесмертного соединения со Христом, Павел также подразумевает и саму свою будущую смерть, в которой он надеется возвеличить Христа (ст. 20)[149].

---

[144] Назарьевский И. Послание святого апостола Павла к Филиппийцам: Опыт исагогического и экзегетического исследования: Толкование. Сергиев Посад, 1893, стр. 29.

[145] O'Brian P. T. The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text. NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 120.

[146] По некоторым грамматическим соображениям более предпочтительным выглядит этот вариант перевода, чем отраженный в СП. Об этом см.: O'Brian P. T. The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text. NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 124, 126.

[147] Гумилевский И. Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке, Сергиев Посад, 1913, стр. 182.

[148] Lightfoot J. B. St Paul's Epistle to the Philippians, 3rd edition, London, 1873, p. 90.

[149] К. Барт формулирует это так: «"Приобретение", получаемое христианской жизнью Павла через смерть, соответствует тому, "чего еще недостает скорбям Христовым", которые Павел радостно надеется дополнить своими страданиями (Кол 1:24)» (Барт К. Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам, ББИ, М., 2010, стр. 219).

Павел, как бы находясь на перепутье двух дорог, не знает что выбрать: «влечет меня то и другое» – и жизнь и смерть (ст. 23а). Но лично для Павла «несравненно лучше» «разрешиться», т.е. как мы выяснили умереть, чтобы «быть со Христом» (ст. 23). Очевидно, что в Фил 1:21-23 Павел говорит о двух возможностях – жизни и смерти: в 21-м стихе Павел говорит о преимуществе и жизни и смерти, в 22-м стихе Павел рассуждает над преимуществом жизни, а в 23-м стихе Павел говорит о преимуществе смерти[150].

Но может все-таки в Фил 1:23 под словами «быть со Христом» Павел подразумевает то, что ожидает его при будущем воскресении? Если нет, то, какие есть убедительные и неоспоримые доказательства того, что в Филиппийцам 1:23 Павел говорит о промежуточном состоянии?

1) Развивая мысль о том, что для филиппийцев нужнее, чтобы он остался в живых, Павел в стихе 25 писал: «И я верно знаю, что останусь и пребуду *со всеми вами* для вашего успеха и радости в вере». Очевидно, в этих словах Павла прослеживается противоположение: он противопоставляет положение при котором он был бы со Христом (что лучше для Павла) – т.е. смерть, положению при котором он будет с филиппийцами (что лучше для них) – т.е. жизнь. И, исходя из этого, др. Эндрю Линкольн делает следующее заключение: «**Фраза [быть со Христом] не может относиться к тому, что будет следовать за воскресением мертвых, в противном случае оставаться в плоти с вами (стихи 24, 25) не будет подлинной альтернативой быть со Христом (стих 23)**»[151].

2) Следующим аргументом служит то, как Павел грамматический построил вторую часть 23-го стиха. Вот на, что обращают внимание библеисты хорошо разбирающиеся в грамматических тонкостях греческого койне: «Как и в Филиппийцам 1:23, καί ["и"] соединяющий два инфинитива является пояснительным: 'чтобы, отойдя от этой жизни, поселится в присутствии Господа' – второе событие, как и первое, происходит в момент смерти (articulo mortis)» – пишет в своей статье М. Харрис[152]. Также кальвинистский богослов Э. Хукему отмечает, что глагол αναλυσαι «разрешиться» «является инфинитивным аористом, описывающим мгновенное переживание смерти. Analusai соединен одним артиклем с инфинитивом настоящего времени einai (быть). Один артикль связывает два инфинитива друг с другом, *так что действия, изображенные этими инфинитивами рассматривают два аспекта одного и того же действия*, как и две стороны одной медали. Павел здесь говорит, что в момент отправления или смерти, в тот же самый момент он будет с Христом»[153].

Для иллюстрации, конечно, нелишне будет привести библейские примеры, где используется грамматическое построение, практически идентичное грамматическому построению в Филиппийцам 1:23. Напомним, как звучит вторая часть 23-го стиха: «имею желание разрешиться (εις το с инфинитивом αναλυσαι) и (και) быть (инфинитив ειναι) со

---

[150] Следует указать, что, в общем-то, как это явствует из последующих стихов, Павел не сомневался в том, что в этот раз смерть ему все же не грозит. Он пишет: «И я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере» (Фил 1:25), поскольку «оставаться во плоти – Павел понимал – нужнее для вас» (Фил 1:24). О том, на чем зиждилась уверенность Павла, что смерть минует его, К. Барт предполагал: «Не сам Павел принимает решение, оно уже принято о нем, причем не через какое-то озарение, но именно тем простым фактом, что он пока пребывает здесь… Павел не был бы Павлом, если бы он не сделал из простого факта своей длящейся жизни того заключения, что он имеет дело с чем-то αναγκαιοτερον ("необходимейшим"), чему он должен на ближайшее время покориться, независимо от собственных высших упований» (Барт К. Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам, ББИ, М., 2010, стр. 222).

[151] Lincoln A. T. Paradise Now and Not Yet, Cambridge, 1981, p. 104.

[152] Harris M. J. 2 Corinthians 5 1-10 Watershed in Paul's Eschatology, // Tyndale Bulletin 22 (1971), p. 45.

[153] Hoekema A. A. The Bible and the Future, (Grand Rapids, Michigan) 1979, p. 104.

Христом». Обратимся к отрывкам, в которых конкретно, как и в Фил 1:23 употреблена схема: εις το + два инфинитива соединенных союзом και. **И в этих отрывках, где встречается такая конструкция, два инфинитива рассматривают два аспекта одного и того же действия, указывая на прямо последующие события во времени**. Приведем три отрывка из посланий Павла, где встречается такая грамматическая конструкция.

1) 1 Коринфянам 11:22: «Разве у вас нет домов на то, чтобы (εις το) есть (инфинитив εσθιω) и (και) пить (инфинитив πινω)?». Ясно, что «есть» и «пить» в данном контексте – это аспекты одного и того же действия. 2) 1 Фессалоникийцам 3:2: «и послали Тимофея, брата нашего и служителя Божия и сотрудника нашего в благовествовании Христовом, чтобы (εις το) утвердить (инфинитив στηριζω) вас и (και) утешить (инфинитив παρακαλεω) в вере вашей». Здесь Павел, безусловно, не говорит о двух этапах миссии Тимофея: первый для утверждения, второй для утешения. «Утверждение» и «утешение», являющиеся целью посещения Фессалоник, проистекают вместе, указывая на аспекты одного и того же действия. 3) 1 Фессалоникийцам 3:10: «ночь и день всеусердно молясь о том, чтобы (εις το) видеть (инфинитив гл. οραω) лице ваше и (και) дополнить (инфинитив καταρτιζω), чего недоставало вере вашей?». Аналогичным образом и здесь Павел молиться о том, чтобы, придя в Фессалонику увидев там своих братьев дополнить то, чего недоставало их вере. Поэтому и в этом тексте два инфинитива выражают два аспекта одного и того же действия. Таким образом, видим, что грамматика свидетельствует о том, что согласно Филиппийцам 1:23 разрешение или смерть должна послужить для Павла тем, что он окажется сразу после своей смерти у Господа в небесных пределах.

Немаловажным фактом думается, являются и свидетельства апостольских мужей, которые не сомневались в том, что после своей смерти Павел был на небе с Господом. Так сотрудник Павла Климент Римский (см. Фил 4:3) в своем Послании, написанном христианам Коринфа (96-97 г. н.э.), говорил: «Так он [Павел] переселился из мира, и перешел в место святое, сделавшись величайшим образцом терпения» (гл. V). Также и ученик апостола Иоанна Поликарп Смирнский в своем послании к Филиппийцам (1-я пол. II века) придерживаясь той же веры, писал: «Будьте уверены, что все они [Павел и др.] не вотще подвизались, но в вере и правде, и пребывают в подобающем им месте у Господа, с Которым и страдали» (гл. IX).

Итак, все указывает на то, что Свидетели Иеговы в своем толковании слов Павла ошибаются. И судя по всему, у нас не должно возникать никаких сомнений относительно того, что в Филиппийцам 1:23 Павел говорит о промежуточном состоянии, которое для него является временем нахождения с Господом.

Луки 23:43

И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю

και ειπεν αυτω αμην σοι λεγω σημερον μετ εμου εση εν τω παραδεισω

Как известно из Евангелия от Луки Иисус был распят на кресте между двумя разбойниками. Лука повествует о том, что через какое-то время после распятия один из разбойников стал поносить и злословить Иисуса, говоря Ему: «если Ты Христос, спаси Себя и нас» (ст. 39). Другой разбойник, который к тому времени раскаялся в содеянном и уверовал в Иисуса, стал унимать того злословящего разбойника. Затем уверовавший

разбойник обращается к Иисусу с просьбой: «помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» (ст. 42). Последовавший ответ Иисуса оказался просто удивительным, видимо изумив самого раскаявшегося разбойника. Иисус как мы хорошо помним, ответил: «истинно говорю тебе, ныне же (или сегодня) будешь со Мною в раю» (ст. 43).

Вроде бы очевидно: Иисус обещает разбойнику, что после смерти тот будет с Ним в раю на небесах! Но здесь не все так просто, поскольку этот отрывок можно перевести совершенно иначе, поставив при переводе знак препинания после слова «сегодня», как это естественно делается в ПНМ: «Истинно говорю тебе сегодня: ты будешь со мной в Раю». Этот перевод, безусловно, дает основу для того, чтобы интерпретировать слова Иисуса не как относящиеся к посмертному вхождению в райские обители, но как относящиеся к будущему воскресению мертвых. Объясняя свой вариант перевода слов Иисуса, Свидетели Иеговы апеллируют к тому, что в древних рукописях пунктуация отсутствовала: «Понимание Луки 23:43 зависит от того, в каком месте переводчик разделил слова Иисуса знаком препинания. В древних библейских рукописях на греческом языке знаки препинания практически отсутствуют. “Вплоть до VIII в. знаки пунктуации встречались в рукописях лишь в единичных случаях” (Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М., 1996. С. 10). Пунктуацию стали широко использовать в греческой письменности только в IX веке н. э. Как тогда следует читать Луки 23:43: “Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю” (СП) или “Истинно говорю тебе сегодня: ты будешь со мной в Раю»” (НМ)? Чтобы правильно прочитать этот стих, нельзя руководствоваться знаком препинания, который был поставлен века спустя после того, как Иисус произнес эти слова. Этот стих нужно рассматривать в свете учений Христа и в контексте всей Библии»[154].

Но нет ли каких-либо характерных лингвистических показателей, которые бы помогли понять суть сказанного Иисусом в Луки 23:43 и определить, где же должен стоять знак препинания? Интересно, что в журнале Пробудитесь от 1979 года приводится несколько лингвистических доводов. Так в этом журнале утверждается, что выражение «истинно говорю тебе сегодня» является известной еврейской идиомой: «Это характерная особенность восточной речи подразумевает, что обещание было дано в определенный день и, непременно будет выполнено. Еврейские Писания сами предлагают многочисленные примеры этой торжественной идиомы использующейся с "сегодня". – Зах 9:12; Втор 4:26, 39, и 40 других исключительных случаев в книге Второзакония»[155].

Используя этот аргумент, Свидетели Иеговы опираются на Буллингера, который в свое время писал: «Слово "истинно" нам указывает на значимость случая, и на важность того, что собирается сказать. Серьезность обстоятельства, при котором слова были произнесены, отмечают поразительную веру умирающего преступника; и Господь, упоминая это, объединяет слово "сегодня" с "я говорю". "Истинно говорю тебе сегодня". В этот день, когда все кажется потерянным, и нет никакой надежды, в этот день, когда вместо того, чтобы царствовать я должен умереть. В этот день я говорю тебе: “Ты будешь со Мною в раю”. "Я говорю тебе сегодня" было общеизвестной еврейской идиомой для подчеркивания случая произношения серьезного заявление (см. Втор IV 26, 39, 40, V. 1, VI. 6; VII.11; VIII 1. 11, 19; IX 3; X 13; XI 2, 8, 13, 26, 27, 28, 32; XIII 18; XV 5; XIX 9;.

[154] Рассуждение с помощью Писаний, 2008, стр. 300.
[155] Пробудитесь 8 августа 1979, стр. 27-28.

XXVI 3, 16, 18; XXVII. 1, 4, 10; XXVIII 1, 13, 14, 15, XXIX 12; XXX. 2, 8, 11, 15, 16, 18, 19, XXXII 46)»[156].

В книге Второзакония в речах Моисея мы действительно обнаруживаем выражения, где используются различные глаголы речи с наречием σημερον «сегодня» (LXX). К примеру: «Я заповедую тебе сегодня» (Втор 6:6), «свидетельствуюсь вам сегодня» (Втор 8:19), «Господь обещал тебе ныне» (Втор 26:18), «я повелеваю вам сегодня» (Втор 27:4). Невооруженным взглядом видны различия между словами Иисуса в Луки 23:43 и этими словами Моисея. Первое отличие – это то, что ни в одном из приведенных Буллингером примеров из книги Второзакония не встречаются слова «я говорю (λεγω) тебе (или вам)». В этих примерах употребляются различные глаголы речи, но глагол λεγω «говорю» и его еврейский эквивалент אמר в них отсутствует. Второе отличие – это то, что ни в одном из этих примеров находящихся в книге Второзакония Моисей не начинает свою речь со слов «истинно» (αμην), как это делает Иисус. Таким образом, это свидетельствует о том, что слова Иисуса, записанные в Луки 23:43, не параллельны словам Моисея, которые мы обнаруживаем в книге Второзакония. И, следовательно, выглядит очевидным факт того, что Иисус, обращаясь к разбойнику, не использовал эту еврейскую идиому.

На самом же деле в Новом Завете подобная идиома встречается единственный раз в словах Павла в Деянии 20:26. И поэтому нельзя говорить о том, что это была общеизвестная идиома. В Деянии 20:26 Павел заявляет: «Посему свидетельствую (μαρτυρομαι) вам в нынешний (σημερον) день, что чист я от крови всех». Эти слова, безусловно, схожи со словами из Втор 8:19: «Если же ты забудешь Господа, Бога твоего… то свидетельствуюсь вам сегодня, что вы погибнете», но отличны от выражения, которое Иисус употребил в обращении к разбойнику. *Примечательно также то, что согласно Евангелиям в словах Иисуса наречие σημερον «сегодня» помимо Лук 23:43:используется 12 раз (Мат 6:11; 30; 11:23; 16:3; 21:28; Мк 14:30; Лук 4:21; 12:28; 13:32, 33; 19:5, 9; 22:34), и ни в одном из этих случаев σημερον не является частью вводной фразы «истинно говорю тебе» или аналогичных ему фраз.*

В таком случае, на что нам следует обратить внимание? В одном словаре по поводу выражения «истинно говорю тебе (или вам)» говорится, что «“Истинно” [αμην] используется сотни раз в Евангелиях... оно всегда является первым словом в формульном выражении "истинно говорю вам", которое исключительно всегда говорил Иисус, по-видимому, чтобы подчеркнуть значение слов, которые он собирается сказать. Никакой другой человек – апостол или пророк – в ранней церкви не ощущал свободы, чтобы следовать Его примеру, используя эту формулу»[157]. В самом деле, выражение «истинно говорю тебе (или вам)» – у евангелиста Иоанна это выражение использовано с двумя «истинно» αμην – появляется только в речах Иисуса Христа, что указывает на то, что **это выражение создано самим Иисусом**, как тем, кто обладает безграничной властью и имеет полное право так говорить (см. Мат 7:29).

В Евангелиях выражение «истинно говорю тебе» встречается (согласно редакции Весткота) вместе с Луки 23:43 8 раз (Мат 5:26; 26:34; Мк 14:30; Ин 3:3, 5, 11; 21:18), а идентичное выражение, обращенное только к множеству, «истинно говорю вам» (иногда с союзами γαρ и δε) встречается 66 раз (Мат 5:18; 6:2, 5, 16; 8:10; 10:15, 23, 42; 11:11; 13:17; 16:28; 17:20; 18:3, 13, 18; 19:23, 28; 21:21, 31; 23:36; 24:2, 34, 47; 25:12, 40, 45; 26:13,

[156] Bullinger E. W. How to Enjoy the Bible, 5th ed. (London: Eyre & Spottiswoode, 1921), p. 48.
[157] Green J. B. and McKnight S. Dictionary of Jesus and the Gospels. (Downers Grove, IL: Intervarsity), 1992, p. 7.

21; Мк 3:28; 8:12; 9:1, 41; 10:15, 29; 11:23; 12:43; 13:30; 14:9, 18, 25; Лук 4:24; 12:37; 18:17, 29; 21:32; Ин 1:51; 5:19, 24, 25; 6:26, 32, 47, 53; 8:34, 51, 58; 10:1, 7; 12:24; 13:16, 20, 21, 38; 14:12; 16:20, 23). *Просмотрев все эти стихи, мы обнаруживаем, что во всех этих стихах после выражения «истинно говорю тебе» или «вам» ставится знак препинания (запятая или двоеточие), что нашло свое отражение и в ПНМ*.

Например, для сравнения можно привести Марка 14:30 – очень схожий с Луки 23:43 отрывок, в котором встречается и выражение «истинно говорю тебе» и наречие «сегодня»: «Иисус сказал ему [Петру] в ответ: "Истинно говорю тебе (αμην λεγω σοι): сегодня (οτι συ σημερον), этой же ночью, даже ты, прежде чем дважды пропоёт петух, трижды отречёшься от меня"». В этом тексте знак препинания стоит не после наречия σημερον «сегодня», а перед ним – после выражения «истинно говорю тебе». Почему же тогда в ПНМ Свидетели Иеговы в Марка 14:30 ставят двоеточие перед словом σημερον «сегодня», а в Луки 23:43 – после σημερον?! **Почему во всех случаях, где Иисус употребляет выражение «истинно говорю тебе» или «вам» Свидетели Иеговы в ПНМ ставят знак препинания сразу после этого выражения, а в Луки 23:43 знак препинания стоит после наречия «сегодня»?!** Ответ очевиден! Да, тогда Свидетелям Иеговы пришлось бы признать, что Иисус учил тому, что человек после смерти продолжает жить. Также следует отметить, что Иисус множество раз использовал выражения без «истинно» (αμην): «говорю вам» (λεγω υμιν), «говорю тебе» (λεγω σοι), «тебе говорю» (σοι λεγω). И опять же, всякий раз когда в словах Иисуса мы встречаем эти выражения после них сразу должен стоять знак препинания (запятая или двоеточие)[158].

Заслуживает внимание также тот факт, что в Евангелии от Иоанна дважды встречается выражение подобное тому, которое используется во Второзаконии, где Иисус акцентирует свое внимание слушателей на времени сказанного, как чего-то важного. «Теперь сказываю вам (απ αρτι λεγω υμιν), прежде нежели [то] сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я» (Ин 13:19). «Дети! недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти, [так] и вам говорю теперь (υμιν λεγω αρτι)» (Ин 13:33). Обратите внимание на то, что в этих двух стихах Иоанн употребляет наречие αρτι «теперь, ныне», а не σημερον «сегодня». Этот момент также примечателен, в силу того, что *если бы Иисус в Луки 23:43 хотел бы поставить акцент на том, что обещание было дано в нынешний день, то вероятнее всего в Луки 23:43 также использовалось наречие αρτι*.

