

## ВТОРАЯ СМЕРТЬ – ОТ САМООБОЖЕНИЯ К САМОУНИЧТОЖЕНИЮ

**Т.В. Бузина**

Российский государственный  
гуманитарный университет  
Москва

tbuzina@yandex.ru

В статье анализируется мотив второй смерти от германского язычества до постмодернизма. В язычестве выбор смерти в бою вел к самообождению, но за ним неизбежно следовала вторая смерть. В христианстве вторая смерть есть следствие жизни в грехе. В обеих традициях вторая смерть есть признак осмысленности мира. В постмодернизме вторая смерть выбирается добровольно, после осознания бессмысленности мира.

**Ключевые слова:** вторая смерть, самообождение, свободная воля, необходимость.

Шокирующая природа смерти и жажда человека не умирать выходят на первый план в древнейшем дошедшем до нас эпосе, повествующем о Гильгамеше. Пожалуй, мало где еще с такой маниакальной настойчивостью повторяется мотив физического разложения мертвой плоти. Четыре раза в эпосе говорится:

Шесть ночей миновало, семь дней миновало,  
Пока в его нос не проникли черви<sup>1</sup>.

Смерть Энкиду, окончательность и бесповоротность которой подчеркивается этой упорно натуралистической деталью, преследует Гильгамеша, несмотря на то что его ожидает загробная жизнь, которая может быть вполне приличной, если только человека похоронили как положено<sup>2</sup>. Гильгамешу, по крайней мере в дошедших до нас тек-

стах, так и не удалось решить проблему не только собственной смертности. Смерть так и осталась ожидающим его ужасом, немного смягченным, возможно, надеждой на то, что правильное погребение и достаточное количество рожденных сыновей даруют ему сытное существование в загробном мире.

Древние греки нашли для своих героев своеобразную форму бессмертия – славу, а некоторые люди даже удастаиваются прижизненного перенесения в Элизиум, где они предположительно живут вечно. Однако это спасение от смерти есть не результат выбора или награда за определенные заслуги, но, по видимому, исключительно плод благоволения богов. Такой чести удастаивается, например, Менелай, но не Ахилл. Аналогичным образом можно рассматривать и историю Ганимеда, ставшего виночерпием Зевса<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Эпос о Гильгамеше. Перевод с аккадского И.М. Дьяконова. – СПб.: Наука, 2006. – С. 59, 64, 67, 70.

<sup>2</sup> Там же, с. 83–87.

<sup>3</sup> О представлениях греков о душе и об эволюции этих представлений см.: Rohde E. *Psyche*. Routledge & Paul Keegan, 1925; reprint Routledge, 2010.

Германское язычество изобретает свой способ борьбы со смертью, так же как и у древних греков (Ахилл и его смерть под Троей), включающий в себя согласие героя на собственную смерть. Однако здесь появляется новый, уникальный мотив – мотив второй смерти, который затем будет возникать тонкой пунктирной линией на протяжении всего существования одного из потомков германского героического эпоса – английской культуры. В своей статье мы рассмотрим некоторые черточки из этого пунктира. В нашем анализе мы будем обращать особое внимание на момент добровольности/недобровольности смерти и на индивидуальную или вселенскую значимость второй смерти.

#### **Черточка первая. Язычество. «Беовульф». «Битва при Мэддоне»**

Читая «Беовульфа», мы легко узнаем в сюжете фабулу хорошо знакомой нам волшебной сказки: герой преодолевает быструю последовательность из трех испытаний (обычно три ночи подряд), каждое из которых тяжелее предыдущего, и выходит из них победителем. Но в эпосе все иначе: три испытания разнесены по времени и кончаются они не торжеством героя, а его смертью.

Тот факт, что эпические поэмы часто завершаются гибелью героев, уже заставляла исследователей писать, что это вызывает «только чувство безысходности»<sup>4</sup> что, добавим мы от себя, ставит читателя перед загадкой явного психологического мазохизма средневековых певцов и их аудитории, желавших, видимо, испытывать исключительно чувство безысходности и бесполезности человеческих устремлений.

<sup>4</sup> Смирницкая О.А. Поэтическое искусство англосаксов // Древнеанглийская поэзия. – М., 1982. – С. 223.

В своей блестящей, читающейся как антропологический детектив, книге «Исторические корни волшебной сказки» В.Я. Пропп убедительно показал, что волшебная сказка почти в каждой своей детали отражает древнейший обряд – посвящение в полноценные члены племени. В первобытных культурах достижения определенного возраста дети, чаще всего мальчики, подвергались серьезным испытаниям, зачастую действительно грозившим им смертью. Когда они преодолевали эти испытания, считалось, что они как бы пережили временную смерть, умерли для своей прошлой жизни и теперь входят в новую жизнь полноценных членов племени, получая в числе прочего право владеть собственностью и право жениться<sup>5</sup>. Жизнь человека представлялась дискретной, и чтобы войти в ее следующую фазу, надо было символически умереть для фазы предыдущей. Может показаться, что при дискретном восприятии жизни человек может умирать неограниченное количество раз<sup>6</sup>. Но отметим, что все промежуточные смерти символичны, что подчеркивается тем, что поскольку волшебная сказка – словесное воплощение ритуала, долженствовавшего привести героя от старой жизни к новой, неудача в волшебной сказке невозможна, настоящая смерть героя немыслима. Суть сказки – во вхождении героя в мир людей на правах полноценного члена общества. Судьба героя волшебной сказки – стать человеком.

