

Серия «В помощь педагогу: о Православии»

Священник Игорь Прекуп

Христианская этика по Десятословию

Часть II

Этика Десятословия

Введение

Мы не погрешим против истины, если станем утверждать, что поскольку философия – это любовь к мудрости, ветхозаветная мудрость и есть истинная философия: будучи причастна Божественной премудрости, она – *ее промыслительное богооткровенное явление*; плод любви Божией к роду человеческому и ответ человека на божественную любовь – любовью к самой ипостасированной Премудрости; она – та самая премудрость Божия¹, тайная, сокровенная, «которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1Кор. 2; 7). По этой причине ветхозаветное наследие вполне правомерно было бы называть «философией Древнего Израиля».

Но в содержание понятия «философия» на сегодня входит слишком уж много признаков, которым ветхозаветное наследие не отвечает. И первый признак, первое условие, принципиальное отличие состоит в том, что *ветхозаветные книги Библии богодухновенны – у них много писателей, но один Автор*. Лучи Божественного Откровения лишь преломляются в личности ветхозаветного писателя при своем изложении в доступных нам формах.

Философы же ищут Бога, блуждая во тьме язычества, тянутся к Нему, улавливают отблески различных граней единой Истины. «Человек не знает, к кому себя сопричислить в мире, – говорит Паскаль, как бы описывая философский поиск. – Он чувствует, что заблудился, упал оттуда, где было его истинное место, и теперь не находит дороги назад, хотя, снедаемый тревогой, без усталости ищет в непроницаемом мраке»². Все философское творчество – плоды этих исканий, этих усиленных *всматриваний в темноту*. История философии – это история усиленного поиска истины, история

¹ «Премудрость Божия есть образ устройства нашего спасения в Господе Иисусе Христе, с исходными его началами, и с необъятными последствиями, имеющими отразиться во всех областях тварного бытия...». (Свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Первое послание к Коринфянам. – М.: Московский Сретенский монастырь; Паломник; Правило веры, 1998. С. 99.)

² Паскаль Блез. Мысли // Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры. – М.: Художественная литература, 1974. С. 181.

эволюции человеческого сознания, развивающегося от зооморфных представлений к антропоморфным, а затем преодолевающего их (пусть и не полностью), приобретая все более богоприличные представления. Философии принадлежит заслуга выработки богословского языка, в который облеклось впоследствии христианство – религия Откровения.

У Израиля другой путь познания Истины – путь Завета, который не есть медитативное философское созерцание, хотя весь Завет строится на созерцании Истины; это не попытка пытливого ума проникнуть в тайны мироздания, хотя Священное Писание говорит о возникновении и устройстве мира; не стоическое «упражнение в добродетели», хотя и добродетель не пренебрегается. Но, в отличие от философии, созерцание Завета есть созерцание *самой* Истины, самого Бога, насколько и как Он – Невидимый и Непостижимый – счел возможным и полезным Себя явить. Основа и критерий истины – Его Откровение, вне которого лишь чуждое Израилю умствование. Тогда как для философии нет незыблемых догм и авторитетов. Ее представления веками формируются различными философами, порой противоречащими друг другу, но весь этот многогранный и многообразный поиск и есть философия.

Если наследие философии представляет собой «море великое и пространное» (Пс. 103; 25), кишашее всевозможными порождениями человеческой мысли, то Священное Писание предстает монолитом, о который разбиваются волны мятущегося человеческого духа. Израиль не ищет Истину – он принял ее в Откровении. В русле ветхозаветного мировоззрения уместно стремление к Истине, возможны различные формы выражения и сохранения Божественного Откровения, развитие толкования, но не поиск самой Истины. Бог есть Истина. И Он через пророков открылся Своему народу – Израилю (задолго, за тысячу лет до того, как греческая философия лишь начинает смутно догадываться о едином начале мироздания).

Философия мало помалу приближается к Богу, почти обретает Его, но все же бессильна довести этот поиск до конца (осознание этого бессилия проявилось в скептицизме). И даже в третий период своего развития, когда так возросла ее популярность, философия все же оставалась уделом избранных интеллектуалов, тогда как Израиль *весь* находился в Завете с Богом, *весь* (хотя бы в общих чертах) знал истину о Едином Боге и Его Промысле о мире и человеке. Стоило кому-то сойти с этого основания, и он тут же (вначале духовно, а затем, порой, и физически) переставал состоять в обществе Израиля, так как выпадал из Завета с Богом. И если бы кто позволил себе «вольные» рассуждения по религиозно-нравственным вопросам, это были бы только *его* рассуждения, пусть даже философия, но именно *его*, и только *его*, а не Израиля. Однако без возможности разнообразно мыслить об Истине, нет философии. А без доверия Откровению, без верности Завету, исключающей критический анализ книг Священного Писания, – нет Израиля.

Философская школа, как правило, представляла собой общину. Израиль тоже – община. Но община религиозная, связанная к тому же кровными узами.

Философ мог переходить из одной школы в другую, но при этом не переставал оставаться философом, ибо сама философия шире любой школы. Более того: гедонисты Феодор, Гегесий и Анникерид могли утверждать взаимоисключающие вещи, но при этом продолжали принадлежать к одной философской школе. Именно многообразие философского поиска и составляет один из существенных признаков философии.

Но если потомок Иакова тайно или явно отступал от своего Бога, то пусть он даже и не подвергался за это казни, однако тем самым все равно духовно ставил себя вне Израиля, лишь номинально продолжая оставаться его членом, ибо Израиль не столько народ, сколько Церковь. А к Церкви принадлежат не в силу кровного родства, а в силу соблюдения установленного Завета с Богом и в силу соответствующего исповедуемого

мировоззрения. Кровное родство – лишь дополнительное вспомогательное связующее средство в процессе религиозного единения древнего Израиля.

Приводимые ниже толкования святых Отцов раскрывают полноту смысла, который Древнему Израилю был дан лишь прикровенно, во что были посвящены только избранные праведники и пророки. Иудаизм же лишился и того, что имели древние евреи. Как сказал св. Иоанн Златоуст: «...Письмена – у них, а смысл – у нас»³.

Что следует понимать под Израилем?

Основным признаком Израиля, как только что было сказано, является пребывание в Завете с Богом. Поэтому и говорит апостол Павел: «не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его... То есть не плотские дети суть дети Божии; но дети обетования признаются за семя» (Рим. 9;6 – 8). Поэтому не все евреи с точки зрения христианского богословия могут считать себя израильтянами, но лишь те, кто пребывают с Ним в Завете. Уточним: в Новом Завете, так как время Ветхого истекло. Не принявшие и не принимающие Нового, не состоят с Богом и в Ветхом (ни в каком). Церковь Христова – Новый Израиль, соединяющий всех людей, состоящих в Завете с Богом. И если в первые десятилетия церковной истории большую часть истинного Израиля составляли израильтяне не только по духу, но и по плоти, то в дальнейшем евреи-христиане растворяются в среде иноплеменников, вступивших с Богом в Завет Новый, о наступлении которого пророчествовал Иеремия (Иерем. 31; 31 – 34). Язычники не создавали нового Израиля взамен старого. Просто *количественно большая часть Древнего Израиля отпала от единства с Богом, меньшая же пребыла Израилем, который пополнился за счет обратившихся язычников.* «Новым Израилем» называется он потому, что Завет, который с ним заключил Бог – это Новый Завет, установленный в условиях глубокого религиозного кризиса. Завет, в котором человек

³ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 61.

становится по слову того же Апостола «новой тварью» (Гал. 6;15). Как пишет свт. Феофан Затворник, через слово благовестия из среды потомства Израиля было сделано видимое выделение недостойных обетования: «Не приявшие благовестия выделены, а уверовавшие приняты»⁴.

Тема 1

Говоря о мировоззрении ветхозаветного Израиля, следует начать с двух основополагающих понятий – **Завета** и **Закона**.

Завет (תּוּבָרִית <*berit*> (евр.), *διαθήκη* (гр.), *testamentum* (лат.)).

По Далю русское слово «завет» означает «все, что завещано, свято наказано, заповедано; зарок, обет, обещанье, договор, условие и основанный на нем союз»⁵.

Еврейское слово «берит», означающее «союз», «договор», первоначально принадлежало к сфере социально-юридической. Соглашения-союзы заключаются между физическими лицами или группами. Это договора о сотрудничестве, взаимопомощи, о дружбе (например, в книге Бытия мы читаем о том, как филистимляне пришли к Исааку заключить с ним «союз» (Быт. 26; 26 – 31)). На основании этих договоров стороны приобретают права и обязанности. Брак тоже имеет силу завета, свидетелем которого является Бог: «...Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя» (Мал. 2; 14).

Договора заключаются как между равными, так и неравными сторонами. Например, вассальные пакты, широко применявшиеся на древнем Востоке: сильный берет слабого под свое покровительство, а слабый

⁴ Свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Послание к Римлянам. – М.: Московский Сретенский монастырь; Паломник; Правило веры, 1996. С. 584.

⁵ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. Т. 1, с. 565.

обязуется ему служить (инициатива, обычно, принадлежит слабому, как заинтересованной стороне). В этом случае сильный диктует свои условия, на которых и заключается завет. Подобные примеры мы находим и в Библии (Нав. 9; 11 – 15; 1 Цар. 11; 1,2; 2 Цар. 3; 12).

Ритуальное заключение завета совершалось в соответствии с местными обычаями. Связывая себя клятвою, стороны, например, проходили между частями рассеченных надвое животных, произнося проклятия возможным нарушителям⁶. Поэтому Бог, снисходя до привычного круга образов и понятий, использует общепринятую обрядовую форму, когда заключает завет с Авраамом (Быт. 15; 7 – 21).

Так же и Синайский Завет есть именно установление определенных отношений между Богом и народом Израиля: «Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов; ибо Моя вся земля; а вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19; 5,6). Аналогия с договором о вассальности лишь отдаленная – это договор с Богом Всемогущим, Творцом и Владыкой неба и земли. Оттого и заключение Завета происходит в обстановке величественной на грани невыносимого, дабы народ *поверил Моисею навсегда* (Исх. 19; 9). Когда народ спрашивает Моисея, чтобы *он говорил с ними, но не Бог, дабы им не умереть* (от ужаса), то пророк, успокаивая их, объясняет смысл *грома и пламени, и звука трубного, и дымящейся горы*: «Не бойтесь; Бог (к вам) пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили» (Исх. 20; 20).

В основу Завета как условие его соблюдения, кладется Закон, основные десять заповедей которого произносятся Богом вслух всему народу. Моисей вступает «во мрак, где Бог» (Исх. 20; 21), получает законы Завета, возвращается к народу и сообщает ему «все слова Господни и все законы» (Исх. 24; 3). Народ в один голос отвечает: «Все, что сказал Господь, сделаем

⁶ См.: Словарь Библейского богословия. – Киев - Москва, 1998. С. 1101.

(и будем послушны) (3). После чего Моисей записывает все слова Господни и воздвигает жертвенник из двенадцати камней (по числу колен Израилевых), а затем кровью закланных тельцов кропит жертвенник. Читает вслух народу только что написанную книгу Завета, народ подтверждает свое *согласие* находиться всецело в послушании у Бога, и тогда только Моисей кропит народ той же кровью, говоря: «Вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих» (Исх. 24; 8). Так был установлен Завет; так был основан Израиль – народ-Церковь. А уже после этого акта Бог призывает Моисея взойти на гору, чтобы получить каменные скрижали Завета.

LXX термин «берит» перевели на греческий язык словом «*διαθήκη*». Перевод явно промыслительный, потому что «в эллинистическом правовом языке это слово означало акт, по которому кто-либо распоряжается своим имуществом (завещание) или объявляет о своей воле, исполнение которой должно быть обязательным. Ударение ставится не столько на юридический характер соглашения, сколько на авторитет того, кто этим путем устанавливает ход вещей. Применяя это слово, греческие переводчики подчеркнули одновременно и трансцендентность Бога и Его снисхождение, положившее начало Израильскому народу и его Закону»⁷.

Латинское **testamentum**, которое переводится на русский как «завещание», является однокоренным со словом **testatio**, которое переводится как *клятвенное заверение, дача показаний, свидетельство*, откуда – **testatus** – *удостоверенный, доказанный, подтвержденный, достоверный, очевидный*⁸...

⁷ Там же, с. 1107.

⁸ Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1976. С. 1008.

Закон. Прежде чем рассматривать Закон ветхозаветный, следует вникнуть в суть самого понятия **закона**, отрешившись от привычных стереотипов.

Открыв по этой теме «Толковый словарь живого великорусского языка» Даля, мы читаем следующее: «**Закон** м. (чем дело *закончено*) предел, постановленный свободе воли или действий; неминуемое начало, основание; правило, постановление высшей власти. *Закон Божий*, откровение, составляющее сущность веры; *закон христианский*, христианская вера. *Закон природы* или *естественный закон*, которому неизбежно следует вся вещественная природа. *Законы гражданские*, установленные гражданской, государственною властью, для обеспечения быта граждан, противопоставляются *законам духовным* т.е., относящимся до дел веры, или же до духовного мира, духовной жизни»⁹.

Преподававшийся в дореволюционных школах предмет, на уроках которого дети обучались основам христианского вероучения и нравственности, назывался «Закон Божий». Это вполне соответствовало законническому взгляду, преобладавшему в то время (как, в частности, в преподавании этого предмета, так и вообще в понимании Божественного закона), потому что под влиянием западного схоластического богословия понятие закона Божия юридизировалось в сознании многих православных. Что актуально и поныне – стереотипный образ карающего Судии, прочно утвердившийся в массовом сознании, профанирует исконно церковное (апостольское, святоотеческое, православное) понимание закона Божия.

Если спросить учащихся, что такое «закон», то они станут говорить о чем-то установленном сверху, за нарушение чего наказывают. Если попытаться их расшевелить наводящими вопросами, то, возможно, они постепенно ошупью придут к пониманию закона, как чего-то существующего

⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. Т. 1, 588.

и незыблемого самого по себе. Может, вспомнят о законах природы... Вот в этом русле им и следует преподнести понятие Закона Божия.

Для начала можно обратить их внимание на законы человеческие, или, иными словами, на область права. Эти законы (писанные и неписанные, общественные (гражданские), международные, профессиональные, ПДД и т.д.) издаются людьми и для людей, людьми исполняются или нарушаются, и людьми же они контролируются. Законы бывают плохими или хорошими, их неукоснительное соблюдение далеко не всегда приносит благо честным людям, а нарушение нередко проходит безнаказанно именно для закоренелых злодеев. Но это вовсе не является основанием для игнорирования законодательства, ибо стремление к справедливости, находящее свое воплощение в правовой системе, присуще человеку, как образу Того, Кто Всеправосуден. Однако следует иметь в виду, что стремление к справедливости, как и многие другие естественные стремления человека, вследствие грехопадения замутнено примесью зла. Наши законы настолько хороши, насколько они соответствуют Божественной Правде. Не только церковные каноны, но вся правовая система интуитивно восходит к Божественному Праву. Из чего Гегель заключает: «Если в целом нет никакого сомнения в том, что законы установлены Божественной волей, то не менее важно действительно познать Божественную волю, причем это познание не есть особая привилегия отдельных лиц, но доступно всем»¹⁰.

Гегель в своих рассуждениях о связи государства и религии исходит из того, что государство есть «свобода в мире, в действительности»¹¹, а потому законы «суть развитие понятия свободы, которое, отражаясь таким образом в наличном бытии, имеет своей основой и истиной понятие свободы так, как оно постигается в религии»¹². И еще: «Государственный закон есть закон

¹⁰ Гегель. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии. В 2-х тт. – М.: Мысль, 1976. Т. 1, с. 402.

¹¹ Там же, с. 400.

¹² Там же, с. 401.

свободы, он предполагает личность и человеческое достоинство и относится по существу к воле»¹³.

Впрочем, не стоит идеализировать право как некий гарант гармоничного общественного бытия. Оно, по выражению русского религиозного философа В. Соловьева, есть всего лишь «*низший предел или определенный минимум нравственности*»¹⁴. «Ибо источник человеческих законов – источник смутный. Прозрачная струя нравственной правды едва видна в нем под наносом других, чисто исторических элементов, выражающих только фактическое соотношение сил и интересов в тот или другой момент»¹⁵.

Не секрет, что законы нередко пишутся и принимаются «под заказчика», обычаи же уродуются предрассудками и суевериями. Корень этого зла в эгоизме, который не уничтожается правом человеческим, игнорирующим сущность происходящего и касающемся лишь внешней стороны событий. Это и есть отличие права от морали. «Право в интересе свободы позволяет людям быть злыми, не вмешивается в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересе общего блага препятствует злому человеку стать *злодеем*, опасным для самого существования общества. Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он – *до времени* не превратился в ад»¹⁶.

Право, выражаясь словами святого исповедника XX в. архиепископа Илариона (Троицкого), не уничтожает эгоизма, но «только утверждает его, охраняя от покушений со стороны эгоизма других людей. Цель государства, основанного на праве, в том, чтобы создать по возможности такой порядок, при котором эгоизм каждого его члена находил бы себе удовлетворение, не

¹³ Там же, с. 392.

¹⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1988. Т. 1, с. 448.

¹⁵ Там же, с. 189.

¹⁶ Там же, с. 454.

нарушая в то же время интересов другого... В этом неразрешимое противоречие права: оно утверждает эгоизм, но оно же и ограничивает его. А потому общество, основанное на человеческом праве, всегда носит в себе самом семена своего разложения, ибо оно охраняет эгоизм, который постоянно разъедает и разрушает всякое единение»¹⁷. То же самое по сути, но гораздо мягче говорит и В. Соловьев: «Положим, высшая нравственность (с аскетической стороны) требует, чтобы я был равнодушен к тому, что меня убьют, искалечат или ограбят. Но та же высшая нравственность (с альтруистической стороны) не позволяет мне быть равнодушным к тому, чтобы мои ближние беспрепятственно становились убийцами и убиенными, грабителями и ограбленными и чтобы общество, без которого и единичный человек не может жить и совершенствоваться, подвергалось опасности разрушения. Такое равнодушие было бы явным признаком нравственной смерти.

Требование личной свободы, чтобы оно могло осуществиться, уже предполагает стеснение этой свободы в той мере, в какой она в данном состоянии человечества несовместима с существованием общества или общим благом. Эти два интереса, противоположные для отвлеченной мысли, но одинаково обязательные нравственно, в действительности сходятся между собою. Из их встречи рождается право»¹⁸.

«Человеческое» право, которое, как выше было сказано, интуитивно восходит по своей природе к Божественному Закону, противопоставляется последнему в реальности падшего мира. Право, стремящееся защитить общество от полного самоуничтожения, – порождение хоть и богоподобного, но все же падшего человеческого разума, состоящего в союзе с изрядно покалеченной и подслеповатой совестью; тогда как Божественный закон – сама Истина в своем Откровении. Но об этом чуть ниже.

¹⁷ Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. – М.: «Православная беседа», 1992. С. 17.

¹⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1988. Т. 1, с. 452.

Вернемся к правде человеческой, которая, будучи по происхождению небесной, в своем падшем состоянии, как только что было сказано, нередко противопоставляется правде Божией.

Хотя «проступок создал закон»¹⁹, и право обеспечивает всего лишь «минимум нравственности», оно все же есть добро, хотя бы и относительное, а потому нам и заповедуется воздавать «кесарево кесареви» (Мф. 22; 21) – быть законопослушными.

Но как же быть с теми, кто безнаказанно игнорирует законы человеческие?

«Можно ли нарушить человеческий закон?» Так вопрос лучше не ставить. «Можно» нередко понимается как «нравственно допустимо», поэтому лучше спросить: *Возможно* ли безнаказанно нарушить человеческий закон; преступить его, проигнорировать, и не пострадать вследствие этого? Имеется в виду не страдание загробное, и не причинение вреда своей душе, а переживание страдания, вреда внешнего, видимого.