Но у Свидетелей Иеговы в запасе есть еще аргументы, которые стоит озвучить. Так известный апологет Свидетелей Иеговы Грег Стеффорд в своей книге пишет: «Если Лука хотел бы отделить "сегодня" от "Я говорю тебе", то тогда Луке нужно было разместить semeron ("сегодня") после οτι [что]»[159]. В уже процитированном выше журнале Пробудитесь также утверждается это, правда с меньшей аподиктичностью: «отсутствие греческого слова "что" (hoti) в обещании Иисуса, является примечательным. Если текст имел бы чтение или: "Я говорю тебе, что сегодня..." или "Я говорю тебе сегодня, что ты..." – значение было бы установлено. Но в отсутствие этого, "зависимость слова 'сегодня' должна определяться контекстом"»[160]. Правы ли СИ выдвигая подобные утверждения? Действительно ли, если бы Лука хотел отделить наречие «сегодня» от предыдущего

---

[158] «Говорю вам»: Мат 5:22, 28, 32, 34, 39, 44; 6:25, 29; 8:11; 11:9, 22, 24; 12:6, 31, 36; 17:12; 18:10; 19:9, 24; 21:43; 23:39; 26:29; Мк 9:13; 11:24; 13:37; Лук 3:8; 4:25; 7:9, 26, 28; 10:12, 24; 11:8, 9, 51; 12:5, 8, 27, 44, 51; 13:3, 5, 24, 35; 14:24; 15:7, 10; 16:9; 17:34; 18:8, 14; 19:26, 40; 21:3; 22:16, 18, 37; Ин 4:35; 16:7. «Говорю тебе»: Мат 18:22; Лук 7:47; 12:59; 22:34. «Тебе говорю»: Мк 2:11; 5:41; Лук 5:24; 7:14.

[159] Stafford G. Jehovah's Witnesses Defended: An Answer to Scholars and Critics, 2nd Edition. Huntington Beach, 2000, p. 551.

[160] Пробудитесь 8 августа 1979, стр. 28.

выражения «истинно говорю тебе», то он должен был между ними поставить союз οτι «что»?

Заметим, что из всех 66 раз союз οτι «что» после выражения «истинно говорю тебе» или «вам» присутствует только в 28-ми случаях[161], тогда как в 38-ми случаях после выражения «истинно говорю тебе» или «вам» союз οτι евангелистами не был употреблен[162]. Поэтому евангелисты, как и другие новозаветные писатели, вполне обходились и без союза οτι, чтобы отделить вводную фразу от содержания речи. А значит, как такого правила не существует. Это можно проиллюстрировать на нескольких параллельных текстах, где Иисус использует свое выражение «истинно говорю тебе» или «вам»: «Истинно говорю вам (стоит οτι): Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием». (Мк 14:25). «Сказываю же вам, что (οτι отсутствует) отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое [вино] в Царстве Отца Моего» (Мат 26:29). «Иисус сказал ему [Петру] в ответ: “Истинно говорю тебе (стоит οτι): сегодня, этой же ночью, даже ты, прежде чем дважды пропоёт петух, трижды отречёшься от меня”» (Мк 14:30). «Но Он сказал: говорю тебе, Петр (οτι отсутствует), не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня» (Лук 22:34). Видим, что Марк отделяет фразу «говорю вам», как в 14:25, и «говорю тебе», как в 14:30 от дальнейшего содержания речи с помощью союза οτι, а Матфей и Лука в параллельных местах этого не делают. А значит, следует констатировать, что использование или не использование союза οτι является чисто стилистическим выбором автора, и используется этот союз новозаветными писателями от случая к случаю.

В своем следующем аргументе Грег Стеффорд обращается к одному из древних рукописных свидетельств Нового Завета. Он пишет: «Несмотря на то, что знаки препинания среди рукописей Нового Завета первых нескольких веков н.э. не является распространенным явление, одна из лучших, если не лучшее свидетельство текста Нового Завета, – Кодекс B или Ватиканский кодекс (Vatican 1209) четвертого века нашей эры, имеет знак препинания в Луки 23:43; знак препинания, не после "я говорю", но после греческого слова semeron "сегодня"»[163].

И в правду, в Ватиканском кодексе между словом σημερον «сегодня» и предлогом μετ «с» внизу можно разглядеть знак типа точки (см. фото № 1). Но какова природа этой точки? Следует учитывать, что примерно в десятом или одиннадцатом веке корректор внес некоторые изменения в этом кодексе. Поэтому не факт, что эта точка внесена первоначальным переписчиком четвертого века.

Но даже если эта точка является результатом действий переписчика четвертого века, то все равно не факт, что это точка есть сознательное употребление знака препинания. К такому заключению мы приходим исходя из того, что оригинальный переписчик Ватиканского кодекса, при использовании знаков препинания использовал точку в более высоком положении, а также оставлял пространство между двумя словами, где должен присутствовать знак препинания (см. фото № 2).

---

[161] Мат 13:17; 16:28; 18:13; 19:23, 28; 21:31; 24:34, 47; 26:21; Мк 3:28; 9:1, 41; 11:23; 12:43; 13:30; 14:18, 25; Лук 4:24; 12:37; 18:29; 21:32; Ин 5:24, 25; 8:23; 10:7; 13:21; 16:20, 23.

[162] Мат 5:18; 6:2, 5, 16; 8:10; 10:15, 23, 42; 11:11; 17:20; 18:3, 18; 21:21; 23:36; 24:2; 25:12, 40, 45; 26:13; Мк 8:12; 10:15, 29; 14:9; Лук 18:17; Ин 1:51; 5:19; 6:26, 32, 47, 53; 8:51, 58; 10:1; 12:24; 13:16, 20, 38; 14:12.

[163] Stafford G. Jehovah's Witnesses Defended: An Answer to Scholars and Critics, 2nd Edition. Huntington Beach, 2000, pp. 546-547.

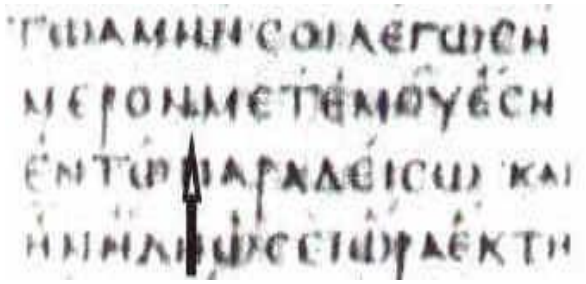


Фото № 1. Изображение предполагаемого низко-лежащего знака в Луки 23:43, Ватиканский Кодекс.

Ни верхней точки, ни пространства в Луки 23:43 – нету! Поэтому многие текстологи приходят к общему мнению, что в Луки 23:43 между словом σημερον «сегодня» и предлогом μετ «с» стоит случайная клякса или пятно, поставленное по неизвестной причине. Подобное явление в Ватиканском кодексе наблюдается в Рим 9:8, где практически идентичная точка стоит там, где ее в принципе быть не может – в слове «плоть» (см. Фото № 3). Стало быть, Стеффорд утверждая, что в Луки 23:43 древним переписчиком употреблен знак препинания, пришел к скоропалительным выводам.

Также некоторые ссылаются на одну старо-сирийскую рукопись пятого века, которую обычно называют Кьюртонской рукописью (Sy^{e}). На нее ссылаются, поскольку эта рукопись в Луки 23:43 помещает наречие «сегодня» вместе с «истинно говорю тебе», т.е. «истинно говорю тебе сегодня: ты будешь…». Но нам, проводя глубокий анализ слов Иисуса записанных в Луки 23:43, нужно иметь в виду, что Кьюртонская рукопись – это единственная рукопись в которой «сегодня» является частью вводной фразы[164]. В действительности же в более ранней старо-сирийской рукописи – Синайском палимпсесте (Sy^{s}), датируемом четвертым веком слово «сегодня» или «ныне» не относится к вводной фразе «истинно говорю тебе». С Синайским палимпсестом согласуются другие древние переводы, такие как сирийская Пешитта, Диатессарон, Коптский перевод, а также старо-латинские версии. Поэтому ссылки, при таком раскладе, как на Ватиканский кодекс, так и на Кьюртонскую рукопись выглядят совсем неубедительными[165].

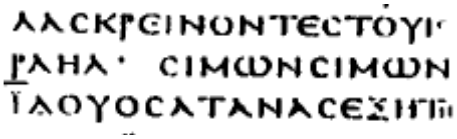


Фото № 2. Типичный для Ватиканского кодекса интервал после знака препинания отделяющий Луки 22:30 от 22:31.

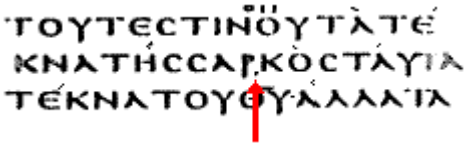


Фото № 3. Случайная клякса или пятно в Ватиканском кодексе. Пятно появляется между ро и каппа в слове σαρκος «плоть» в

В связи с обсуждением Луки 23:43 вполне вероятно у Свидетелей Иеговы может возникнуть вопрос касательно термина «рай», поскольку Свидетели Иеговы полагают, что согласно Библии рай может быть только на земле. Так они пишут:

---

[164] О Кьюртонской рукописи Брюс Мецгер писал: «В любом случае, немногие оспорят решение, к которому пришел Хорт, изучая Кьюртонскую рукопись, лет за двенадцать до открытия Синайского палимпсеста: “Характер основного текста подтверждает значительную древность версии в ее изначальной форме; но многие чтения заставляют предполагать, что она, подобно Латинской версии, испорчена в процессе переписываний и, возможно, также вследствие неверного пересмотра текста”» (Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета. М., ББИ, 2002, стр. 52).

[165] Кстати, опираясь на Иссихия Иерусалимского, который жил в пятом веке, можно прийти к выводу, что создатели Кьюртонской рукописи помещая «сегодня» вместе с фразой «истинно говорю тебе» исходили из совершенно иных, по сравнению со Свидетелями Иеговы, предпосылок. Так Иссихий писал: «Некоторые же так читают: ”истинно говорю тебе сегодня” и ставят знак препинания, а затем прибавляют “ты будешь со мною в раю”» (Migne, P.G. 93, 1432-1433). До этого же Иссихий пояснил, почему некоторые христиане помещали знак препинания после «сегодня» – они полагали: «как Господь мог сразу же исполнить Свое обещание для вора: “Сегодня ты будешь со Мною в раю?", если, в действительности, после распятия Христос был в аду, освобождая мертвых» (Migne, P.G. 93, 1431). Следовательно, эти христиане не отрицали учение о бессмертии души, они просто-напросто не могли согласовать слова из Луки 23:43 с учением о сошествии Христа в ад, произошедшим еще до Его воскресения. При этом они видимо не учитывали то, что Иисус, будучи Богом по Своей природе – Вездесущ (см. Мат 18:20 и Мат 28:20).

«Еврейские Писания никогда не вселяли в евреев надежду на то, что в награду за верность они получат жизнь на небе. В них говорилось о восстановлении Рая на земле. Согласно пророчеству из Даниила 7:13, 14, после того как «правление, достоинство и царство» будут даны Мессии, ему будут служить “все народы, племена и языки”. Подданные его Царства будут находиться на земле. Обращаясь к Иисусу, преступник, очевидно, просил его вспомнить о нем, когда настанет это время»[166].

Подобные утверждения совершенно голословны, *поскольку в Новом Завете раем названо местообитание Бога, а именно небо*. Это явствует из двух новозаветных отрывков, где небо названо раем – «παραδεισος». Во 2-м посл. к Коринфянам Павел, говоря о себе самом, писал: «знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли - не знаю, вне ли тела - не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба (ουρανου). И знаю о таком человеке ([только] не знаю - в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай (παραδεισον) и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:2-4). О небесном рае также говорится в книге Откровения: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая (παραδεισω) Божия» (Откр 2:7; ср. Откр 22:14). Без сомнения, во 2 Кор 12:4 и Откр 2:7 говорится о небесном рае!

Интересно и немаловажно знать и то, откуда новозаветные писатели взяли концепцию небесного рая. Чтобы это узнать, следует обратиться к памятникам еврейской литературы созданным в период второго храма. Как это делает Джордж Лэдд, который, комментируя слова Иисуса, обращенные к разбойнику, пишет: «Из этого утверждения [Лук 23:43] явно следует, что душа или дух умирающего вместе с Иисусом попадет в присутствие Бога. “Рай”, т.е. парк или сад, – слово, которым в Септуагинте обозначен Едем (Иез 28:13; 31:8), иногда оно используется по отношению к мессианской эпохе, когда будет восстановлены условия жизни в Едеме (Иез 36:35; Ис 51:3). В литературе, написанной в период между двумя заветами, это слово обозначает мессианский век благословений (Зав. Лев. 18:10 и далее; Зав. Дан. 5:12; 3 Езд. 7:36; 8:52; Апок. Вар. 51:11). В этой литературе развивается также мысль, что мертвые святые испытают блаженство в Едемском саду (Ен. 60:7, 23; 61:12)»[167]. И то, что евреи в период, когда жил Иисус, под раем подразумевали небесные обители, видно из большого количества апокрифической и псевдоэпиграфической литературы. Так немецкий богослов Вильгельм Буссет о еврейской апокалиптической литературе писал: «Стоит отметить, что в нашей литературе в разных местах, рай больше не рассматривается как земное место, но как перенесенное прямо на небо»[168].

Вот несколько примеров из еврейской литературы, где небо идентифицируется как рай: «Его будут хвалить все, которые не спят вверху на небе; Его будут прославлять все Его святые, которые на небе, и все избранные, живущие в саду жизни, и каждый дух света, способный прославлять и восхвалять, и превозносить, и святить Твое имя» (1 Еноха 61:12). «[Бог] взял Адама и передал его архангелу Михаилу говоря: "Вознеси его в Рай к третьему Небу, и оставьте его там до дня страшного суда, когда я буду судить мир". Тогда Михаил взял Адама и отправил его туда, куда велел ему Господь» (Апокалипсис Моисея XVII 4-6). «"Вознесите ныне друга моего Авраама в рай, где пребывают шатры праведников Моих и где обители святых Моих Исаака и Иакова в лоне его, и нет там страдания, печали и стонов, но мир, веселье и жизнь бесконечная"»

---

[166] Рассуждение с помощью Писаний, 2008, стр. 300.
[167] Лэдд Д. Э. Богословие Нового Завета. СПб., 2003, стр. 217.
[168] Bousset W. D. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin, 1906, s. 325.

(Завещание Авраама 20 а)[169]. А в Книге Юбилеев (4:23) говорится, что Илия, когда был восхищен на небо, оказался в раю: «И он был взят из среды сынов детей человеческих, и мы привели его в рай Едем к славе и почести»[170].

Таким образом, отрывки из еврейской литературы дают основу для установки факта того, что концепция небесно рая была широко известна среди иудеев первого века. Исходя из этого положения гебраист Джон Лайтфут, по поводу слов Иисуса сказанных разбойнику, приходит к заключению, с которым и мы согласны: «Наш Спаситель, поэтому, говоря кающемуся вору, в этот день будешь со Мною в раю, – говорит в духе общепринятой речи»[171]. *Следовательно, когда Иисус говорил разбойнику о рае, разбойник хорошо понимал, что Иисус говорит ему о небесном рае*.

Обратим внимание на еще один аргумент, используемый Свидетелями Иеговы: «В Библии нет подтверждения того, что Иисус и преступник поднялись на небо сразу после смерти — в тот же день, когда Иисус с ним говорил. Иисус предсказывал, что он сам воскреснет лишь на третий день после того, как его убьют (Луки 9:22). Эти три дня он не был на небе, поскольку после своего воскресения он сказал Марии Магдалине: «Я еще не восшел к Отцу» (Иоан. 20:17). Иисус поднялся на небо лишь через 40 дней после того, как воскрес. Свидетелями этого стали его ученики, которые видели, как он поднялся ввысь и затем скрылся из вида (Деян. 1:3, 6-11)»[172].

По отношению слов Иисуса сказанных Марии «Я еще не восшел к Отцу» (Ин 20:17), следует учитывать ситуацию, в которой были сказаны эти слова. Разговаривая с воскресшим Иисусом Мария, поначалу не могла узнать Иисуса, думая, что говорит с садовником, но после того как Иисус обратился к ней по имени, Мария узнала Иисуса. Узнав Иисуса, Мария в радости бросилась к Христу, чтобы схватиться за ноги его, но, воспрепятствовав ей, Иисус сказал: «Не удерживай Меня!» (пер. Кузнецовой). Далее Иисус поясняет почему: «ибо Я еще не восшел к Отцу Моему». Видимо этими словами Иисус хочет сказать Марии Магдалине, что поскольку в данный момент Он еще не восходит, то она не должна бояться, что потеряет Его, ведь Он должен явиться еще и другим ученикам. Поэтому Иисус здесь не говорит о том, что было с Ним раньше. Иисус говорит только о том, что окончательно Он покинет своих учеников, взойдя к Отцу в своем славном теле в будущем[173].

Несомненно, нужно отличать вознесение Иисуса в воскрешенном теле от послесмертного состояния Его нематериальной части (духа). Как это делает в своих комментариях Ричард Ленский, который писал: «Иисус вознесся на небо в своей телесной и человеческой природе, как действие, которое полностью отличалось от его смерти и вручении Его души в руки Отца»[174]. Здесь Ленский ссылается на последние слова Иисуса, сказанные, после того как Он обратился к разбойнику: «Иисус, возгласив

---

[169] Апокрифические апокалипсисы. СПб., Алетейя, 2001, стр. 184.
[170] Книга апокрифов: Ветхий и новый завет, СПб., Амфора, 2005, стр. 27.
[171] Lightfoot J. Hebrew and Talmudical Exercitations upon the Evangelist St. Luke, Oxford, 1859, p. 213.
[172] Рассуждение с помощью Писаний, 2008, стр. 299.
[173] Слова «ибо Я еще не (ουπω γαρ) восшел к Отцу Моему» можно сравнить с другими словами, встречающимися также у евангелиста Иоанна: «ибо еще не (ουπω γαρ) было на них [верующих] Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7:39). Это, безусловно, не значит, что раньше Святой Дух не даровался людям, ведь все пророки пророчествовали «движимы Духом Святым» (2 Пет 1:21). Но эти слова относятся исключительно к излитию Святого Духа на верующих после прославления Иисуса, т.е. после Его воскресения и вознесения, а именно с Пятидесятницы 33 года. Также и в Иоанна 20:17, слова о восхождении на небо к Отцу, относятся, на тот момент, исключительно к будущему вознесению Иисуса в воскрешенном теле, не подтверждая того, что Иисус раньше не был в загробном мире в Своем бестелесном виде.
[174] Lenski R. C. H. Interpretation of II Corinthians, Augsburg, 2008, p. 1147.

громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух (πνευμα) Мой. И, сие сказав, испустил дух» (Лук 23:46). Большинство богословов и экзегетов под духом здесь понимают духовную составляющую человека, которая в момент смерти отделяется от тела. Объясняя этот отрывок и другие отрывки, где говорится о возвращении духа человека к Богу, Свидетели Иеговы совершенно голословно заявляют, что человеческий дух – это жизненная сила человека. И это утверждение, как и многие другие, Свидетели Иеговы в своих публикациях ничем не подкрепляют. Поэтому нет никаких оснований думать, что Иисус восклицая «предаю дух Мой» имел ввиду Свою жизненную силу.

Итак, резюмируя тот материал, который мы предоставили относительно слов Иисуса из Луки 23:43, следует заключить, что Иисус после Своей смерти не прекратил Своего существования, как и разбойник, которому Иисус обещал, что тот после своей кончины будет в раю с Ним. Мысль эта подтверждается тем, что в Луки 23:43 слова Иисуса должны звучать, как «истинно говорю тебе, сегодня будешь со Мною в раю», а не как «Истинно говорю тебе сегодня: ты будешь со мной в Раю» (ПНМ). **Убеждение в правдивости именно такого перевода коренится главным образом на том, что в речах Иисуса, после созданной самим Иисусом вводной фразы «истинно говорю тебе» или «вам», всегда стоит знак препинания. Наречие же σημερον «сегодня» у Иисуса никогда не относится к этой вводной фразе. Примечательны и показательны в этом отношении слова из Марка 14:30, где встречается аналогичная по отношению Луки 23:43 грамматическая конструкция.**

2 Коринфянам 12:2-4

2. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли - не знаю, вне ли тела - не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. 3. И знаю о таком человеке ([только] не знаю - в теле, или вне тела: Бог знает), 4. что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать.