<sup>5</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – СПб., 1996.

<sup>6</sup> Ср. румынское поверье о том, что тяжело больному человеку надо сменить имя, и тогда смерть его не найдет. (Румынские сказки. – Бухарест, 1973. – С. 365). Учитывая традиционные магические функции имени, можно сказать, что в такой ситуации человек символически умирает и возрождается под новым именем.

Однако такова ли судьба эпического героя?

Коренное отличие героического эпоса от волшебной сказки в том, что героический эпос построен на осознании героем того, что как человек он неизбежно должен умереть, и герой эпоса пытается, в отличие от героя волшебной сказки, выйти за пределы своей человеческой природы, обрести те качества, которые выведут его на следующий «социомифологический» уровень – уровень божества. Герой стремится к самообожению. Для героя эпоса судьба – это уже не собственность, не сокровища (хотя сокровища в «Беовульфе» еще присутствуют, но мы всегда должны помнить, что ни одно явление, ни одна идея не исчезают сразу, окончательно и бесповоротно), не женщина, на которой герой хочет жениться (единственная женщина в «Беовульфе», жена Хродгара Вальхтеов, не играет в жизни Беовульфа вообще никакой роли). Судьба для героя – это час его смерти, заранее определенный некоей неведомой ему силой. Эта судьба именуется в поэме словом *nyrd*, и судьба-*nyrd* всегда синонимична смерти:

2419–2420

...him wæs geomor sefa,  
wæfre ond wælfus, **wyrd** ungemete neah...

...он сердцем предчуял  
соседство смерти, судьбы грядущей.

Задача героя – добровольно согласиться на смерть, потому что только подвигами и героической смертью можно стяжать бессмертную славу, а также божественность путем приобщения к жизни богов в награду за доблесть. Нам мало что известно о собственно англосаксонской мифологии, но в близкородственной мифологии скандинавов только смерть в битве

дает воину возможность отправиться после смерти в Вальхаллу, где герои ежедневно сражаются друг с другом, а после битв пируют. Они становятся эйнхериями, воинами Одина.

Смерть героя в битве – вопрос их собственного выбора. Герой должен согласиться принять свою смерть в битве добровольно и мужественно. Хотя судьба часто ассоциируется с неизбежностью, судьба германского героя есть результат его свободного и добровольного выбора, согласия героя на смерть в обмен на даруемую героической смертью божественность.

Добровольность выбора героя прослеживается во многих эпосах. В «Старшей Эдде» Гуннар и Хёгни собираются к Атли, жены предупреждают их, что у Атли их ждет верная смерть. Вот ответ Гуннара:

Seinat er at segja,  
Svá er nú ráðit;  
Forumk-a för þó,  
Alls þó ar fara ætlat;  
Margt er mjök glíklígt,  
At mynim skammær<sup>1</sup>.

Поздно уже говорить,  
Все решено;  
Так и произойдет,  
Так как решено ехать<sup>2</sup>;  
Хотя очень возможно,  
Что жить нам недолго.

Отметим, что смерть суждена им только в том случае, если они отправятся в путь, при этом ничего не сказано о том, что это решение является неизбежным или неотменным. Наоборот, судьба зависит от принимаемого ими решения. Решение Гуннара и Хёгни влечет за собой определенное развитие событий, при этом решение

их представляется совершенно свободным. Для Гуннара это – момент окончательного выбора между жизнью и смертью, и они с Хёгни оба выбирают смерть.

Уже в XIII в. в немецком эпосе «Песнь о Нибелунгах» (ок. 1200 год) один из героев, Хаген из Тронье, узнает от вещих русалок, что если войско его короля пересечет Рейн, то все они, кроме капеллана, падут в битве, а если повернут назад, то уцелеют. Хаген переправляет войско через Рейн, а потом в щепы разбивает судно, чтобы никто не избежал своей судьбы. Мотивация его действий становится понятной, если видеть в ней не желание собственно смерти (перед этим Хаген совсем не горел желанием отправляться в этот поход), но наоборот, желание обожения, даруемого героическим принятием своей смерти-судьбы.

В «Беовульфе» важность героической смерти для эпического героя подчеркивается битвой уже состарившегося Беовульфа с драконом. Герой ищет не только «всевогвечной» славы – ее он получил уже после победы над Гренделем и его матерью. Битва с драконом, казалось бы, не имеет прямого отношения к занимающей примерно первые две трети поэмы истории битвы Беовульфа с Гренделем. Но битва с драконом венчает собой основной сюжет поэмы – путь Беовульфа к божественности, обретаемой в последней, смертной битве. Именно тогда исполняется судьба Беовульфа.