В старших классах вам единодушно ответят утвердительно. Почему? Потому, что для них не секрет, что законы человеческие несовершенны, ибо искусственно созданы несовершенными людьми, ими же они так же несовершенно и приводятся в исполнение, и еще более несовершенно контролируются. Преступление против общества обществом же и карается в русле принятых норм и через им же выдвинутых на это дело лиц.

Но рассмотрим этот механизм в его оптимальном режиме. Система может работать более или менее совершенно, однако налицо следующая закономерность: чтобы жить в обществе следует соблюдать его нормы, и не желающий жить в соответствии с общественными нормами, с определенным установившимся порядком, устройством, системой – выталкивается из жизни общества (в этом смысле термин сталинской эпохи «мера социальной

¹⁹ Гегель. Дух христианства и его судьба // Гегель. Философия религии. В 2-х тт. – М.: Мысль, 1976. Т. 1, с. 124.

защиты» точнее современного «мера наказания»). Преступник сам ставит себя «вне закона», а стало быть, и вне самого общества, которым он: либо высылается за пределы данного общества (семьи, коллектива, города, государства); либо насильно (временно и частично) изолируется от общества в специальных местах лишения свободы, *оказываясь, таким образом, в сообществе лиц себе подобных, т.е. не желающих приводить свои потребности в соответствие с потребностями других членов общества и с законами общества в целом*; а в случае особой опасности для общества, изолируется от него *абсолютно* (через смертную казнь). Случаи, когда правовая система не срабатывает (или в результате слабости государственной власти, или вследствие того, что правящая верхушка творит произвол и терроризирует народ, или когда вследствие недоразумения негодяй пробирается во власть, а оклеветанный правдолюбец преследуется) не рассматриваем, как результат ее несовершенства.

Норма же такова: *индивидуум, не вписывающийся в систему, ею выталкивается, так как личность, игнорирующая законы общественные, тем самым рвет связь с этим обществом и в нем существовать не может*. И тогда общество либо принудит его соблюдать свои нормы, либо исторгнет из себя это «инородное тело», иначе само общество подвергнется разложению.

«Кара есть следствие нарушения закона, воздействие закона на человека, который отказался от него, но еще сохраняет от него зависимость и не может уйти ни от кары его, ни от своего проступка»²⁰.

Тут мы подходим к другому аспекту законности – некой *объективно существующей норме*.

В понимании Философского Энциклопедического Словаря **закон** – это «категория, отображающая существенные, необходимые и повторяющиеся

²⁰ Там же, с. 123.

связи между явлениями реального мира»²¹. Или чуть по-другому: закон – это «существенная связь между явлениями в природе и обществе»²².

Возможно ли, чтобы тот, кто посмел проигнорировать закон природы и поступил вопреки ему, не пожалел бы об этом немедленно? Исключено. Потому, что закон природы не нуждается во внешнем контроле, его не издают, он просто *есть*, как некий порядок, устройство мира, основа его целостности. Этот закон есть нечто единое, являемое во множестве. Законов природы много и все они – проявления единого закона, единого строя, лада, единого «космоса». Вспомним пифагорейцев, стоиков, других философов, которые интуитивно его познавали и старались добиться от себя максимального соответствия ему, полагая в этом сущность мудрости. Отождествляли они его с Богом или признавали Бога трансцендентным Творцом и мира, и самого мирового закона – другой вопрос, но существование этого единого строя, порядка, они признавали. **«Закон – это нахождение сущего»**²³.

Законы природы не издаются и не предписываются. Они суть нормы и условия существования мира. Они не публикуются и не провозглашаются, но познаются человеком в процессе взросления, в процессе физического и умственного развития. Теми же, кто целенаправленно занимается исследовательской деятельностью, они осмысливаются и формулируются. Поэтому и говорится, что законы науки являются «отражением законов объективного мира в сознании людей»²⁴. В основе «научного законотворчества» – наблюдение за природой.

Еще в младенчестве начинается познание мира и его законов, самопознание, а вместе с тем и формирование навыков жить по этим законам. Возьмем, к примеру, закон гравитации. Силу земного притяжения

²¹ Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 194.

²² Краткий словарь по философии. – М.: Политиздат, 1979. С. 89.

²³ Сочинения платоновской школы. Минос // Платон. Законы. – М.: Мысль, 1999. С. 587.

²⁴ Краткий словарь по философии. – М.: Политиздат, 1979. С. 90.

младенец познает опытно сразу после рождения. Он учится ее преодолевать, усиливаясь двигаться, переворачиваться, ползать. Он пытается встать на четвереньки и учится держать равновесие в этом положении, затем пытается принять подобающий человеку вид, поднявшись на ноги. Но, преодолевая земное притяжение, он вовсе не спорит с законом природы. *Это не сопротивление природе, но умение жить в ней, считаясь с ее законами – умение жить своей жизнью, добиваться своих целей, **вписываясь в природу, соответствуя ее законам.*** Ребенок сам выбирает, куда ему идти, но при этом он старается следить за собой, так как по опыту знает, что потеря равновесия сделает его беспомощным – его стремительно и больно притянет к земле. Он познаёт на собственном опыте и то, что чем выше заберешься, тем опаснее прыгать и больнее падать.

Продолжая взрослеть, человек все больше узнает о том, что полезно и что вредно для жизни в этом мире. То есть он отчасти с чьих-то слов, отчасти из книг и других источников информации, отчасти же на своем опыте познаёт, что способствует укреплению его жизни, а что ее разрушает. Другими словами: он *познаёт, что **соответствует** его природному устройству, а также поддержанию и укреплению его связи с окружающей природой, а что **нарушает** естественный жизненный процесс в нем и ослабляет, разрушает связь его с окружающей жизнью* (человек сознательно может вредить себе, но это уже его выбор).

Ясно одно: *игнорирование человеком в повседневной жизни законов природы неизбежно влечет за собой расторжение органического единства с природой и как следствие – приводит к нарушению природного процесса в организме, результатом которого является разрушение самого организма и страдание, как чувство (переживание) происходящего разрушения.*

Это тоже – закон природы: биологическое несоответствие природе влечет за собой частичное ослабление и постепенную или внезапную утрату биологической жизни, так как жизнь – только в единстве с природой и все,

что в нее не вписывается, не причастно и жизни. А причастность эта не метафорическая.

Мы причащаемся природе, миру. Все живое причащается миру, питаясь носителями его жизни: растения питаются всем, что им дает почва, атмосфера и солнце; животные питаются растениями, иные питаются другими животными, принимая тем самым в себя жизнь этого мира, затем сами по смерти обращаются в удобрение для почвы, питающей растения – все живое поддерживает в себе жизнь, принимая в себя частичку этого мира, в свою очередь, становясь частью этого мира. В том числе и человек. Если мы перестанем питаться, то есть *впитывать в себя мир*, то наша с ним связь будет ослабевать, организм наш будет истощаться, пока присутствие мира в нас не иссякнет до предела, после которого жизнь невозможна.

Жизнь биологическая нам свойственна в силу нашей причастности живой природе.

Но, говоря о жизни биологической, мы не можем лишь ею ограничиваться в понимании естественного закона, который отнюдь не исчерпывается законами физики. Существует еще и так называемый *естественный нравственный закон*. Он как некий стержень проявляется в любом историческом периоде, в законодательствах и обычаях всех племен и народов, государств и других сообществ. Как живое растение, которое пробивается сквозь асфальт навстречу солнцу, так же и естественный закон пробивается сквозь помутненное грехом сознание, сквозь искаженные язычеством представления об истине.

Впрочем, следует отметить, что в философии нет единого мнения на этот счет. К примеру, Паскаль хотя и не отрицает бытие всеобщего естественного закона, однако считает неправомерным доискиваться его, как будто бы лежащего в основе обычаев и законов, принятых у разных народов, ибо это с его точки зрения неверно. Он склонен рассматривать обычай и государственный закон *скептически*, т.е., не вникая в его суть и не

доискиваясь его правды, считая необходимым соблюдение законов страны проживания и утверждая, что «обычай правомочен по той простой причине, что общепринят, – в этом смысл его таинственной власти. Всего ошибочнее законы, исправляющие былые ошибки: кто подчиняется им потому, что они справедливы, тот подчиняется справедливости им самим вымышленной, а не сути закона, который сам себе обоснование. Он – закон, и больше ничего»²⁵. Кто докапывается до корней обычая, тот его уничтожает ибо «искусство подтачивания и ниспровержения государственных устоев как раз и состоит в колебании установленных обычаев, в исследовании их истоков, в доказательстве их несостоятельности и несправедливости»²⁶. Скептицизм Паскаля оправдан его неприятием всякой смуты, порождаемой «правдоискательством»: «Почему люди следуют за большинством? Потому ли, что оно право? Нет, потому что сильно. Почему следуют стародавним законам и взглядам? Потому ли, что они здравы? Нет, потому что общеприняты и не дают прорасти семенам раздора»²⁷.

Иную точку зрения мы находим у Гегеля, который рассматривает законы гражданские именно в органической связи с законом естественным. Нравственный естественный закон – это дух «законов свободы», раскрывающихся в полноте в Новом Завете, это «не нечто внешнее, случайное, а природа самого чистого духа... Если мы постигаем, познаем, находим разумным тот закон, согласно коему преступление наказывается, он не есть для нас нечто существенное в том смысле, что имеет силу для нас *потому, что он* позитивен, потому что *это так есть*, но он имеет силу также и внутренне, он есть нечто существенное для нашего разума, потому что он

²⁵ Паскаль Блез. Мысли // Франсуа де Ларошфуко. Максимумы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры. – М.: Художественная литература, 1974. С. 159.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, с. 161.

внутренне разумен... Закон свободы должен иметь силу не потому, что *он есть*, а потому, что *он есть определение самой нашей разумности*²⁸.

По мнению Гегеля «духовное как таковое не может быть подтверждено недуховным, чувственным», потому что «духовное выше внешнего, оно может быть удостоверено только самим собой и в самом себе. Это есть то, что может быть названо свидетельством духа»²⁹.

Это *свидетельство духа* «может быть многообразным, оно может быть неопределенным, общим, тем, что вообще *говорит* духу, пробуждает в нем глубокий *отклик*. В истории нас привлекает благородное, высокое, нравственное, божественное, наш дух его подтверждает... Это свидетельство может выступать как более или менее развитое, оно может составлять предпосылку человеческого сердца, человеческого духа вообще; это могут быть предпосылки всеобщих принципов, которые имеют для него силу и сопровождают человека на протяжении всей его жизни»³⁰.

Полнота (**πληρομα**) интуитивно ощущаемого закона раскрывается в добродетели – в склонности «действовать так, как следовало бы по подлинным предписаниям закона», в единении «склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона»³¹.

Закон теряет принудительную форму положительного закона, оставаясь законом естественным, проявляясь как в мире физическом, так и в нравственной жизни человечества. «Как в мире физическом господствует всеобщий и неизменный закон, производящий повсюду порядок и красоту, – пишет свящ. М. Менстров, – так и в мире духовном, и в частности в области человеческой жизни, господствует такой же всеобщий и неизменный закон, устанавливающий повсюду порядок и производящий благо. *Оба закона*

²⁸ Гегель. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии. В 2-х тт. – М.: Мысль, 1977. Т. 2, с. 206, 207.

²⁹ Там же, с. 208.

³⁰ Там же, с. 209.

³¹ Гегель. Дух христианства и его судьба // Гегель. Философия религии. В 2-х тт. – М.: Мысль, 1976. Т. 1, с. 109.

имеют основание свое в святой, всемогущей и благой воле Бога. Но если в природе физической закон осуществляется с необходимостью, то в человеческой жизни он исполняется свободно. Там принужденность и неизбежность, а здесь обязательство (т.е. повеление без принуждения). *Свободное или добровольное исполнение обязательств, налагаемых на нас законом или волею Бога, как Творца и как Искупителя нашего, называется нравственностью или нравственной жизнью, точнее – нравственностью христианской...* Под именем естественного, нравственного закона разумеется тот внутренний закон, который посредством разума и совести говорит каждому из нас, что хорошо и честно, и что худо и бесчестно, что мы должны делать и от чего должны отдаляться»³².

Но какова связь между естественным законом и ветхозаветным Богооткровенным Законом? Выражаясь словами прот. Н. Фаворова, «Богооткровенный закон Ветхого Завета, в нравственной части своей, был, можно сказать, воспроизведением внутреннего закона нашего, который более или менее помрачался в сознании людей и искажался в их обычаях и нравах»³³. И наоборот: «...действуя оружием критики, логико-формальных методов познания, изощренных философией, разум подтверждает из естественного сознания человечества и из обыденной жизни его то, что в Священном Писании свидетельствуется из Откровения»³⁴.

Было бы упущением не обратить внимания на следующее. Говоря о принудительности, с которой действует закон природы, в отличие от естественного нравственного закона, выражающегося в «повелении без принуждения», порой игнорируется, что принудительно действуют на самом деле оба закона (иначе нравственный закон не соответствовал бы признакам

³² Менстров М., свящ. Уроки по христианскому православному нравоучению. – СПб., 1914. С. 3 – 7. Ср.: Олесницкий М. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992. С. 3.

³³ Фаворов Н., прот. О христианской нравственности. – Киев, 1879. С. 21.

³⁴ Олесницкий М. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992. С. 17.

закона (см. выше)). Речь в данном случае не о казнях, которым подвергались в древнем Израиле нарушители Закона Моисеева.

Всеобщий нравственный закон действительно действует в условиях свободного выбора, но последствия этого выбора отражаются на внутреннем благосостоянии человека с той же неизбежностью, что и последствия соблюдения или несоблюдения закона природы на благосостоянии внешнем. Разница только лишь в том, что человек, вступая в конфликт с нравственным законом, не чувствует в достаточно ясной степени (или вовсе не чувствует) разрушительный процесс, происходящий в нем самом. Это, пожалуй, и обеспечивает его свободу выбора, так как непосредственное ощущение страдания, адекватное степени вреда, причиняемого душе, *принуждало бы уважать нравственный закон не из нравственных, а из эгоистичных соображений, не из богоугодной любви к себе, но из себялюбия*. Однако нечувствию сему есть, по-видимому, еще и другое объяснение.

Кроме промыслительного значения этого нечувствия как условия нашего свободного нравственного самоопределения, причина его еще и в том, что нравственное чувство напрямую зависит от нашего духовно-нравственного здоровья. И это промыслительно: чем чище человек, тем адекватнее его самооценка, его самочувствие, видение себя, тем острее, реальнее, ближе к истине его нравственное чувство; чем ближе он к Правде, тем сильнее в нем стремление к праведности и, соответственно, интенсивнее переживание несоответствия. И это нарастание адекватного самовосприятия, при котором праведный человек считает себя грешнее всех в мире, не перечеркивает свободного самоопределения как раз потому, что процессу восстановления духовного чувства в человеке соответствует степень его влечения к Богу, степень его любви к своему Отцу Небесному.

Острота нравственного чувства определяется силой любви к Источнику нравственности. Господь не допускает, чтобы человек ощутил меру своей греховности, своей испорченности и стал бы испытывать душевные

страдания в большей степени, чем это было бы необходимо для обеспечения свободы его выбора. Наоборот, нередко Бог, не разжигая в человеке мук совести, попускает ему страдания внешние (телесные – болезни, травмы, возрастные немощи, а также душевные, однако происходящие не от мук совести, но от внешних скорбей – таких как чья-либо бестактность или преднамеренное оскорбление, «полоса неудач», расстройство отношений с друзьями и близкими, впадение в грех), чтобы человек по ним *догадался бы* о безмерно более достойном сострадания состоянии своей души.

Душа наша в нравственном отношении как бы тяжело травмирована, она как будто находится в полном или частичном параличе, ее состояние порой напоминает кому. Представим себе человека получившего ожог. Обожженное место становится нечувствительным к боли. Его можно колоть, жечь – человек не будет мучиться, страдать, переживать наносимый вред. Счастливчик?.. Не дай Бог никому такого «счастья»! Так же и душа наша – она обожжена грехом и ее чувствительность местами больше, местами меньше, местами вовсе отсутствует. И процесс оздоровления протекает параллельно восстановлению ее чувствительности: нравственное чувство побуждает к оздоровительным действиям, а оздоровление, исцеление проявляется в способности чувствовать, благодаря которой душа глубже познает себя и яснее видит пути своего спасения. Способность (и возможность) страдать возрастает, но возрастает и утешение. Когда же человек, внезапно и остро осознавший свою греховность, впадает в ненависть к себе и в отчаяние, то можно с уверенностью сказать, что это отнюдь не свидетельство исцеления, но это – *раскаяние без покаяния*. Он сожалеет о своем зле, но не меняется в корне – не смиряется в надежде на Промысел Божий, преклоняясь пред волей любящего Отца, желающего всем спастись, не ищет Его прощения, не стремится исправиться, но сам в ненависти к себе, не оправдавшему своих же надежд и амбиций, вершит над собой самосуд, похищая суд у Бога. Как правило, такое видение себя, своей греховности, или не от Бога изначально (и бес может показать нам нашу

греховность, в расчете повергнуть в отчаяние), или мысли посланные нам от Бога для вразумления и покаяния, мы по внушению бесовскому извращаем, идя на поводу у своей гордыни, тщеславия и других страстей.

Итак, естественный нравственный закон действует с той же необходимостью, что и физический. Только наши способности адекватного восприятия своего состояния в области физической несравненно преобладают перед областью духовно-душевной по вышеизложенным причинам.

В этом понимании *заповеди Десятословия суть Богооткровенное выражение естественного закона, который в нравственных системах различных этосов лишь просвечивает.*

Св. Ефрем Сирийский сводит все Десятословие к «золотому правилу», говоря: «Все же заповеди, данные евреям, состоят в сем одном законе: что ненавистно тебе, того не делай другому»³⁵. И отождествляя это правило с двойной заповедью о любви к Богу и ближнему, говорит, что на этих двух заповедях висит «закон естественный, изложенный в Пятикнижии и у Пророков»³⁶.

Естественный закон в реальной жизни чересчур переплетается с нравственно-чуждыми ему традициями. Его проявления, порой, бывают в неприемлемых для Богооткровенного учения действиях, например, в среде примитивных племен из-за влияния языческих религиозных представлений: ритуальное людоедство, примитивная эвтаназия и др. происходят из лучших намерений, основываясь на искаженном представлении о благе, но не из корыстных соображений, как это бывает в «цивилизованном мире».

Бог в заповедях Десятословия не формулирует естественный закон, а обозначает как бы признаки и условия соответствия этому естественному

³⁵ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Исход // Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 369.

³⁶ Там же.

закону, признаки принадлежности к Его творению, условия нормальной для человека жизни в естественном мире. Именно человека, именно в естественном мире. Первая часть Десятословия говорит об обязанностях по отношению к Богу, потому что для человека естественно быть религиозным, это необходимое условие его существования даже в этом временном, преходящем мире. Не более того.

«Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу – вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества»³⁷.

Закон Моисеев обладает свойствами как нравственного, так и положительного права. Как исходящий от Бога Всесовершенного он располагает к неограниченности своего осуществления, а как подлежащий внешнему контролю и исполнению под страхом наказания «здесь и сейчас», выражается в конкретных требованиях и предписаниях. Впрочем, внешняя форма положительного права есть лишь опора права нравственного, но не его суть. Закон нравственный профанируется, когда его пытаются исчерпать «законничеством», заключающемся в стремлении втиснуть нравственность в изоэтрную казуистическую систему рекомендаций, во избежание ошибок на пути творческого нравственного поиска. Нравственный закон предполагает непременно свободное самоопределение в любви к заповедям Законодателя, потому весь Закон и формулируется Господом Иисусом Христом двумя заповедями (или двуединой заповедью) – о любви к Богу и ближнему. Различая положительное право (право как таковое) и христианскую нравственность, В. Соловьев обращает наше внимание на то, что, во-первых, «чисто нравственное требование, как, напр., любовь к врагам, есть по существу неограниченное и всеобъемлющее; оно предполагает нравственное совершенство или, по крайней мере, неограниченное

³⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1988. Т. 1, с.130.