После обсуждения Луки 23:43 хочется обратить внимание на уже процитированный выше отрывок – 2 Коринфянам 12:2-4, где Павел говорит о небесном рае. Сделаем это в свете того, что этот отрывок занимает не последнее место в списке стихов свидетельствующих о вере библейских писателей в существование в человеке нематериальной части.

Двенадцатую главу послания к Коринфянам Павел начинает с рассказа о своем мистическом опыте, имевшем место 14 лет тому назад. Это апостол делает вследствие того, что его оппоненты, отрицающие апостольство Павла, заявляли о своих впечатляющих видениях и откровениях. Рассказывая о своем чудесном опыте, Павел о себе говорит в третьем лице (см. 2 Кор 12:6-7). «Для раввинистического стиля было характерно заменять безличным словом (“человек”) формы 1 и 2 лица, когда человек говорил о себе»[175]. Указывая на свой мистический опыт, Павел говорит, что он «восхищен был до третьего неба» (ст. 2)[176]. Далее в ст. 4 видимо подразумевая тот же

[175] Роджер К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. Библия для всех, 2001, стр. 654.

[176] Согласно древней иудейской космологической традиции небо состояло из нескольких сфер. Отталкиваясь от таких библейских выражений как «небеса небес» (Пс 67:34) и «небо и небеса небес» (Втор 10:14; 3 Цар 8:27; Неем 9:6; Пс 148:4) еврейские учителя периода второго храма предполагали, что существует либо 7 небесных сфер (2 Еноха 8; Вознесение Исайи 9:7) либо 10 (2 Еноха 20:3б; 22:1). Некоторые же утверждали, что существует 3 неба. Так в «Завещании Левия» (III, 4) о третьем небе говорится как о высшем небе: «В высшем же [небе] из всех пребывает великая слава, превосходящая всякую святость» (Апокрифические апокалипсисы. СПб., Алетейя, 2001, стр. 59). Также

случай Павел говорит что «он был восхищен в рай»[177], где он «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать».

Нас же сейчас интересует главным образом то, в каком состоянии Павел был вознесен до третьего неба. Павел об этом писал следующее: «в теле ли – не знаю (ειτε εν σωματι ουκ οιδα), вне ли тела – не знаю (ειτε εκτος του σωματος ουκ οιδα): Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке ([только] не знаю – в теле, или вне тела: Бог знает)» (2 Кор 12:2-3). **Этими словами Павел ясно показывает, что он верит в существование человека вне тела. Роберт Гандри полагая, что «внутренний человек» из 2 Кор 4:16 – это есть нематериальная часть человека, отмечает: «Отделимость внутреннего человека [т.е. духа] от тела ясно выходит из 2 Кор 12:2-3»**[178]. Свидетели Иеговы в своих публикациях не объясняют этот момент, почему апостол говорил о возможности вознесения, как в теле (εν σωματι), так и вне тела (εκτος του σωματος)[179]. Видимо сказать нечего!

Но почему Павел в своем рассказе о вознесении указывает на то, что это вознесение, возможно, происходило в теле, а возможно и вне тела? М. Фролл в труде, на который мы уже не раз ссылались, объясняет это тем, что «люди в греческом городе [т.е. Коринфе] без труда представляли себе человека как состоящего из души и тела, и признавали свою делимость. И они могли быть хорошо знакомы с идеей, что души могут быть перенесены в некие внеземные области, а затем вернуться в тело»[180]. И Павел, очевидно, хорошо зная, как и христиане в Коринфе, разные истории вознесения человека во внетелесном состоянии[181], прекрасно понимал, что и он, возможно, был вознесен в таком состоянии. Что касается же возможности телесного вознесения, М Фролл пишет: «если мы можем предположить, что коринфская церковь, содержала в себе определенное количество членов еврейских христиан, тогда было бы вероятно, что идея телесного восхищения также была бы им хорошо знакома. Эта идея могла быть найдена в Священном Писании, из случая взятия Илии в огненной колеснице (2 Цар 2:11), и краткого изложение земного конца Еноха (Быт. 5:24)»[182].

и в Мидраше Теилим на Псалом 113:1 говорится: «Наш учитель говорил: [есть] три [неба], ибо написано "небо и небо небес" (3 Цар. 8:27)». И видимо Павел придерживался именно трехсоставного деления неба.

[177] Амвросиат – латинский автор IV века, считал, что Павел здесь говорит о двух вознесениях: «О себе говорит Павел, что дважды вознесся. Сперва до третьего неба, затем до рая небесного, где сказал Господь о разбойнике на кресте, что будет он с Ним в раю Отца» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Том VII: Первое и второе послания ап. Павла к Коринфянам, Тверь, 2006, стр. 430).

[178] Gundry R. H. Soma in Biblical Theology with an Emphasis on Pauline Anthropology. (Grand Rapids: Zondervan, 1987), p. 146.

[179] Само Павлово видение рая СИ интерпретируют, и делают это очень нелепым образом. Так в одном журнале объясняется: «Очевидно, апостол увидел духовный рай, в котором пребывают христиане во “время конца” [имея в виду с 1914 года]» (Сторожевая башня 15 июля, 2008, стр. 28).

[180] Thrall M. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. 2, Edinburgh: T & T Clark, 1994, p. 785.

[181] Так, к примеру, Филон о вознесении Моисея писал: «Моисей был бестелесным (άσώματον γενομενον), слушая эти [божественные] мелодии, когда он в течение сорока дней, и стольких же ночей, совершенно не прикасался к хлебу или воде» (De somn. 1, 36). Также Платон в сочинении «Государство» (614 b-c) рассказывал о человеке по имени Эра следующее: «Однажды он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то, лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел. Он говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были две с расселины» (Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 3, М., 1994, стр. 413). Также в древности, о провидце Эпимениде, цитируя которого Павел даже назвал «пророком» (Тит 1:12), были известны истории проявления им билокации (одновременного присутствия в разных местах): «О нем говорят [согласно Свиду], что душа его выходила на какое угодно время и вновь входила в тело» (Цит. по: Зайков А. В. Эпименид в Спарте (Критская экстатическая мантика и становление «спартанского космоса») // Вестник древней истории. № 4, М., 2002, стр. 116).

[182] Thrall M. E. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. 2, Edinburgh: T & T Clark, 1994, p. 786.

Да, указывая на то, что он не понимал, в каком состоянии был вознесен в рай, что обусловлено было состоянием экстаза, Павел писал о том, что, в общем-то, было хорошо знакомо христианам из Коринфа, которые знали о мистических вознесениях, как в духе, так и в плоти. Возможно, некоторые христиане из Коринфа заявляли, что они переживали подобный опыт, как в теле, так и вне тела[183]. И очевидно, что Павел, зная, что в человеке присутствует помимо материальной составляющей еще и духовная, был согласен с мнением, что в момент экстатического состояния человек может быть вознесен как в теле, так и в духе, полагая при этом, что узнать о состоянии вознесения не представляется возможным, по крайней мере, для него. *Но выделить нам нужно то, что для Павла было самоочевидно, что вознестись на небо в рай к Господу вполне возможно в бестелесном виде*. А значит, 2 Коринфянам 12:2-3 есть свидетельство веры Павла в существование духа в человеке.

Евреям 12:23

22. Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, 23. к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства (πνευμασι δικαιων τετελειωμενων).

В данном пассаже для нас представляют особый интерес последние слова 23-го стиха, где говорится о духах праведников. Исходя из контекста ясно, что «духи праведников, достигших совершенства», являясь членами небесного Иерусалима, находятся на небесах.

Если рассматривать слова о «духах праведников» в контексте, можно выделить еще следующее: «Общая мысль здесь – говорится в одном экзегетическом труде – заключается в указании того, что дается вступающим в Новый Завет в сравнении с тем, что пережил Израиль при заключении Ветхого Завета, и какая ужасная ответственность возлагается на них настоящим моментом. Между прочим, сила сравнения заключается в том, что при Синае Евреи не смели приступить только к месту присутствия Божия, доступ к которому был прегражден, хотя странными, но совершенно естественными, осязаемыми явлениями (το φανταζομενον, по оригинальному выражению Апостола); теперь же христиане приступают к небесному жилищу Божию, для которого великий Сион и св. Иерусалим, со всем могуществом сионских царей и при святости всего бывшего в Иерусалиме, были лишь слабыми прообразами: они приступают к Самому Иегове с мириадами окружающих Его Ангелов (Псал 67, 18; срвн. Втор 33, 2 и Апок 5, 11) и торжественным собранием святых (πανηγυρει και εκκλησια) (срвн. Иезек 46, 11; Осия 2, 11), в число которых прежде других вошли, конечно, первородные (πρωτοτοκοι), т.е. прежде других уверовавшие во Христа (Лук 2, 1; 10, 20) и потому прежде других записанные в число небесных граждан. Здесь же находится и Судья, определяющий

[183] Джуитт считает, что Павел сознательно написал о возможности его вознесения, как в теле, так и вне тела, чтобы своим рассказом воздействовать на группы существовавших в Коринфской церкви – т.е. на еврейских миссионеров и на гностический настроенных христиан. Так Джуитт указывает на то, что Павлу было известно, что еврейские миссионеры «делали особый акцент на своих телесных переносах, они считают, что их физические лица были прославлены… Гностики верили в обратное: для них экстатическое момент соединения с духовным Господом было по определению в момент освобождения от тела» Далее Джуитт заключает, что тем самым Павел «желал убедить, и миссионеров и Гностиков, что ему непосредственно Богом дан необходимый опыт, чтобы получить полное право быть апостолом» (Jewett R. Paul's Anthropological Terms, E. J. Brill, Leiden 1971, p. 278).

достоинство входящих, здесь же и Ходатай, Который ходатайствует за не вполне достойных, вменяя в оправдание Свою кровь, которая пред очами Всевышнего не только выше всякой животной жертвы, но даже и Авелевой, в которой вместе с животным приношением соединилось пролитие невинной крови, прооброзовавшей кровь Христа»[184]. Таким образом, указывая на превосходство Нового Завета и нынешнего положения христиан, автор Послания[185] указывает на новую, по сравнению с ветхозаветным периодом, возможность, приблизиться к «духам праведников, достигших совершенства».

Что же подразумевается под этими «духами праведников»? Если обратиться к экзегетическим трудам, то в них мы обнаружим единственно возможный вариант объяснения того, кто такие «духи праведников». *По мнению серьезных библеистов «духи праведников» – это умершие люди, находящиеся теперь на небесах в своем бесплотном состоянии*. В подтверждение приведем несколько комментариев из их научных трудов. Фредерик Брюс: «Что касается “духов праведников, достигших совершенства", – они, вероятнее всего, верующие дохристианской эпохи, как те упомянутые в [Евр] 11:40, кто не смог приобрести совершенства, пока Христос, не придя в полноте времени "одним приношением... привел тех, кто освящен к совершенству" (10:14; 11:40)»[186]. Джеймс Моффат: «В следующей фразе, πνευματα δικαιων [духи праведников] имеются в виду умершие, которые имели в этой жизни δικαιοι [праведность]»[187]. Брук Весткотт: «Поэтому об умерших святых говорится сейчас, как "духи", поскольку они еще не "облеклись” (2 Кор. V. 4). Сравн. 1 Пет. III. 19 τοις εν φυλακη πνευμασιν [в темнице духам][188]. Слово ψυχη [душа] – источник человеческой жизни – используется подобным

---

[184] Еп. Никанор (Каменский) Экзегетико-критическое исследование послания Апостола Павла к Евреям, Казань, 1903, стр. 199.

[185] Как в древности, так и сегодня выдвигаются разные теории относительно авторства послания к Евреям. По ряду объективных причин, твердой уверенности в том, кто автор этого послания нет ни у кого. Поэтому следует согласиться со словами Оригена: «Кто был настоящий его [послания к Евреям] автор, ведомо только Богу» (Евсевий. Церковная История 6. 25, 13).

[186] Bruce F. F. The Epistle to the Hebrews, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, pp. 359-360.

[187] Moffat J. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews, Edinburgh: T & T Clark, 1924, p. 218.

[188] Этот стих (1 Петра 3:19), который полностью звучит как «которым [духом] Он [Иисус] и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал», является очень не простым для понимания. Существует несколько версий толкования того, кто такие «духи» (πνευμασιν), которым Иисус проповедовал после своей смерти. Но наиболее существенными и распространенными являются две версии: 1) Духи – это души людей, умерших во времена Ноя, которым проповедовал Христос между смертью и воскресением, открывая им возможность для спасения. 2) Духи – это падшие ангелы, которым Христос возвестил о Своей победе и об их окончательном приговоре. Второго толкования придерживаются СИ. Существуют ли какие-либо ключи для верной интерпретации этого отрывка? Думается, контекст вполне может служить этим ключом. И вот как раз далее в 4-й главе мы обнаруживаем очень интересные слова: «Они дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых. Ибо *для того и мертвым было благовествуемо* (νεκροις ευηγγελισθη), чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» (1 Пет 4:5-6). Известный православный библеист Андрей Десницкий, проводя глубокий анализ 1 Петра 3:19 приводит, в контексте обсуждения этого стиха, несколько замечаний и относительно 1 Петра 4:6. Он пишет: «Нет никаких сомнений, что под благовествованием здесь понимается проповедь Евангелия, поскольку тут употреблена форма от глагола ευαγγελιζω, но вот кто назван тут «мертвыми» νεκροι, толкователи спорят меж собой. Под ними понимают (1) тех, кто слышал проповедь Евангелия при жизни (к примеру, членов христианских общин), но уже умер к тому моменту, когда апостол писал эти слова, или даже (2) “духовно мертвых” людей (так, например, предлагает толковать это слово Августин в своем 164-м послании). Версия (2) не особенно убедительна, поскольку в 5-м стихе речь явно идет о физически мертвых людях, зато версия (1) широко распространена. Но есть еще и версия (3): здесь имеются в виду физически умершие люди, которые могли слышать проповедь о Христе в месте своего посмертного пребывания. Здесь стоит учесть прежде всего два фактора: лингвистические данные и контекст. С точки зрения лингвистики: обозначает ли выражение νεκροις ευηγγελισθη проповедь тем, кто уже был мертв к моменту проповеди, или проповедь тем, кто был жив и впоследствии умер? Гораздо вероятнее первое: проповедано было как раз тем, кто уже был мертв, ведь греческий язык прекрасно позволяет выстроить относительную хронологию событий, например: αποθανειν μελλομενοις ευηγγελισθη (“было проповедано тем, кому предстояло умереть”). Автор, тем не менее, не стал употреблять подобного выражения. Значит, с точки зрения лингвистики для 2 Петр 2:4-5 все же убедительнее смотрится версия (3): проповедь была обращена к умершим людям» (Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику, М., 2011, стр. 360). Таким образом, 1 Пет 4:6 подсказывает нам, что в 1 Петра 3:19 под «духами» подразумеваются умершие люди. Десницкий указывает и на то, что этот вариант толкования предпочтительнее исходя из риторических соображений: «Задумаемся, какой смысл более

же образом в Прем III. 1»[189]. Единственным отличием во взглядах библеистов является то, что одна часть из них полагает, что «духи» – это умершие праведники ветхозаветного периода, другая часть придерживается того мнения, что «духи» – это умершие праведники как ветхозаветного периода, так и новозаветного периода. В любом случае примечательно то, что все они без доли сомнения указывают на то, что «духи праведников» – это уже умершие люди в своем бесплотном состоянии.

Как же объясняют эти слова из Евреям 12:23 Свидетели Иеговы? Чтобы это понять, можно просто прочитать Евреям 12:23 в переводе созданном Свидетелями Иеговы (ПНМ). В ПНМ выражение πνευμασι δικαιων τετελειωμενων (буквально это выражение звучит как «духам праведников усовершенствовавшихся») переводится как «духовной жизни праведных, приведённых к совершенству». Предвзятый подход переводчиков, которые переводили этот отрывок, несомненен, поскольку **нет совершенно никаких филологических данных дающих основу для подобного прочтения существительного πνευμα (дух).** *Если бы автор Послания хотел бы сказать о духовной жизни, он бы использовал выражение πνευματικη ζοη или хотя бы просто прилагательное πνευματικος «духовный» (1 Кор 12:1; 14:1).*

Безусловно, следует отметить, что в той же 12-й главе послания к Евреям существительное πνευμα в ПНМ также переводится как «духовная жизнь». В ПНМ полностью Евр 12:9 звучит так: «У нас были отцы по плоти, которые наказывали нас, и мы относились к ним с уважением. Не должны ли мы ещё больше покоряться Отцу нашей духовной жизни (τω πατρι των πνευματων) – и жить?». Этот стих, а именно выражение τω πατρι των πνευματων букв. «Отцу духов» вполне может послужить источником для верной интерпретации выражения «духи праведников» (πνευμασι δικαιων) из Евр 12:23 в свете контекстуальной связи этих двух стихов. В одном из журналов Сторожевой башни признается факт подобной связи. В нем относительно выражении «Отцу духов», которое в ПНМ передается как «Отцу нашей духовной жизни», говорится: «Это выражение находится 14 стихами ранее Евреям 12:23 и тем самым находится в непосредственной связи»[190]. Поэтому в данной ситуации подобает нам обратить свой взор на выражение «Отцу духов».

В Новом Завете, кроме Евр 12:9, это выражение нигде не используется; но мы обнаруживаем его, с использованием различных титулов Всевышнего, в Септуагинте и в другой литературе. Впервые его мы встречаем дважды в книге Чисел: «Они же пали на лица свои и сказали: Боже, Боже духов всякой плоти (θεος των πνευματων και πασης σαρκος)! один человек согрешил, и Ты гневаешься на все общество?» (Чис 16:22). «И сказал Моисей Господу, говоря: да поставит Господь, Бог духов всякой плоти (θεος των

уместен в общем контексте Послания: Христос возвещает уже наказанным духам о Своей окончательной победе, которая никак не изменит их положения, или же Он проповедует умершим людям, открывая им возможность спасения. Представим себе две аналогии: весной 1945 г. советский офицер объявляет немецким военнопленным о капитуляции Германии и самоубийстве Гитлера (это важное событие ничего не меняет в их судьбе) или тот же самый офицер распахивает двери концлагеря и отпускает узников на свободу (это означает для них долгожданное спасение). Что было бы значительнее, о чем следовало бы говорить как о великом благодеянии? Разумеется, об освобождении пленных» (Там же, стр. 362). Что еще важно, вариант, при котором Иисус проповедовал в аду умершим людям, поддерживается древнехристианской святоотеческой литературой (Ириней, Климент Александрийский, Ипполит, Ориген), как об этом также пишет Десницкий: «для раннехристианских авторов этот отрывок не был предметом спора, они понимали его совершенно единодушно как указание на проповедь Христа мертвым» (Там же, стр. 356). Следовательно, есть все основания полагать, что в 1 Пет 3:19 духи – это умершие люди в своем бестелесном состоянии.

[189] Westcott B. F. The Epistle to the Hebrews, London: MacMillan, 1892, p. 416.

[190] Сторожевая башня 15 марта, 1981, стр. 30.