Примечателен тот факт, что обретение божественности в добровольно принятой в бою смерти характерно не только для вымышленных персонажей эпических поэм<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Хотя у некоторых героев песен «Старшей Эдды» и «Песни о Нибелунгах» есть исторические прототипы (Гуннар/Гунтер – Гундихарий, Атли/Этцель – Атила), да и в основе сюжета лежит поражение, которое потерпели бургунды от гуннов, хотя у некоторых упоминаемых в «Беовульфе» персонажей тоже есть исторические прототипы,

Традиционно за персонажами саг об исландцах признается гораздо более высокая степень достоверности, чем за персонажами эпических поэм. В «Саге о паленом Ньяле» Ньяль так предсказывает судьбу своему другу Гуннару: «Первая твоя поездка в чужие страны принесла тебе большую славу, а эта принесет еще большую. Ты вернешься с большим почетом и доживешь до глубокой старости, и никто здесь не посмеет тягаться с тобой. Но если ты не уедешь из Исландии и нарушишь договор, то тебя здесь убьют»<sup>8</sup>. Гуннар, совсем было собравшийся покинуть Исландию, внезапно меняет свое решение и остается. При этом примечателен стоящий перед ним выбор – это даже не стоявший перед Ахиллом выбор между долгой, но бесславной жизнью и жизнью короткой, но увенчанной бессмертной славой, но выбор между славной жизнью и – просто смертью в Исландии.

Возможны различные точки зрения на подлинность свободы такого выбора. Указывая на аналогичные мотивы в кельтской мифологической традиции (выбор ранней смерти и бессмертной славы), Т.А. Михайлова пишет, что «нетрудно заметить, что якобы свободный выбор во многом зависит от социальных установок и личностных качеств каждого: эпический герой не может в силу своего социомифологического статуса предпочесть долгую, но спокойную жизнь»<sup>9</sup>.

для того чтобы укрепиться в сознании и прожить века без письменной фиксации, всем этим историям нужно было «перекодироваться» под влиянием мифологии, они должны были быть приведены в соответствие с мифологическими архетипами сознания, выработавшимися на протяжении тысячелетий. Поэтому их историческая канва в высшей степени условна.

<sup>8</sup> Исландские саги. Ирландский эпос. – М., 1973. – С. 272.

<sup>9</sup> Михайлова Т.А. Витязь на распутье в пространстве и времени: к проблеме выбора судьбы. – М.: 1994. – С. 173.

С такой точки зрения свободного выбора не существует вообще, потому что любой выбор обусловлен личностными характеристиками выбирающего. С нашей точки зрения, такая зависимость является доказательством свободы выбора, а что касается «социомифологического статуса» героя, то именно его выбор определяет его статус, а никак не наоборот. Герой выбирает смерть не потому, что он уже герой, но потому, что он хочет получить не просто социальный, но именно социомифологический статус героя<sup>10</sup>.

Еще более ярким примером выбора совершенно реальным лицом добровольной смерти является «Битва при Мэлдоне», дошедшая до нас в отрывках. Эта битва действительно произошла в 991 или, возможно, в 993 г., в правление Этельреда Неразумного, и в этой битве действительно погиб оддермен Эссекса Бюрхтнот.

Бюрхтнот погибает в сражении с викингами. При равном соотношении сил англосаксы терпят поражение, потому что Бюрхтнот отказывается от имевшегося у него тактического преимущества и позволяет викингам, по сути дела запертым на маленьком острове, беспрепятственно перейти на территорию Эссекса. До галантного поступка Бюрхтнота ситуация была, с одной стороны, патовой, поскольку ни одна сторона не могла атаковать другую, но, с другой стороны, у англосаксов, в задачу которых входила прежде всего оборона собственного королевства, было явное

преимущество, поскольку достаточно было всего трех воинов, чтобы не дать викингам высадиться в Эссексе. Тем не менее Бюрхтнот позволил викингам высадиться беспрепятственно, чтобы сразиться с ними. Тем самым он практически обеспечил викингам победу. Сам Бюрхтнот, естественно, пал в этой битве.

Существует две точки зрения на «Битву при Мэлдоне»: некоторые ученые считают ее практически документальным свидетельством об этой битве, написанным кем-то из дружинников Бюрхтнота, другие – произведением, ориентированным на древние эпические поэмы и содержащим немало отклонений от исторической правды. Сторонники первой точки зрения считают роковой поступок Бюрхтнота плохо мотивированным, сторонники второй точки зрения видят в поэме попытку возродить ослабевшие в век Этельреда героические идеалы, а в поступке Бюрхтнота – «наивысшее выражение героического духа». При таком разделении толкований остается неясным, почему реальным Бюрхтнотом не могло двигаться желание совершить героический поступок в духе древних эпических героев. Правда, это может свидетельствовать не только о том, что героические идеалы древности потеряли свою актуальность, но и о том, что эти идеалы теперь пересматриваются, теперь они не так однозначны, как в древних, более откровенно языческих поэмах. Ключевое слово здесь – описывающее поступок Бюрхтнота *ofermod*, малоупотребительное в древнеанглийской поэзии, которое встречалось в христианских контекстах и обозначало гордыню; дьявола именовали *se engel ofermodes* – ангел гордыни. Такое словопотребление в «Битве при Мэлдоне» кажется многим исследователям весьма загадочным, и часто *ofermod* переводят на ан-