стремление к совершенству. Всякое ограничение, *принципиально* допущенное, противно природе нравственной заповеди и подрывает ее достоинство и значение: кто отказывается в принципе от безусловного идеала, тот отказывается от самой нравственности, покидает нравственную почву. Напротив того, закон собственно правовой, как ясно во всех случаях его применения, по существу ограничен; вместо совершенства он требует низшей, минимальной степени нравственного состояния, лишь фактической задержки известных проявлений безнравственной воли»³⁸. Право положительное не противоречит нравственному закону. Оно просто уже, ограниченнее его. Запрещая грабить и убивать, оно не обязывает, но и не мешает любить своих врагов.

Во-вторых, отличая нравственный закон от юридического, который подробно расписывает должное и недолжное, видим, что «из неограниченной природы чисто нравственных требований вытекает и второе отличие, именно то, что исполнение их не обуславливается непременно, а также и не исчерпывается никакими определенными внешними проявлениями или материальными действиями. Заповедь о любви к врагам не указывает (иначе как для примера), что именно должно делать в силу этой любви, т.е. какие определенные внешние действия совершать и от каких воздерживаться, а вместе с тем если приходится выражать свою любовь определенными действиями, то нравственная заповедь не может считаться уже исполненной этими действиями и не требующей уже ничего больше, – задача исполнения этой заповеди, как выражение абсолютного совершенства, остается бесконечною... И нравственный, и юридический закон относятся, собственно, к внутреннему существу человека, к его воле, но первый берет эту волю в ее общности и всецелости, а второй – лишь в ее частичной реализации по отношению к известным внешним фактам, составляющим

³⁸ Там же, с. 448.

собственный интерес права, каковы неприкосновенность жизни и имущества всякого человека и т.д.»³⁹.

Таким образом, получается, что если выше право определяется как некоторый минимум нравственности, то в дополнение можно еще добавить, что право, также есть «требование реализации этого минимума, т.е. осуществления определенного минимального добра, или, что то же, действительного устранения известной доли зла»⁴⁰. И, в-третьих, положительное право, как имеющее целью внешнее осуществление какого-либо блага, допускает принуждение, тогда как непрременным условием нравственного развития является свобода.

Отсюда можно вывести «следующее определение права в его отношении к нравственности: *право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла*»⁴¹.

Итак, заповеди – лишь ориентиры, указатели, вешки, помогающие нам в жизненном пути. Из множества дорог мы можем выбирать тот путь, который сочтем нужным, но заповеди указывают, каким путем пройти к Богу, указывают путь Им *открытый* и *благословенный*. Мы, конечно, свободны и можем попытаться отыскать свой индивидуально-неповторимый путь, идти своим особым «маршрутом», надеясь прийти к Нему же... Однако, уместно задуматься: если Он дал Откровение о пути к Нему, и мы об этом знаем, разумно ли искать этот путь где-нибудь еще, хотя бы и рядом? Не является ли такой «индивидуальный поиск» пренебрежением к своему Творцу и Промыслителю, элементарным *хамством* по отношению к любящему Отцу Небесному?.. Но следует иметь в виду, что заповеди – Его, а выбор – наш. Что бы мы ни выбрали, это будет наш свободный выбор.

³⁹ Там же, с. 449.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же, с. 450.

Хорошо ли будем себя чувствовать там, куда этим путем придем, плохо ли: это будет наш выбор, а не Его месть, кара, гнев и т.д.

Пока у нас речь шла о жизни в *этом* мире, об условиях «бытия земного».

Есть и другой мир, другая жизнь, иное бытие – сверхъестественное, духовное бытие духовного мира. И человек потому не может быть вполне человеком без жизни духовной даже в условиях мира земного, преходящего, что сотворен человек особенным: он – как бы звено, соединяющее в себе мир духовный и мир материальный, которые в Священном Писании обозначаются словами «небо и земля» (Быт. 1; 1). Более того, духовное начало является определяющим в его природе.

Земное бытие включает в себя и человека, но естественный закон не исчерпывает собою всего Промысла Божия о творении. Ведь если все сводить к естественной жизни, то человек либо всего-навсего рудимент природы (это в лучшем случае, т.е. когда он, имея представление о Боге (хотя бы даже искаженное), органически, «нецивилизованно», естественно вписывается в нее – так называемый «дикарь»), либо ее паразит (в худшем, привычно-распространенном смысле, когда человек нещадно, корыстно эксплуатирует ее ресурсы, отравляет экологическую систему и сознательно восстает против Творца). Но *именно жизнь сверхъестественная, духовная – та реальность, которая определяет человека органичным и незаменимым в составе всего творения.*

Исключительные случаи приближения человека к своему нормальному (царственному по отношению к природе) состоянию через последование Христу, через духовное преображение, обожение, следствием чего является способность к чудотворению (по слову Христа: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит» (Ин. 14;12)), обильно приводятся в Житиях святых. Преподобные светильники веры, возлюбившие Бога и заповеди Его, – они возвысились над природой, стали выше естества, потому что

последовали закону Евангельскому – закону сверхъестественному, закону духовному. И они, при которых дикие звери становились кроткими, они, усвоенной ими благодатью Божией двигавшие горы и воскрешавшие людей, заняли почти то владычественное положение в природе, которое должно принадлежать человеку по замыслу Творца. «Почти», потому что им все же постоянно приходилось преодолевать тленность падшего естества, до конца жизни быть готовыми к искушениям, и, наконец, все же пройти через смерть, которой Адам до грехопадения был чужд.

Итак, если человеку, чтобы жить биологически, необходимо было придерживаться естественного закона, который в чистоте сформулирован Десятословием, то, чтобы жить ему духовно, чтобы вписаться в бытие высшее, ему необходимо привести себя в соответствие с иным законом – законом бытия мира Божественного, духовного, небесного. Ветхий Завет готовил человека к Новому. Человеку надлежало вначале научиться жить «по-человечески» в естественных условиях, чтобы затем быть призванным к сверхъестественному бытию. Ему надлежало временно понести бремя рабства закону правды, справедливости, чтобы затем быть призванным к вечному усыновлению Богом по благодати в законе любви.

От понятий **Завета** и **Закона** перейдем к другому не менее значительному понятию **религии**.

Весь строй жизни Древнего Израиля – религиозен. Это – общество изначально теократическое и оставшееся таковым даже по установлении монархии. Общество Израиля – это не просто народ, поклоняющийся Богу своих отцов. Это народ, избранный из среды других народов, даже более того – выращенный, выведенный Богом путем особой промыслительной селекции с тем, чтобы в его среде сохранялось бы и укреплялось истинное богопочитание, истинная религия. Каково происхождение и значение слова «**религия**»?

Латинское слово **religio** происходит от глагола **religare**, который формируется прибавочной частицей **re-** (вновь) и **ligo** (вяжу). Отсюда **religare** переводится, как «вновь связывать», «сплести». Стало быть, слово «**религия**» означает *восстановление связи* (когда-то нарушенной, расторгнутой), *новую связь*. Блаж. Августин предполагал, что слово «**религия**» происходит от глагола **reeligere** (от **re-** (вновь) и **eligere** (избирать)), в том смысле, что Бог нас возлюбил и избрал, предопределив к спасению, как соучастников своего Завета. Цицерон, противопоставляя **религию суеверию** (**superstitio**), производил это слово от **relegere** (перечитывать), указывая таким образом на просветительное значение **религии**: «Omnia... quae ad cultum decorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut diligentes a diligendo, intelligentes ab intelligente etc. (Подобно тому, как любящие получили свое название от «любить», размышляющие от «размышлять», так и люди, тщательно обсуждающие и *исследующие* все, что относится к Богопочитанию, называются «религиозными» от «релегере» *исследовать*)»⁴².

В еврейском языке точного эквивалента понятию религии нет. Близкое по смыслу понятие обозначается словом **хесед** (חסד), которое переводится как «*благочестие*». Причем следует отметить, что понятие благочестия в Библии шире того, которое бытует нынче (почтительное отношение к Богу и религиозным установлениям). LXX перевели **хесед** как **ελεος** (жалость, сострадание, милость), передавая сущность этого понятия, как *сострадающую доброту*. «Эта, до такой степени крепкая, человеческая связь, какой представляется **хесед**, помогает понять ту связь, которую Бог, через Союз-Завет, устанавливает между Собою и Своим народом. Божию **хесед**, т.е. милосердной любви Бога к Израилю, первенцу Его (Исх. 34; 6; ср. Иерем. 31; 3; Ис. 54; 10), должен отвечать **хесед** в ином аспекте, а именно сыновняя привязанность, которая выражается в неизменном послушании и в

⁴² Иннокентий (Борисов), архиеп. О религии вообще // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. – СПб., б/г. С. 6.

любящем богочитании, культе (ср. Втор. 10; 12). Из действенной любви к Богу естественно проистекает братская любовь между людьми – уподобление Божией благодати и Его попечению о бедных»⁴³.

Проф. А.И. Осипов (МДА) пишет: «Религия имеет несколько принципов, без которых (или хотя бы без одного из них) она теряет самое себя, вырождаясь в шаманство, магию, колдовство или в оккультизм и сатанизм, или в астрологию, сциентологию, йогу, или в философию, социологию, этику... Первым и важнейшим из них является исповедание личного, духовного, совершенного надмирного Начала – Бога, являющегося источником бытия всего существующего, в том числе и человека... Бог есть реально существующий, неизменный личностный идеал добра, истины, красоты и правды и конечная цель духовных устремлений человека.

Этим религия принципиально отличается от других мировоззрений, для которых искомый идеал объективно не существует и является не более, как теоретической моделью, продуктом человеческого разума, человеческой фантазии.

Другим важнейшим элементом, присущим религии, является убеждение в том, что человек способен к общению, единению с Богом и вечной с Ним жизнью. Эта аксиома религиозного учения составляет фактически самое его существо... Религия и есть то, что дает человеку возможность единения с источником жизни, с полнотой истины и любви – Богом»⁴⁴.

Одной из труднейших проблем религиоведения – науки, которая пыталась дать определение феномена религиозного – заключается в том, что отсутствуют факты религиозной жизни «в чистом виде», т.е. возможно более близкие (в контексте эволюционной теории) к источнику. Повсюду, в том числе и у примитивных народов «мы сталкиваемся со сложными

⁴³ Словарь Библейского богословия. – Киев - Москва, 1998. С. 69.

⁴⁴ Осипов А.И. Понятие о религии, вере, молитве // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1991. С. 7 – 8.

религиозными явлениями, предполагающими длительную историческую эволюцию»⁴⁵. Особенно если учитывать, что религиоведение представлено людьми в основном нерелигиозными, даже более того – антирелигиозно настроенными, то вполне понятно, что в попытках втиснуть феномен религии в прокрустово ложе теории эволюции (соответственно которой религия должна бы развиваться от простейших форм к более сложным, переходя в развитый политеизм, который затем под влиянием «объективных социально-экономических условий» эволюционировал бы в монотеизм), ученые-религиоведы стремились отыскать первичную форму религии, каковой должна была являться по их мнению вера в некую безличную силу. И порой им это как будто уже удавалось, но при более внимательном и добросовестном исследовании выяснялось, что принимаемое ими за первичную форму религиозного поклонения – всего лишь одна из многих составных частей сложного религиозного миропредставления исследуемого племени. Говоря словами знаменитого религиоведа М. Элиаде: «...Никакая религия, даже самая «примитивная» (например религии австралийских племен, андаманцев, пигмеев и т.п.), не сводится к уровню элементарных иерофаней (*мана*, тотемизм, анимизм). Наряду с этими простейшими религиозными переживаниями и представлениями мы неизменно встречаем следы более или менее богатых религиозных переживаний и представлений, таких, например, как культ Высшего существа... У примитивных сообществ вера Высшее существо, всемогущего Творца мира, живущего на Небесах и являющего себя в уранических манифестациях, в той или иной степени практически повсеместна; в то же время это Высшее существо не играет почти никакой роли в практической религиозности, где оно замещается другими религиозными формами (тотемизмом, культом предков, солнечными и лунными мифами, манифестациями плодородия и т.д.)... Нигде мы не встречаемся с такой ситуацией, чтобы существовали только элементарные иерофаней (кратофаней необычного, экстраординарного,

⁴⁵ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. С. 17.

нового, *мана* и т.д.); всегда присутствуют также следы религиозных форм, считающихся, с точки зрения эволюционизма, более развитыми (высшие существа, моральные законы, мифологии и т.п.)... Достаточно просмотреть несколько этнографических монографий (Спенсера и Джиллена или Штрелова об австралийцах, Шебсты и Трилля об африканских пигмеях, Гусинде об огнеземельцах), чтобы заметить, что, во-первых, религиозная жизнь «примитивных» сообществ выходит за пределы тех областей, которые принято отводить для религиозного опыта и религиозных представлений, и, во-вторых, эта религиозная жизнь повсюду сложна, а простое и одномерное ее представление, нередкое в работах обобщающего и популярного характера, связано с некоторым отбором, более или менее произвольным, который осуществляют авторы. Справедливо, что некоторые формы доминируют в составе религиозного комплекса (как, например, тотемизм в Австралии, *мана* в Меланезии, культ предков в Африке и т.д.), но они никогда его не исчерпывают»⁴⁶.

В. Соловьев, опровергая предположение фетишизма в качестве первоначальной формы религии, говорит: «Чтобы признать камень, кусок дерева или раковину за бога, т.е. за существо высшего значения и могущества, необходимо уже в своем сознании иметь понятие о высшем существе. Я не мог бы по ошибке принять канат за змею, если бы у меня не было предварительно представления о змее»⁴⁷.

Говоря о первобытной культуре и конкретно о религии, мы, как правило, упускаем из внимания особенность мировосприятия человека архаической культуры. Фетиши, идолы, жертвоприношения, ритуалы (при поверхностном взгляде) говорят нам лишь об извращенности религиозного чувства и об интеллектуальной неразвитости примитивных племен. Это, однако, лишь одна сторона. Не следует игнорировать и другую: первобытный

⁴⁶ Там же, с. 38 – 44.

⁴⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1988. Т. 1, с. 173.

человек «странным» образом выражает свое религиозное мировоззрение не столько в силу того, что находится на низкой стадии развития, сколько потому, что по-другому чувствует, по-другому воспринимает окружающую действительность и самого себя в ней. «Одно из важнейших различий между человеком архаической культуры и современным человеком состоит в неспособности последнего проживать свою органическую жизнь (в первую очередь половую жизнь и питание) как таинство»⁴⁸.

Рассматривая питание и половую жизнь в призме современных понятий, эволюционисты и, в частности, корифеи психоанализа и исторического материализма сделали поспешный вывод, о том, что высокая роль упомянутых явлений в жизни первобытного общества подтверждает их тезис об эволюции человека от форм существования близких к животному состоянию до более развитых форм духовной жизни, от «детства» человечества, проходящего различные стадии развития религиозного сознания, до «взрослого» состояния, когда человек уже не нуждается в религиозной жизни, он – самостоятельный, «взрослый», т.е. *атеист*. На эту ошибку исторического материализма и психоанализа указывает и М. Элиаде: «...Эротизм и питание имели у этих народов *совершенно другой* смысл, мы даже сказали бы: совершенно другую функцию, чем в наше время. Для современного человека это всего лишь физиологические акты, тогда как для человека архаической культуры они суть таинства, ритуалы, служащие в качестве средств коммуникации с той *силой*, которая представляет саму Жизнь... Для архаических людей это нормальная тенденция – преобразовывать физиологические акты в ритуал, придавая им тем самым духовную ценность... Большинство действий, совершаемых человеком архаической культуры, суть, по его убеждению, не что иное, как повторение акта, совершенного в начале времен божественным существом или мифической фигурой. Действие имело смысл лишь в той мере, в какой оно было воспроизведением трансцендентного образа, архетипа. Цель этого

⁴⁸ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. С. 45.

повторения состояла также в том, чтобы обеспечить *нормальность* действия, узаконить его, придав ему онтологический статус; *реальным* оно становилось лишь *постольку, поскольку воспроизводило* архетип. Итак, все действия, совершаемые в «примитивных» сообществах, предполагают трансцендентный образец; эффективны эти действия лишь в меру своей *реальности, образцовости*. Действие есть в то же время ритуал (в меру того, насколько оно интегрирует человека в пространство сакрального) и включение в сферу реального»⁴⁹.

Достоин внимания факт, что, как следует из фундаментального труда М. Элиаде «Очерки сравнительного религиоведения», корифеи этой науки-авангарда воинствующего атеизма подтверждают библейскую версию происхождения религий. О ней подробнее чуть позже. А пока стоит привести высказывание Нильса Бора: «В религии язык используется совершенно иначе, чем в науке. Язык религии родственнее скорее языку поэзии, чем языку науки... Если религии всех эпох говорят образами, символами и парадоксами, то это, видимо, потому, что просто не существует никаких других возможностей охватить ту действительность, которая здесь имеется в виду. Но отсюда еще вовсе не следует, что она не подлинная действительность. И расщепляя эту действительность на объективную и субъективную стороны, мы вряд ли здесь далеко продвинемся»⁵⁰.

Говоря о мировоззрении Древнего Израиля, мы имеем в виду, что это религиозное монотеистическое мировоззрение народа-общины, состоящего в Завете с Богом, что это специфичное мировоззрение ветхозаветного народа-Церкви, управляемого Богом на основании Своего Откровения и, в частности, данного Им положительного Закона (в отличие от прочих народов, основанием нравственности которых служил интуитивно познаваемый естественный закон и сложившиеся обычаи), и, что особенно

⁴⁹ Там же, с. 45 – 47.

⁵⁰ Копейкин К., свящ. Пространство и время как взаимодействующие субстанции. // О первоначалах мира в науке и теологии. – СПб., 1993. 9 – 10.

важно – это мировоззрение народа, ожидающего Мессию, обещанного Богом праотцам перед их удалением из Рая.

Откровение надежнее закрепляется в народной памяти письменно, то же следует относить и к Завету. Поэтому название «Завет» было перенесено на священные книги. Это восходит еще к эпохе Моисея (запись синайского законодательства, которую прочитал Моисей вслух народу, была названа «книгой завета» (см. Исх. 24; 7)). Наименование «Ветхим Заветом» священных книг, написанных до пришествия Христова, в которых Он лишь предизображается, ведет свое начало от апостола Павла, который, говоря об ослеплении умов иудеев, проводит параллель с покрывалом, закрывавшем светившееся лицо Моисея: «...то же самое покрывало донине остается не снятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом» (2 Кор. 3; 14).

Разумеется, мы не будем проводить подробный экзегетический анализ Ветхого Завета, но лишь отметим своим вниманием ряд мест, имеющих для нас значение как характерные черты мировоззрения древнего Израиля, а также поучительные в нравственном отношении и для Израиля «нового» – Церкви Христовой. Более того: как уже было сказано, рассматривать ветхозаветный текст будем не столько в том ограниченном смысле, который был доступен рядовому благочестивому израильтянину, сколько в полноте Откровения, которая и тогда не была совершенно неизвестна избранным. Своего рода девизом, характеризующим наш подход, будет известное выражение средневековых богословов: «Новый Завет в Ветхом скрывается, Ветхий – в Новом открывается» (“*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet*”)⁵¹. Эти слова основываются на известном

⁵¹ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. XI.