πνευματων και πασης σαρκος), над обществом сим человек» (Чис 27:15-16)[191]. В неканонической книге Маккавеев также о Боге говорится как о «Владыке духов и всей силы» (των πνευμάτων και πάση; εξουσίας δυνάστης) (2 Мак 3:24). Во 2 Мак 3:24 употребление выражения «владыка духов» непосредственно связано с явлением ангела (ст. 25). На фоне другой литературы особо выделяется 1-я книга Еноха, в которой выражение «Господь духов» встречается не менее чем 104 раза (см. 1 Еноха 37:2 и далее). В книге Еноха выражение «Господь духов» может быть связано и с ангельскими существами и с духами умерших людей, так как и об ангелах и об умерших людях в книге Еноха говорится как о духах (1 Еноха 22, 3; 40, 2 и др.). Также подобное выражение встречается и в кумранских рукописях. Так в рукописи именуемой как «Благодарственные гимны» о Боге говорится: «Ведь Ты – вождь божественных и царь достославных, и господин всякому духу, и владыка всякому творению» (1QH 10, 8). Отметим еще, что и у Климента Римского (96-97 г. н.э.) встречается это выражение, который в своем послании к Коринфянам писал о Боге: «обогащающего и разоряющего, убивающаго и животворящаго, Единаго Благодетеля духов и Бога всякой плоти (μονον ευεργετην πνευμάτων και θεον πάσης σαρκος)» (гл. LIX). Очевидно, что *во всех этих процитированных отрывках говорится не об абстрактной духовной жизни, а о духовных существах, будь то это ангелы или умершие люди.*

Таким образом, в Евр 12:9 τω πατρι των πνευματων не может переводиться как «Отцу нашей духовной жизни». Это выражение должно указывать только на то, что Бог является Отцом всего духовного творения, вполне вероятно подразумевая при этом, как ангелов, так и умерших людей находящихся в бесплотном состоянии. Б. Весткотт полагает, что это выражение указывает на всех духовных существ. В комментарии на Евр 12:9 он пишет об этом: «Наши земные, физические отцы, противопоставлены Отцу духов, – Создателю не только нашего духовного существа, но и всех духовных существ (των πνευμ[ατων] не του πν[ευματου] ημων). Их [земных отцов] ограниченное отношение к нам (της σ[αρκος] ημων) контрастирует с Его всеобъемлющим могуществом»[192]. Впрочем, в данной ситуации главным является то, что в Евр 12:9 говорится о буквальных духовных существах, а не об абстрактной духовной жизни человека.

Следовательно, эта линия доказательств, выбранная самими же СИ, приводит нас к тому, что в Евр 12:23 под словом πνευματων «духи» подразумеваются духовные существа, а именно умершие люди в своем бесплотном состоянии, которых Бог посчитал праведными. Показательными в этом отношении являются пару отрывков, которые очень сходны с последними словами из Евр 12:23. В книге Премудрости есть слова, на которые ссылался Весткотт: «А души праведных в руке Божией (δικαιων ψυχαι εν χειρι θεου), и мучение не коснется их» (Прем 3:1). В книге Еноха также мы встречаем идентичное выражение: «И он [Руфаил] отвечал мне и сказал мне так: "Это дух, который вышел из Авеля, убитого своим братом Каином; и он жалуется на него, пока семя его (Каина) не будет изглажено с лица земли и из семени людей не будет уничтожено его

[191] В одном труде к Числам 27:16 приводится следующий комментарий: «У Исайи пророка (LVII, 16) мы находим, что Господь говорит "дух и всякое дыхание Мною сотворенное". В Екклесиасте (XII, 7): "И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, который дал его". У Иова (XII, 10) говорится: "В Господней руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти". Все эти выражения доказывают как ясно понят был по крайней мере лучшими умами Ветхого Завета догмат бессмертия. Наконец в кн. Числ. XVI, 22 как и настоящем, читаемом нами месте [Чис 27:16], выражение относительно редкое "Бог духов всякой плоти" есть особое торжественное обращение к Богу, в котором чувствуется, что молящийся уже провидит другой мир, в который призывает его воля Божия». (Властов Г. Священная летопись. Том 3. Четвертая и пятая книги Моисеевы. Числа и Второзаконие, СПб, 1878, стр. 174). И то, что в Чис 16:22 и 27:16 также имеются в виду души самих людей, подтверждает Таргум Неофита, в котором выражение «Бог духов всякой плоти» перефразируется как «Бог, который правит душами всякой плоти».

[192] Westcott B. F. The Epistle to the Hebrews, London: MacMillan, 1892, pp. 401-402.

семя". И поэтому я спросил тогда о нём (об Авеле) и о суде над всеми и сказал: "Почему одно место отделено от другого"? И он отвечал мне и сказал мне: "Эти три остальные отделения сделаны для того, чтобы разделять души умерших. И души праведных (τα πνευματα των δικαιων) отделены таким образом: там есть источник воды, над которым свет» (1 Еноха 22, 7-9). Да, выделим, что здесь также как и в Евр 12:23 говорится о душах или точнее, о духах праведников.

Что касается же фразы «достигших совершенства» (τετελειωμενων) Давид Штерн в своих комментариях к Еврейскому Новому Завету на Евр 12:23 и 7:11 отмечает: «К духам праведников (11:4, 7, 33), достигших цели (ком. к 7:11), подобно нам (11:39-40), благодаря Йешуа [Иисусу], Свершителю нашего доверия (то есть тому, кто приводит это доверие к цели, ст. 2) […] Греческое *телейосис* часто переводится как "совершенство", но в данном случае [в Евр 7:11] оно означает "достижение цели". Эта цель состоит в том, чтобы примириться с Богом и получить возможность вечно находиться в Его присутствии, подобно Йешуа. (То же самое слово или однокоренное с ним встречается в ст. 19, 2:10, 5:9, 6:1, 9:9, 10:1, 10:14, 11:40, 12:23). Для того, чтобы грешные люди могли достигнуть этой цели, они действительно должны стать "совершенными", получив от Бога прощение своих грехов. Автор далее покажет, что этого невозможно добиться посредством левитского священства, но благодаря священству Йешуа это становится возможным»[193]. Поэтому к совершенству или к достижению цели верные Богу люди, как ветхозаветной эпохи, так и новозаветной эпохи, как мертвые, так и живые, пришли благодаря воплощению и пролитой крови Сына Божьего (12:25). Также слова о приближении еще живых на тот момент христиан к «духам праведников» находящихся на небесах свидетельствуют о том, что они составляют единое целое, являясь (и живые, и мертвые праведники) членами тела Христа[194].

Вообще следует заметить, что мысль о том, что умершие в верности люди уже в определенной мере были вознаграждены, в принципе вполне соответствует общему духу послания к Евреям, поскольку в этом послании уже чувствуется ослабление парусийных ожиданий. Так Джеймс Данн о послании к Евреям писал, что в нем «прославление Иисуса по-прежнему находится в центре (Его вход как Первосвященника в небесное святилище), но заметное внимание уделяется и настоящему продолжающемуся служению Иисуса в качестве предтечи и ходатая на небе, куда верующие уже могут иметь доступ (1:3. 2:10, 4:14-16, 6:19-20, 7:25, 8:1-2, 9:24,10:19-22,12:22-24). При этом надежда на парусию, все еще ощутимая, занимает мало места»[195].

Итак, выводы, к которым мы должны придти относительно Евреям 12:23 и выражения «духам праведников, достигших совершенства» (πνευμασι δικαιων τετελειωμενων), рисуются однозначные: «духи праведников» – это умершие люди находящиеся еще в бестелесном и развоплощенном состоянии, которым Бог уже даровал возможность быть часть небесного Иерусалима.

---

[193] Штерн Д. Комментарии к Еврейскому Новому Завету, М., Силоам, 2004, стр. 925, 976.

[194] У православного писателя Темномерова также присутствует мысль о единстве духов праведников: «Тесное единение с Господом сопровождается для душ умерших также взаимообщением их между собой. Это с уверенностью можно сказать по крайней мере относительно душ праведников, которые, по представлению Апостола, находятся в блаженном сожительстве с сонмами Ангелов и вместе с ними образуют небесную Церковь: вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу (Евр XII, 22-24). Форма Единения праведников между собою и с Богом остается таким образом тою же самою, как и на земле» (Темномеров А. М. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. Спб, 1899, стр. 153).

[195] Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. М., ББИ, 1997, стр. 253.

Откровение 6:9-11

9. И когда Он снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели. 10. И возопили они громким голосом, говоря: доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу? 11. И даны были каждому из них одежды белые, и сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число.

В 6-й главе книги Откровения описываются события, происходящие после вскрытия Агнцем 6 печатей. Четыре коня и их всадники символизируют могущественные разрушительные силы, наступающие после снятия первых 4 печатей. После же раскрытия 5-й печати следует очень интересная картина, Иоанн видит «под жертвенником души» (υποκατω του θυσιαστηριου τας ψυχας) мучеников пострадавших за слово Божье.

Без сомнений жертвенник, под которым Иоанн видит души мучеников, находится на небе. В книге Откровения часто встречается идея, рассматривающая небо в качестве храма (Откр 1:19, 14:17, 15:5, 16:17). Эта идея порой встречается и в Ветхом Завете (Пс 11:4; Ис 6:1; Ион 2:8; Ав 2:20; Мих 1:2), главным образом в книге Иезекииля (Иез 40-48). Поэтому когда в книге Откровения говорится о жертвеннике, всегда подразумевается символический небесный жертвенник (Откр 8:3, 5; 14:18). А значит, после снятия 5-й печати перед Иоанном предстает небесная картина, и он видит души мучеников находящихся на небесах.

Почему души находятся под жертвенником? В книге Откровения нередко говорится о пострадавших за слово Божье и за свидетельство Иисуса, видимо имея в виду пострадавших христиан, как сам Иоанн, во времена гонений при царствовании Нерона и Домициана (Откр 1:9; 12:11, 17, 19:10, 20:4). В Откр 6:9 говорится о тех, кто лишился жизни во время этих гонений. Комментируя этот текст, английский богослов Роберт Чарльз указывает на то, что их смерть была жертвенная: «То, что жертвенная смерть мучеников подразумевается в нашем тексте, ясно видно из слов θυσιαστηριου [жертвенником] и εσφαγμενων [закланных]. В других местах НЗ мученики рассматриваются в качестве жертвы принесенной Богу, 2 Тим IV.6[196]; Фил. II.17[197]»[198]. Похожим с Откр 6:9 образом по поводу своей ближайшей мученической смерти выражался Игнатий Антиохийский: «Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов» (Римлянам II. 2). Указывая на то, что смерть этих христиан была жертвенной и, исходя из того, что жертвенник находится на небе Э. Лозе делает вывод: «души мучеников, которые остались со своей верностью до последнего часа, и, претерпев мученическую смерть, хранятся у подножия небесного жертвенника, т.е. они были помещены в непосредственное присутствие Бога (ср. 7:15)»[199].

Но подразумевается ли под этими «душами» нематериальная часть человека продолжающая жить после смерти тела – вот главный вопрос, который следует сейчас выяснить. Свидетели Иеговы в книге содержащей комментарии на Откровение

---

[196] «Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало».
[197] «Но если я и соделываюсь жертвою за жертву и служение веры вашей, то радуюсь и сорадуюсь всем вам».
[198] Charles R. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. Vol. 1, Edinburgh T & T. Clark, 1920, p. 173.
[199] Lohse E. Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen, 1993, s. 49.

приводят следующее объяснение Откр 6:9: «Под жертвенником Иоанн увидел “души убитых за слово Божье и за дело свидетельства, которое они проводили”. Что это означает? Это не могут быть бестелесные души, в существование которых верили греки-язычники (Бытие 2:7; Иезекииль 18:4). Нет, Иоанн знает, что символом души, или жизни, является кровь и, когда священники, служившие в древнеизраильском шатре, закалывали жертвенное животное, они окропляли этой кровью “жертвенник со всех сторон” или “выливали [ее] к подножию жертвенника всесожжений” (Левит 3:2, 8, 13; 4:7; 17:6, 11, 12). Поэтому душа животного тесно ассоциировалась с жертвенником»[200].

Должны ли мы, как Свидетели Иеговы, в Откровении 6:9 под душой понимать просто символ крови? Очевидно, нет! И на это есть ряд факторов. Во-первых, в то время когда была написана книга Откровения, образ душ под жертвенником был хорошо известен среди евреев и понимался однозначным образом. Как они его понимали? Давид Штерн указывает на то, что образ душ под жертвенником «должен пониматься в свете раввинской литературы. Согласно труду, приписываемому раби Натану ГаБавли, жившему во втором веке, *ГаКадош* [«Святой»], да будет Он благословен, взял душу Моисея и хранил ее под Троном Славы... Не только душа Моисея хранится под Троном Славы, но также и души праведников. Раби Акива обычно говорил: «Погребенные под жертвенником подобны тем, кто погребен под Троном Славы». (Авот ди Раби Натан 12:4, 26:2) Согласно Талмуду, раби Абба Ариха, или Рав, живший в третьем веке, учил, что архангел Михаил приносит жертву на небесный жертвенник в небесном храме (Менахот ПОа). Тосафот, средневековые комментаторы Талмуда, говорили об этом отрывке, что жертва эта – души праведников, учителей Торы»[201]. В дополнение можно привести другие аналогичные отрывки из Талмуда: «души праведных сохраняются под престолом славы» (Sabbath 152b). «Иди впереди [обращение к Моисею – прим. авт.], не задерживайся, и я доведу тебя до самых высоких небес, так как тебе обитать под престолом Моей славы среди херувимов и серафимов и небесных сил» (Debarim rabba, 11). Относительно важности этих раввинистических текстов для понимания Откровения 6:9 Р. Чарльз высказывает такую точку зрения: «Вышеуказанные еврейские источники поздние, но они должны представлять… предшествующую, во всяком случае, по отношению к христианству, еврейскую традицию»[202]. *Поэтому очень сомнительно, чтобы Иоанн, используя известный на то время образ бестелесных душ под жертвенником, использовал его в совершенно ином значении, подразумевая под «душами» символ крови*.

Во-вторых, то, что здесь имеются в виду бестелесные души, подтверждается следующим 10-м стихом, где говорится, что эти души «возопили» или «закричали громким голосом» (ПНМ). Но разве согласно воззрениям СИ мертвые могут кричать? На это СИ приводят аргумент, который некоторым на первый взгляд покажется достаточно убедительным. Вот как он звучит: «Как же их души, или кровь, могли возопить о мщении, если в Библии говорится, что мертвые находятся в бессознательном состоянии? (Екклесиаст 9:5). Но не возопил ли голос крови праведного Авеля, когда его убил Каин? Иегова сказал Каину: «Что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко мне от земли» (Бытие 4:10, 11; Евреям 12:24). Кровь Авеля не буквально возопила. Авель стал невинной жертвой, и справедливость требовала, чтобы убийца был наказан. Христианские мученики тоже невиновны и справедливость требует наказания (Луки

[200] Откровение: его грандиозный апогей близок! 2002, стр. 100.
[201] Штерн Д. Комментарии к Еврейскому Новому Завету, М., Силоам, 2004, стр. 1094.
[202] Charles R. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. Vol. 1, Edinburgh T & T. Clark, 1920, p. 174.

18:7, 8). Вопль о мщении звучит громко, потому что подобным образом погибли многие тысячи. (Сравните Иеремии 15:15, 16.)»[203].

Но Свидетели Иеговы в данной ситуации не учитывают следующего**:** *в Откровении распространенное выражение «закричать громким голосом» (κραζω φωνη μεγαλη) всегда относится к личностям* (а именно к англам), а не к чему-то неодушевленному (Откр 7:2, 10; 10:3; 14:15; 18:2 (с прил. ισχυρος); 19:17). **И главное это то, что в Откровении 6:10 за выражением «закричали громким голосом» следуют конкретные слова этих душ, обращенные к Богу**: «доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?». В связи с этим эмоциональным высказыванием душ возникают вопросы: Разве можно сравнить отрывки, где говорится о том, что кровь Авеля возопила (Быт 4:10, 11; Евр 12:24) со словами из Откровения 6:9, 10? **Разве кровь Авеля произносила конкретные слова, обращенные к Богу?** Конечно, нет! И этот факт, безусловно, свидетельствует в пользу того, что в Откр 6:9 «души» – это люди в своем бестелесном состоянии.

Подтверждается это еще двумя отрывками из еврейской литературы, имеющими поразительную схожесть со словами из Откр 6:10. О словах записанных в Откр 6:10, 11 в Учебном издании перевода «Радостная весть» в примечании говорится: «Эти стихи – почти дословное повторение 4.35-36 апокалиптической 3 Книги Ездры»[204]. Вот как звучит этот отрывок и идентичный ему другой отрывок из 3 Ездры: «Не о том же ли *вопрошали души праведных в затворах своих, говоря: "доколе таким образом будем мы надеяться? И когда плод нашего возмездия?*" На это отвечал мне Иеремиил Архангел: "когда исполнится число семян в вас, ибо Всевышний на весах взвесил век сей» (3 Ездры 4:35-36). «Я уже не буду молчать о беззакониях, которые совершают они нечестиво, и не буду терпеть в них того, что они делают преступно: *вот, кровь неповинная и праведная вопиет ко Мне, и души праведных вопиют непрестанно*. Отмщу им, говорит Господь, и возьму от них к Себе всякую кровь неповинную» (3 Ездры 15:8-10)[205]. Есть еще один отрывок из 1 Еноха, о котором Дэвид Ауни говорил: «Поразительно, oratio obliqua [передача слов другого человека – прим. авт.] также используется в 1 Еноха 47:2, в контексте тесно параллельном Откр 6:9-1 1, где святые на небесах молятся Богу с благодарением, что он не забыл ни крови, ни молитвы праведников»[206]. «И в те дни – говорится в книге Еноха – восходит молитва праведных и кровь праведного от земли к Господу духов. В те дни святые ангелы, живущие вверху на небесах, соединившись вместе, будут единым гласом просить, и молить, и прославлять, и благодарить, и восхвалять имя Господа духов ради крови праведных, которая пролита, и ради молитв праведных [уже умерших], что она не может быть тщетной пред Господом духов и что совершён суд для них, и им не нужно терпеть (или дожидаться суда) вечного» (1 Еноха 47, 1, 2). Видим, что действительно по содержанию эти тексты, в особенности из 3 Ездры, выглядят с Откр 6:10 аналогичным образом. И что следует обозначить так это то, что в этих текстах говорится об умерших праведниках.

Не менее сложным отрывком для Свидетелей Иеговы является следующий 11-й стих, – где мы читаем: «И даны были каждому из них одежды белые, и сказано им, чтобы

---

[203] Откровение: его грандиозный апогей близок! 2002, стр. 101.

[204] Радостная весть Новый Завет в переводе с древнегреческого. Учебное издание с историко-филологическими примечаниями, М., РБО, 2006, стр. 527.

[205] В 3-й книге Ездры обнаруживаются и другие схожие или даже тождественные образы с использующимися образами в Откровении. Ср. 3 Ездр 2:40 и Откр 7:9; 3 Ездр 2:43-47 и Откр 4:4, 10; 3 Ездр 6:13 и Откр 14:2; 3 Ездр 13:40-47 и Откр 16:19.

[206] Aune D. E. Revelation 6-16. Word Biblical Commentary, Nashville, 1998, p. 410.

они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число». Возникает вполне резонный вопрос: как символической крови можно дать одежду и попросить, чтобы она подождала чего-то? Отстаивая свои ложные доктрины, Свидетели Иеговы проявляют изворотливость при толковании этого стиха. Вот как это они делают: «То, что они получают "длинную белую одежду", связано с их воскресением к бессмертной жизни в духовной сфере. Они уже не лежат как убитые души под жертвенником, но воскрешены... Все [интересно, что является этим всем – прим. авт.] свидетельствует о том, что небесное воскресение началось в 1918 году после того, как Иисус воцарился в 1914 году и выехал на белом коне и начал победоносную войну, очистив небеса от Сатаны и его демонов»[207]. Таким образом, слова из Откровения 6:11 Свидетелями Иеговы понимаются в свете учения о 1914 годе, в котором, как полагают СИ, началось невидимое присутствие (парусия) Христа в царской власти. При этом как видим, они заявляют о том, что воскресение помазанников (144 тыс.) умерших до 1914 года произошло в 1918 года. Полагая, что в Откр 6:11 получение «белых одежд» символизирует воскресение, СИ утверждают, что эти мученики были воскрешены к небесной жизни именно в 1918 году. Таким образом, Свидетели Иеговы учат о двухэтапном воскресении – воскресении до Армагеддона (небесный класс – 144 тыс.) и воскресении после Армагеддона (земной класс – все остальные люди).