<sup>10</sup> Ср. иную точку зрения: «Германский север признавал не только роковую неизбежность смерти, но и свободу человека. Неминуемая смерть не мешает человеку творить собственную судьбу. Это относится и к богам, величайшему примеру для людей». Van Hamel, A.G. The Conception Of Fate in early Teutonic and Celtic Religion. // Saga-book of the Viking Society. Coventry, 1936. – Vol. – XI. – P. 50.

глыйский язык как «чрезмерная храбрость», однако прямой перевод «гордыня», особенно гордыня, связанная с противником Бога, дьяволом, представляется наиболее уместным (русский перевод – «воскичился») – таким образом, здесь прямо переосмысляется языческая жажда не просто славы, но божественности, новой, сверхчеловеческой природы. Несмотря на четыре века, прошедшие со времени принятия христианства, эти представления все еще не исчезли из сознания принявших христианство германских племен англосаксов. Более того, они эволюционировали, и теперь жажда славы и подразумеваемого бессмертия и божественности оказывается еще теснее связанной с жаждой смерти: Бюртхот фактически совершает самоубийство, пуская викингов на землю Эссекса. Однако теперь, в «Битве при Мэдоне», два или даже три века спустя после создания «Беовульфа», такая жажда бессмертной славы в смерти осмысляется как гордыня дьявола, потому что в основе ее лежит то же желание, которым, по церковному преданию, руководствовался сатана, бросая вызов Богу.

Но древняя героиня уходит медленно. Хотя поступок Бюртхота – это уже нечто сродни дьявольской гордыне, но он все равно вызывает сочувствие и уважение автора, требующего от дружинников олдсмена сохранять ему верность даже в смерти. Мир меняется, но почтение и восхищение древней готовностью преобразиться в смерти остаются.

О смерти, выборе и обретении бессмертной славы в героическом языке «Беовульфа» и скандинавских саг очень точно писал Дж. В. Смитерс:

Суть героического духа – в связи «судьбы» [fate] с одной стороны и чести и неколебимой отваги – с другой. Суть дела в том,

что «судьба» [fate] ставит человека перед неизбежным долгом, и он призван совершать те поступки, которые приведут его – сквозь череду положений все возрастающей сложности – к катастрофе и смерти. В каком-то смысле он волен совершать иные поступки или отступить, или избежать этих конкретных поступков. Но эта кажущаяся альтернатива на самом деле не существует, ибо для человека, обладающего качествами героя, отвага была всепобеждающей внутренней необходимостью, даже если она неизбежно вела его к смерти. Германский герой принимает свою судьбу и бросается ей навстречу, зная, что, с одной стороны, он жертвует человеческим счастьем, а с другой стороны, повинуется велениям чести.

На самом деле у героя нет выбора: долг чести – это долг абсолютный, вне зависимости от того, побуждает ли он героя отомстить или сопротивляться нестерпимым обидам. Человек, который, как Гисли Сурсон, убивает, мстя за своего родственника или названного брата, обычно уверен, что его объявят вне закона, за ним будут охотиться и убьют. В некоторых историях он с самого начала знает, что выбрал смерть. Но он принимает и это: он проявляет абсолютную отвагу, продолжая сражаться вплоть до момента смерти, и поэтому он умирает непобежденным, и честь его сияет еще ярче. Более того, одна из причин, по которой его честь продолжает жить после его смерти, – именно то, что он укрепляет ее в момент смерти и самым образом своей смертью<sup>11</sup>.

В отличие от О.А. Смирницкой, мы вслед за Дж.В. Смитерсом полагаем, что «для самого героя, равно как и для поэта, все

<sup>11</sup> Smithers G.V. *Destiny and the Heroic Warrior in Beowulf* // *Philological Essays: Studies in Old and Middle English Language and Literature in Honour of Herbert Dean Merritt*. Rosier L.L., ed. – The Hague and Paris: Mouton, 1970. – P. 78–79.

заканчивается как должно»<sup>12</sup>. Все заканчивается как должно, потому что средневековый европейский эпос создает представление о том, что определенная форма смерти сама по себе становится залогом бессмертия. Мысль о том, что погибший героической смертью воин присоединяется к богам и в конечном итоге разделит их судьбу, вносит в германское язычество уникальную возможность обрести божественность, погибнув героической смертью. Воин ждет не просто бессмертная слава, но буквальная богоравность, даже если никто и никогда не будет помнить его вечно. И постепенно именно смерть, а не бессмертная слава становится основным залогом бессмертия, прежде всего смерть в битве. О том, что уже сама добровольно принятая смерть является залогом перехода в новое состояние, к некоей новой природе, свидетельствуют поступки Гуннара в «Саге о паленом Ньяле» и Бюрхтнота в «Битве при Мэлдоне», говорящие о том, что все глубже укореняется представление именно о добровольно выбранной смерти как о залого божественности, самообожения.