высказывании блж. Августина: «Если Новый Завет содержался уже в Ветхом, то ныне, через Новый, Ветхий Завет раскрывает свое значение»⁵².

Вкратце ознакомимся с ветхозаветным канонem, представленным в еврейской Библии. «Канон» (**κανων**) – слово греческое, означающее правило, мерило. Происходит оно от аккадского «кану» или еврейского «кане» (קנה), означающего трость, которой производили измерения. Отсюда понимание этого термина как того, что служит эталоном, нормой, образцом, предназначенным к выпрямлению, исправлению других вещей. В отношении книг Священного Писания слово **κανων** и образованное от него прилагательное **κανονικος** начали прилагать в значении правила веры, твердого основания, ориентира нраво- и вероучительной истины. Со времен св. Иоанна Златоуста, блж. Иеронима и блж. Августина «эпитет «канонических» прилагается к тем священным книгам Библии, которые признаны всей Церковью в качестве богодухновенных, заключающих в себе правила и образцы веры, – в отличие от «неканонических», т.е. хотя назидательных и полезных (за что они и помещены в Библии), но не богодухновенных, и «апокрифических» (**αποκρυφος** – скрытый, тайный), совершенно отвергнутых Церковью и потому не вошедших в Библию. Таким образом, на признак «каноничности» известных книг мы должны смотреть как на голос Св. Предания, подтверждающий богодухновенное происхождение книг Св. Писания»⁵³.

Если христианская традиция подразделяет книги Ветхого Завета по однородности содержания на пять частей (законоположительные, исторические, учительные и пророческие), то еврейская традиция – на три, но не столько по однородности, сколько по степени важности: 1) Закон (תורה <Тора>), 2) Пророки (נביאים <Небиим>) и 3) Писания (כתובים <Кетубим>), откуда и сокращенное наименование Ветхого Завета – תנך <Танах>.

⁵² Цит. по: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. С. 12.

⁵³ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. V – VI.

Тора (основополагающая часть ветхозаветных книг) – это Пятикнижие Моисеево, включающее: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие.

Переводя слово «тора» как «закон», следует иметь в виду, что перевод этот не идеальный. «Слово *Tora* имеет более широкое значение, чем узко юридическое греч. **νομος**, которым оно передается в переводе LXX. Им обозначается «учение», данное Богом людям как руководство для их поведения. <...> Применяя слово З. в этом смысле, ставшем классическим в иудействе, НЗ называет «Законом» все домостроительство, в к-ром это законодательство было главнейшим элементом (Рим 5.20) в противопоставлении домостроительству благодати, установленному Иисусом Христом (Рим 6.15; Ин 1.17)... <...> ...Тора Израиля четко отличается от других сводов законов, представляющих собою главным образом сборники судебных решений; она же представляется прежде всего как учение, преподанное в форме повелений Самого Бога»⁵⁴. Это учение регламентирует все стороны жизни ветхозаветного народа – собственно религиозную (богослужебно-обрядовую), гражданскую и нравственную.

«*Обрядовым законом* определялись: священное место, лица, времена и действия Богослужения. Но он дан был на время, прообразовал времена Христа, и, с пришествием Его на землю, не имеет обязательной силы... *Закон гражданский* содержит в себе постановления, касающиеся безопасности и благосостояния общественной жизни народа еврейского... Под именем *Нравственного закона* разумеется тот закон, которым определяется нравственная жизнь человека и который сокращенно предложен в десяти заповедях... Он по внешней только форме есть закон положительный, в существе же своем есть закон всеобщий, поколику основывается на самом существе разумной природы человека и выражает всеобщую волю Божию касательно нравственной жизни человеческой»⁵⁵.

Следующий раздел – **Пророки**.

⁵⁴ Словарь Библейского богословия. – Киев - Москва, 1998. С. 368 – 371.

⁵⁵ Солянский П., прот. Нравственное Православное Богословие. – СПб., 1892. С. 30 – 31.

Пророк – по-гречески **προφήτης** – «предсказатель», «прорицатель», «предвещатель»; по-дренееврейски נָבִי <нави> – «вестник воли Божией», «предсказатель», от *нава* – «источать», «предсказывать», «говорить одушевленно»⁵⁶. Кроме того, *нава* означает «говорить или вещать, иногда бредить (1 Цар 18; 10); появлению последнего смыслового оттенка могло способствовать поведение некоторых пророков. По всей вероятности, этот глагол связан с корнем, означающим «звать, возвещать». Таким образом, **наби** является либо тем, кто призван, либо тем, кто возвещает; и тот и другой смысл этого понятия приводит нас к пониманию сущности Ветхозаветного пророчества. Пророк – вестник или истолкователь божественного слова»⁵⁷.

Вкратце можно сказать, что пророк – это «человек, имеющий непосредственный опыт богопознания, получивший откровение Божией святости и Божиих соизволений, судящий о настоящем и провидящий будущее в свете Откровения Божия; он послан Богом напоминать людям о Его требованиях и возвращать их на путь Его любви и послушания Ему»⁵⁸.

Пророческие книги «являются второй по значению, после Закона, фундаментальной основой Ветхого Завета»⁵⁹. Подразделяются они в еврейской Библии на так называемых Древних и Поздних пророков, а последние, в свою очередь, на Великих и Малых пророков.

Древние пророки – это книги Иисуса Навина, Судей и 1 – 4 Царств (в еврейском варианте 1 – 2 Самуила и 1 – 2 Царств).

Великие пророки – это книги Исаии, Иеремии, Иезекииля, Малые – книги пророков Осии, Иоила Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии.

⁵⁶ См.: Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. – М., 1993. С. 512.

⁵⁷ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. С. 1987.

⁵⁸ Там же, с. 1989.

⁵⁹ Мень А., прот. Исагогика. – М., 2000. С. 311.

В этот раздел **Писания** входят следующие книги: Псалтирь, Иов, Притчи, Руфь, Песнь Песней, Экклесиаст, Плач Иеремии, Эсфирь, Даниил, Эзра – Неемия, 1 – 2 Паралипоменон.

Тема 2

Приступим к более внимательному рассмотрению мировоззрения Израиля, отразившегося в этих трех разделах.

Первый раздел – **Тора**, начинается Книгой Бытия, повествующей о сотворении мира и человека, о грехопадении и о начале домостроительства нашего спасения. Заканчивается Бытие переселением Израиля в Египет. За ней следует Исход – книга, повествующая о призвании Израиля Богом и освобождения из египетского плена, о вступлении Бога в Завет с Израилем и о пути последнего в Землю обетованную. Левит – изложение обрядового закона. Чисел – так же повествующая о шествии Израиля в Палестину. И, наконец, Второзаконие – гражданский и нравственный Закон.

Весьма примечательно, что первая книга Торы – Бытие, начинается с описания сотворения мира. Этим как бы говорится: вот естественная основа бытия любой природы – духовной или материальной, любых законов – физических и нравственных (социальных, исторических и т.д.) – мир сотворен Богом.

Он – Творец, Он же и Законодатель. Человек – венец Его творения, образ Божий и подобие. И задача каждого человека – познать свое призвание, постараться соответствовать замыслу Божию.

Итак, название первой книги Ветхого Завета «Бытие» является буквальным переводом ее названия в переводе LXX – **Γενεσις**, которым указывается на содержание первых двух глав этой книги, посвященным происхождению мира. В еврейском подлиннике эта книга называется **בראשית** <Берешит> («В начале») – соответственно первому слову первого стиха.

Аналогично в еврейском оригинале именуется и другие книги Торы (по первому слову книги). Греческому слову *γενεσις* вполне соответствует еврейское *תולדות* <толлот>, означающее *происхождение, порождение, потомство*, часто встречающееся в тексте данной книги. Этим термином евреи обозначали генеалогические таблицы. Т.е. книга Бытия «есть по преимуществу книга родословий, так что ее греческое и славяно-русское название как нельзя лучше знакомят нас с ее внутренней сущностью, давая нам понятие о небе, как о первой родословной мира и человека»⁶⁰.

Мировоззрение Древнего Израиля – оппозиционное и апологетическое по своей сути. Это народ, который по замыслу Божию должен был формироваться в духовной оппозиции всему прочему языческому миру – народ не от мира сего. Оппозиционное, но никак *не враждебное* всему миру этно-религиозное сообщество, потому как эта оппозиция – залог спасения всех прочих народов. Но до поры, предусмотренной Богом, этот народ должен был находиться в одиночестве и противостоянии; в противопоставлении своей истинной веры – ложным верованиям прочих народов, исповедания Творца – поклонению бесам. И этот апологетический отпечаток явно проступает уже в первых строках книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1; 1), а так же и во всем повествовании о сотворении мира. Например, в описании сотворения светил на четвертый день, обожествлявшему их языческому миру, противопоставляется сугубо утилитарное отношение к ним, как предназначенным для служения человеку: «...(для освещения земли, и) для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов; и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю» (Быт. 1; 14 – 15).

Но вернемся к апологетике первых строк Пролога.

⁶⁰ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. 2.

Во-первых, этими словами свидетельствуется истина, что у мира есть начало, что он не является вечным, что этому миру не предшествовал другой – тогда «ничего не было».

Во-вторых, этот мир не самозародился, не явился из некой первосущности и т.д., но сотворен.

В-третьих, мир сотворен Богом, а не Бог происходит из хаоса, как в древнегреческой мифологии.

Слово בראשית *<берешит>* происходит от древнееврейского ראש *<resh>* (голова, основа, начало) и потому его можно перевести «в начале», «в основе», «во главе», «в принципе». Поэтому «в начале» не то же самое, что «сначала». Прот. Н. Иванов обращает наше внимание на то, что это слово в *некоторых* греческих текстах переводится как *ην κεφαλαιω*, а потому «здесь смысл более глубокий – небо и земля сотворены во главе, то есть в основе всего мироздания»⁶¹.

Под *берешит* следует понимать и «тогда, когда еще ничего не было», т.е. речь идет о творении «из ничего». Творение во времени начинается с «неба и земли», а до этого ничего нет. Нет и самого времени – только Бог, Который и не начинал быть, но обладает бытием по Своей Божественной природе. Все прочее – творение Божие.

Что еще важно? Мы говорим: «Бог – Творец, Создатель», а порой не отдаем себе отчета в том, что слова «творец» и «создатель» не являются синонимами, хотя и близки по смыслу. Слово «бара» (ברא) по-еврейски значит «сотворил», и произносит его Бытописатель только трижды на всем протяжении повествования о сотворении мира. Это слово («бара») следует отличать от «аса» (אסא), которое переводится как «создал». Это два разных действия, потому что «сотворил» указывает на возникновение

⁶¹ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 61.

принципиально новой сущности, а «создать», значит произвести не из небытия, но из ранее сотворенной основы.

Первый раз «бара» звучит при сотворении из небытия «неба и земли», второй раз, когда творится «душа живая» и третий раз – при сотворении человека. Этим перечеркиваются самые хитроумные попытки совместить библейское Откровение с эволюционной теорией. Бог – Творец и Создатель. Он творит из ничего и создает на основании сотворенного.

Не заостряя внимание на догматических вопросах, отметим, что в первых же главах книги Бытия мы находим прикровенное указание на Троичность Божества. Это следует уже из первых слов: «В начале сотворил Бог...» (Быт. 1; 1), ибо в еврейском тексте слово «Бог» поставлено во множественном числе – אֱלֹהִים <Элогим>. Единственное число – «Элоах» («божество», от «эль» – сила). Однако, по рационалистическому толкованию использованная форма множественного числа «указывает на совокупность всех действующих в мире сил и энергий. <...>

О Творце говорят всеобщие законы мироздания, действующие в звездных мирах и внутри атома, в живом организме и мышлении человека. В этих законах и выражается отчасти смысл имени «Элогим»: Сила сил, Суть сущностей, Высший Разум, Чей грандиозный замысел о вселенной и попечение о ней проявляются во всеобщей взаимосвязи явлений»⁶². То же самое со стороны рационалистической критики мы слышим, когда речь идет о сотворении человека и звучит другое указание на Троичность Единого Бога: «...Сотворим человека» (Быт. 1; 26). Относительно этих слов можем услышать мнение, что здесь всего лишь грамматическая форма множественного числа применительно к величию⁶³. Однако святоотеческое учение настаивает, что тут не «грамматическая форма», но ясное указание на

⁶² Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 25.

⁶³ См. там же, с. 38.

Святую Троицу: «Ведь Тот, Кто сказал: *Сотворим человека по образу Нашему*, – значением множественного числа показывая Святую Троицу, не упомянул бы об образе в числе единственном, если бы не подобны друг другу были бы первообразы. Ведь нельзя несходных между собою собрать в одно подобие»⁶⁴. Итак, то, о чем будет провозглашено Новым Заветом, Ветхим преподносится в прикрытой форме, дабы не соблазнять немощных.

«В начале сотвори Бог небо и землю, то есть, – говорит св. Ефрем Сирий, – сущность неба и сущность земли»⁶⁵. Т.е. «небо и земля», которые сотворены «в начале» не суть то видимое над нами небо («твердь» создана лишь на второй день) и та земля, что под нами. Тут говорится «о двух основных изначальных планах бытия всего сотворенного мира»⁶⁶. В том смысле, в котором оно используется в Прологе, слово «небо», а точнее «небеса» (שמים <шамаим> – множ. чис.) – это «слово-символ, означающее высший, горний план бытия»⁶⁷. «Земля» – тоже слово-символ, для обозначения материального плана бытия, в котором человек живет, который окружает его, ибо древний человек вообще мог под этим словом понимать саму материальность окружающего мира.

Свт. Василий Великий комментируя этот стих, говорит, что Бытописатель «двумя крайностями обозначил сущность вселенной, приписав небу старейшинство в бытии, а о земле сказав, что она занимает второе место по сущности»⁶⁸. В той же беседе на Шестоднев святитель предлагает некий алгоритм отношения к естествознанию: «...Изумление перед великими предметами не уменьшается, когда открыт способ, каким произошло что-

⁶⁴ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 18.

⁶⁵ Св. Ефрем Сирий. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирий. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 210.

⁶⁶ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 65.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 1 // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1991. Ч. 1, с. 12.

нибудь необычное. А если и не открыт, то простота веры да будет крепче доказательств от ума»⁶⁹.

По свт. Иоанну Златоусту следует понимать, что Моисей под «небом» прикровенно имел в виду духовный мир, о котором более ясно затем сказал апостол Павел, а еще более глубоко и полно – апостол Иоанн Богослов. Причина молчания Моисея о сотворении бесплотных сил проста: «Так как он говорит иудеям, которые были привязаны к настоящему и не могли созерцать ничего постигаемого умом, то возводит их прежде от предметов чувственных к Создателю вселенной, дабы они, познав Художника из дел, воздали поклонение Творцу, и не остановились на тварях»⁷⁰ (т.е., чтобы они не впали в идолопоклонство, предрасположенность к которому постоянно проявляли после египетского плена). Апостол Павел уже более подробно говорит о «видимом и невидимом», о различных чинах небесной иерархии (Кол. 1; 16). И свт. Иоанн разъясняет: «Как учителя, принимающие детей от родителей, преподают им первые начатки учения, а принимающие детей от этих учителей, сообщают им более уже совершенные познания, так поступили и блаженный Моисей, и учитель языков, и сын громов. Тот, приняв род человеческий в самом начале, научил слушателей первым начаткам; а эти, приняв его от Моисея, передали уже совершеннейшее учение»⁷¹.

Впрочем, указание на иной духовный мир в слове «небо» следует, по мнению Д. Щедровицкого, из самого этимологического анализа: «„Небом” (точнее, «небесами», так как слово стоит в двойственном числе) именуется здесь высший духовный, невидимый мир, а также бесконечное внеземное пространство видимого мира»⁷². Так как слово «шамайим» (שָׁמַיִם) происходит

⁶⁹ Там же, с. 18.

⁷⁰ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 10.

⁷¹ Там же, с. 11.

⁷² Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 29.

от указательного местоимения «шам» – «там», то оно может означать «тамошние», «удаленные» миры⁷³.

Но чем же являлась в свете Божественного Откровения земля для древнего еврея? Безусловно, к ней культивировалось иное отношение, чем в язычестве, ибо земля – творение Божие и Его владение (не то, чтобы она кишела демонами, как в представлениях, к примеру, древнего грека, внушавших ему суеверный страх перед природой). Человеку, который из нее взят, она дана для возделывания, для обладания, но не в собственность. Она – Божия. Но и человек на ней – не один из прочих зверей, борющийся «за место под солнцем». Бог дает ее в удел человеку и между ним и землею (и всем, что ее наполняет) устанавливаются отношения промыслительного взаимодействия – человек накладывает на нее отпечаток своего разума и духа, она же со своей стороны формирует его психологию, мышление, речь (в самом Священном Писании множество текстов, где используются образы, заимствованные из природы). Человек ухаживает за ней, а она приносит ему свои плоды. Только грехопадение, отторгнувшее человека от Бога, искажает отношения человека и с землею. Но об этом чуть позже.

Прежде чем обратить внимание на другие моменты в истории творения, когда прозвучало «бара», следует несколько слов уделить библейскому понятию «дня». Словом «день» переведено еврейское «иом» (יום), означающее некую временную константу, отрезок времени, который может длиться и день, а может и тысячу лет. Так, что библейское повествование позволяло понимать день и буквально (хотя бы это и было странным до появления светил), и в смысле необозримого, но определенного временного отрезка по словам Псалмопевца: «...пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел» (Пс. 89; 5), и апостола Петра: «...у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр. 3; 8).

⁷³ Там же.

Таких временных констант – шесть. Седьмая началась, когда Бог перестал творить («почил» (Быт. 2; 2)), продолжается по сей день и будет продолжаться до Дня Господня, до Его второго Пришествия во славе, когда состоится всеобщее воскресение и наступит блаженная вечность – «восьмой день».

Итак, второй этап творения – сотворение Богом «души живой» в пятый день: «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. (И стало так.) И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее» (Быт. 1; 20 – 21).

Вот эта «душа», по-еврейски נֶפֶשׁ «нефеш» («дышащее начало») – принципиально новое явление в мире. Растения (сотворенные на третий день) ею не обладают. Этим словом в Библии называется всякая живая особь. Земля «производит» но не саму душу, а биологическую (жизненную) основу живых существ, будучи «оплодотворенной» Духом Святым. Об этом прикровенно сказано еще в самом начале при описании первого дня: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1; 2).

Кого или что следует понимать под «Духом Божиим»?

Согласно Толковой Библии⁷⁴, под «Руах Элогим» (רוח אלהים) («руах» по-еврейски буквально значит «дыхание») понимали:

- 1) обыкновенный ветер, посланный Богом для осушения земли;
- 2) ангела или особую умную силу, с той же целью назначенную;
- 3) Духа Святого – третье Лицо Пресвятой Троицы.

⁷⁴ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. 4.

Первое мнение свойственно иудейским толкователям и богословам-рационалистам. Правда, в комментарии Толковой Библии к этому стиху первое мнение приписывается не только Абен-Езре, Розенмюллеру, но и Тертуллиану, и св. Ефрему Сирину... И последним двум – совершенно необоснованно, как это станет ясно из ниже приводимых текстов.

Тертуллиан: «...Достаточно было бы остановиться на том, в чем проявляется сущность крещения, – прежде всего на том, что уже тогда предуказывало в действии Духа Божьего образ крещения: Дух с самого начала мира летал над водами, намереваясь задержаться только над водами окрещенных»⁷⁵.