Поскольку тема 1914 года довольно обширна и не вписывается в рамки данной работы, то достаточно будет указать на то, что в Писании мы не обнаруживаем учения о двух воскресениях[208]. Иисус, как мы об этом читаем в Евангелие от Иоанна, говорил: «Не удивляйтесь этому, потому что настаёт час, в который все (παντες) находящиеся в памятных склепах услышат его голос и выйдут: кто делал добро – для воскресения жизни, а кто поступал порочно — для воскресения осуждения» (Ин 5:28-29, ПНМ). Иисус здесь учит об однократном воскресении, поскольку он говорит, что в определенный час будут воскрешены *все*. Это исключает возможность поэтапного воскресения мертвых. Это даже очевидно из слов записанных в 1 Фессалоникийцам 4:15-17, которыми СИ оперируя, пытаются доказать, что одни мертвые из числа помазанников воскресают раньше других. В нем Павел говорит: «Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что 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 (αμα συν αυτοις) восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем». Обращают на себя внимания слова «вместе с ними» (αμα συν αυτοις), которые в ПНМ переведены как «с ними» опуская при этом слово αμα, очевидно, чтобы затушевать ясное учение об однократном и всеобщем воскресении. Наречие αμα означает «вместе, совместно, одновременно» (Мат 13:29; Деян 27:40). Интересно, что далее в 1 Фес 5:10 выражение αμα συν αυτω в ПНМ верно переведено: «Он (Иисус) умер за нас, чтобы мы – бодрствуем ли, спим ли – жили вместе с ним (αμα συν αυτω)» (ПНМ). Конечно же, Павел в 1 Фес 4:15-17 не учит тому, что умершие до Парусии христиане будут воскрешены гораздо раньше христиан доживших до Парусии[209].

---

[207] Откровение: его грандиозный апогей близок! 2002, стр. 102-103.

[208] Хорошо разоблачаются учения о 1914 годе и невидимом «присутствии» (парусии) Христа в книгах Карла Олофа Йонссона: «Пересмотренные Времена Язычников» и «Признак Последних дней – когда?».

[209] Что касается же слов «умершие во Христе встанут первыми. Потом (επειτα) мы, живущие, оставшиеся в живых» следует заметить, что слово επειτα «обозначает быстрый переход от ранее упомянутого события к последующему» (Роджер К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. Библия для всех, 2001, стр. 741). Обычно наречие επειτα «затем» указывает на логическую последовательность двух событий в самой близкой временной связи без какого-либо затяжного периода между ними. См. Мк 4:15, 17, 28; 8:25; Лук 8:12; Ин 13:5; 19:26-27; 20:27; 1 Кор 15:5, 7; 1 Тим 2:13; 3:10; Иак 1:14-15.

Таким образом, в Библии нет места учению растянутого во времени поэтапного воскресения[210]. Ясно, что согласно учению апостолов, полученного ими от Иисуса, воскресение происходит в один этап – во время Парусии, которое знаменует собой не долгое спокойное протекание, а коренное изменение миропорядка. Поэтому нет совершенно никаких оснований слова из Откровения 6:11 рассматривать сквозь призму этих ложных учений.

Следовательно, в Откровения 6:11 не может идти речь о воскресении христиан принявших мученическую смерть. Тем более что, **в книге Откровения образ «одежды» никогда не используется в качестве символа воскрешенного тела**. Убедиться в этом можно, обратившись к последующей 7-й главе книги Откровения. В ней мы также, как и в Откр 6:11, находим образ «белой одежды» (στολη λευκη), в которую облачено «великое множество людей». «После сего взглянул я [Иоанн], и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах (στολας λευκας) и с пальмовыми ветвями в руках своих… И, начав речь, один из старцев спросил меня: сии облеченные в белые одежды (στολας τας λευκας) кто, и откуда пришли?» (Откр 7:9, 13). Из этих двух стихов не совсем понятно, на что указывают здесь «белые одежды», но если прочитать далее стих 14 все становится на свои места: «Я сказал ему: ты знаешь, господин. И он сказал мне: это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды (στολας) свои и убелили одежды свои Кровию Агнца». Отсюда ясно, что «великое множество» и каждый в отдельности ее член обладает эти «одеждой» еще при жизни убеляя ее с помощью крови Христа. Поэтому в 7-й главе «белые одежды» имеют характер нравственного значения. Это признают и сами СИ. Так комментируя эти стихи, они отмечают: «Одежда этих людей омыта и убелена кровью Агнца. Это символизирует то, что на основании их веры в жертву Иисуса Иегова считает их праведными […] Старейшина говорит Иоанну, что они “омыли одежды свои и убелили их в крови Агнца”. Другими словами, они проявляют веру в Иисуса как Искупителя, они посвятились Иегове, символизировали свое посвящение водным крещением и, ведя себя добропорядочно, “имеют чистую совесть” (1 Петра 3:16, 21; Матфея 20:28). Таким образом, они чисты и праведны в глазах Иеговы и хранят себя “незапятнанными миром” (Иакова 1:27)»[211]. То же самое касается и синонима слова στολη – ιματιον «одежда»[212], которое в книге Откровения также носит чисто нравственный характер (см. Откр 3:4, 18., 4:4). **Посему перед нами встает логичный вопрос: почему в Откр 6:11 «белая одежда» символизирует воскрешенное тело, тогда как чуть далее в Откровении 7:9, 13, 14 «белая одежда» символизирует нравственно чистое положение христианина перед Богом? Где же последовательность!** Таким образом, мы приходим к тому, что в Откр 6:11 врученные душам мучеников «белые одежды» не могут указывать на получение воскрешенного тела.

Что можно еще сказать относительно образа белых одежд в Откр 6:11? Православный толкователь книги Откровения Геннадий Фаст предлагает следующее объяснение этого отрывка, с которым думается, нет серьезных оснований не согласиться: «Мученики облачаются в белые одежды чистоты и невинности, в светлость добродетелей, в славу того мира. Мы уже не раз видели, что эта белая одежда, эта риза нетления обретается в водах святого крещения… Сам Господь о Своей крестной смерти

---

[210] О том, что означает два воскресения в Откр 20:4-6 смотри статью: «Говорится ли в Откровении 20:1-10 о будущем тысячелетнем царстве?».

[211] Откровение: его грандиозный апогей близок! 2002, стр. 122, 126.

[212] Разница этих синонимичных слов в том, что στολη в отличие от ιματιον означает длинное до пола одеяние.

говорит: «Я буду... креститься крещением». А ученикам своим Он предвещает: «И крещением, которым Я крещусь (мученичеством. – Г.Ф.), будете креститься». И вот мы видим облаченных в белые одежды, крещеных мученичеством. Потому столь вожделенно мученичество для христиан, что столь высоко вознаграждается»[213].

Значит, главное мы выяснили, что душам мучеников еще до их воскрешения и уже после их смерти согласно Откровению 6:11 дается «белая одежда» с просьбой подождать еще немного. В связи с этим пониманием следует повториться и задать себе вопрос: **как символической крови можно дать одежду и попросить, чтобы она чего-то ждала?** А также: как символическая кровь может, восклицая, обращаться к Богу со словами и конкретной просьбой?

Поэтому не должно возникать сомнений, что в Откровении 6:9 под «душами» подразумеваются умершие люди в своем бестелесном состоянии, находящиеся теперь на небесах. И можно говорить, как это делает библеист Томас Райт, что в Откровении 6:9 Иоанн использует слово ψυχη в соответствии с эллинистическим его использованием, как нематериальная часть человека, переживающая его смерть (в частности как в книге Премудрости)[214]. Естественно, что в таком случае Откровение 6:9-11 Томас Райт интерпретирует как указание на промежуточное состояние душ мучеников: «По ходу книги, – пишет Райт – нам дана мимолетная картина иного представления о тех, кто умер в борьбе и еще не воскрес. Они ждут и пребывают “под алтарем”, ожидая окончательной Божьей победы над злом. Им сказано побыть тут немного еще, пока не будет убито полное число их соратников-христиан, как были убиты они. Этот странный небольшой эпизод имеет смысл, только если мы разделяем иудейскую, а точнее – фарисейскую, точку зрения, согласно которой умершие в праведности будут воскрешены в будущем, в тот последний день, когда Творец будет судить мир, но пока они еще не воскрешены. Это также – верный способ понимания текста о мучениках в 7:14-17, если только там не предвосхищено видение глав 21 и 22. Здесь также дано соответствующее объяснение в промежуточном замечании в 14:13, где голос с небес велит видящему записать следующее: “Блаженны умершие в единении с Владыкой”. Дух, говорит он, утверждает это, “ибо они успокоятся от трудов своих; ибо дела их следуют за ними”. Нужно видеть в этих словах указание не на их окончательную участь (некий бесконечный “отдых”), но лишь на их временное обитание»[215].

Следует обратить внимание еще на то, что в Откровении 20:4 говорится о тех же мучениках, что и в Откровении 6:9-11. В Откровении 20:4 мы читаем: «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». Здесь также как и в Откр 6:9 говорится о душах, только вместо «убиенных» (εφαγμενων) используется глагол πελεκιζω «обезглавливать», и также как и в Откр 6:9 говорится о том, что они пострадали «за слово Божие» и «за свидетельство». Поэтому нет сомнений, что в Откр 6:9 и 20:4 под «душами» подразумеваются одни и те же люди. Но какое значение в слово «души» (ψυχας) вкладывает Иоанн в Откр 20:4[216]? В

---

[213] Фаст Г. Толкование на Апокалипсис, Красноярск, 2004, стр. 105-106.
[214] См. Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 241.
[215] Там же, стр. 513.
[216] В Откр 20:4 и соответственно в Откр 6:9 слово ψυχη «душа» как полагает Бейл точно не может указывать на физическое тело, потому что в Откр 20:4 говорится об *обезглавленных* душах. Если души – это тела то, «затруднительная картина выявляется: ‘тела обезглавленных людей’» –отмечает Бейл (Beale G. K. The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999, p. 998).

одном труде отмечается: «Для библейского же сознания упоминание именно “душ” говорит о том, что речь идет о временном состоянии, до всеобщего воскресения, когда души вновь соединятся с телами. Это временное состояние впоследствии и обозначено как тысячелетнее царствование мучеников со Христом в блаженном состоянии»[217]. К такому заключению можно придти исходя из того, что существует ряд причин свидетельствующих о том, что символический тысячелетний период, о котором говорится в 20-й главе Откровения, относится ко времени после воскресения Христа и до Его второго Пришествия (Парусии). Опять же в данной работе нет возможности указать на эти причины; но можно указать на то, что имеющиеся существенные параллели между Откр 20:7-10, где говорится о завершающей стадии тысячелетнего периода, и главами 38-39 книги пророка Иезекииля, где изображается суд Божий – «день Иеговы» указывают на то, что тысячелетнее царствование мучеников начинается еще до «дня Иеговы» или Парусии[218].

Таким образом, проведенный нами глубокий контекстуальный анализ подтверждает, что Иоанн видел[219] именно бестелесные души тех, кто пострадал за истину. Это бесспорно свидетельствует в пользу того, что апостол Иоанн, также как и Павел, верил в промежуточное состояние.

---

[217] Ким Н. Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., Алетейя, 2003, стр. 83.

[218] Об этом и других аргументах в пользу понимания того, что тысячелетнее царство начинается после воскресения Христа, а не после Армагеддона смотри в статье: «Говорится ли в Откровении 20:1-10 о будущем тысячелетнем царстве?».

[219] Возможно, некоторые возразят тем, что скажут: как можно увидеть плотскими глазами бестелесные души? На это можно ответить с помощью рассуждений Тертуллиана, который в сочинении «О душе» (De anim., 8) писал: «Невидима душа и из-за состояния своего тела, и свойства субстанции, а также из-за природы тех, для кого ей суждено быть невидимой… Кроме того, для одних нечто невидимо, а для других видимо, но не потому, что оно бестелесно, а потому что они обладают разными способностями… Так же и тело души невидно для плоти, но оно, пожалуй, все же видно для духа. Так и Иоанн, находясь в Духе Божием, видел души мучеников» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова, Тверь, 2009, стр. 107).

Радел III: Вера первых христиан в промежуточное состояние в свете исторического контекста

Доказывает ли метафора сна, что мертвые находятся в бессознательном состоянии?

В Новом Завете часто встречается метафорический эвфемизм смерти – сон (Мат 27:52; Лук 8:52; Ин 11:11-13; Деян 7:60; 1Кор 7:39, 15:6, 18; 1Фес 4:13). Использование в Новом Завете метафоры сна при описании состояния мертвых не ново, в Ветхом Завете также о смерти говорится как о сне (4 Цар 4:31, 13:21, Иов 3:13; 14:12, Пс 12:4, Иер 51:39, 57, Наум 3:18). В нем также часто по отношению к умершим употребляется выражение «почил с отцами своими» (Втор 31:16; 2 Цар 7:12; 3 Цар 2:10). Свидетели Иеговы убеждены, что библейские писатели сознательно использовали эту метафору, чтобы продемонстрировать, что мертвые находятся в бессознательном состоянии. Говоря о нахождении мертвых в бессознательном состоянии, Свидетели Иеговы подразумевают не бессознательное состояние души, а отсутствие как такого послесмертного существования. Вот как сами Свидетели Иеговы об этом пишут: «Слова Иисуса Христа помогают понять, в каком состоянии находятся умершие. Когда умер Лазарь, дорогой Иисусу человек, он сказал ученикам: “Лазарь, друг наш, уснул”. Зная о болезни Лазаря, ученики подумали, что он спит, чтобы набраться сил. Но они ошибались. Тогда Иисус прямо сказал: “Лазарь умер” (Иоанна 11:11—14). Обрати внимание: Иисус сравнил смерть со сном. Лазарь не пошел на небо, не мучился он и в адском огне. Он не оказался в мире ангелов и не попал к умершим предкам. Не переродился Лазарь и в другое существо. Умерев, он словно погрузился в глубокий сон. В других библейских стихах смерть тоже сравнивается со сном. Например, когда ученика Стефана побили камнями, он, как сказано в Библии, “уснул” (Деяния 7:60). Эту мысль подтверждают и слова апостола Павла, который написал, что некоторые христиане “уснули смертным сном” (1 Коринфянам 15:6)»[220].

Действительно ли библейские писатели, говоря о смерти как о сне, вкладывали значение, о котором говорят Свидетели Иеговы, что эта метафора означает бессознательное состояние мертвых? Этот вопрос сейчас нам стоит рассмотреть. И это следует сделать в силу того, что этот аргумент в арсенале СИ является одним из основных.

Во-первых, чтобы уяснить доказывает ли использование метафоры сна бессознательное состояние мертвых стоит обратить свой взор на древнюю небиблейскую литературу. Возможно, для Свидетелей Иеговы будет неожиданностью узнать то, что применение по отношению к мертвым метафоры сна использовалось в литературе, где в частности говорится о потусторонней жизни. И эта литература порой даже древнее чем первые библейские произведения Моисея. Например, в Эпосе о Гильгамеше, памятнику, относящемуся к шумеро-акадской литературе XXII век до н. э, где мы встречаем рассказы, повествующие о жизни в загробном мире, используется интересующая нас метафора смерти. Приведем две цитаты из Эпоса о Гильгамеше: «Опечалился Шамаш, к нему явился, Вещает он Гильгамешу: “Гильгамеш, куда ты стремишься? Жизни, что ищешь, не найдешь ты!” Гильгамеш ему вещает, Шамашу-герою: “После того как бродил по свету, *Разве довольно в земле покоя? Видно, проспал я*

[220] Чему на самом деле учит Библия? 2009, стр. 59.

все эти годы!”» (10.1, 5-12)[221]. «“Того, кто умер […], видал ты?” – “Видел, *на ложе ночи покоится*, пьет он чистую воду”. “Того, кто в сраженье убит, видал ты?” – “Видел, Отец и Мать его утешают, и жена его над ним склонилась”. “Чье тело брошено в степи, видал ты?” – “Видел его *дух в Земле не имеет покоя*”» (12.147-151)[222].

В древней угаритской литературе[223], – а угариты верили в загробную жизнь – также говорится о смерти как о сне. Так в одном из литературных памятников говорится: «Может Ваал сломать крылья их [грифов], поскольку они летают над могилой моего сына, *пробуждая его ото сна*» (CTA 19.148-51)[224]. У древнегреческого поэта Гомера, сочинения которого изобилуют рассказами о загробной жизни в Аиде (подземном царстве мертвых), в эпосе «Илиада» также присутствует подобная метафора: «Нет, о друзья, не одним боевые труды и печали нам суждены: одиноко погибель и вас постигает! Видите ль, *воин и ваш, ниспроверженный пикой моею, крепко уснул*: не осталася месть за убитого брата долго без платы! Разумен, кто пекся, как брат мой любезный» (14, 475-479)[225].

Примечательно еще и то, что у древнегреческих философов различающих в человеке душу от тела используется аналогичная метафора. Так Платон и его будущий последователь Плотин об умерших находящихся в Аиде говорили как об уснувших[226]. Платон о человеке незнающего истинного блага писал: «прежде чем он здесь [на земле] пробудится [имея в виду повторное воплощение – прим. авт.], он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон» (Государства 534 c-d)[227]. Вторит ему Плотин: «Для души же есть два пути к смерти: пока она еще погружена в тело, смерть для нее это утонуть в материи и наполниться ею; когда же она покинула плоть, смерть это пребывать погребенной в материи до тех пор, пока не удастся ей каким-нибудь образом выбраться наверх и отвратить свой взор от грязи; и тоща она "приходит в Аид и засыпает там"» (Эннеады I, 8, 13, 21-26)[228].

Еще более значительны и показательны для нас отрывки из еврейской литературы, где используется интересующая нас метафора. Обратим внимание на особенно показательный отрывок из 3-й книге Ездры: «После же семи дней восстанет век усыпленный, и умрет поврежденный. *И отдаст земля тех, которые в ней спят*, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, *а хранилища отдадут вверенные им души*» (3 Ездр 7:31-32). Видим, как в этом тексте хорошо уживаются две идеи: идея того, что мертвые спят, и идея того, что бессмертные души находятся при этом в небесных хранилищах. И когда в 3 Ездр 7:32 говорится о том, что отдаст земля тех, кто в ней спит и отдаст хранилища души, подразумевается воскресение мертвых, т.е. соединение тел с душами. В 1-й книге Еноха, в которой как мы уже увидели, четко прослеживается мысль о душах праведных находящихся после своей смерти на небесах, и во 2-й Варуха, где встречается идея хранилища душ (2 Вар 21:23), также встречаем метафору, в которой о смерти говорится как о сне: «Но над всеми праведными и святыми Он поставит стражами святых ангелов, чтобы они берегли их, как зеницу ока, пока не наступит конец всякой злобе и всякого греха; и если даже *праведные спят продолжительным сном*, то и тогда они не должны ничего бояться» (1 Еноха 100:5). «Иди же, кедр [последний царь

---

[221] Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше. М., 1961, стр. 56.
[222] Там же, стр. 86-87.
[223] Угарит – древний торговый город-государство в Сирии.
[224] McAlpine T. H. Sleep, Divine and Human in the Old Testament, Sheffield, 1987, p. 139.
[225] Гомер. Илиада, СПб. Наука, 2008, стр. 205.
[226] Древнегреческие философы, также отождествляя нынешнюю чувственную жизнь с Аидом, сравнивали его со сном.
[227] Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 2, М., 1993, стр. 318.
[228] Плотин. Эннеады. Киев, 1995, стр. 37.