Из героического языческого самообожения, достигаемого усилием собственной воли, в дальнейшем выросло богоробческое самообожение, составившее, по нашему убеждению, сквозной сюжет трагедий Уильяма Шекспира, английских романтиков и благодаря их влиянию один из ключевых сюжетов творчества Ф.М. Достоевского<sup>13</sup>. Однако нельзя забывать и о том, что скандинавское (а также, можем предположить мы, близкородственное англосаксонское) языче-

ство готовило своим смертным богам и достигшим самообожения героям вторую смерть – смерть в последней битве в день Рагнарека, когда эйнхерии вместе с Одином и другими богами выйдут на последнюю битву с хтоническими чудовищами. Таким образом, награда погибшему в битве герою оказывалась весьма парадоксальной – это была возможность разделить судьбу богов, т. е. еще раз умереть, ведь смертные скандинавские боги побеждают своих противников, но и сами погибают в этой битве.

Благородное решение вступить в битву с врагом в конечном счете приводит к его смерти, но именно его смерть, из-за которой его воины отчасти и потерпели поражение, обеспечивает ему славу. <...> Героическая чрезмерность <...> кроется в выборе смерти в битве. <...> смерть тоже преобразует поражение войска в личную победу. *Dom* и *dead* – частые спутники<sup>14</sup>.

В последней битве богов и эйнхериев с хтоническими монстрами смерть богов и их воинства также оказывается их победой, потому что сохраняет ход бытия циклического мироздания. В отличие от первой, на вторую смерть герои не дают прямого согласия – эта смерть теперь predetermined, но она венчает собой не просто индивидуальную судьбу, но судьбу целой вселенной и гарантирует продолжение ее существования. Если первая смерть героя имела значение только для него одного, вторая смерть жизненно важна для бытия всего мира. Именно она порождает новую жизнь вселенной.

<sup>12</sup> Smithers. *Destiny and the Heroic Warrior in Beowulf*. – P. 80.

<sup>13</sup> Бузина Т.В. Самообожение в европейской культуре. – СПб., 2011.

<sup>14</sup> O’Keeffe K.O’V. *Heroic Values and Christian Ethics*. // *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Godden M., Lapidge M., eds. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – P. 123.

### Черточка вторая. Христианство. Томас Гоббс

Христианство также знает мотив второй смерти<sup>15</sup>. Она несколько раз фигурирует в Новом Завете, при этом исключительно в Откровении Иоанна Богослова:

Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающий не потерпит вреда от второй смерти (Откр., 2:11).

Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ним смерть вторая не имеет власти; но они будут священниками Бога и Христа, и будут царствовать с Ним тысячу лет (Откр., 20:6).

И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное (Откр., 20:14).

Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая. (Откр., 21:8)

В отличие от второй смерти, «первое воскресение» интересовало богословов куда больше и породило несколько толкований (см. комментарий к Апокалипсису и ср. количество имен богословов, писавших о первом воскресении и о второй смерти).

<sup>15</sup> О второй смерти в христианских и иудейских текстах см.: Houtman A., Misset-van de Weg M. The Fate of the Wicked: Second Death in Early Jewish and Christian Texts // *Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honor of Pieter Willem van der Horst*. Ed. by A. Houtman, A. de Jong, M. Misset-van de Weg. Leiden, Brill, 2008 (Ancient Judaism & Early Christianity, 73). – С 405–424. Здесь вторая смерть – это посмертная судьба грешников. Интересно, что в числе потенциальных источников этого образа в Откровении называются не только иудейские тексты, но и египетское «Заклинание, чтобы не умереть второй смертью» (р. 410).

При второй смерти нет ни единой богословской отсылки: «Первое воскресение» означает крещение (ср. Рим. 6:1-11; 5:25-28). По другому истолкованию (св. Иустин Мученик, св. Иринея Лионский, св. Ипполит Римский, Тертуллиан, св. Мефодий, Лактанций и др.) в Откр. 20:1-6 речь идет об осуществлении правды Божией на земле в конце времен, которое было еще в Ветхом Завете (Ис. 25:6-10; Дан. 7:9-14; Мих. 4:1-4). <...> Смерть вторая – конечное осуждение, отлучение от Бога навеки»<sup>16</sup>.

Понятие второй смерти весьма заинтересовало Томаса Гоббса, в «Левифане» посвятившего ей логически непоследовательный отрывок, из которого тем не менее вполне ясно, как именно представлял себе загробную жизнь грешников английский философ:

Муки ада характеризуются иногда как *плач и скрежет зубов* (Матф. 8, 12), иногда же как *червь совести* (Исх. 56, 24 и Марк 9, 44, 46, 48) <...> А так как такое чужое блаженство познается лишь сравнением с собственными реальными бедствиями, то отсюда следует, что нечестивцы должны претерпевать <...> физические страдания и бедствия <...>. К этим физическим страданиям следует отнести также вторую смерть каждого из этих нечестивцев, ибо хотя Писание ясно говорит о всеобщем воскресении, однако мы не читаем там, чтобы кому-нибудь из отвергнутых была обещана вечная жизнь, ведь когда апостол Павел (1 Коринф. 15, 42, 43) на вопрос о том, в каком теле воскреснут мертвые, говорит, что *тело сеется в тлении, восстает в нетлении; тело сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе*, ведь слава и сила не могут быть применены к телам нечестивых, точно так же нельзя говорить о второй смерти по

<sup>16</sup> Библия. Брюссель, 1989. – С. 2262, 2263.