Возможно, к упомянутому выводу комментатора подвигли следующие слова Тертуллиана, который разъясняет это место, цитируя пророка Амоса: «Он производит гром и творит ветер и возвещает людям своего Помазанника (Ам. 4; 13), показывая, что Бог создал духа (со строчной буквы – *свящ. И.П.*), который был предназначен для сотворенной земли, который носился над водою, – распорядитель, вдохновитель и животворитель вселенной. Бог есть Дух; но здесь дух не обозначает, как некоторые думают, Самого Бога, ибо вода не была бы в состоянии поддерживать Бога. Здесь имеется в виду тот же дух, из которого состоят ветры, как сказано у Исаяи: *Потому что дух вышел из Меня, и всякое дуновение я сотворил* (Ис. 57; 16)»⁷⁶.

К св. Ефрему Сирину подобные замечания и вовсе никакого отношения не имеют: «Дух Божий есть Святый Дух Бога Отца, исходящий от Него невременно, и по сущности и творческой силе равный Отцу и едиnorodному Сыну Его. Дух сей, собственно, особо и самостоятельно отличаемый от Отца, в божественном Писании именуется Духом Божиим и Духом Святым. О Нем говорится: *ношашеся* над водами, чтобы вложить родотворную силу в воды, в землю и в воздух; и они оплодотворились, породили в себе и произвели

⁷⁵ Тертуллиан. О крещении // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. С. 95.

⁷⁶ Там же, с. 152.

растения, животных и птиц... Он согревал, оплодотворял и соделывал родотворными воды, подобно птице, когда она с распростертыми крыльями сидит на яйцах, и, во время сего распростертия, своею теплотою согревает их и производит в них оплодотворение. Сей-то Дух Святый представлял нам тогда образ святого крещения, в котором, ношением Своим над водами, порождает Он чад Божиих»⁷⁷.

Свт. Василий Великий допускает двойное толкование, предпочитая разуметь под «*Руах Элогим*» Духа Святого: «И Дух Божий, говорит Моисей, *ношашеся верху воды*. Или дух сей означает разливание воздуха, и ты разумей, что Писатель перечисляет части мира, то есть, что Бог сотворил небо, землю, воду, воздух, и притом воздух уже разлитый и текучий. Или, что ближе к истине и одобрено прежде нас, духом Божиим назван Дух Святый; потому что Он, по замеченному, преимущественно и исключительно достоин такого упоминания в Писании, и никакой другой дух не именуется Божиим, кроме Святого, восполняющего Собою Божественную и блаженную Троицу... Как же Он *ношашеся верху воды*?... Слово *ношашеся*... в переводе употреблено вместо слова *согревал* и *оживотворял* водное естество, по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то живительную силу... Дух носился, то есть приготавливал водное естество к рождению живых тварей»⁷⁸.

Свт. Иоанн Златоуст, в третьей беседе на Книгу Бытия, разъясняя эти слова, говорит: «Что означают слова: *Дух Божий ношашеся верху воды*? Мне кажется, означают то, что водам была присуща некоторая жизненная деятельность и что это была не просто стоячая и неподвижная вода, но движущаяся и имевшая некоторую жизненную силу»⁷⁹.

⁷⁷ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 213 – 214.

⁷⁸ Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 1 // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1991. Ч. 1, с. 33.

⁷⁹ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 15.

Покойный преподаватель МДА прот. Н. Иванов обращает наше внимание на то, что перевод этого библейского стиха несколько неточен. Точнее было бы не «носился над водою», а «носящийся над водами». Особенно это важно иметь в виду относительно слова «носящийся». «Но русская грамматика не допускает такого оборота, и переводчики, будучи не в состоянии передать своеобразие библейской речи, поставили глагол в прошедшем времени. От этого сузился смысл всего выражения и получилось, будто бы *носился* означает уже завершившееся действие Святого Духа»⁸⁰.

Выше мы говорили, что слова «небо» и «земля» – это слова-символы. То же следует иметь в виду и при чтении о Духе Божием, носящемся над водами, подобно птице высидивающей яйца (носящийся – по-еврейски «мерахефет», применимое именно в этом, употребленном свт. Василием Великим и св. Ефремом Сирийским, смысле). «Выше автор Книги Бытия, говоря о сотворении материи, называл ее на символическом библейском языке *землею*. Это слово охарактеризовало материальность мира, а также его близость человеку и сравнительно легкую познаваемость в отличие от возвышающегося над ним Неба. Слово *земля* выражало в известной мере устойчивость материального мира. Земля кажется человеку чем-то постоянным по сравнению с его краткой жизнью.

Земля – первая характеристика материального мира.

Но материя под воздействием животворящего Духа Божия становится способной к движению, то есть к изменению своих форм. Она становится пластичной и подобной жидкости, которая принимает форму содержащего ее сосуда.

Вода есть древнейший символ текучести и изменчивости. Но, не имея собственной постоянной формы, она, тем не менее, всегда остается сама

⁸⁰ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 83.

собой. Тем самым она служит символом неизменного первовещества, из которого возникают все формы...

Итак, в Прологе Книги Бытия слово *земля* (*Арец*) есть первый символ материи, обозначающий ее постоянство. Слово *воды* (*Маим*) есть второй ее символ, обозначающий ее изменчивость.

Дух Божий извечно реет над водой, то есть над материей, способной принимать любые формы. В этих словах... раскрывается тайна отношения Бога к уже сотворенному миру, раскрывается связь идеи творения с идеей непрерывного воздействия Бога на сотворенный Им мир, что на богословском языке называется Промыслом Божиим»⁸¹.

Вот откуда производящая сила земли, откликающейся на творческое слово Божие. Организм – произведение земли, создание Божие на основании уже прежде сотворенной материи, тогда как душа в пятый день – творение Божие, принципиально новая сущность, до того не бывшая.

И, наконец, третий раз «бара» звучит на шестой день.

После описания создания животных, которых так же, как и прочую флору и фауну по слову Божию произвела земля, мы читаем: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, (и) по подобию Нашему» (Быт. 1; 26). Там – «да произведет», а здесь – «сотворим». И опять же, не «создадим», а «сотворим», т.е. речь идет о чем-то принципиально новом, до того не бывшем. «Создадим» в отношении человека звучит во второй главе, как указание на происхождение его земной природы: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2; 7).

Что же в человеке такого принципиально нового, если «душа живая» уже в пятый день была сотворена? Принципиально новое – то самое Божие

⁸¹ Там же, с. 83 – 84.

«дыхание жизни», и то, что он сотворен по *Божиему образу* (צֶלֶם <целем> – по-древнееврейски «образ», «изображение») и *подобию* (דְמוּת <демут> – «подобие», «сходство»). Тема образа и подобия заслуживает особого внимания. Но сначала задержимся на слове «человек».

Слово *демут* «происходит от глагола «дама» – «быть равным», «уподобляться», «сходствовать». Само слово אָדָם <адам> – «человек» – сходно по звучанию с формой этого глагола «адамэ» – «я уподоблю», что указывает на замысел постепенного развития и воспитания человека для уподобления его Богу. Для этого нужно «выровнять» (тот же глагол «дама») неровности его внутренней жизни. Буквальный же смысл слова «адам» связан с красноватым («эдом») цветом «глинистой почвы» («адама»), из которой он создан, т.е. с красным цветом его крови, плоти, внутренних органов»⁸².

В библейском сознании слово «адам» имеет значение тройное: 1) человек; 2) первый человек Адам; 3) человечество в целом от Адама до последнего его потомка, имеющего родиться в будущем.

Возвращаясь к теме образа и подобия Божия, обратим наше внимание на двойственность человеческой природы: человек создается Творцом из «праха земного» (*афар мин-га адама*) и получает от Него «дыхание жизни» (*нишимат хайим* – буквально: «дыхание жизнью», по мнению Д. Щедровицкого, прикровенно указывает на вечную жизнь, которой наделена *нешама* (дыхание) – разумный дух человека.) Только после того, как Бог вдыхает в него «дыхание жизни», человек становится «душою живой» (*нефеш хайа* – тот же термин, который был употреблен в отношении животных).

Св. Григорий Богослов, понимая под сотворением неба в первый день – сотворение мира духовного, ангельского, рассматривает сотворение мира материального и человека следующим образом: «Поелику же первые твари

⁸² Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 38.

(Ангелы – *свящ. И.П.*) были Ему благоугодны, то измышляет другой мир – вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними, удивительный по прекрасным качествам каждой вещи, а еще более достойный удивления по стройности и согласию целого, в котором и одно к другому и все ко всему состоит в прекрасном отношении, служа к полноте единого мира. А сим Бог показал, что Он силен сотворить не только сродное Себе, но и совершенно чуждое естество. Сродны же Божеству природы умные и одним умом постигаемые, совершенно же чужды твари подлежащие чувствам, а из сих последних еще далее отстоят от божественного естества твари вовсе неодушевленные и недвижимые... Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных – сего опыта высшей Премудрости, сея щедрости в образовании естеств; и не все богатство Благости было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека, и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир – в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает середину между величию и низостью, один и тот же есть дух и плоть – дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать, и страдая припоминать и поучаться, сколько ущедрен он величию; творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения»⁸³.

⁸³ Свт. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра,

Бог творить начинает с двух параллельно существующих миров, двух планов бытия (духовного и материального) и заканчивает процесс творения существом, которое в себе **соединяет** эти два мира, два бытия – **человеком**.

Но, говоря о двойственности (дихотомичности) человеческого естества, мы тем самым вовсе не отрицаем его тройственности (трихотомичности). Вот как объяснял прп. Серафим Саровский свойства первозданной природы человека: «Многие толкуют, что когда в Библии говорится, что вдунул Бог дыхание жизни в лице Адама первозданного и созданного Им из персти, то будто бы это значило, что в Адаме до того не было Души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна, из персти земной созданная... Но это неосновательно и неверно утверждается, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как святой апостол Павел утверждает: „Всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествии Господа нашего Иисуса Христа” (1 Фес. 5; 23). И все сии три части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим, живым существом, подобно другим живущим на земле одушевленным Божиим созданиям. Но вот в чем сила, что *если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его дыхания жизни, то есть благодати Господа Духа Святаго*, от Отца исходящаго и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни совершенно превосходил все прочие Божии создания, как венец творений Божиих на земле, но все-таки пребыл бы неимушим внутри себя Духа Святаго, возводящаго его в богоподобное достоинство, и *был бы подобен всем прочим созданиям, хоть и имеющим плоть, и душу и дух, каждому по роду их принадлежащие, но Духа Святаго внутри себя неимушим»*⁸⁴.

Выражение «человек – образ Божий» обладает большой вескостью, которая вытекает из ветхозаветного контекста. Ибо человек не просто образ бога, которого многие народы мыслили антропоморфно (как это отражалось,

1994. Т. 1, с. 526 – 527.

⁸⁴ Цит. по: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – М., 1994. С. 15 – 16.

например, в египетских и вавилонских поэмах), но образ «Бога до такой степени трансцендентного, что запрещается изображать Его»⁸⁵.

Следует иметь в виду, что многие протестантские богословы не принимают «богословия образа», как сущности христианства и, тем более, как сущности ветхозаветного мировоззрения. Строго придерживаясь буквы Писания, они находят в словах о сотворении человека по образу и подобию Бога (Быт. 1; 26 – 29) лишь указание на его господство над тварным миром. В том же усматривал образ Божий и св. Ефрем Сирий: «...В господстве, какое приял человек над землею и над всем, что на ней состоит образ Бога, обладающего горними и дольными»⁸⁶.

В качестве противников «богословия образа» В. Лосский упоминает Барта, Бруннера, Нюгрена и Лемана. Последний обосновывает свою точку зрения указанием на «полное отсутствие данной идеи в Ветхом Завете»⁸⁷. Не находя упоминания о сущностном подобии Бога и человека, он убежден, что свое развитие эта идея получает, «когда греческий язык был введен в иудейскую религиозную литературу»⁸⁸.

В. Лосский как бы делает им уступку, соглашаясь, что «непосредственно в еврейской букве, выводимой из исторического редактирования Ветхого Завета, нет никаких (или почти никаких) предпосылок для богопознания или религиозной антропологии, основанных на понятии образа Божия»⁸⁹. Однако, ведя нить рассуждения далее, он отмечает с прискорбием, что «все хотят во что бы то ни стало противопоставить „Бога Авраама, Исаака и Иакова” „Богу философов и ученых”, так и не встретив, как встретил Его Паскаль, Живого Бога живой Библии. Ибо есть ведь и безжизненный Бог отдельных школ пуристов-

⁸⁵ Словарь Библейского богословия. – Киев - Москва, 1998. С. 695.

⁸⁶ Св. Ефрем Сирий. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирий. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 226.

⁸⁷ Лосский В. Богословие образа // Лосский В. Богословие и боговидение. – М., 2000. С. 305.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же, с. 307.

библейстов: они настолько привязаны к букве еврейского текста, изучаемого ими в чисто историческом контексте, что не могут увидеть в нем жизнь – динамическую и в этом смысле никогда не „чистую“, – увидеть то живое Предание, которое раскрывает в древнейших текстах все новый смысл, вкладывавшийся в них Божественной икономией, сообразуясь с каждой последующей дохристианской эпохой»⁹⁰. И только в контексте Воплощения «(скажем лучше, в результате Воплощения, в самом Воплощении) сотворение человека по образу Божию обретает то полное богословское значение, которое оставалось незамеченным (или отчасти умаленным) в букве священного повествования о сотворении мира, когда его рассматривали с точки зрения критической экзегетики.

Еще неясный положительный смысл особой связи с Богом еврейских выражений *целем* и *демут* начинает уточняться в греческом переводе Семидесяти, где **εἰκὼν** и **ομοιωσις** [образ и подобие], перед которыми стоит предлог **κατά** [по], уже предвещают богословие будущего, указывают на прогресс Предания, на некое „евангельское приуготовление“ в более ярком свете Откровения»⁹¹.

Итак, рассмотрим эти слова Быт. 1; 26: «по образу Нашему» («бецалмену») и «по подобию Нашему» («бидмутену»).

Первым среди христианских писателей тему образа Божия открывает муж апостольский св. Климент Римский, который в 1 Послании к Коринфянам, восхваляя дела Творца, говорит: «Сверх всего этого Он святыми и чистыми руками образовал отличное и по разуму превосходнейшее существо, человека, начертание Своего образа»⁹².

Из апологетов следует в связи с этой темой обратить внимание на слова св. Феофила Александрийского, писавшего в первой книге к Автолику

⁹⁰ Там же, с. 311.

⁹¹ Там же, с. 315 – 316.

⁹² Св. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. - Рига: Латвийское Библийское Общество, 1992. С. 132.

следующее: «Если ты скажешь: „покажи мне твоего Бога”, то я отвечу тебе: покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога... Ибо как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой земной жизни и усматривают различие, например, между светом и тьмою, между белым и черным, между безобразным и красивым... или как уши различают звуки, подлежащие слуху – резкие, тяжелые или приятные: так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога»⁹³.

Далее он говорит о необходимости очищать душу от злых дел, подобно тому, как очищают зеркало от грязи, из-за которой оно не может отражать свет. Точно так же грех в человеке мешает ему видеть Бога. Затем он приводит одно сравнение, из которого можно сделать вывод, что в душе он видит отражение Божественных свойств: «Как душа в человеке невидима и незрима для людей, познается же через движение тела, так и Бога нельзя видеть очами человеческими, но Он созерцается и познается из его провидения и действий»⁹⁴. Комментируя это место у св. Феофила, архим. Киприан (Керн) пишет: «Если показать человека, значит и приблизится к созерцанию Бога, если познать человека, значит познать и Бога, если углубление в тайны антропологии, значит и постижение каких-то тайн теологии и теософии, то не сказано ли этим что-то очень большое, очень возвышенное о человеке... Не думает ли христианский апологет то же, что несколько позже скажет Плотин, что „во всем человеке я вижу некий божественный облик”?»⁹⁵

Другой апологет, сщмч. Ириней Лионский видит образ Божий в теле человека, подобие же дается от Духа⁹⁶. Понимая бытие по образу Божию, как бытие по образу Сына воплощенного, он в своем произведении «Доказательство апостольской проповеди» (**Επιδείξις του αποστολικου**

⁹³ Св. Феофил Антиохийский. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Благовест; Алетейя, 1999. С. 128 – 129.

⁹⁴ Там же, с. 130.

⁹⁵ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 96.

⁹⁶ Там же, с. 100.

κηνουματος) говорит: «...образ Божий есть Сын, по образу Которого и человек произошел. Поэтому Он явился также в последнее время, чтобы показать подобие человеческого образа Самим Собою»⁹⁷. Архимандрит Киприан (Керн) тут предполагает влияние Филона Александрийского, которому принадлежат следующие слова: «Среди земных вещей ничто так не священо и так не похоже на Бога, как человек, ибо он есть великолепный отпечаток великолепного образа, изваянного по образу идеального Первообраза»⁹⁸.

Св. Климент Александрийский видит образ Божий в разуме человека, который есть отображение образа Божия – Логоса, Человека бесстрастного. Он отличал образ Божий, который дан человеку от начала, от подобия, которое «будет им приобретено впоследствии через усовершенствование»⁹⁹.

Его выдающийся ученик Ориген тоже отличает образ от подобия, видя в разумности души Адама – образ Божий, а подобие рассматривая как нечто приобретаемое через уподобление Богу. Однако, он и все прочее творение рассматривает как образ Божий, с чем лишь отчасти, с изрядной долей условности можно согласиться, ибо «все в мире есть отсвет Божий и носит образ Божий на себе. Но совершенной иконою Божией остается, конечно, только человек»¹⁰⁰. Под образом Божиим он понимает саму возможность возрастания человека в Боге, в устремлении к своему вечному Первообразу: «В человеке ясно познаются признаки образа Божия – не в чертах тленного тела, но в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи

⁹⁷ Св. Ириней Лионский. Доказательство апостольской проповеди // Св. Ириней Лионский. Творения /Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви». Т. II. – М.: Православный паломник; Благовест, 1996. С. 579.

⁹⁸ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 100.

⁹⁹ Там же, с. 109.

¹⁰⁰ Там же, с. 123.

субстанциально, а в человеке могут существовать через труд и подражание Богу»¹⁰¹.

По св. Мефодию Патарскому образ Божий находится в душе, а подобие «в возможности нетления»¹⁰².

Св. Афанасий Великий, в отличие от Оригена, рассматривает образ Божий как принадлежащий исключительно человеку. Даже Ангелам не присущ образ Божий¹⁰³. Богоподобным человека делает Богопознание: «Для чего бы и создал их Бог, если бы не восхотел, чтобы они познавали Его? Посему-то, чтобы люди не оставались неведущими Бога, как Благий, сообщает им собственный Свой образ, – Господа нашего Иисуса Христа, и творит их по образу и по подобию Своему, чтобы при таковой благодати, представляя себе Образ, разумею же Отчее Слово, могли приобретать понятие о самом Отце, и познавая Творца, жить благополучною и подлинно блаженною жизнью»¹⁰⁴.

Ряд толкователей склонны считать «образ» и «подобие» синонимами.

К их числу принадлежат свв. Афанасий Великий, Кирилл Александрийский и др. Из русских богословов этой точки зрения придерживался свт. Филарет Московский, утверждавший, что «образ и подобие Божие не нужно изъяснять как две различные между собой вещи: потому что в слове Божиим часто употребляется одно из этих слов в том же значении, как и оба вместе»¹⁰⁵.

Существует, однако, и другое мнение, так же имеющее авторитетных сторонников, которые, принципиально не отвергая взаимозаменяемость этих слов, раскрывают их понимание в значимых смысловых оттенках.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же, с. 128.

¹⁰³ Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Свт. Афанасий Великий. Творения. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1, с. 208.

¹⁰⁴ Там же, с. 205.

¹⁰⁵ Цит. по: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – М., 1994. С. 21.

Свт. Василий Великий говорит, что «одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волей приобретаем мы бытие по подобию Божию...

Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределительно: „Сотворим” и „по подобию”, если бы нам не была дарована возможность стать „по подобию”, то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божия. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за этот труд вознаграждение...

„По образу” я обладаю бытием существа разумного, „по подобию” же я делаюсь, становясь христианином...

Если ты станешь врагом зла, забудешь прошлые обиды и вражду, если будешь любить своих братьев и сочувствовать им, то уподобишься Богу. Если от всего сердца простишь врагу своему, то уподобишь Богу. Если ты относишься к брату, погрешившему против тебя, так же, как Бог относится к тебе, грешнику, ты своим состраданием к ближнему уподобляешься Богу...

Что такое христианство?

Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой»¹⁰⁶.

Так же и прп. Иоанн Дамаскин отличает образ от подобия: «...Выражение *по образу* обозначает разумное и одаренное свободною волею; выражение же *по подобию* обозначает подобие через добродетель, насколько это возможно [для человека]»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Там же, с. 20 – 21.

¹⁰⁷ Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М. – Ростов-на-Дону: Братство свт. Алексия; Приазовский край, 1992. С. 79.

Свт. Григорий Богослов пишет, что Слово, «взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни; потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества. Так из персти и дыхания создан человек – образ Бессмертного; потому что в обоих царствует естество ума. Посему, как земля, привязан я к здешней жизни, как частица Божественного, ношу на груди любовь к жизни будущей»¹⁰⁸.

Свт. Григорий Нисский основной смысл выражения «по образу и подобию» относил к духовной природе человека. Он отвергает языческую антропологию именно на основании этого отличия человека от всего тварного мира: «Как малое и недостойное грезилось благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир (**микрон... коброн**), составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши. Ведь и комар с мышью суть слияние тех же четырех, потому что обязательно у каждого из существ, наряду с одушевленными, усматриваются они в большей или меньшей пропорции, ведь без них в природе ничего не может составиться причастного чувству. Что ж великого в этом – почитать человека отличительным знаком (**характера** – переводчик В. Лурье указывает, что тут проводится аналогия с изображением на печати – *свящ. И.П.*) и подобием мира? И это когда небо преходит, земля изменяется, а все содержимое их преходит вместе с ними, когда преходит содержащее? Но в чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего»¹⁰⁹. Естественно возникает у св. Григория Нисского вопрос, в чем же состоит образ, если человек телесен, а

¹⁰⁸ Свт. Григорий Богослов. Слово 7, о душе // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2, с. 33.

¹⁰⁹ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 50.

Бог бестелесен, человек страстен и истлеваем, а Бог бесстрастен и нетленен? «Ибо далеко отстоит известное о первообразе от происшедшего по образу. Ведь образ именуется так в собственном смысле, если имеет подобие прототипу»¹¹⁰.

Итак, в чем же человек уподобляется Первообразу и являет собой образ Божий? «Божественная же красота, – говорит св. Григорий, – не в каком-либо образе и складе внешности блистает привлекательным обликом, но в неизреченном блаженстве созерцается по добродетели. Поэтому как живописцы облики людей при помощи разноцветных красок переносят на доски, смешивая краски так, как свойственно и соответствует подражаемому, чтобы красота первообраза была в точности сообщена подобию, – наподобие этого, думается мне, и наш Зиждитель, как будто красками, наложением добродетелей расцветил образ, словно Свою собственную красоту, показывая в нас Свое собственное начальство»¹¹¹. Далее святитель сравнивает средства изображения живописные и духовные, говоря, что «цвета образа» это не «румяна и белила», и не «черная линия», и не «какое-нибудь смешение красок», но вместо «всего этого – чистота, бесстрастие, блаженство, всего дурного отчуждение и все остальное в этом роде, чем сформировывается (**μορφουται**) в людях подобие Богу»¹¹². Так же Бог, будучи Умом и Словом отражается в человеческом естестве: «Видишь в себе самом и слово, и разумение (**διανοιαν**), подражание истинному уму и слову. Бог также любовь и источник любви. Ибо так говорит великий Иоанн: *Любовь от Бога есть и Бог любовь есть* <I Ин. 4, 7 – 8>; это же сделал нашим лицом и Зиждитель природы. Ибо говорит: *О сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* <Ин. 13, 35>. Следовательно, без нее пременяются все черты образа»¹¹³.

¹¹⁰ Там же, с. 51.

¹¹¹ Там же, с. 16.

¹¹² Там же, с. 17.

¹¹³ Там же.

Он усматривает богообразность нашего ума в самой его непостижимости: «Ведь образ лишь до тех пор по-настоящему есть образ, пока не лишен ничего из известного в первообразе. Но в том, в чем отпадает от подобия прототипу, на ту часть он уже не образ. Следовательно, поскольку в том, что созерцается у божественной природы, есть неприступность сущности, совершенно необходимо, чтобы и в образе ее было подражание первообразу. Ведь если бы природа образа постигалась, а первообраза – была бы выше постижения, то такая противоположность созерцаемого в них обличала бы погрешительность образа. Но поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту неприступной природы»¹¹⁴.

Свт. Григорий Нисский видит образ Божий не только в духовной природе человека, ведь не удостоены же наименования «по образу» наиболее духовные существа – ангелы. Образ Божий как бы отражает тайну Св. Троицы. Во-первых, тайна эта прообразуется тремя ипостасями прародителей – нерожденный Адам (образ Бога Отца), рожденный от него сын (образ Слова Божия) и Ева, происшедшая из Адама (образ исходящего Святого Духа)¹¹⁵. Кроме того, образ Божий усматривается в трихотомичном строении внутренней жизни человека: душа, разумное слово и ум (дух). «Третий смысл выражения «по образу и подобию» св. Григорий усматривает в трехчастном же строении самой души. Душа имеет три способности: вожделения, разумения и раздражения. Через вожделение она соприкасается с любовью Божией; через разумную воспринимает от Него исходящее ведение и мудрость; а через гнев противостоит против лукавых духов»¹¹⁶.

Даже во внешнем облике человека он видит отражение Божиего образа: «...Создавай око, как говорит Пророк, и насаждай ухо (Пс. 93; 9) этими

¹¹⁴ Там же, с. 31.

¹¹⁵ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 157.

¹¹⁶ Там же, с. 158.

деятельностями (энергиями) запечатлел человеческую природу как некоторыми характерными приметами (*γνωριστικους χαρακτηρισ*) тех образцов, что в Нем (*τα εν αυτω παραδειγματα*)»¹¹⁷.

Понимание образа Божия св. Григорием Нисским в итоге сводится к тому, что человек отражает в себе полноту благ, которая присуща Первообразу: «Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию благо, какое только есть вообще. А точнее сказать, будучи превыше всякого разумеваемого и постигаемого блага, Он творит человеческую жизнь не почему-нибудь другому, но только потому, что благ. А будучи таковым и из-за этого стремясь к созданию человеческой природы, Он показал силу Своей благодати не наполовину – дав что-нибудь из присущего Ему, но завистливо отказав в причастии Себе. Напротив, совершенный вид благодати состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его нескудным в благах. А поскольку велик подробный перечень благ, то его нелегко объять числом. Потому Слово гласом своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан по образу Божию. Это ведь все равно, что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог – полнота благ, а тот – Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага»¹¹⁸.

Проф. Несмелов, излагая теорию свт. Григория, говорит: «Определяя точнее взаимоотношение образа и первообраза, он поясняет свою мысль наглядным примером отражения солнца в куске стекла. Когда солнечный луч падет на малый осколок стекла, то в этом осколке отображается весь солнечный круг, – но само собою понятно, что это – не действительный круг солнца, а только малое подобие его; точно так же и в человеческой природе отображаются свойства Божества, но лишь настолько, насколько способна вместить их ограниченность человеческой природы. Черты одни и те же, что у действительного предмета, то и у образа, – но отношение между ними

¹¹⁷ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 18.

¹¹⁸ Там же, с. 54.

такое же, какое между бесконечным и конечным, потому что Бог есть абсолютный дух и в сущности, и в свойствах, – а человек ограничен и в том, и в другом отношении»¹¹⁹.

Следует обратить внимание, что свт. Григорий по-разному употребляет слово «подобие», иногда отождествляя его с «образом», иногда же рассматривая его в смысле процесса уподобления: «Этот термин, употребляемый в смысле обозначения сходства или соответствия, имеет то же самое содержание, которое выражается и термином «образ», – а употребляемый в собственном смысле подобия, как результата свободно разумного процесса уподобления, он имеет свой специальный смысл, совершенно отличный от смысла, выражаемого термином «образ». Человек подобен Богу в свойствах своей духовной природы, потому что он таким создан; человек является подобным Богу в свойствах своей нравственной жизни, потому что он желает и достигает этого уподобления; но как природу не делают, а имеют, – так и подобие в свойствах природы не приобретается, а имеется; и как нравственную личность не имеют, а вырабатывают, так и подобие в нравственных свойствах не имеется, а приобретается. Первое подобие есть подобие образа, а второе – подобие в собственном смысле»¹²⁰.

Св. Григорий усматривает образ Божий в данности природной, а подобие в свободном стремлении соответствовать Первообразу. Он как бы разделяет основное, природное, без чего человек не может оставаться человеком, и свойства украшающие человека, без которых его существование будет недостойно, низменно, однако, человеком он все же останется: «Поскольку Творец даровал созданию Своему боговидную благодать, придав своему образу подобия Своих собственных благ, то поэтому все блага, кроме ума и рассуждения (**φρονήσεως**), Он дал от Своих щедрот человеческой природе. Об уме же и рассуждении нельзя [в точном

¹¹⁹ Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000. С. 382.

¹²⁰ Там же, с. 384.

смысле] сказать, что дал, но что уделил, положив на образ украшение собственной Своей природы»¹²¹.

Разум – неперенное условие свободы. И свободу св. Григорий так же рассматривает как существенное свойство человеческой природы (как черту образа Божия): «Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и неподчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется. Потому что добродетель – вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью. Итак, если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобен, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным. Какое же мы тогда усматриваем различие между Самим Божественным и тем, что уподобляется Божественному? Оно в том, что одно нетварно, а другое осуществляется через творение»¹²². И еще его же слова о свободе из «Великого Катехизиса»: «...При уподоблении во всем Божеству, человек несомненно должен был иметь в своей природе самовластие и непорабощенность, так чтобы причастие благ было наградою за добродетель»¹²³. «Следовательно, – комментирует эти слова проф. Несмелов, – свобода является существенно необходимым свойством человеческой природы, потому что без нее человек не мог бы выполнить разумной цели своего бытия... Итак, образ Божий заключается в двух свойствах человеческого духа – в разуме и свободе»¹²⁴.

Переходя к рассмотрению понятия подобия Божия, проф. Несмелов ссылается на трактат, принадлежность которого св. Григорию Нисскому оспаривается – «О душе и воскресении»: «Справедливо... можно сказать, что точное подобие Божие состоит именно в том, чтобы душа наша сколько-

¹²¹ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 26.

¹²² Там же, с. 54.

¹²³ Цит. по: Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000. С. 386.

¹²⁴ Там же.

нибудь уподоблялась Высочайшему Существо»¹²⁵. И далее – комментарий Несмелова: «Очевидно, понятие подобия здесь определяется, как результат жизненного процесса уподобления, как раскрытие нравственных совершенств человеческой личности в параллель таким же совершенствам Бога... Разум и свобода необходимы для самого бытия человека, как человека; прочие же совершенства нужны не для того, чтобы сделать человека человеком, а только для того, чтобы украсить и возвеличить природу его до подобия с Божеством»¹²⁶.

В трактате «Об устройении человека» свт. Григорий описывает связь образа с Первообразом и уподобление Ему, а также и процесс противоположный уподоблению: «...Поскольку из всего самым прекрасным и превосходным благом является Само Божественное, к Которому устремляется все, что стремится к прекрасному, то поэтому говорим и что ум, как созданный по образу Прекраснейшего, пока причаствуется подобию Первообраза, насколько вмещает, пребывает и сам в Прекрасном, а если как-то окажется вне подобия, обнажается от красоты, в которой был. А так как, по сказанному, ум украшается подобием красоты первообраза, формируясь чертами того, что явлено ему, как будто [отражение в] зеркале, то согласно той же самой аналогии <с зеркалом>, мы приходим к выводу, что и управляемая умом природа связана с умом и сама украшается красотой, прилегающего к ней, делаясь как бы зеркалом зеркала. Природа же [человека] владычествует и удерживает то вещественное ипостаси, в котором <вещественном> она предстает взору. Итак, пока одна обладает другим, причастность (**κοινωνία**) к истинной красоте проходит через весь ряд пропорциональным образом, украшая всякий раз через находящееся выше то, что непосредственно к нему примыкает. Но если произойдет расторжение этого благого сродства, иными словами, будет, наоборот, превосходящее следовать низшему, тогда само вещество, уже отступившее от природы,

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Там же, с. 386 – 387.

обнаружит свое безобразие (потому что вещество само по себе бесформенно и неустроено, и бесформенностью его испортится и красота природы, которая украшается умом). И так происходит передача уродства вещества через природу самому уму, так что в чертах создания уже нельзя будет увидеть образа Божия. Ибо тогда подобный зеркалу ум создает образы (идеи) оборотной стороны благого, а обнаружение сияния добра отмечает, отражая в себе бесформенность вещества. И таким образом происходит возникновение зла, которое осуществляется через незаметное лишение прекрасного. Прекрасно же все, что имеет свойственное Первому Благу; то, что происходит вне этой связи и уподобления, всегда непричастно красоте. Итак, если, как мы уже видим, истинное благо одно, а ум, как созданный по образу Прекрасного, и сам должен быть прекрасным, а природа содержащая умом, есть как бы образ образа, то доказывается этим, что вещественное в нас настраивается и подчиняется, когда им управляет природа, а вновь расстраивается, когда отделяется от Подчиняющего и Составляющего, и бывает расторгнуто сродство (*συμφωνας*) с прекрасным. А подобное бывает только тогда, когда природа обращается вспять, склоняясь желанием (*επιθυμιας*) не к прекрасному, но к тому, что нуждается в украшающем»¹²⁷.

Толкуя заповеди Блаженств, св. Григорий рассматривает их как руководство к Богоуподоблению, ибо Он – благ, черты Его образа отражают всякое благо, а в заповедях дан путь приобщения к Источнику всякого блага, через уподобление Ему: «Блаженство, по моему рассуждению, есть объем всего, что представляется как благо, в котором нет недостатка ни в чем согласном с добрым пожеланием... Посему поистине всеблаженно само Божество: потому что, чем ни представим Его себе, блаженством будет чистая она жизнь, неизреченное и непостижимое благо, невыразимая лепота, источная благодать, премудрость и сила, истинный свет, источник всякой благодати, превышающая все власть; единое достолюбезное, всегда неизменное, непрестанное радование; вечное веселие, о котором, если кто

¹²⁷ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 36 – 38.

скажет все, что может, не скажет по достоинству еще ничего. Ибо разумение не постигает Сущего, и если успеем себе представить о Нем что в уме более возвышенное, то представленное невыразимо никаким словом. Поелику же Создавший человека *по образу Божию сотвори его* (Быт. 1; 27), то на втором месте блаженным будет именуемое так по причастию истинного блаженства. Как относительно к телесному благообразию первообразная красота в живом и действительно существующем лице, а второе по ней место занимает показываемая в подобии на картине, так и человеческое естество, будучи образом превысшего блаженства, и само отличается доброю лепотою, когда показывает на себе самом изображение блаженных черт. Но поелику греховная скверна обезобразила красоту образа; то пришел Омывающий нас собственною Своею водою, и живую, и текущую *в живот вечный* (Ин. 4; 14), чтобы когда отложим греховную гнусность, опять обновился в нас блаженный образ. И как в живописном искусстве иной сведущий скажет неопытным, что прекрасно лице сложенное из таких-то телесных частей, у которого такие-то волосы и округлость глаз, и очертание бровей, и положение щек, и по одиночке все, чем восполняется благообразие; так и нашу Живописующий душу по подобию единого Блаженного, все по порядку, служащее к блаженству, изображает словом, и во-первых говорит: *блажени нищии духом: яко тех есть царствие небесное*¹²⁸.

Св. Григорий возвращается к теме образа Божия в связи с заповедью о чистоте сердца: «Господь, не зная что-либо о Боге, но иметь в себе Бога, называет блаженством, ибо *блажени чистии сердцем: яко тии Бога узрят*. Но не как зрелище какое, кажется мне, пред лице очистившему душевное око, предлагается Бог, напротив того высота сего изречения, может быть, представляет нам то же, что открытее изложило Слово, другим сказав: *царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17; 21), чтобы научились мы из всего, что очистивший сердце свое от всякой твари и от страстного расположения в собственной своей лепоте усматривает образ Божия естества. И мне кажется,

¹²⁸ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. - М., 1997. С. 6 – 8.

что в немногом, что изрекло, такой совет заключает Слово: все вы, о человеки, в ком только есть какое либо вожделение воззреть на истинно благое, когда слышите, что Божие велеление превыше небес и слава Божия неизъяснима, и лепота неизглаголанна, и естество невместимо, не впадайте в безнадежность, будто бы невозможно увидеть желаемое. Ибо в тебе вместимая для тебя мера постижения Бога, Который так тебя создал, немедленно осуществив в естестве такое благо, потому что в составе твоём отпечатлел подобие благ собственного Своего естества, как будто на каком воску запечатлел резные изображения. Но порок, смыв боговидные черты, бесполезным соделал благо, закрытое гнусными покровами. Посему, если рачительною жизнью опять смоешь нечистоту налегшую на твоём сердце, то воссияет в тебе боговидная лепота. Как это бывает с железом, когда точильным камнем сведена с него ржавчина; недавно быв черным, при солнце мечет оно от себя какие-то лучи, и издает блеск: так и внутренний человек, которого Господь именует сердцем, когда очищена будет ржавчина нечистоты, появившаяся на его образе от дурной любви, снова воспримет на себя подобие первообраза и будет добрым, потому что подобное добру, без сомнения добро. Посему, кто видит себя, тот в себе видит и вожделеваемое, и таким образом чистый сердцем делается блажен, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз. Ибо как те, которые видят солнце в зеркале, хотя не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не меньше тех, которые смотрят и на самый круг солнца, так и вы, говорит Господь, хотя не имеете сил усмотреть света, но, если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам в начале, то в себе имеете искомое. Ибо чистота, бесстрашие, отчуждение от всякого зла есть Божество»¹²⁹.

И что еще важно отметить: образ Божий присущ всему в совокупности роду человеческому по природе: «...Человек произведен по образу – целостная природа, нечто сходное с Богом. Произведена же всецельною

¹²⁹ Там же, с. 91 – 93.

Премудростию не часть целого, но сразу вся полнота природы»¹³⁰. «Подобие же – пишет проф. Несмелов – принадлежит не природе, а лично каждому человеку, потому что оно приобретает, и, следовательно, имеется только тем, кто его приобрел. Оно составляет цель жизни, тогда как образ служит условием и средством к осуществлению этой цели»¹³¹.

Понимание «образа и подобия» св. Иоанном Златоустом, как и понимание св. Ефрема Сирина (см. выше) ближе всего древнееврейскому: «...Образ Он поставляет в господстве, а не в другом чем. И в самом деле, Бог сотворил человека властителем всего существующего на земле, и нет на земле ничего выше его, но все находится под его властью»¹³². Впрочем, вследствие грехопадения он утратил честь, отчего и умалилась его власть.

Образ свт. Иоанн отличает от подобия: «Как *образом* назвал Он образ владычества, так *подобием* то, чтобы мы, сколько возможно человеку, делались подобными Богу кротостью, смирением и вообще добродетелью, по слову Христову: *будьте подобни Отцу вашему, иже на небесех* (Мф. 5; 45)»¹³³.