перед появлением Мессии – прим авт.], вслед за лесом [предыдущие цари], который исчез перед тобою, стань, как и он, пеплом, и пусть смешается ваш прах. *Спите ныне в муках, покойтесь в страдании* до пришествия последних времен, когда ты возвратишься и будешь наказан еще тяжелее» (2 Вар 36:10).

Очевидно, что в этих отрывках являющихся частью еврейской литературы периода второго храма данная метафора используется в контексте того, что спит тело, а душа продолжает обитать в небесных пределах. Интересно, порой в талмудической литературе полагается, что во время сна человека спит тело, но не душа[229]. Так в Пиркей де-рабби Элиэзер приводятся слова равви Захарии: «И так же, как во сне ночью человек ложится и спит, и его дух блуждает над всею землею, и сообщает ему во сне все, что бы ни случилось, – как есть, это расскажет. 'Во сне, в видении ночью ... тогда он открывает уши людей' (Иов xxxiii.15, 16), также как с мертвыми: их дух блуждает над всею землею, и сообщает им все, что происходит в мире» (Pirqe Rabbi Eliezer, 34)[230]. И таких текстов, говорящих о разделении души от тела в состоянии сна и сравнивающих смерть со сном в еврейской литературе немало[231].

Что дают нам все эти озвученные выше примеры? Они были приведены в силу того, что **эти примеры прекрасно иллюстрируют: вера в бессмертие души нисколько не противоречит использованию метафоры сна для описания смерти. Как видим, этот способ выражения использовался писателями древности в контексте верования в послесмертное обитание.** Поэтому в корне не верно при аргументировании своей материалистической точки зрения отрицающей существование бессмертной души опираться на то, что в Писании порой о смерти говорится как о сне. Ясно, что сравнение смерти со сном ничего не доказывает.

В таком случае, что имели в виду библейские писатели, когда о смерти говорили как о сне? Вполне вероятно библейские писатели, главным образом это касается новозаветных писателей, в данную метафору вкладывали несколько аспектов*. 1) Так сон обычно предшествует пробуждению; мертвые тоже будут, образно говоря пробуждены во время воскресения. 2) Также сон подразумевает прекращение участия в деятельности, которой человек занимался в часы бодрствования; и мертвые тоже видимо не принимают активного участия в деятельности покинувшего ими мира. 3) И еще сон, конечно же, означает отдых от труда; умершие тоже отдыхают от своих трудов (Откр 14:13).* Известный современный библеист Томас Райт, отвергая идею бессознательного состояния мертвых, в большей степени склоняется ко второму варианту, так как он в своем труде пишет: «Что Павел говорит о промежуточном состоянии? Подобно другим иудеям эпохи Второго Храма, верившим в воскресение,

---

[229] Сравните это с библейским высказыванием: «Я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песн П. 5:2).

[230] Friedlander G. Pirke de Rabbi Eliezer, London, 1916, p. 253.

[231] В частности Иосиф Флавий приводит интересные слова вождя сикариев в Масаде, революционера Элеазара, который провозглашал: «нам [евреям] внушалось унаследованным от отцов божественным учением – а наши предки подкрепляли это и мыслью, и делом – что не смерть, а жизнь – несчастье для людей. Ибо смерть дарует душам свободу и открывает им вход в родное светлое место, где их не могут постигнуть никакие страдания. До тех же пор, пока они находятся в оковах бренного тела и заражены его пороками, они, в сущности говоря, мертвы, так как божественное с тленным не совсем гармонирует. Правда и то, что душа может великое творить и будучи привязана к телу…. Ибо чего только коснется душа, все то живет и процветает, а с чем она разлучается, то вянет и умирает – такова сила бессмертия, присущая ей. *Наиболее верное доказательство того, что я вам говорю, дает вам сон, в котором души, нетревожимые телом, отдаваясь самим себе, вкушают самый сладкий покой в общении с Богом, которому они родственны, повсюду летают и предвещают многое из грядущего. Стоит ли бояться смерти, если так приятен покой во сне?* И не бессмысленно ли стремиться к завоеванию свободы при жизни и в то же время не желать себе вечной свободы? Уже в силу воспитания, полученного нами на своей родине, мы должны показать другим пример готовности смерти» (Иудейская война 7:343-349).

Павел предполагает промежуток между телесной смертью и телесным воскресением, и в данном отрывке [1 Фес 4:16-17] эти представления отражены наиболее полно. Прежде всего, он описывает смерть с помощью образа сна: люди ныне спят, но однажды пробудятся, – аллюзия на Дан 12:2, один из ключевых библейских отрывков по данному вопросу. Трижды, в 4:15, 14 и 15, Павел пользуется этим образом, а чуть ниже обыгрывает его в другом смысле (5:6-10). Некоторые толкователи понимают это как "сон души", время бессознательного посмертного существования до пробуждения в воскресении. Но это почти наверняка заблуждение – еще один случай, когда люди вырывают из контекста яркую метафору Павла и поднимают ее на знамена своего богословия… Можно было бы даже сказать, что это тело "спит" между смертью и воскресением, но всего вероятнее, Павел говорит о сне и пробуждении, просто чтобы противопоставить период временной бездеятельности, не обязательно бессознательной, периоду последующей обновленной деятельности. В другом месте умершие названы «мертвыми во Мессии» (4:16); они уснули, но продолжают "жить вместе с ним" (5:10), они пребудут с Иисусом (4:14), "с Владыкой" (4:17). Тут есть парадокс и некоторое противоречие: с одной стороны, эти люди принадлежат воскресшему Мессии, с другой стороны, они телесно мертвы и еще не воскрешены»[232].

Впрочем, объективных причин для утверждения того, что библейские писатели подразумевали тот или иной вариант, в общем-то, нет. Возможно, как уже отмечалось, они имели в виду вкупе все три значения. Стало быть, мы уяснили, что у библейских писателей по аналогии с буквальным сном имелись и другие – по сравнению с теорией бессознательного состояния – причины использовать при описании смерти метафору сна. Поэтому не вполне корректно будет со стороны Свидетелей Иеговы спекулировать понятием смерти как сна (что порой многие СИ делают, когда пытаются защитить свою материалистическую позицию), поскольку вера в бессмертие души не противоречит вере в то, что мертвые в определенной степени спят до дня воскресения.

Верили ли евреи в первом веке в бессмертие души?

Сегодня на русский язык переведено достаточное количество трудов посвященных теме принципов библейской герменевтики – науки, занимающейся интерпретацией и толкованием Библии. Если вы обратитесь к этим трудам, то обнаружите, что одним из важнейших принципов герменевтики является рассмотрение исторического фона, в котором написано то или иное произведение. В свою очередь, если обратиться к публикациям Свидетелей Иеговы, то мы обнаружим, что при толковании библейских текстов практически не применяются принципы герменевтики. Но если мы хотим быть искренними и непредвзято настроенными исследователями Библии, то нам не следует пренебрегать этими принципами на практики.

«Текст вне исторического контекста безгласен… Тексты вне истории перестают быть текстами» – писал Хорхе Гарсия[233]. Эти верные слова означают для нас, что без сопутствующего анализа исторического контекста нам не понять мышления и верований христиан первого века, и, как следствие, и их произведений. Нельзя понимать раннее христианство в отрыве от историко-культурного контекста. Как говорится в одном труде: «Изучая исторический контекст, мы как бы пытаемся взглянуть на Библию

[232] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 240-241.
[233] Цит. по: Ванхузер К. Д. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания, Черкассы, Коллоквиум, 2007, стр. 153.

с высоты птичьего полета, увидеть целиком всю картину, представленную в отдельной книге, и все, что ее окружает»[234]. Но что же окружало первохристианскую общину? Как известно христианство зародилось в иудейской среде, как одна из иудейских сект. Поэтому для нас важно знать иудейское окружение христиан первого века, а именно рассмотреть вопрос: верили ли иудеи той эпохи в бессмертие души и соответственно в посмертную жизнь? Это, к примеру, важно по той причине, что если иудеи эпохи зарождения христианства верили в бессмертие души, а христиане не верили в это, то на страницах Нового Завета мы должны обнаружить следы хоть какой-нибудь полемики христиан с евреями по данной теме. Или хотя бы должны обнаружить тексты, осуждающие евреев за это ложное верование.

Так верили ли евреи в бессмертие души? По большому счету приведенные в предыдущих главах тексты из памятников еврейской литературы уже говорят о том, что евреи придерживались этого верования. К примеру, уже ясно, что Филон и авторы Премудрости, 3 Ездры и 1 Еноха верили в загробную жизнь. То же самое можно сказать и о другой еврейской апокрифической литературе: книге Товита, 2 Маккавеев, 4 Маккавеев и книге Юбилеев. В них мы встречаем такие слова, свидетельствующие о вере в загробную жизнь писателей этих произведений: «Итак, дети, знайте, что делает милостыня и как спасает справедливость. – Когда он это сказал, *душа его оставила его на ложе*; было же ему сто пятьдесят восемь лет, и сын с честью похоронил его» (Тов 14:11). «Братья наши [уже умершие на тот момент – прим. авт.], претерпев *ныне* краткое мучение, по завету Божию *получили жизнь вечную*, а ты по суду Божию понесешь праведное наказание за превозношение» (2 Мак 7:36). «Ибо, если бы он [Иуда] не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то *излишне и напрасно было бы молиться о мертвых*. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, - какая святая и благочестивая мысль! *Посему принес за умерших умилостивительную жертву, да разрешатся от греха*» (2 Мак 12:44-45)[235]. «Посему ежели имеете вы, какое орудие казни, придвиньте его к телу моему. Ибо *души моей коснуться не может* даже волею вашею» (4 Мак 10:4). «Но сыны Авраамовы с их победоносной матерью собраны вместе в сонме отцов и *получили чистые и бессмертные души от Бога*, Ему же слава во веки веков. Аминь». (4 Мак 18:23). «И они увидят на своих врагах все наказания их и все проклятие их; и хотя кости их будут покоиться в земле, *но для духа их будет многая радость*, и они познают, что это Господь, совершающий суд и являющий милость на сотнях и тысячах, и на всех, которые любят Его» (Юбил 23:30)[236].

---

[234] Дориани Д. М. Постигая смысл Писания, Черкассы, Коллоквиум, 2006, стр. 62.

[235] Этот отрывок (2 Мак 12:44-45) очень примечателен в плане того, что – как пишет Юнгеров – «по воззрению Иуды Маккавея и писателя книги вскоре после смерти не решается окончательно участь человека. Поэтому живые могут ходатайствовать за умерших и, вместо осуждения за идолопоклонство, могут сделать их достойными вечного блаженства» (Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни, Казань, 1882, стр. 100). Но как оказывается, практика молитвы за умерших существовала не только среди евреев, но и среди первых христиан. На каком основании делается такой вывод? На основании следующих слов Павла: «*Да даст Господь милость дому Онисифора* за то, что он многократно покоил меня и не стыдился уз моих, но, быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. *Да даст ему [Онисифору] Господь обрести милость у Господа в оный день* (εν εκεινη τη ημερα); а сколько он служил мне в Ефесе, ты лучше знаешь» (2 Тим 1:16-18). В данном случае нужно обратить внимание вот на что: «Так как апостол – пишет Лопухин – желает милости Божией не самому Онисифору, а дому или семье его, а самому Онисифору просит милости у Господа "в оный день", т. е. в день страшного суда, то ясно, что Онисифора во время написания послания уже не было в живых. *Да даст ему Господь*... Не без основания в этих словах видят доказательство того, что апостол Павел верил в действенное значение молитвы за умерших: высказанное им желание, раз оно обращено ко Христу, есть не что иное как молитва» (Толковая Библия п/ред А.П. Лопухина. Новый Завет. Том 7, М., 2009, стр. 1068). О том же пишет и Давид Штерн: «Поскольку упоминаются только домашние Онисифора, сам он, вероятно, уже был мертв. Если это так, то это уникальное место во всем Новом Завете, когда произносится молитва за мертвого. В иудаизме подобная практика имела место» (Штерн Д. Комментарии к Еврейскому Новому Завету, М., Силоам, 2004, стр. 883).

[236] Книга апокрифов: Ветхий и новый завет, СПб., Амфора, 2005, стр. 88-89.

Это верование отражено и в таргумах, представляющих собой арамейские переводы в виде пересказа древнееврейского текста Ветхого Завета. На этот факт указывал Юнгеров в своей книге, отмечая: «Одобряемые иудеями для синагогального употребления таргумы Ионафана и Онеклоса – (объясн. Быт 49:10; Лев 18:5; Втор 32:13; Ис 22:14; 65:6; 1 Цар 2:6) – содержали и подтверждали веру Израиля в бессмертие»[237]. Что можно сказать о Талмуде – многотомном труде, который содержит упорядоченную запись Устной Торы? «В Устной Торе есть много мест, проливающих свет на понимание мудрецами посмертия. Души остаются в сознании и даже могут общаться с живыми людьми» – пишет Джекоб Ньюзнер[238]. В качестве довода приведем несколько этих «мест» из талмудической литературы демонстрирующих веру еврее в бессмертие души. Так в своем предсмертном исповедании раби Йоханан бен-Заккай (I в.) говорил: «Если Он [Бог] гневается на меня, то гневается вечно. Если Он заключит меня под стражу, то заключит навеки. Если Он предаст меня смерти, то предаст смерти навеки. Не могу я убедить Его словами или подкупить деньгами. Более того, *передо мной два пути: один ведет в Ганн-Эден [рай], а другой — в Гей-Гином [ад], и я не знаю, какой из них примет меня*. Что мне остается, как не рыдать?» (Berachot 28b). Также интересно одно высказывание раби Гиллеля (конец I в. до н. э. – начало I в. н. э.). Однажды ученики Его спросили «куда ты идешь? Он сказал им: "Оказать внимание поселившейся у меня гостье". На это сказали Ему: "Кто же твоя гостья?" Он сказал им: "*Моя бедная душа, разве она не гостья? Сегодня она в моем теле, завтра ее не станет*"» (Wajikra rabba, 34, 3). Полагая, что смерть – конец жизни в этом мире и начало жизни будущей в Талмуде также говорится. «Этот мир подобен прихожей перед будущим миром» (Aboth 4, 16). И еще: «Души умерших праведников сокрыты под Троном Славы» (Sabbath 152b). «Души праведников восходят после смерти и помещаются в Божественную сокровищницу» (Koheleth rabba 3, 21).

Заслуживают нашего внимания и книги Иосифа Флавия, поскольку в них описываются верования трех основных иудейских религиозных групп существовавших в первом веке в Палестине. В «Иудейских древностях» (18, 1, 3) о самой распространенной группе – фарисеях, он пишет: «*Фарисеи верят в бессмертие души, и что за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни*; грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельные люди имеют возможность вновь воскреснуть. Благодаря этому они имеют чрезвычайное влияние на народ, и все священнодействия, связанные с молитвами или принесением жертв, происходят только с их разрешения. Таким образом, отдельные общины засвидетельствовали их добродетель, так как все были убеждены, что фарисеи на деле и на словах стремятся лишь к наиболее высокому»[239]. В «Иудейских войнах» (2, 8, 14) он также говорит о том, что фарисеи верят в бессмертие души: «*Души, по их [фарисеев] мнению, все бессмертны*; но только души добрых переселяются после их смерти в другие тела, а души злых обречены на вечные муки»[240, 241].

---

[237] Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни, Казань, 1882, стр. стр. II.
[238] Ньюзнер Д. Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях, М., ББИ, 2003, стр. 50.
[239] Иосиф Флавий. Иудейские древности. Том 2, М., Ладомир, 2002, стр. 304.
[240] Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск, Беларусь, 1991, стр. 156.
[241] Слова «души добрых переселяются после их смерти» не должны вводить нас в заблуждение, наталкивая на мысль, что здесь Иосиф Флавий говорит о реинкарнации. Скорее всего, эти слова указывают на веру фарисеев в телесное воскресение. Райт об этих словах Иосифа пишет: «мы можем с уверенностью заключить, что Иосиф указывает на доктрину телесного воскресения, хотя и пользуется при этом языком, который сам по себе может передавать иные представления, – и это понятно, если учесть, что он обращается к неиудеям, стойкое недоверие которых к идее воскресения Иосифу было слишком знакомо. Ему не хотелось, по крайней мере в этом месте, выставить главную иудейскую секту на смех перед читателями» (Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 199).

В своих книгах Иосиф Флавий рассказывает и об учениях ессеев. И как выясняется в вопросе антропологии и танатологии ессеи не отличаются от фарисеев. В «Иудейских древностях» (18, 1, 5) о ессеях Иосиф Флавий пишет: «Учение ессеев требует все предоставлять на волю Божию; *они признают бессмертие душ* и считают стремление к справедливости высшею целью»[242]. Более развернуто об этом веровании ессеев Иосиф Флавий пишет в «Иудейских войнах» (2, 8, 11): «Они именно твердо веруют, что, хотя тело тленно и материя не вечна, душа же всегда остается бессмертной; что, происходя из тончайшего эфира и вовлеченная какой-то природной пленительной силой в тело, душа находится в нем как бы в заключении; но как только телесные узы спадают, она, как освобожденная от долгого рабства, весело уносится в вышину. Подобно эллинам они учат, что добродетельным назначена жизнь по ту сторону океана – в местности, где нет ни дождя, ни снега, ни зноя, а вечный, тихо приносящийся с океана нежный и приятный зефир. Злым же, напротив того, они отводят мрачную и холодную пещеру, полную беспрестанных мук… Бессмертие души, прежде всего, само по себе составляет у ессеев весьма важное учение, а затем они считают его средством для поощрения к добродетели и предостережения от порока. Они думают, что добрые, в надежде на славную посмертную жизнь, сделаются еще лучшими; злые же будут стараться обуздать себя из страха пред тем, что если даже их грехи останутся скрытыми при жизни, то, по уходе в другой мир, они должны будут терпеть вечные муки. Этим своим учением о душе, ессеи неотразимым образом привлекают к себе всех, которые только раз вкусили их мудрость»[243, 244]. Вторит Иосифу Флавию Ипполит Римский (христианский писатель III в.). Он писал в сочинении «Опровержение всех ересей», что у ессеев «в силе и учение о воскресении. Они признают, что тело воскреснет и останется бессмертным, точно так же, как уже бессмертна душа, которая, отделившись, отдыхает до Суда в одном приятном и лучезарном месте» (*Refutatio* 9, 27). Поэтому нет сомнений, что фарисеи и ессеи верили в бессмертие души.

Между тем другая религиозная группа – саддукеи, которых по сравнению с фарисеями было меньше в первом веке, отрицали, учение о бессмертии души наряду с учением о воскресении тела. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» (18, 1, 4) и в «Иудейских войнах» (2, 8, 14) это подтверждает: «По учению саддукеев души людей умирают вместе с телом; они не признают никаких других постановлений, кроме постановлений закона»[245]. «Саддукеи – вторая секта – совершенно отрицают судьбу и утверждают, что Бог не имеет никакого влияния на человеческие деяния, ни на злые, ни на добрые. Выбор между добром и злом предоставлен вполне свободной воле человека, и каждый по своему собственному усмотрению переходит на ту или другую сторону. Точно так же они отрицают бессмертие души и всякое загробное воздаяние»[246].