отношению к тем, кто может умереть лишь один раз, и хотя в метафорическом смысле можно назвать вечную бедственную жизнь вечной смертью, однако же нельзя ее подразумевать под *второй смертью*.

Огонь, уготованный для нечестивцев, будет вечным огнем. <...> Однако отсюда нельзя вывести заключения, что брошенный в этот огонь и мучимый этими мучениями будет выносить их и противостоять им так, чтобы вечно гореть и мучиться и, однако, никогда не погибнуть и не умереть. И хотя многие места говорят о вечном огне и вечных мучениях (в которые могут ввергаться люди один за другим до скончания мира), однако я не нахожу ни одного места, где бы говорилось, что в этом состоянии какое-нибудь индивидуальное лицо будет жить вечно, наоборот, многие места говорят о вечной смерти, которая есть вторая смерть. В Апокалипсисе (20, 13, 14) мы читаем: *И смерть, и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть, и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая*. Отсюда ясно видно, что должна быть вторая смерть для каждого осужденного в день Суда, после чего он уже больше не будет умирать<sup>17</sup>.

Отметим, что по сугубой материальности своих воззрений Гоббс весьма близок язычеству. Если «конечное осуждение, отлучение от Бога навеки» трактует вторую смерть метафорически, как вечное отпадение от источника жизни, при этом существование грешной души вполне мо-

жет продолжаться, то и язычники, и христиане Гоббс предполагают вполне физическое загробное существование и вполне физические мучения у Гоббса – физические вплоть до повторной физической смерти.

Вторую смерть Гоббса лишь весьма опосредованно можно связать с идеей самообожения, объясняющей путь языческого героя ко второй смерти. Разумеется, теперь подобное самообожение усилием собственной воли есть грех и дьявольское искушение<sup>18</sup>. «Озеро огненное» – это также место вечных мучений дьявола: «А дьявол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр., 20:10). Не будем забывать, что причина восстания дьявола против Бога – жажда самому занять место всевышнего, и первое в мире искушение также было искушением божественностью, богоравенством: «Вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт., 3:5). Обетование обожения также присутствует в Библии («Я сказал: вы – боги» [Пс., 81:6]; «Не написано ли в законе вашем: “я сказал: вы боги”?» [Ио., 10:34]; «Даровано вам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались причастниками Божеского естества» [Петр 2, 1:4]), но между фразами «вы боги» и «будете как боги» есть принципиальная разница. Искушение дьявола подразумева-

<sup>17</sup> Гоббс Т. Левиафан. – М.: Мысль, 2001. – С. 310–311. Курсив Гоббса. Цитата исправлена по Синодальному переводу Библии, в тексте – ряд опечаток и исходных неточностей: «сеется в тлении, восстает в нетлении; тело сеется в **унижении**, восстает в **нетлении**; сеется в немощи, восстает в силе». В Книге Исхода всего 40 глав. В Евангелии от Марка не упоминается совесть, но лишь червь неусыпающий и огонь неугасающий.

<sup>18</sup> Христианский теозис есть результат либо исключительно Божественной благодати, либо синергии, подчинения воли человека воле Бога, в противовес языческому самообожению, достигнутому волею самого человека. Существующая литература о христианском теозисе вполне подробна; см., в частности: Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 2003; Зайцев Е. Учение В.Н. Лосского о теозисе. – М., 2007; Williams A.N. Grounds of Union: Deification in Aquinas and Palamas. – New York, 1999.

ет равенство Богу вне Бога, тогда как обетование Божие подразумевает единство с Богом. Но связь эта очень косвенна и опосредованна, и вряд ли была существенна для Гоббса, трактовавшего о судьбе грешников в конце времен. Природа греха его не интересовала, его интересовал результат – вечная гибель и вторая смерть, отличающая грешников от праведников.

Вторая смерть для Гоббса столь же неизбежна, как и вторая смерть язычников, и если вторая смерть язычников имела прежде всего вселенское значение, то вторая смерть Апокалипсиса имеет вселенское значение лишь благодаря своему масштабу, поскольку окончательно физически искореняет, с точки зрения Гоббса, всех грешников. Ее основное значение глубоко индивидуально, поскольку каждый читатель Апокалипсиса и «Левифана» должен примерять сказанное к себе и пытаться оценить собственные будущие перспективы.

### **Черточка третья. Постмодернизм: Джулиан Барнс**

Неожиданное явление мотива второй смерти происходит в романе Джулиана Барнса «История мира в десяти с половиной главах» (1989).