Резюмируя изложенное в отношении понятия образа и подобия Божия, можно сравнить образ с неким неизгладимым оттиском в душе человека, из-за которого она и называется «богоподобной». Это, если сравнивать с живописным творчеством, как бы основа, прорись основных черт лица и линий изображаемого, а подобие – творческий процесс приведения портрета в наиболее совершенное соответствие прототипу. Только живописный портрет пишется красками, а духовный – добродетелями.

¹³⁰ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 70.

¹³¹ Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000. С. 387 – 388.

¹³² Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 62.

¹³³ Там же, с. 69.

Один и тот же оттиск «черт» Божиих во всех душах человеческих. Мы свободны распоряжаться им по своему усмотрению – можем на данной основе сотворить шедевр, а можем исцарапать его, исковеркать, изгадить, перемазать грязью, всевозможными нечистотами – исказить до неузнаваемости, но основа останется навсегда. Образ неизгладим, однако человек ответственен за то, что он с ним сделал, на кого он стал похож в итоге своей жизни: уподобился ли он своему Отцу Небесному, или надругался над Его образом в себе, осквернив его, и тем самым отвергнув свое призвание к богоуподоблению и богоусыновлению?..

Следующий важный момент – вступление Бога в завет с Адамом. Условием Завета является заповедь о невкушении плода от дерева растущего посреди рая. Человек был поселен Богом в раю, в «саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2; 15 – 17).

Свт. Иоанн Златоуст обращает внимание на честь, оказанную человеку, на сам тон, в котором дается заповедь: «Не сказано: приказал, или повелел (*προσέταξεν, η εκέλευσεν*), но что? – *заповеда (ενετείλατο)*. Как друг беседует с другом, заповедуя о чем-либо необходимом, так и Бог общается с Адамом, как бы желая такой честью расположить его к исполнению заповедуемого им»¹³⁴.

Что это было за дерево?

В отличие от дерева жизни, которое Бог насадил посреди рая, чьи плоды питали бы человека и доставляли ему бессмертие, это дерево приносило, по мнению св. Григория Нисского, «смешанный плод»¹³⁵.

¹³⁴ Там же, с. 112.

¹³⁵ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 64.

«Смешанный» в духовном смысле. Причем вообще под райскими плодами им понимаются некие духовные знания, и духовное знание, исходящее от этого дерева, было смешанным, т.е. содержащим и зло под покровом добра. Отсюда, по его мнению, и наименование «дерево познания добра и зла».

Свт. Иоанн Златоуст несколько по-другому понимает значение наименования этого дерева: «Справедливо спросит иной, какую силу имело это дерево, что вкушение от него открыло им глаза, и почему оно называется деревом *познания добра и зла?*.. Не вкушение от дерева открыло им глаза: они видели и до вкушения. Но так как это вкушение служило выражением преслушания и нарушения данной от Бога заповеди, а за эту вину они лишились потом облекавшей их славы, сделавшись недостойными столь великой чести, то поэтому Писание, следуя своему обыкновению, говорит: *ядоста, и отверзошася очи их, и разумеша, яко нази беша*. Лишившись за преступление заповеди высшей благодати, они ощущают и чувственную наготу, чтобы из охватившего их стыда вполне поняли, в какую бездну низвело их преступление Владычней заповеди... Когда слышишь, что *отверзошася очи их*, понимай это так, что (Бог) дал им почувствовать наготу и лишение той славы, какую они пользовались до вкушения... Кто же потерпит тех, которые хотят утверждать, что человек получил познание добра и зла после вкушения от древа, тогда как он и до вкушения был исполнен такой мудрости, и сверх мудрости удостоился еще благодати пророческой? И как можно согласить с разумом то, что козы и овцы, и все бессловесные знают, какая трава годна им в пищу, какая вредна, от каких нужно особенно воздерживаться, и к каким обращаться, а человек – разумное животное, не знал, что – добро и что – зло? Но вот, скажут, Писание назвало это дерево деревом познания добра и зла. Знаю это и я. Если постараться узнать особенности (*τα ιδιώματα*) божественного Писания, то поймешь, почему оно дало этому дереву такое название. Так названо оно не потому, что сообщало такое познание; но так как у него (*περι αυτο*) совершилось преступление заповеди и от него (*εξ εκεινου*) потом уже явилось познание

греха и стыд, поэтому оно так названо. Божественное Писание имеет обычай по совершившимся событиям называть те места, где эти события случились. Потому божественное Писание назвало это дерево деревом познания добра и зла, что у него должно было совершиться преступление и(ли) соблюдение заповеди»¹³⁶.

Свт. Григорий Богослов: «...Рай, по моему рассуждению, есть небесная жизнь. В нем-то поставил Бог человека, чтобы он был неослабным делателем Божиих словес. Запретил же ему употребление одного растения, которое было совершеннее других, заключая в себе силу к полному различению добра и зла. Ибо совершенное хорошо для преуспевших, а не для начинающих. Последним оно столь же обременительно, сколько совершенная пища младенцу»¹³⁷.

Ту же мысль, только несколько более развернуто, он излагает в своем 38-м Слове, посвященном Рождеству Христову: «Сего человека, почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю (что бы ни означал сей рай) делателем бессмертных растений – может быть божественных помыслов, как простых, так и более совершенных; поставил нагим по простоте и безыскусственной жизни, без всякого покрова и ограждения; ибо таковым надлежало быть первозданному. Дает и закон для упражнения свободы. Законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться, и какого растения не касаться. А последним было древо познания, и насажденное вначале не злонамеренно, и запрещенное не по зависти (да не отверзают при сем уст богоборцы и да не подражают змию!); напротив оно было хорошо для употребляющих благовременно (потому что древо сие, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно могут приступать только опытно усовершенствовавшиеся), но не хорошо для простых еще и для неумеренных

¹³⁶ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 133 – 135.

¹³⁷ Свт. Григорий Богослов. Слово 7, о душе // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2, с. 34.

в своем желании; подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока»¹³⁸.

Глагол יָדָע <йада> – «познавать» восходит к той же основе, что и санскритское «веда», откуда и русское «ведать». Этот глагол «в библейском языке означает теснейшее взаимодействие познающего с познаваемым, вплоть до слияния. Этот же глагол используется для описания супружеских отношений. Поэтому «познать добро и зло» означает еще «стать причастным не только добру, но и злу»»¹³⁹.

После того, как Бог дает заповедь, Он создает женщину. Эта последовательность имеет свое значение: тем, что заповедь дается Адаму до появления женщины подчеркивается единство рода человеческого. Свт. Иоанн Златоуст советует усматривать «благость Божию и в том, какую честь Он оказал и жене, которая имела быть создана из Адама. Когда она еще не была сотворена, Бог дает заповедь как бы двоим: *не снесите от него, а в оньже аще день снесите, смертью умрете*; таким образом, заранее и сначала уже показывает, что муж и жена составляют одно, как и Павел говорит: *глава жене муж* (Еф. 5; 23). Поэтому говорит как бы к двоим для того, чтобы, создав потом из него жену, дать ему побуждение сообщить и ей данную Им заповедь»¹⁴⁰.

Созданию женщины предшествует замечание Божие, что «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2; 18). Это לֹא טוֹב <ло тов> («не хорошо») в повествовании о сотворении мира звучит первый раз. Каждый день творения заключался Божиим одобрением («и увидел Бог, что это хорошо»), а тут впервые звучит неодобрение и даже не то, чтобы недовольство, а как бы

¹³⁸ Свт. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1, с. 527 – 528.

¹³⁹ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 50.

¹⁴⁰ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 114.

сожаление об ущербном состоянии человека. Но среди зверей, которым Адам нарек имена (тем самым проявив свое владычественное положение в мире), не нашлось «помощника подобного ему» (Быт. 2; 20).

То, как создается женщина, очень важно для понимания мировоззрения Израиля. Свт. Иоанн Златоуст обращает внимание на слово «сотворил», которое звучит в тексте, хотя вроде бы нет речи о возникновении чего-то принципиально нового. Вот, как он разъясняет смысл этого словоупотребления: «Как вначале, при создании человека, Бог говорил: *сотворим человека по образу нашему и по подобию*, так и теперь, намереваясь создать жену, употребляет то же слово, и говорит: *сотворим...* Чтобы Адам знал, что созидаемое существо будет равно ему по достоинству, для этого Бог, как о нем самом сказал: *сотворим*, так и теперь говорит: *сотворим ему помощника по нему*»¹⁴¹.

«Помощница» звучит на первый взгляд как бы унижительно для современного человека. Но это лишь вследствие ложных стереотипов. Ничего унижающего человеческого достоинство в этом слове нет. Помощница – не рабыня и не служанка. Она – равночестная сотрудница. «Библейское законодательство о женщине резко отличалось от законодательства всех других древних народов. Согласно законам Моисея, жену нельзя ни убить, ни изувечить, тогда как законодательство, например, вавилонян разрешает обращаться с женой, как с вещью. Там мужчина мог продавать жену и детей. В то же время священные книги Библии – Псалмов и Пророков – обращены равно к лицам обоего пола, и в них нет и следа различия между мужчиной и женщиной или указания на какую-либо неравноценность женщины»¹⁴².

Создается жена из ребра Адама. «Не разумей слова эти по-человечески, – говорит свт. Иоанн Златоуст, – но знай, что употреблены грубые речения приспособительно к немощи человеческой. Ведь если бы (Писание) не

¹⁴¹ Там же, с. 115.

¹⁴² Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 198.

употребило этих слов, то как бы могли мы узнать неизглаголаннные тайны?»¹⁴³. Он отнюдь не отрицает, что основой создания женщины было ребро праотца Адама. Его слова всего лишь предупреждение, дабы мы не соблазнились антропоморфизмами и не раболепствовали употребленным в Писании образам. Что же касается «ребра», то древнееврейское слово «цела» означает не только ребро, но и «сторону», «грань», из чего можно заключить, что «женщина сотворена из какой-то «стороны», «границы» Адама, нашедшей в ней наиболее полное выражение... В данном случае – его эмоциональную сторону... Агада к этому стиху подчеркивает призвание женщины быть скромной, так как она создана из внутренней, сокрытой части Адама. Кроме того, создание «из ребра» говорит о склонности женщины к «жизни сердца», сердечным переживаниям, и о том, что она, подобно ребру, должна защищать, хранить от зла и тревог сердце мужчины»¹⁴⁴.

Когда Адам видит жену свою, он говорит: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа (своего). Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть» (Быт. 2; 23 – 24). Последний стих толкователями приписывается Моисею, как пророку воли Божией и законодателю брачного союза¹⁴⁵.

Но уместен вопрос: почему жена так называется, если взята она от мужа своего? Какая связь между этими словами – «муж» и «жена»? Видя перед собой жену, Адам признает ее обладающей той же природой, что и он. Всем животным он нарекал имена по роду их, но женщину именует соответственно признаваемому с ней единству. Он и себе дает имя. Теперь, по сотворении женщины, он – *אָדָם* <иш>, а взятую и созданную из него именует *אִשָּׁה* <иша>, просто добавляя родовое окончание «-а»: он – «муж», а

¹⁴³ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 121.

¹⁴⁴ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 43, 51.

¹⁴⁵ См.: Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. 23.

она – «мужа». Таким образом, в самом древнееврейском слове אִישׁ *<иша>* содержится указание и на человеческое достоинство женщины, и на ее происхождение от мужа.

Заключается глава упоминанием о том, что первые люди были наги и не стыдились. Они не воспринимали отсутствие одежды как наготу, ибо «их облекала и украшала, лучше всякой одежды, неизреченная слава»¹⁴⁶. Важен и другой аспект, о котором пишет прот. Н. Иванов: «Созданному Богом человеку нет оснований стыдиться своей наготы, то есть дарованных ему от Бога природных свойств. Все свойства человека – и телесные, и психические, и духовные, во всей своей нераздельной целостности, во всей своей слаженной совокупности, во всей своей красоте и неиспорченности грехом – прекрасны, и человеку – как мужчине, так и женщине – нет оснований их стыдиться.

Человек сотворен прекрасным в своем идеальном состоянии, в своей динамической красоте. В самом принципе (*в начале*) прекрасно его сердце, его ум, его интуиция, способность к творчеству. Прекрасно то, что мы называем чувствами человека, эмоциями души. Прекрасно присущее человеку чувство красоты, чувство справедливости, чувство социальной связи и справедливого устройства общества, прекрасны чувства, связывающие родителей с детьми, супругов и друзей. Прекрасны и чувства мужчины и женщины в их взаимной любви, той любви, которой человеку нет оснований стыдиться, если она не несет в себе каких-либо извращений. Прекрасно и тело человека. Любовь мужа и жены друг к другу заложена в природе человека при его сотворении. Это есть песнь песней человечества. Человеку и здесь нет основания чего-либо стыдиться. Красота человеческого тела, созданного Богом из праха земного, вдохновляла художников от древности и до наших дней. В нем собраны все силы земли, вся красота линий, его образующих. Это – цвет Земли.

¹⁴⁶ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 127.

Человек не стыдится сам перед собой своих естественных отправлений, ибо такова жизнь его тела. Супруги не стыдятся друг перед другом, ибо их тело едино. Они стыдятся лишь открыть перед другими то, что должно сохраняться в тайне их общего тела, особенно в момент зачатия нового человека. Они могут стыдиться лишь желания разорвать, развратить свое тело для связи с посторонним. Иными словами, они стыдятся лишь того, что Библия называет грехом»¹⁴⁷ ...

Следующий важный этап – грехопадение.

«Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: «не ешьте ни от одного дерева в раю»?» (Быт. 3; 1)...

По установившемуся мнению это был не просто змей, но сатана, использовавший тварь Божию как своего рода первого медиума. «Нашедши этого зверя, т.е. змия, который превосходил смыслом всех других зверей... – им воспользовавшись, как орудием, диавол чрез него вступает в беседу с женою, и увлекает в свой обман этот простейший и немощнейший сосуд»¹⁴⁸. Т.е., согласно церковной традиции, данный библейский отрывок не воспринимается как аллегорический, но под «змием» понимается лукавый дух, изначально стремившийся погубить человека. Это он устами змея обращается к жене.

Но как мог он оказаться в раю? «Он присутствует в земном раю именно потому, что человек должен пройти через искус свободы. Первое повеление

¹⁴⁷ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 211 – 212.

¹⁴⁸ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 128.

Божие – не прикасаться к дереву – постулирует человеческую свободу, и в этом же плане Бог допускает присутствие змия»¹⁴⁹.

Что мы знаем о нем и вообще о возникновении зла?

В книгах Ветхого Завета крайне мало говорится о происхождении зла и о злых духах. Это больше область Священного Предания. Библия, дабы не провоцировать дуалистические представления, проявляет исключительную сдержанность по этой теме, ограничиваясь упоминанием о существовании этих сил и указанием на то, как им противостоять.

«Сатан» – по-еврейски значит «противник в суде, в споре или на войне, препятствующий, противоречащий, обвинитель, наушник, подстрекатель»¹⁵⁰. По-гречески «**διαβολος**» означает «клеветник». Если вдуматься в этимологию этого слова, то становится очевидным, что оно состоит из приставки **δια** – раз- и **βαλλω** – бросаю. Т.е. «разбрасывающий, разъединяющий, разделяющий, разлучающий»¹⁵¹, что вполне отвечает целям любого клеветника. Этот же «клеветник №1» стремится в первую очередь разделить человека с Богом, а затем и людей между собой. «Он был человекоубийца от начала (**ανθρωποκτονος ην απ αρχης**)», – говорит Господь (Ин. 8; 44).

Священное Предание повествует о нем, как о высшем Ангеле, который не устоял в своем достоинстве, ибо возгордился и восстал против Бога вместе с частью других ангелов. «На падение добрых духов или ангелов, – пишет В. Велтистов, – мы находим указание прежде всего в словах Спасителя, обращенных к иудеям: „Он (т.е. диавол) не устоял в истине”... (Ин. 8; 44). В славянском переводе выражение **εν τη αληθεια ουχ εστηκεν**, переведено словами „во истине не стоит”. <...>

¹⁴⁹ Лосский В. Догматическое богословие // Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. С. 252.

¹⁵⁰ Аверинцев С. Сатана // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х тт. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. Т. 2, с. 412.

¹⁵¹ Согласно объяснению преподавателя СПбПДА и С архим. Ианнуария (Ивлиева).

Зло сделалось для падших духов внутренним существом, их природою, почему они и называются в Священном Писании *злыми духами* (*πνεύματα πονηρα*, Лк. 7; 21; 8; 2...) или *духами злобы* (*πνευματικα της πονηριας*, Еф. 6; 12)»¹⁵².

Когда произошло падение диавола и ангелов его, мнения существуют разные. Вот как это комментирует блж. Августин: «...С самого ли начала мира, увлеченный своею властью, он отпал от того общества и той любви, какую блаженны ангелы, услаждающиеся Богом, или же он находился некоторое время в сонме ангелов, будучи и сам так же праведным и блаженным? Некоторые говорят так, что он ниспал с высших степеней, позавидовав человеку, сотворенному по образу Божию. Но ведь зависть следует из гордости, а не предшествует ей, ибо не зависть – причина гордости, а гордость – зависти, поскольку гордость есть любовь к собственному превосходству, а зависть – отвращение к чужому благополучию. Вследствие любви к собственному превосходству каждый завидует или равным себе за то, что они ему равны, или низшим, боясь, чтобы они не стали ему равны, или высшим, так как сам им не равен. <...>

Поэтому Писание определяет гордость как начало всякого греха, говоря о том, что начало всякого греха – гордыня (Сир. 10; 15). <...>

Но когда именно гордость склонила диавола извратить порочной волей свою добрую природу, об этом Писание не говорит; впрочем, очевидно, что это случилось до того, как он позавидовал человеку. <...> ...Диавол – «человекоубийца от начала» потому, что убил первого человека, раньше которого не было никого из людей. В истине же он не устоял с того времени, с которого был сотворен он сам, который мог бы, если бы захотел, устоять в ней»¹⁵³.

¹⁵² Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. – М., 1885. С. 128, 138.

¹⁵³ Блаж. Августин. О книге Бытия // Блаж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 596 – 599.

Понимание Израилем природы темных сил отражено во Второзаконии. В песни Моисея мы находим следующие слова об идолопоклонстве израильтян: «Богам чуждыми они раздражили Его, и мерзостями (своими) разгневали Его. Приносили жертвы бесам, а не Богу...» (Втор. 32; 16 – 17). По этому поводу Велтистов пишет: «Слово דִּיָּשׁ , соответствующее стоящему в русском переводе слову „бесам“, означает демонов, злых духов. В подтверждение этого мы можем сослаться на перевод LXX, где указанное место переведено таким образом: $\text{\epsilon\theta\upsilon\sigma\alpha\nu\ \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\ \theta\epsilon\omega\ \dots\ \Delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha}$ же, по словоупотреблению LXX, означает демонов, или злых духов, а не сами идолы, или сделанные божества»¹⁵⁴. \tau\omega , множественное число $\text{\delta\iota\tau\omega}$, происходит от \tau\iota\omega – *насиловать, губить* и собственно означает «губитель», «разрушитель».

У пророка Исаии в «победной песни на царя Вавилонского» деспот, мечтавший властвовать над миром сравнивается с планетой Венерой: «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» (Ис. 14; 12 – 15). Венера – Денница, утренняя звезда, самая яркая на утреннем и вечернем небосклоне. В раввинской, а затем в христианской письменности этот отрывок был осмыслен, как описание падения сатаны в начале мира. В этом смысловом контексте прозвучали и слова Спасителя: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10; 18). «Денница», «сын зари» – перевод еврейского слова *Хиллель бен Шахар* – *светило*. LXX перевели *Εωσφορος* (Светоносный), Вульгата – *Lucifer* (Люцифер). Этим эпитетом на разных языках называли сатану¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. Критико-догматическое исследование. – М., 1885. С. 144.