О том, что саддукеи в противоположность фарисеям отвергают учение о воскресении и бессмертии души можно прочитать и в самой Библии. Об этом мы читаем в 23-й главе книги Деяний: «Узнав же Павел, что [тут] одна часть саддукеев, а другая фарисеев, возгласил в синедрионе: мужи братия! я фарисей, сын фарисея; за чаяние

---

[242] Иосиф Флавий. Иудейские древности. Том 2, М., Ладомир, 2002, стр. 304.
[243] Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск, Беларусь, 1991, стр. 154-155.
[244] Опять же, как и в случае с описанием веры фарисеев Иосиф Флавий здесь также использует приспособленный для языческой аудитории язык. Как отмечается в одном дореволюционном труде, посвященном ессеям «в вышеприведенном месте Иосифа [Иуд. в. 2, 8, 11] нельзя видеть ничего более, как только указание на существование у ессеев обще-иудейских представлений о шеоле и рае, – представлений, на которые он налагает чуждую окраску греческой мифологии» (Чемена К.. Происхождение и сущность ессейства: опыт историко-критического исследования, Черкасы, 1894. стр. 194).
[245] Иосиф Флавий. Иудейские древности. Том 2, М., Ладомир, 2002, стр. 304.
[246] Иосиф Флавий. Иудейская война, Минск, Беларусь, 1991, стр. 156.

воскресения мертвых меня судят. Когда же он сказал это, произошла распря между фарисеями и саддукеями, и собрание разделилось. Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа; а фарисеи признают и то и другое (αμφοτερα)» (Деян 23:6-8). Чтобы понять слова «саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа» и понять что означает «и то и другое» (слово αμφοτερα, имеющее двойственное значение) признаваемое фарисеями следует привести довольно таки пространный комментарий Т. Райта: «Многие переводы это место сглаживают: "саддукеи говорят, что нет ни воскресения, ни ангела, ни духа; но фарисеи признают все эти три вещи". Тут есть три проблемы. Во-первых, если этот перевод верен, то почему Лука сначала употребил «ни... ни» по отношению к "ангелу" и "духу", а потом поставил слово "оба", которое означает два, а не "все три". Ответ фарисеев подтверждает это и помогает прояснить ситуацию, выделяя не само воскресение, а ангела и/или духа. Во-вторых, нет иных свидетельств, что саддукеи отрицали существование ангелов и духов. Более того, поскольку они основывались на Пятикнижии, где часто появляются ангелы, да и духи не обойдены молчанием… едва ли они отрицали их существование. В-третьих, Лука совершенно определенно и в своем евангелии, и в Деяниях Апостолов говорит о том, что воскресение Христа нельзя понимать в том смысле, что Иисус стал ангелом или духом или уподобился им. Таким образом, хотя и выдвигались гипотезы о том, что "ни ангела, ни духа" относится к различным толкованиям воскресения, – то есть об ангельской или духовной жизни воскресения, – куда вероятнее, что Лука имел тут в виду нечто иное. Самая правдоподобная интерпретация такова: приверженцы веры в воскресение, то есть фарисеи, придерживались также и концепции промежуточного состояния. В том мире никто не предполагал, что мертвые уже воскресли; воскресение, как мы видели, описывает новую телесную жизнь после нынешнего состояния "жизни после смерти". Итак, где сейчас умершие и кто они? На это, как мы можем предположить (и далее стих 9 это наглядно покажет), фарисеи дают ответ: они теперь подобны ангелам или духам. Они сейчас бесплотны; в будущем обретут новое воплощение. Таким образом, саддукеи отрицали воскресение и две концепции промежуточного состояния. Они не отрицали существования ангелов и духов, – лишь то, что умершие подобны ангелам и духам»[247]. Поэтому «и то и другое», что признается фарисеями – это вера в воскресение и жизнь после смерти в бесплотном состоянии. И очень интересно, что слова «саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа; а фарисеи признают и то и другое» Лука приводит в контексте того, что причиной разгоревшегося спора между фарисеями и саддукеями стала вера Павла в воскресение – Павел говорил только о своей вере в воскресение, не упоминая о промежуточном состоянии. То есть **это говорит о том, что для евреев той эпохи вера в промежуточное состояние – состояние бесплотного обитания после смерти стояла в непосредственной связи с верой в последующее воскресение.**

Это подтверждают также известные слова Иисуса, сказанные саддукеям. Иисус сомневающимся в воскресение саддукеям сказал: «А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака и Богом Иакова. *Бог же не есть [Бог] мертвых, но живых, ибо у Него все живы*» (Лук 20:37-38). Что Иисус хотел сказать, говоря «Бог же не есть [Бог] мертвых, но живых, ибо у Него все живы»? Пламмер полагает, что этими словами Иисус хочет сказать, что «только живые существа могут иметь Бога. Если бы Авраам или кто-нибудь из патриархов перестал существовать, когда умер, Бог перестал бы быть его Богом. "Я Бог Авраама" подразумевает, что Авраам до сих пор живет»[248]. В этом же ключе очень хорошо

[247] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 151-152.
[248] Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke, Edinburgh: T & T Clark, 1922, p. 471.

объясняет эти слова Иисуса Лопухин: «Смысл слов Христа вполне ясен. Если в законе Моисеевом сказано, что Бог называл Себя Богом прежде живших, но потом умерших людей, то это значит, что они и теперь живы, потому что истинный и живой Бог не может быть Богом мертвых и несуществующих лиц. Таким образом, истина загробного и продолжающегося бытия людей основывается на признании истины бытия Бога, как живого и вечного. Тот только отрицает бессмертие человека, кто отрицает бытие Бога»[249]. И то, что здесь Иисус говорит о том, что Авраам, Исаак и Иаков реально живы, видно из идентичных слов записанных в 4-й книге Маккавеев. В ней о мучениках говорится: «веруя, что они не умирают у Бога, как и патриархи наши, *Авраам, Исаак, Иаков, живы у Бога*» (4 Мак 7:19). «К тому же они знали и то, что, умерши для Бога, они будут *живы у Бога, как Авраам и Исаак Иаков*, и все патриархи» (4 Мак 16:25). Но какое отношение имеет то, что патриархи сейчас живы к воскресению? *Поскольку для евреев была чужда идея бесплотного состояния как полноценного существование, то этими словами Иисус дает понять, что если патриархи живы и живут в Божьем присутствии, то значит, они ожидают окончательного воскрешения. Можно сказать, что основанием того, что они обязательно воскреснут, служит то, что они сейчас живы.*

Поэтому видим, что учение о посмертном бесплотном существовании тесно связано с учением о телесном воскресении. И неудивительно, ведь два этих учения в среде иудеев развивались параллельно в период второго храма после возвращения из вавилонского плена. И очевидно, что те из евреев кто верил в будущее телесное воскресение, верил и в бессмертие души. Ну а как стало ясно подавляющее большинство евреев первого века, кроме саддукеев, верило в бессмертие души и в жизнь после смерти[250].

Понимание этого исторического факта дает основу для некоторых выводов. Уже говорилось, что если евреи первого века верили в загробную жизнь, а в свою очередь, если по воззрениям Иисуса и его будущих последователей (христиан) это учение ложное и после смерти человек просто исчезает, то должны существовать либо хоть какие-нибудь следы полемики между христианами и иудеями, либо должны иметься новозаветные тексты, осуждающие это распространенное верование. Ни того, ни другого в Новом Завете мы не обнаруживаем. Но зато на страницах НЗ обнаруживаем диаметрально противоположное: Иисус и Его последователи своими словами наоборот только утверждают это верование среди иудеев. Например, почему Иисус в беседе с саддукеями, отрицающими жизнь после смерти, занял сторону фарисеев, указав на то, что патриархи и сейчас «живы», ведь фарисеи, верившие в жизнь после смерти, считали, что патриархи действительно живы?

В этом отношении особенно примечательной является рассказанная иудеям притча о богаче и Лазаре, записанная в Луки 16:19-31. Не вдаваясь в детальный разбор этой притчи, укажем на немалое количество параллелей между ней и существующих в ту эпоху среди иудеев представлений о загробной жизни. Обратимся для этого к книге Альфреда Эдершейма, который пишет, что Иисус в этой притчи «не сказал ничего существенно отличающегося от, по меньшей мере, чистейших взглядов общественности на предмет в то время… Так, вознесение души праведных ангелами определенно со-

[249] Толковая Библия п/ред А.П. Лопухина. Новый Завет. Том 6, М., 2009, стр. 443.

[250] О том, что евреи времен Иисуса верили в загробную жизнь, свидетельствуют также погребальные надписи тех времен найденные в Палестине. Так М. Уильямс, приводя одну надпись (видимо саддукейскую), отрицающую жизнь после смерти, далее пишет: «Вера в некую загробную жизнь, тем не менее, была гораздо более распространена, и надписи четко подтверждают это» (Williams, M. The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism, CHJ, The Early Roman Period 3, Cambridge, 1999, pp. 90-91).

ответствует иудейскому учению, хоть и избавленному от всех легендарных подробностей, таких как о количестве и приветствиях ангелов. Но оно также полностью соответствует христианской мысли о служении ангелов. Опять же, что касается выражения “лоно Авраамово”, оно встречается, хоть и нечасто, в иудейских документах[251]. С другой стороны, призыв к Аврааму, как нашему отцу, настолько част, его присутствие и достоинства настолько часто призываются; более того, он настолько явно обозначен, как тот, кто принимает покаявшихся в рай (Эруб. 19a), что мы видим, насколько совместимой, особенно с высшим иудейским учением, которое не рассматривало в грубо эстетических описаниях *ган еден,* или рай, должна была быть фраза “лоно Авраама”» Далее Эдершейм продолжает: «Что касается подробностей, они очевидно представляют взгляды в то время среди иудеев. Согласно этим взглядам, Эдемский сад и дерево жизни были обителью благословенных (Иер. Тарг. на Быт. 3:24). Более того, по всеобщему поверью, слова из Бытия 2:10: “из Едема выходила река для орошения рая” указывали на то, что этот Эдем был отдельным от сада, в который изначально был помещен Адам, и превосходящим его (Бер. 34b). Со ссылкой на это, мы читаем, что праведные в *ган еден* видят злых в *гехинном* и радуются, и что точно так же злые в *гехинном* видят канонизированных святых сидящими в *ган еден,* и души их беспокоятся. И все же еще более очевидна параллельность в легенде, рассказываемой о двух злых компаньонах, из которых один умер непокаявшимся, в то время, как другой, увидев это, покаялся. После смерти непокаявшийся в геенне увидел радость своего бывшего компаньона и взроптал. Когда ему было сказано, что разница в их судьбах была от того, что тот второй покаялся, он пожелал, чтобы для этого было оставлено место, но он узнал, что эта жизнь (канун субботы) была временем приготовления к следующей (к субботе). Опять же, с взглядами иудеев, согласуется возможность бесед между умершими людьми, из которых несколько легендарных случаев приведены в талмуде (Бер. 18b). Мучение злых, особенно жаждой, неоднократно упоминается в иудейских документах. Праведника видят возле сладчайших источников, а злого с пересохшим языком у обрыва реки, волны которой постоянно отступают от него»[252].

Зная теперь об этих существенных параллелях, задайте себе вопрос: почему Иисус в притче о богаче и Лазаре, начиная от основных моментов до деталей, говорит о том, что хорошо было знакомо иудеям, и что ими рассматривалось никак иначе, как описание жизни после смерти? Разве это не свидетельствует о том, что Иисус, как и сами иудеи, придерживался веры в загробную жизнь и частный суд? Естественно, если бы Иисус сам не верил в загробную жизнь и то, что праведные уже после смерти попадают в рай, а неправедные в ад он не стал бы рассказывать притчу о богаче и Лазаре такой аудитории. Или даже если бы привел, то объяснил бы ее глубоко символический смысл.

Следовательно, все указывает на то, что Иисус верил в то, что душа не умирает после смерти, в чем Он был солидарен с большинством евреев. Верили в это и Его ученики, что явствует из случая, когда воскрешенный Иисус явился им: «Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись, *подумали, что видят духа* (πνευμα). Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух (πνευμα) плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лук 24:36-39). О каком духе ученики Христа подумали? «Дух или “привидение”,

---

[251] О вознесении души к «лону Авраама» говорится в 4 Маккавеев: «Ибо великая туга и погибель души в вечной муке предстоит нарушителям заповеди Бога. И так вооружимся божественною рассудительностью для сдержания страстей. Ибо нас, так подвизавшихся*, Авраам и Исаак, и Иаков примут в лоны свои*, и все отцы восхвалят» (4 Мак 13:15-17). Словосочетание «лоно Авраама» встречается и в талмудической литературе (Kiddush. 72b; Ekah. 1, 85).

[252] Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., Весть, 2004, стр. 645.

т.е. та часть человеческой личности, которая покидает тело при смерти и, по поверьям, может являться живущим»[253]. И этих поверий, как видим, придерживались и апостолы. Они, конечно, знали, что поскольку Иисус был человеком, то после смерти дух Его покинул тело. И еще не веря в воскресение Иисуса, они подумали, что перед ними стоит Его дух. При этом заметим, что Иисус не стал исправлять их «неправильный» взгляд; он просто сказал «дух плоти и костей не имеет».

Учение о бессмертии души в Ветхом Завете

В данной работе не обойти нам стороной и вопрос присутствия учения о бессмертии души в Ветхом Завете, потому что многие, в том числе, конечно же, и Свидетели Иеговы абсолютно уверены, что этого учения в Ветхом Завете нет. Они говорят, что иудеи периода второго храма заимствовали это учение от языческих народов. Действительно ли ветхозаветные писатели, как Свидетели Иеговы, имели строго материалистический взгляд на сущность человека и ничего не говорили о жизни после смерти? Далее следует нам это рассмотреть.

«Действительно, при первом взгляде на книги Ветхого Завета – пишет православный писатель Темномеров – может придти мысль, что он заключает одни поэтические образы, в которых почти невозможно разобраться, но стоит только всмотреться в эти образы, и в них всегда можно открыть общую идею, объединяющую их в стройное целое. Таким образом утверждение, что Ветхий Завет ничего не учит о загробной жизни, справедливо только в том отношении, что здесь нет систематически изложенного учения, хотя оно согласно особенному характеру древних евреев, неспособному к отвлеченному мышлению, изложено под покровом поэтических образов»[254].

Одним из таких пассажей, изобилующим поэтическими образами, в котором явно прослеживается мысль о загробной жизни является отрывок из книги пророка Исайи: «Ад преисподний пришел в движение ради тебя [царя вавилонского], чтобы *встретить тебя при входе твоем*; пробудил для тебя Рефаимов, всех вождей земли; поднял всех царей языческих с престолов их. *Все они будут говорить тебе*: и ты сделался бессильным, как мы! и ты стал подобен нам! В преисподнюю низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим; под тобою подстилается червь, и черви - покров твой. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней. *Видящие тебя всматриваются в тебя, размышляют о тебе*: "тот ли это человек, который колебал землю, потрясал царства, вселенную сделал пустынею и разрушал города ее, пленников своих не отпускал домой?"» (Ис 14:9-17). **Здесь выделяется то, что, как видим, мертвые не теряют сознания и не исчезают, в аду (шеоле) мертвые могут говорить и общаться между собой (ст. 10), что они сохраняют память о прошлой земной жизни (ст. 16, 17).** Поэтому нам следует согласиться с мнением Юнгерова, писавшем об этом отрывке: «На основании контекста речи, следует думать, что пророк действительно говорит о

[253] Рейлинг Д., Свелленгребель Л. Комментарии к Евангелию от Луки. Пособие для переводчиков Священного Писания, М., РБО, 2000, стр. 885.
[254] Темномеров А. М. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. СПб, 1899, стр. 95.

посмертном состоянии Вав[илонского] царя. Посмертную участь грешников пророк изображает только более подробно, но вполне сходно с учением других ветхозаветных книг. Предположение, что загробная жизнь есть безжизненное, сонное, подобное теням состояние, не оправдывается разбором выражений Исайи»[255]. Очень схожая с описанной в Исайи 14:9-17 картина загробной жизни описывается в Иезекииля 32:18-32.[256]

Следующий отрывок, на который можно обратить внимание – это Псалом 72:23-28. Райт, цитируя этот отрывок, пишет: «Псалмопевец обнаруживает, что сам он охвачен любовью, которая не даст ему исчезнуть, силой, которую не могут пресечь даже смерть и разложение тела: "*Но я всегда с Тобою: Ты держишь меня за правую руку; Ты руководишь меня советом Твоим и потом примешь меня в славу*[257]*. Кто мне на небе? И с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек... А мне благо приближаться к Богу! На ГОСПОДА я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои*" [Пс 72:23-28]. Очевидно, что "и потом" (w'achar) относится не к событию, которое произойдет позже в течение этой жизни, но к состоянию, которое будет достигнуто после руководства заповедями Божьими в этой жизни. Это подтверждается стихом 26, где, с отголосками из Ис 40:6-8, сказано, что могущество Божье торжествует над смертью. К сожалению, ключевое слово "kabod" (без которого не совсем понять, о чем речь), переведенное здесь как "слова", вполне может означать и "честь" (так NRSV). *Перед нашими глазами как бы на миг промелькнула удивительная картина жизни по ту сторону гроба, жизни, где (как требует того логика псалма) зло будет исправлено и воцарится Божья справедливость; жизни, где познавшие любовь Бога в настоящем откроют, что эта любовь сильнее самой смерти и она "примет" их в честь или славу*»[258].

Еще более показательным примером, свидетельствующим о наличии учения о бессмертии души в Ветхом Завете является случай некромантии – способа вызывания духов мертвых, описанный 1 Царств 28:7-20. Так после смерти пророка Самуила могучая филистимская армия выступила против израильтян (ст. 4, 5). Испуганный филистимским войском, царь Саул попытался вопросить Бога об исходе битвы, «но Господь не отвечал ему ни во сне, ни чрез урим, ни чрез пророков» (ст. 6). Тогда Саул в

---

[255] Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни, Казань, 1882, стр. 75.

[256] «Сын человеческий! оплачь народ Египетский, и низринь его, его и дочерей знаменитых народов в преисподнюю, с отходящими в могилу. Кого ты превосходишь? сойди, и лежи с необрезанными. Те падут среди убитых мечом, и он отдан мечу; влеките его и все множество его. *Среди преисподней будут говорить о нем и о союзниках его первые из героев*; они пали и лежат там между необрезанными, сраженные мечом. Там Ассур и все полчище его, вокруг него гробы их, все пораженные, павшие от меча. Гробы его поставлены в самой глубине преисподней, и полчище его вокруг гробницы его, все пораженные, павшие от меча, те, которые распространяли ужас на земле живых. Так Елам со всем множеством своим вокруг гробницы его, все они пораженные, павшие от меча, которые необрезанными сошли в преисподнюю, которые распространили собою ужас на земле живых и несут позор свой с отшедшими в могилу. Среди пораженных дали ложе ему со всем множеством его; вокруг него гробы их, все необрезанные, пораженные мечом; и как они распространяли ужас на земле живых, то и несут на себе позор наравне с отшедшими в могилу и положены среди пораженных. Там Мешех и Фувал со всем множеством своим; вокруг него гробы их, все необрезанные, пораженные мечом, потому что они распространяли ужас на земле живых. Не должны ли [и] они лежать с павшими героями необрезанными, которые с воинским оружием своим сошли в преисподнюю и мечи свои положили себе под головы, и осталось беззаконие их на костях их, потому что они, как сильные, были ужасом на земле живых. И ты будешь сокрушен среди необрезанных и лежать с пораженными мечом. Там Едом и цари его и все князья его, которые при всей своей храбрости положены среди пораженных мечом; они лежат с необрезанными и сошедшими в могилу. Там властелины севера, все они и все Сидоняне, которые сошли туда с пораженными, быв посрамлены в могуществе своем, наводившем ужас, и лежат они с необрезанными, пораженными мечом, и несут позор свой с отшедшими в могилу. *Увидит их фараон и утешится о всем множестве своем, пораженном мечом, фараон и все войско его*, говорит Господь Бог. Ибо Я распространю страх Мой на земле живых, и положен будет фараон и все множество его среди необрезанных с пораженными мечом, говорит Господь Бог» (Иез 32:18-32).