В романе десять глав, связанных не сюжетом, а несколькими темами, в частности, темой Ноева ковчега (она вводится первой главой «Безбилетники» про тайком пробравшихся на ковчег пассажиров – древесных червей, также упоминающихся в последующих главах). Девять глав романа написаны в типично постмодернистском ключе, ставя своей задачей снова и снова показать читателям, что в мире нет абсолютов, а если истина и есть, то ее невоз-

можно достичь. При этом из главы в главу настойчиво переходит тема главного абсолюта – Бога, в котором рассказчики сомневаются, которого упрекают в произволе, в непостижимости, в том, что миром правит всего лишь Его каприз. Тематика глав варьируется от воспоминаний жуков-древоточцев до истории вымышленного астронавта Спайка Тиглера (основанной на истории астронавта Джеймса Ирвина), который пытался найти остатки ковчега на горе Арарат. Мемуары древоточцев, с одной стороны, претендуют на то, чтобы рассказать людям подлинную историю Ноева ковчега; с другой стороны, читателю аккуратно, но твердо дают понять, что жукам верить можно не больше, чем Ною – они провели большую часть времени в виде куколок и в своих воспоминаниях опираются на то, что рассказывали им другие пассажиры ковчега.

Заявленные в заглавии романа полглавы – это вставленная перед главой девятой интермедия, посвященная любви, а также одному весьма существенному металитературному вопросу – вопросу о рассказчике в прозаическом произведении. Оставляя в стороне скользкий вопрос о сущности рассказчика (а также сложный вопрос о теме сна и земной жизни как сна), отметим, что рассказчик интермедии, Барнс и не-Барнс одновременно, провозглашает любовь основой существования человека и человечества не потому, что она действительно может принести людям счастье или облагодетельствовать их, но потому, что им надо верить во что-то, даже если никаких оснований для этой веры нет. В мире, где нет ничего достоверного, где невозможно обрести истину, в мире людей, произошедших от пренеприятнейшего Ноя, пьяницы и оппортуниста, которого Бог выбрал про-

сто потому, что все остальные были еще хуже, герой Барнса решил, что есть нечто, что можно назвать опорой человечества, – любовь. Однако роман завершает глава «Сон», описывающая новый рай – загробную жизнь, в которой умершим подают идеальные завтраки с идеально поджаренными помидорами, безупречной колбасой и непревзойденным беконом; где можно ходить по магазинам, играть в гольф, читать, писать и обсуждать книги и где можно встретить самых разных знаменитостей от Мерилин Монро до Гитлера. Именно встреча с Гитлером (вернее, созерцание Гитлера из-за куста) вселяет в героя сомнения, и он начинает расспрашивать приставленных к нему существ, что представляет собой рай. Новый рай, потому что был и старый рай, который постепенно вышел из употребления, а его обитатели вымерли. Герой с удивлением узнает, что рано или поздно все обитатели рая – как старого, так и нового – принимают сознательное решение умереть во второй раз – так сохраняется свобода воли, с которой столько билась европейская философская и религиозная мысль.

Как и мир германского язычества, как и мир Гоббса, мир Барнса сугобо материален. От декларативно христианского мира Гоббса его отличает постоянная полемика с самой идеей Бога и то ли невозможность для самого автора, то ли постмодернистский стыд перед наивностью признания Абсолюта прийти либо к утверждению, либо к отрицанию этой идеи. Как и положено постмодернистскому тексту, роман Барнса позволяет вставить на любые позиции при условии, что вы в любой момент готовы с этих позиций сойти. От языческой же второй смерти вторую смерть у Барнса отличают две вещи.

Прежде всего мы видели, что вторая смерть эйнхериев была исполнена высшей значимости, в ней выражался окончательный смысл их земного и потустороннего существования. На первую смерть они должны были согласиться. Вторая была для них неизбежна. В «Сне» ситуация противоположна. Только первая смерть грубо и бесцеремонно неизбежна, но вот вторая – результат свободного выбора пребывающего в раю человека.

Всем ходом романа читатель подготовлен к тому, что здесь нет и не может быть однозначных решений. Однако конец всегда оставляет самое сильное впечатление. Откладывая книгу, читатель помнит только, что людям нечего делать в вечности. В их жизни нет достаточно смысла, чтобы заполнить бесконечное время. Нет и не было, как бы ни старались они убедить себя в противоположном. Роман Барнса разрабатывает широкий спектр тем, бывших предметом напряженных размышлений многих поколений писателей как в Британии, так и за ее пределами, и разрешается не утверждением (его больше не может быть, потому что положительное знание невозможно, оно на протяжении девяти глав растворялось в последовательной, почти навязчивой двусмысленности происходящего), но ощущением полной и абсолютной бессмысленности бытия. За апологией любви следует полет на Луну, завершающийся безуспешными поисками Ноева ковчега, а за этим путешествием за пределы физического земного мира идет путешествие в потусторонний неземной мир, оканчивающееся намерением героя снова захотеть умереть. Но хотя форма сохранилась, содержание ее изменилось радикально. Языческий герой знал, что ждет

его в загробном мире; безымянный герой «Сна» хочет уйти в полную неизвестность, потому что иного смысла в своем бытии он не видит.

Почему же он больше не видит смысла жизни в любви? Умершие ведут активную сексуальную жизнь, и герой «Сна» даже слегка беспокоится, что же будет тогда, когда прибудет его жена. Свой гимн любви загадочный рассказчик интермедии тоже сочинял во тьме супружеской спальни, когда рядом с ним лежала жена. Его мир допускает в себе только одного, много-много – двух человек. Возможно, именно потому, что любовь героя не выходит за пределы спальни, за пределы отношений двоих, а потом, во «Сне», сужается и до одного – до самого героя, эта любовь не может сыграть той роли смысла бытия, которую она призвана играть. У Барнса человек пытается найти сам опору в себе самом же – и не может<sup>19</sup>. Первая и вторая смерти человека имеют отношение только к нему самому, и в этом Барнс близок к Гоббсу, но поскольку, в отличие от Гоббса, человек Барнса никак не связан с Абсолютом, с Богом, смысл его бытия исчезает, растворяется в физическом существовании, которое не может полностью человека удовлетворить. От второй смерти, которая воплощала собой высший смысл бытия героя, через вторую смерть, которая была справедливой карой за добровольно, по собственной свободной воле про-

житой в грехе жизнь, мы пришли к второй смерти, которая оказывается отчаянным признанием бессмысленности человеческой жизни в отсутствие укорененности его бытия в какой бы то ни было трансценденции, от языческого мироздания, осмысленность которого коренится в самом его существовании, и до христианского Бога, придающего смысл всему человеческому бытию.

### Литература

- Беовульф*. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – 752 с.
- Библия. Брюссель, 1989. – 2047 с.
- Бузина Т.В. Самообожение в европейской культуре. – СПб., 2011. – 351 с.
- Гоббс Т. Левиафан. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.
- Зайцев Е. Учение В.Н. Лосского о теозисе. – М., 2007. – 296 с.
- Илиада. Одиссея. – М.: Художественная литература, 1967. – 766 с.
- Исландские саги. Ирландский эпос. – М., 1973. – 853 с.
- Михайлова Т.А. Витязь на распутье в пространстве и во времени: к проблеме выбора судьбы // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 168–173.
- Палама Григорий. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М.: Канон+, 2003. – 383 с.
- Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. – 365 с.
- Румынские сказки. – Бухарест: Минерва, 1973. – 424 с.
- Смирницкая О.А. Поэтическое искусство англосаксов // Древнеанглийская поэзия. – М.: Наука, 1982. – С. 171–232.
- Эпос о Гильгамеше. Пер. с аккадского И.М. Дьяконова. – СПб.: Наука, 2006. – 214 с.
- Eddukvæði (Sæmundar-Edda). Offsetmyndir, 1985. – 629 p.
- Houtman A., Misset-van de Weg M. The Fate of the Wicked: Second Death in Early Jewish and

<sup>19</sup> В этом же состояла трагедия шекспировских Ромео и Джульетты (god of my idolatry – бог моего идолопоклонства, называла Джульетта Ромео в сцене на балконе) и Отелло, для которого весь мир воплощался в Венеции, которая, в свою очередь, воплощалась в человеческом облике Дездемоны. Об этом см. Бузина Т.В. Указ. соч. – С. 142–160, с. 211, прим. 77.

Christian Texts // *Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honor of Pieter Willem van der Horst*. Ed. by A. Houtman, A. de Jong, M. Misset-van de Weg. Leiden, Brill, 2008 (Ancient Judaism & Early Christianity, 73), pp. 405–424.

O'Keefe K.O'B. Heroic Values and Christian Ethics // *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Godden M., Lapidge M., eds. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – P. 107–125.

Rohde E. *Psyche*. Routledge & Paul Keegan, 1925; reprint Routledge, 2001. – 635 p.

Smithers G.V. Destiny and the Heroic Warrior in *Beowulf*. // *Philological Essays: Studies in Old and Middle English Language and Literature in Honour of Herbert Dean Merritt*. Rosier L.L., ed. The Hague and Paris: Mouton, 1970. – P. 65–81.

Van Hamel A.G. The Conception Of Fate in early Teutonic and Celtic Religion // *Saga-book*

of the Viking Society. Coventry, 1936, Vol. XI. – P. 202–224.

Williams A.N. *Grounds of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. – New York, 1999. – 222 p.

#### (Footnotes)

<sup>1</sup> *Eddukvaði (Samundar-Edda)*. Offsetmyndir, 1985. – P. 421.

<sup>2</sup> Строки 3 и 4 крайне трудно перевести. Возможно, некоторые строки были утеряны, и изначально текст был более внятен. Русский перевод А. Корсуна:

Поздно раздумывать,  
Так решено уж;  
Судьбы не избегнуть,  
Коль в путь я собрался;  
Похоже, что смерть  
Суждена нам скоро.

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М., 1975. – С. 319.