[257] Слово «примешь» в ст. 24 можно перевести как «возьмешь»; это то же самое слово, которое употреблено, когда говорится о «взятии» Еноха в Быт 5:24.

[258] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 123.

отчаяние обратился к волшебнице Аэндоре (ст. 7): «И сказал ей [Саул]: прошу тебя, поворожи мне и выведи мне, о ком я скажу тебе... Тогда женщина спросила: кого же вывести тебе? И отвечал он: Самуила выведи мне. И *увидела женщина Самуила* и громко вскрикнула; и обратилась женщина к Саулу, говоря: зачем ты обманул меня? ты - Саул. И сказал ей царь: не бойся; что ты видишь? И отвечала женщина: вижу как бы бога, выходящего из земли. Какой он видом? - спросил у нее [Саул]. Она сказала: выходит из земли муж престарелый, одетый в длинную одежду. Тогда *узнал Саул, что это Самуил*, и пал лицом на землю и поклонился. И сказал Самуил Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел? И отвечал Саул: тяжело мне очень; Филистимляне воюют против меня, а Бог отступил от меня и более не отвечает мне ни чрез пророков, ни во сне; потому я вызвал тебя, чтобы ты научил меня, что мне делать. *И сказал Самуил*: для чего же ты спрашиваешь меня, когда Господь отступил от тебя и сделался врагом твоим? Господь сделает то, что говорил чрез меня; отнимет Господь царство из рук твоих и отдаст его ближнему твоему, Давиду... Тогда Саул вдруг пал всем телом своим на землю, ибо сильно испугался слов Самуила» (1 Цар 28:8, 11-17, 20).

Свидетели Иеговы думают, что Саулу на самом деле явился не Самуил, а злой дух – демон, выдававший себя за Самуила. В одной из своих книг СИ пишут: «Библия содержит сообщение о злом духе, который выдавал себя за умершего Самуила, пророка Бога… Очевидно, это не был настоящий Самуил, с которым вошел в контакт медиум… Фактом является, что злые духи стремятся причинить вред людям, и поэтому-то Иегова предупреждает Своих служителей, чтобы защитить их»[259]. Но какие есть основания для таких утверждений? *В тексте ведь прямо говорится, что это был Самуил, следовательно, автор книги 1 Царств явно сам считал, что это был ни кто иной, как сам Самуил, а не «дух».* Также следует заметить, что предсказание в отношении будущей битвы и царствования Саула исполнилось; но разве демон может предсказать в точности, что произойдет в будущем? На это и другие доводы обращает внимание и Юнгеров, отрицая возможность того, что это все был обман и явился Саулу не Самуил. Он пишет: «содержание и характер всей главы доказывает, что здесь не был обман. Напр.: 12 ст. – испуг волшебницы при виде Самуила и определение личности вызывателя. Каким образом волшебница могла узнать Саула? Отчего она испугалась? От того, что вопреки прежним обманам, она действительно увидела пророка. 15-20 ст. – речь Самуила, вполне согласная с духом и характером этого великого пророка, когда он еще был жив. 21 ст. – предсказание смерти Саула, которое буквально исполнилось. Все это невозможно и по ветхозаветному взгляду на обманщиков и лжепророков».[260]

Также имеются и другие подтверждения того, что Саулу реально явился душа Самуила, а не нечто другое. *Так в Септуагинте, греческом переводе ВЗ, который использовался христианами первого века*[261], *говорится определенно о том, кто явился Саулу*: «Так умер Саул за свое беззаконие, которое он сделал пред Господом, за то, что не соблюл слова Господня и обратился к волшебнице с вопросом, **и ответил ему пророк Самуил** (απεκρινατο αυτω Σαμουηλ ο προφητης)» (1 Пар 10:13, LXX). В книге Премудростей Иисуса сына Сирахова, подразумевая обсуждаемый нами случай, о Самуиле говорится: «*Он пророчествовал и по смерти своей*, и предсказал царю смерть его, и в пророчестве возвысил из земли голос свой, что беззаконный народ истребится» (Сир 46:23). Аналогичным образом понимает этот случай и Иосиф Флавий, описывая его

[259] Ты можешь жить вечно в раю на земле, 1989, стр. 90-92.
[260] Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни, Казань, 1882, стр. 34.
[261] То, что ранние христиане понимали под этим явлением – явление души самого Самуила видно из слов Иустина Мученика (первая пол. I века): «А существование душ я доказал вам тем, что чревовещательница по требованию Саула вызвала душу Самуила» (Диалог с Трифоном, 105).

в «Иудейских древностях» (6, 14, 2): «Дело в том, что лица, принадлежащие к разряду предвещателей, умеют вызывать души умерших и при помощи последних предсказывать желающим будущее. Саулу было сообщено кем-то из приближенных, что в городе Эндоре имеется такая женщина… Уговорив ее путем таких клятвенных уверений, Саул потребовал вызова тени Самуила. Гадалка, не зная, кто такой Самуил, стала вызывать тень его из преисподней, и когда эта тень появилась и женщина с ужасом увидала величественную боговдохновенную фигуру, то, пораженная этим зрелищем, обратилась к Саулу с вопросом: "Не ты ли царь Саул?" Так поступить повелел ей дух Самуила. Когда Саул ответил на вопрос заклинательницы утвердительно и вместе с тем спросил, почему она так испугана, женщина отвечала, что видит подымающуюся из земли величественную фигуру… Когда же дух Самуила спросил, почему его потревожили и ради чего заставили подняться из преисподней»[262]. Поэтому следует констатировать, что все факты говорят о том, что Саулу явился не какой-то демон, а сам Самуил – его душа.

Но на это Свидетели Иеговы воскликнут и скажут, в чем можно не сомневаться: «ведь в книге Екклесиаста 9:5 говорится однозначно: "Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают"»! И если обратиться к публикациям СИ, то мы обнаружим, что при обсуждении всех спорных отрывков, где говорится о бессмертии души и посмертной жизни практически всегда приводится этот стих. Поэтому для полноценности нашего исследования следует разобраться и в этом стихе, чтобы у Свидетелей Иеговы не осталось ни малейших сомнений. Так ли все однозначно относительно Еккл 9:5, как рисуют это СИ?

В одной книге против этих доводов СИ касаемых Еккл 9:5 приводятся следующие аргументы: «Предположение, что в этом контексте преподается бессознательное существование мертвых, включает в себя вопиющее экзегетическое заблуждение. Автор рассматривает тот факт, что смерть разрывает связи с *земной* деятельностью. Когда человек умирает и, следовательно, вступает в царство духов (Гадес), он ничего не знает о событиях, происходящих на земле. *Автор далее отмечает, что мертвые не имеют дальнейшего "воздаяния". Должны ли мы предположить, что все обещания Библии о награде после смерти бесполезны?* Отнюдь нет. Смысл этого в следующем: после смерти мертвые более не получают награду, или воздаяние, на Земле за свои поступки. Их вскоре забывают – с глаз долой, из сердца вон – таков их удел. Они более не участвуют в земных переживаниях – любви и ненависти; они более не имеют части в том, что совершается *под солнцем*, то есть на земле (ст. 6)»[263].

Темномеров предлагает несколько иную концепцию, существующую в книге Екклесиаста, затрагивающую и главу 9. Темномеров пишет, что все эти доводы в пользу идеи бессознательности мертвых в книге Екклесиаста «теряют свою силу, если мы обратим внимание на то, что в конце своей книги Екклесиаст приходит к признанию загробного воздаяния» (см. Еккл 12:7, 13, 14). Далее он отмечает: «Такая противоположность взглядов Екклесиаста объясняется особенностью развития в этой книги главной мысли. Здесь автор развивает параллельно два взгляда, – один взгляд крайнего сомнения, по которому в настоящей жизни все суета, а после смерти ждет человека безотрадное существование в мрачном шеоле [можно сказать бессознательное или бездеятельное состояние – прим. авт.]; второй же взгляд, основывающийся на несостоятельности первого, – религиозный, по которому жизнь земная служит

[262] Иосиф Флавий. Иудейские древности. Том 1, М., Ладомир, 2002, стр. 351-352.
[263] Джэксон У. Заметки на полях моей Библии. Часть I. Новый Завет, 2000, стр. 123.

приготовлением к жизни загробной, где все поступки человека найдут соответствующее воздаяние»[264]. И то, что в 9-й главе описан мирской взгляд вытекает из следующего призыва: «иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое» (Еккл 9:7); ведь именно с таким взглядом на жизнь боролись Павел и Исайя (см. Ис 22:12-14; 1 Кор 15:32)[265]. В любом случае, Свидетели Иеговы должны понимать, что **если они ссылаются на слова из Екклесиаста 9:5 в качестве главного доказательства того, что человек после смерти просто исчезает, то нужно быть последовательным и признать, что после смерти он и не получит никакого «воздаяния», что относится и к воскресению, как награде.** Отрицать воскресение и признать этого Свидетели Иеговы, безусловно, не могут, потому что это входит в серьезное противоречие с их основной доктринальной позицией. Поэтому в следующий раз, когда вы будете ссылаться на Екклесиаста 9:5 подумайте: готовы ли вы отказаться от учения о воскресении?

Таким образом, в корне не верно утверждение, что в Ветхом Завете совершенно отсутствуют всякого рода упоминания о загробной жизни. Разумеется это учение не получило развития в Ветхом Завете и присутствует в нем только в зачаточном виде. О причинах столь не большего интереса к загробной жизни у евреев ветхозаветного периода Райт пишет: «Их упование, глубокое и устойчивое, было направлено не на загробную жизнь, а на судьбу Израиля и Земли обетованной. Народ и земля в настоящем мире были куда важнее, чем то, что происходит с человеком после смерти»[266].

Но главное, что у евреев были все основания и причины для дальнейшего развития антропологических и эсхатологических концепций включающих в себя: деление человека на две составляющие – телесная и духовная (переживающая смерть тела), учения о загробной жизни и частном суде. Можно конечно сказать, что *эти идеи появились на благодатной почве*, коим является Ветхий Завет. Или как сравнивает Райт: «новым побегом на старом дереве»[267]. Этим новым побегом была вера и в воскресение – веру, которую в Ветхом Завете мы также находим лишь в зачаточном виде. Соответственно, нельзя обвинять евреев периода второго храма в том, что они отошли от написанного в Ветхом Завете, потому что этот отход или точнее развитие послужило распространению, наряду с учением о бессмертии души, учению о воскресении тела. Как это становится ясным, эти два учение среди евреев, вернувшихся из плена, стали развиваться вкупе.

Дальнейшее же развитие этих идей было видимо, обусловлено пониманием загробного восстановления справедливости. Православный ученый библеист проф. Николай Глубоковский по этому поводу пишет: «”Невыполнение в земной жизни, по воззрению Пятикнижия, Божественного Правосудия приводит к вере в выполнение его за гробом”, но для этого нужно было наперед окончательно разочароваться в возобладании среди людей правды Божьей. Однако эта мысль сама по себе была

---

[264] Темномеров А. М. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. СПб, 1899, стр. 99-100.

[265] В Талмуде также отрицается, что Екклесиаст 9:5 доказывает бессознательность состояния мертвых: «Р. Хия и р. Ионатан разговаривали, гуляя по кладбищу. Голубые кисти р. Ионатана волочились по земле. Сказал ему р. Хия: – Подбери их, а то мертвые могут сказать: “Завтра они придут к нам, а сегодня они нас высмеивают”. – Откуда же им это знать? Написано ведь: “Мертвые ничего не знают” (Еккл 9:5). – Если ты и учил Писание, то не повторил изученного. А если повторил, то повторил недостаточно. А если повторил достаточно, – значит, тебе никто не объяснил, что это значит. “Живые знают, что умрут” (Еккл 9:5) – это праведники, которые и после смерти называются живыми. “Мертвые ничего не знают” – это нечестивцы, которые и при жизни называются мертвыми, как сказано: “И ты, нечестивый, убитый вождь Израиля” (Иез 21:25)» (Berachot 18 a-b).

[266] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 115.

[267] Там же, стр. 120.

довольно опасною и не возникала из самого существа иудейской догматики. Ее творцы только под давлением опытов жесткой действительности вынуждались обращаться к потустороннему бытию – для спасения своего закона возмездия. Фарисейская доктрина бессмертия обязана своим развитием преимущественно житейским удручениям, была результатом плача, рыдания и горя всей израильской истории»[268]. Томас Райт о развитом впоследствии веровании евреев в загробную жизнь и воскресение говорит, по сути, то же самое, только акцентируя внимание на любви Бога к Его служителям: «Любовь ГОСПОДА не была для древних израильтян отвлеченным богословским догматом. Во многих текстах, особенно Псалмах, мы видим, что они знали эту любовь на живом личном опыте. Именно этот личный опыт более, чем любая теория о бессмертии, породил мысль о том, что ГОСПОДЬ остается верен не только в этой жизни, но и в жизни за гробом. Теперь уже невозможно установить, когда эта мысль появилась впервые. Не надо думать, что это обязательно было постепенное хронологическое развитие: сначала — мрачный Шеол, затем – проблеск надежды на более приятное посмертное существование, и наконец – воскресение. Похоже, вера в воскресение в отчетливом виде появилась достаточно поздно: вряд ли, однако, она стала результатом долгой кристаллизации. Отнюдь не всегда идеи развиваются размеренно и однонаправлено»[269].

Следовательно, вера евреев в загробную жизнь и посмертного суда лежит в плоскости представлений о неминуемости Божьего воздаяния. Иудеи видели, что здесь на земле праведники далеко не всегда пожинают благословения, а грешники наказание. Бог же не может оказаться несправедливым по отношению к людям и своим принципам. Из этого положения делался очевидный вывод: человек воздаяние непременно примет, когда окажется в мире ином. Поэтому эти идеи получили свое усвоение не вследствие заимствования их у других народов, в частности от греческих философов. Хотя надо признать, что оформлены они были посредством концепций существовавших у других народов. И именно в таком уже более разработанном виде эти идеи были восприняты первыми христианами, что обнаруживается в Новом Завете.

Заключение

В заключении хотелось бы указать на несколько важных факторов демонстрирующих, почему мы должны верить в промежуточное состояние души между смертью и воскресением. Во-первых, нужно четко осознавать, что **между умершим человеком и воскресшим должна обеспечиваться тождественность. Обеспечивает ее та нематериальная сущность человека, переживающая смерть тела, которая сохраняет индивидуальность личности и самоидентифицируется. Иначе, при таком положении, воскрешенное тело, даже в точности восстановленное, будет всего лишь клоном**. Поэтому Ф. Брюс прав, когда утверждает, что «для того чтобы была какая-то польза от воскресения, человек должен продолжать существовать; в противном случае, воскресение будет созданием абсолютно нового существа»[270]. Безусловно, должна существовать преемственность между тем, кто умирает, и тем, кто обретет новое тело в грядущем Божьем веке при воскресении, – преемственность, заключенная в наличии переживающей смерть части человеческого существа, т.е. души. Это прекрасно понимали и евреи, а впоследствии и христиане, поскольку, как уже говорилось, как цельное учение – учение о воскресении появилось вместе с учением о бессмертии души.

---

[268] Глубоковский Н. Н. Благовестие Св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1, Спб, 1905, стр. 462.
[269] Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего, М., ББИ, 2011, стр. 119-120.
[270] Bruce F. F. Paul: Apostle of the Heart Set Free, (Grand Rapids: Eerdmans), 1977, p. 313.

Во-вторых, понимание того, что человек не прекращает свое существование со смертью, и после смерти будет судим за свои дела, налагает на человека серьезную ответственность. Осознание того, что в ином мире каждому воздастся за то, что он делал «живя в теле, доброе или худое» (2 Кор 5:10) вырабатывает у человека страх перед Богом. Конечно, Свидетели Иеговы скажут: «это не истинный страх, основанный на любви к Богу». В определенной степени это верно; но о том, почему важно иметь и страх перед загробным воздаянием в свое время еще рассуждали святые подвижники Максим Исповедник и Авва Дорофей: «Страх Божий двояк. Один рождается от угроз наказания, от которого порождаются в нас по порядку воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрастие, из коего любовь. Другой сопряжен с самою любовью, производя в душе благоговение, чтобы она от дерзновения любви не дошла до пренебрежения Бога. Первый страх любовь совершенная "изгоняет вон (1 Иоан. 4,18)" из души, ее стяжавшей, и не боящейся уже муки; а второй, как сказано, она всегда имеет сопряженным с собою. Первому приличествуют следующие слова Писания: "страхом Господним уклоняется всяк от зла (Притч. 15,27)… ко второму: "страх Господень чист пребывай в век века (Пс. 18,10)"» (Максим Исповедник)[271]. «Но невозможно, как мы уже сказали выше, достигнуть совершенного страха, если кто прежде не приобретает первоначального [страха перед загробным наказанием – прим. авт.]. Ибо сказано: *начало премудрости страх Господень* (Притч. 1:7), и ещё сказано: *страх Божий есть начало и конец* (Сир. 1:15,18). Началом назван первоначальный страх, за которым следует совершенный страх святых» (Авва Дорофей)[272]. В таком случае, в общем-то, справедливо высказывание баптистского пастора П. Рагозина: «этот бред выдаваемый за глубокое толкование Писания, очень на руку неверующим людям, которые могут жить во грехах и беззакониях без всякого риска быть привлеченным Богом к ответственности или погибнуть, и обещают им полную безнаказанность»[273]. А ведь, исходя из материалистической позиции Свидетелей Иеговы, так и выходит: единственное наказание – это то, что ты не будешь воскрешен, а так будешь покоиться с миром в своей могиле. Поэтому осознание того, что ты – не только плоть, но и дух, который живет после смерти, влечет за собой понимание важности нынешнего состояния духовно-нравственной стороны человека. Тем более, как уже в начале говорилось, аскетика (практика воздействия на духовную составляющую человека) и достижение с помощью ее личной святости возможна только при условии признания существования в человеке нематериального существа. И как показывает жизнь, отрицающие бессмертие души Свидетели Иеговы действительно не достигают никаких духовных высот.

И, конечно же, главным фактором, указывающим на то, почему мы должны верить в бессмертие души – это вера первых христиан. Нельзя сказать, что Новый Завет изобилует текстами, говорящими о бессмертии души, что обусловлено тем, что христиане главным образом возлагали свои надежды на будущее телесное воскресение; но текстов свидетельствующих о том, что первые христиане верили в бессмертие души и жизнь после смерти предостаточно. И наше исследование показало, что веру в промежуточное состояние мы находим у всех основных писателей и персонажей Нового Завета, к которым можно причислить: Иисуса, который обещал разбойнику, что тот будет после своей смерти в раю с Ним (Лук 23:43), Павла, который желал «выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор 5:8), «разрешиться и быть со Христом» (Фил 1:23),

[271] Добротолюбие в русском переводе, дополненное. Том 3, М., 1988, стр. 174.
[272] Авва Дорофей. Душеполезные поучения, М., 2009, стр. 64.
[273] Рогозин П. И. Лжесвидетели. «Свет на Востоке», 1995, стр. 41.

Иоанна, который о христианах принявших мученическую смерть говорил как о душах находящихся у Господом на небе «под жертвенником» (Откр 6:9) и т.д.

Итак, следует признать: нет абсолютно никаких объективных причин отрицать, что человек – это не только плоть, распадающаяся при смерти, но и дух, который после смерти находится до дня воскресения в промежуточном состоянии. Поэтому если вы себя считаете, непредвзятым исследователем Библии, которому истина дороже собственных предпочтений, то примите веру в бессмертие души, изначально исповедуемую христианами в Церкви. И да благословит вас Бог!