¹⁵⁵ См.: Деревенский Б. Учение об Антихристе в древности и средневековье. – М.: Алетейя, 2000. С. 35 – 36.

С. Аверинцев отмечает интересную эволюцию образа сатаны в искусстве. Если средневековые преподносят его ужасным и отвратительным, то уже в «Потерянном рае» Мильтона он обретает некоторую «мрачную величавость, делающую его пригодным к роли эпического героя (в том же направлении идет трагедия нидерландского поэта Й. Ван ден Вондела „Люцифер“, герой которой умеет быть импозантным в своем тщеславии и рассуждает о необходимости исправить ошибку Бога на пользу самому Богу). Только после романтизма („демонические” образы Дж. Байрона, „Демон” М.Ю. Лермонтова и т.п.), в струе либерализма и антиклерикализма, образ С. как вольнолюбивого мятежника может стать однозначно положительным, обретая черты идеализированного греческого божества... Для А. Франса как наследника этой традиции уже аксиоматично, что С. – идеал, и он играет с этой аксиомой в „Восстании ангелов”, вывертывая ее наизнанку и доказывая, что даже С., придя к власти, перестанет быть симпатичным. Параллельно с этим „сатанинские” мотивы разрабатывались декадентством конца 19 в. и его позднейшими вариациями... Всем „реабилитациям”... противостоит попытка возродить традиционный образ страшного, унылого и внутренне мертвого космического властолюбца как Саурана в сказочном эпосе Толкиена „Повелитель колец”»¹⁵⁶.

Почему змей?

«Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог» (Быт. 3; 1). Блж. Августин пишет: «Хитрейшим или, как можем прочесть во многих латинских кодексах, мудрейшим он назван в переносном смысле слова. <...> ...Змей этот может быть назван мудрейшим из всех зверей не по своей неразумной душе, а по чужому, т.е. диавольскому духу. Ибо хотя ангелы-отступники и свергнуты с горних седалищ за свою извращенность и гордость, однако по своему уму они гораздо выше всех зверей.

¹⁵⁶ Аверинцев С. Сатана // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х тт. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. Т. 2, с. 414.

И что удивительного в том, что диавол, исполнив змея своим инстинктом и сообщив ему свой дух, каким обыкновенно исполняет он демонских пророков, сделал его мудрейшим из зверей, живущих сообразно с живой и неразумной душою?»¹⁵⁷

И еще один его комментарий на ту же тему: «Хитрейшим же из всех зверей змей назван по причине диавольской хитрости, которая в нем и от него производила коварство, подобно тому, как благоразумным или хитрым называется язык, которым движет благоразумный или хитрый человек, чтобы благоразумно или хитро убедить в чем-либо (других). Ибо языком называется не сила телесного органа, а, без сомнения, сила ума, которая языком пользуется»¹⁵⁸. Что же касается сравнения змея с полевыми зверями, то оно, по мнению Велтистова, «имеет свое основание в том обстоятельстве, что Бытописатель рассказывает об искушении так, как оно происходило пред глазами Евы, которая видела пред собою только естественного змея»¹⁵⁹.

По-еврейски «змей» – *нахаиш*. А слово *арум*, которое переведено на славянский как *хитрейший*, по мнению прот. Н. Иванова точнее было бы перевести: *лукавейший*¹⁶⁰. Слово *нахаиш* может переводиться не только как существительное («змей»), но и как глагол, потому что *нахаиш* буквально переводится как *шипящий*. Это слово всегда имеет отрицательное значение, означает ли оно врага или враждебное действие. Оно также может переводиться, как *ворожить*, *гадать*, может означать и другое враждебное действие – ложь, клевету.

«Само слово *нахаиш* по звучанию сходно с шипением. Что-то вроде шипения (наушничества) и неясного произнесения шепотом слов колдуньями и ворожеями также могло напоминать шипение змеи. У древнего еврея это

¹⁵⁷ Блаж. Августин. О книге Бытия // Блаж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 587.

¹⁵⁸ Там же, с. 610.

¹⁵⁹ Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. – М., 1885. С. 143 – 144.

¹⁶⁰ См.: Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 223.

могло ассоциироваться вообще с враждебными и опасными действиями, приносящими человеку вред. Поскольку большинство змей ядовиты и опасны, а вместе с тем неприятны для человека, они всегда возбуждают у человека неприязненное чувство. Изворотливость змеи может напоминать словесную изворотливость лгуна и клеветника. Поэтому *нахаиш* можно было бы перевести на наш язык словом *гад* или *гадина*. <...>

Если у современного человека при чтении текста третьей главы возникает зрительный образ ядовитого пресмыкающегося, то у древнего еврея могло возникнуть представление о том, как Ева слышит шипящий голос. Этот голос был свойственен тому, кто занимался какими-либо темными делами»¹⁶¹.

И голос этот говорит: «...Подлинно ли сказал Бог: „не ешьте ни от какого дерева в раю“?» (Быт. 3; 1) «В оригинале: *הֲאִם כִּי-אָמַר* <*аф ки-амар*> – „подлинно ли сказал“, „так ли сказал“, „хотя бы и сказал“ Бог. Это слова, с которыми змей обращается к нам, людям, во все века и к каждому из нас в разные периоды жизни; это слова, цель которых – внушить сомнение либо в целесообразности Божией заповеди, либо в самом Источнике ее, либо в ее исполнимости. Это – слова, с которых начинается скептическая „библейская критика“: а подлинно ли сказал Бог? а тогда ли написана эта книга? а теми ли людьми? а в те ли времена? а в тех ли условиях? Одним словом, „подлинно ли сказал Бог“? Первое, что делает злой дух, – он сеет сомнение в слове Божиим, потому что вечная жизнь человека коренится в этом слове, и отнимая у Адама веру в слово Божие, змей приводит его к потере бессмертия, к утрате Едемского сада»¹⁶².

«Смотрите, – говорит свт. Иоанн Златоуст, – какая здесь чрезвычайно тонкая хитрость! То, чего Бог не говорил, диавол предлагает в виде совета и вопроса, как будто заботясь о них... Как бы так говорил лукавый тот демон: для чего (Бог) лишил вас такого наслаждения? Зачем не позволяет вполне

¹⁶¹ Та же, с. 223 – 224.

¹⁶² Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 53.

пользоваться райскими благами, предоставив наслаждаться созерцанием (их), не позволяет вкушать и от этого чувствовать тем большее удовольствие? <...> Что пользы жить в раю, коль скоро нельзя пользоваться тем, что есть в нем, а приходится испытывать тем большую скорбь, что смотреть можно, а удовольствия, происходящего от пользования, не получать?»¹⁶³.

Св. Ефрем Сирин усматривает в повествовании об искушении жены указание на то, что это было средство утверждения людей в раю «по правде». То, что мы имеем по дару, как бы не совсем наше. Мы этим пользуемся, но не владеем по праву. Для того, чтобы «обладать землею», быть для всего мира образом Бога невидимого, человеку необходимо произвольно выбрать меду добром и злом, актуализировав свое богоподобие. Кого слушаешься, тому уподобляешься. Для того и заповедь ему дана, для того и искушение попущено. Ева, по св. Ефрему, не вкусила еще от древа жизни, она вообще только что была сотворена и не чувствовала голода, который бы подвигнул ее к падению. «...Поелику Ева не чувствовала голода, и не введена была в борьбу дровом, то змию не воспрещено быть ее искушителем, чтобы если Ева победит в кратковременной брани и в недолгой борьбе, и змий, и кто был в змие, подверглись тому наказанию, какое и понесли, а Ева и муж ее вкусили плодов жизни, и приобрели вечную жизнь; прияв же по правде жизнь, какая была им обещана, они по правде стали бы обладать и всем тем, что прежде дано им было по благодати»¹⁶⁴.

Еще одно интересное мнение прп. Ефрема: «...Заповедь и не была почти заповедью, потому что была очень легка и дана только на время, пока не отступит от них искушитель»¹⁶⁵.

¹⁶³ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 128 – 129.

¹⁶⁴ Св. Ефрем Сирин. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирин. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 239.

¹⁶⁵ Там же.

«И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть» (Быт. 3; 2 – 3).

Обратите внимание на произвольное дополнение, сделанное женой: Бог не говорил «не прикасайтесь» (во всяком случае, из библейского текста не следует). Велтистов заключает из этого, что «в сделанном ею от себя самой прибавлении к божественной заповеди для усиления этой последней, именно – что Бог запретил не только есть плоды дерева познания добра и зла, но даже и *прикасайся к ним*, проглядывает даже некоторый упрек Богу со стороны Евы за жестокость и трудность Его заповеди»¹⁶⁶.

Жена (Евой пока еще рано ее называть, это имя она получит после грехопадения; она пока – *жена*, единственная в своем роде) проявляет недостаток любви к Богу. От нарушения заповеди ее удерживает в основном страх смерти, а не любовь, не послушание, которое в сути своей – первейшее выражение самоотвергающейся любви. Трещинка найдена, и змей продолжает свое искушение, уже переходя к прямой лжи и клевете: «...Нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3; 4 – 5). Выше мы говорили о том, что мифологическому мировоззрению, например, античной Греции свойственна идея о «зависти богов», но Библейское Откровение раскрывает диавольскую сущность этого заблуждения.

Явное, дерзкое противоречие Божественному Откровению, полученному женой через мужа, и клевета на Творца не отталкивают жену, не пробуждают в ней негодования. Она не гонит от себя змея и не убегает от него. Если бы она любила Бога, то возмутилась бы против клеветника за его ложь. Но она не возмущается... «Тогда как человеколюбивый Бог, по великой попечительности, запретил вкушать для того, чтоб они не сделались смертными через преслушание, этот говорит жене: *не смертию умрете* (ст.

¹⁶⁶ Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. – М., 1885. С. 199.

4). Какого же заслуживает жена оправдания в том, что так охотно слушала того, кто говорил так дерзко?»¹⁶⁷

Прот. Н. Иванов отмечает, что при переводе Библии на греческий и латинский ускользает образно-звуковое значение врага, ибо греческое **οφις** и латинское **serpens** «не вызывали того звукового ощущения и представления, какие для древнего еврея имело слово *нахаш*, то есть *шептун*, *гадина*, *враг*»¹⁶⁸. Это важно понимать, потому что данный образ помогал современникам Бытописателя проникнуться чудовищностью измены жены, подлостью подобной измены, увидеть в этом безумие жены, воспринимающей лукавый совет *гадины*. Как уже отмечалось выше, она не отвергла с негодованием лживых слов *клеветника*. Но и не спешит срывать плод. Она как бы занимает «позицию независимого исследования». Бог сказал одно, а вот змей сообщает нечто другое, более чем заманчивое: он говорит о возможности сравняться с Богом, о возможности, которую Творец якобы завистливо утаивает от людей... Что остается ей, кроме как рассудить *самой*, положиться на *свой ум*?..

И вот, диавол уже добился своего: она взирает на творение Божие вне идеи Бога, как бы предвосхищая общеизвестные слова Лапласа «я не нуждаюсь в этой гипотезе». Она пытается «думать своей головой» вне контекста Откровения и впервые в истории человечества приступает к естественнонаучному исследованию в лучших атеистических традициях. Но ум, стремящийся к познанию Божиего мира вне Божественного Откровения, непременно обратит добытое знание себе на погибель.

Первое в истории естественнонаучное исследование показало, что «дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому

¹⁶⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 130.

¹⁶⁸ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 225.

что дает знание» (Быт. 3; 6). И был поставлен первый в истории эксперимент...

Разберем чуть подробнее шестой стих в призме слов апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «...Все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская (**η επιθυμία της σαρκος και η επιθυμία των οφθαλμων και η αλαζονεια του βιου**), не есть от Отца...» (1 Ин; 2; 16) И вот жена увидела, что «дерево хорошо для пищи» – похоть плоти (**η επιθυμία της σαρκος**); что «оно приятно для глаз» – похоть очей (**η επιθυμία των οφθαλμων**); наконец, оно «вожделенно, потому что дает знание» – гордость житейская (**η αλαζονεια του βιου**).

Вроде бы все нормально:

- разумеется, плоды дерева хороши в пищу, ибо эти плоды со временем люди стали бы вкушать без вреда для себя, все же, что в раю – хорошо во всех аспектах, в том числе и во вкусовом;
- конечно же, дерево красиво – оно творение Божие, райское дерево, прекрасное, недаром человеку от сотворения присуще эстетическое чувство, вот он и воспринимает это дерево соответственно его внешнему достоинству, ибо в состоянии оценить его;
- естественно, что оно, как дающее знание, вожделенно человеку, ибо человек сотворен разумным и ему присуще стремление к богоуподоблению – что особенного и, тем более, порочного и противоестественного в том, что он стремится к знанию и к тому, чтобы стать как Бог?

Все это так, но именно естественное добро и послужило точкой опоры для искуителя. Ведь он сам ничего не может сотворить, он лишь употребляет во зло, данное Богом добро. Более того, именно через это внешне доминирующее добро, зло становится неразличимым – естественное добро вызывает нашу естественную же симпатию, поглощает внимание наших чувств, которые уже не способны уловить и адекватно отреагировать

на «скромно», незаметно присутствующее и количественно, быть может, ничтожное, но качественно безмерное зло.

«Вера дает жизнь греху, она его являет, как подчеркивает апостол Павел: Бог дает это первое повеление, и тут же сатана вкрадчиво подсказывает бунт; действительно, плод сам по себе был хорошим, но все дело здесь – в личных отношениях между Богом и человеком. И когда Ева видит, что дерево прекрасно, появляется некая ценность вне Бога»¹⁶⁹.

Жена как бы «протестировала» дерево по трем уровням – от плотского до духовного – и не нашла в нем ничего плохого. Плохого в нем самом и не было – Бог зла не сотворил. Плохое состояло в непослушании Богу и несвоевременном приобщении тому знанию, которое давало это дерево, через свои плоды. Как младенцу во избежание беды нельзя давать твердую пищу, какой бы хорошей она ни была сама по себе, так и плоды дерева, от которого вкусили прародители, были бы хороши в свое время, но оказались смертоносными как от преждевременного вкушения, так и по послушанию сатане. Ибо кого слушаешься, с тем и соединяешься, под власть того и преклоняешь главу. Как пишет св. Ефрем Сирийский: «...Если бы змий не вовлек их в преступление, то вкусили бы они плодов древа жизни, и древо познания добра и зла тогда не было бы уже им воспрещено; – от одного из сих древ приобрели бы они непогрешительное ведение, а от другого прияли бы вечную жизнь, и в человечестве стали бы богоподобными.

Прародители приобрели бы непогрешительное ведение и бессмертную жизнь еще во плоти; но змий тем, что обещал, лишил их того, что могли приобрести, уверил их, что приобретут сие преступлением заповеди, чтобы не приобрели того соблюдением заповеди. Обещав, что будут *яко божи*,

¹⁶⁹ Лосский В. Догматическое богословие // Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. С. 253.

лишил их всего, и чтобы обетованное древо жизни не просветило очей их, обещал, что отверзет очи их древо познания»¹⁷⁰.

«Тест» жены был с изъязом – он рассматривал реальность вне контекста Божественного Откровения, вне заповеди Божией.

Отпадение же (хотя бы и мысленное) от авторитета Божественного присутствия приводит к тому, что на всех трех уровнях человеческого естества его стремления замыкаются сами на себя и вырождаются в похоти, тогда как нормальное состояние человека – иерархическое подчинение низших уровней естества – высшим. Тело – душе, душа и тело – духу, и все в совокупности Богу. Но вот уже прежде самого грехопадения в человеке начинает колебаться эта стройная система – абстрагируясь от Божественной заповеди, замыкаясь на себя, человек, таким образом, и в себе самом замыкает порознь каждый уровень своего естества, рассматривая их поочередно. Пока еще в зачатке, но уже достаточно ясно проглядывает грядущее противопоставление всех трех начал в человеке: плоть сама по себе, независимо от потребностей души или достоинства духовного, стремится к удовлетворению своих запросов, тогда как душа свою область интересов рассматривает как достойную всецелого устремления, а дух человека вместо благоговейного отношения к Истине, обретаемой в процессе богопознания, жаждет именно *обладания* знанием, ради суетного первенства, ради возношения в своих собственных глазах, в глазах людей и пред Самим Богом – тенденция «роднящая» падшего человека с его искусителем. «Как он, возмечтав о себе более надлежащего, ниспал из усвоенного ему достоинства и низвергнут с неба на землю, то же самое захотел он сделать и с вами – чрез преступление заповеди подвергнуть вас наказанию смертью и удовлетворить своей зависти, как и премудрый сказал: *завистию же диавола*

¹⁷⁰ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 242 – 243.

смерть вниде в мир (Прем. 2; 24)»¹⁷¹. Именно это последнее – гордость житейская – является решающим фактором грехопадения: «Возмечтав о равенстве с Богом, она спешила вкусить (плода) и туда устремляла и ум и мысль и ничего больше не видела, как то, чтобы испить чашу, растворенную лукавым демоном»¹⁷².

Сатана, соблазняя «стать как боги», спекулирует, как уже было сказано выше, на врожденном человеку стремлении к богоподобию. Похожесть этих стремлений понимается человеком как тождество и потому предложение змея не воспринимается как противоестественное. Вроде, как то же самое, только другим путем. Взять свое, не дожидаясь, когда Бог тебе это даст – что в этом особенного? Ведь свое же?.. Нет, не свое. Хотя и уготовано человеку обожение (о котором чуть подробнее дальше), но достигается оно по дару, а не хищением.

«...У человека, наделенного образом и подобием Божиим, и, следовательно, потенциальной возможностью к осуществлению в себе этого отблеска Божественности, может возникнуть представление о каком-то ином процессе обожествления его природы. Не будучи разработанным в душе, в ясном свете сознания, оно может опуститься в потемки душевной жизни и укорениться там, как какое-то искривление действительности.

Душа человека сама не разрабатывает плана, каким образом *стать как Бог*. Она не строит какого-то догматического учения о «завистливом Боге», но она, желая обладать всем, что видит и представляет, забывает о Боге как о Едином Центре бытия, как о едином Источнике жизни и бессмертия. Клевета на Бога исходила от искуителя.

Представление о возможности *стать как Бог* исходило от него же. Душа человека сама не была повинна в этом, ибо все это возникало лишь как

¹⁷¹ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 133.

¹⁷² Там же, с. 131.

прилог извне. Но все же от этого прилога происходит ответный процесс в душе, и на сей раз уже именно свой.

Душа человека, желающая охватить все, все изведать, всем насладиться и всем овладеть, ослепляется не каким-либо обдуманном и целенаправленным желанием сравняться с Богом. Нет, ослепляется возможностью новых наслаждений, возможностью безграничного самоутверждения и только в этом плане может соблазниться перспективой: *Сами будете как боги, знающие добро и зло.*

В душе человека не может возникнуть никакого философского учения о возможности равенства с Богом, как Абсолютом. Человек хорошо понимает, что это просто нелепо. Но у него может возникнуть стремление поселить свое «я» в центре всего бытия. Таким образом, человек уже может ставить себя «вместо Бога» и здесь уже может бессознательно осуществлять совет диавола: *стать как Бог.* Сущность грехопадения в том и состоит, что независимо от того или иного сознательного процесса мысли в душе человека возникает *похоть*, сразу снижающая его божественный образ»¹⁷³.

Слово «похоть» – очень сильное по своему содержанию, по энергии своей семемы. Апостол Иоанн Богослов, говоря о похоти плоти и очей, употребил слово **ἐπιθυμία**, которое можно перевести и помягче, как «желание», «влечение», «страсть к чему-то», однако «похоть» – незаменимое слово для выражения того состояния, когда влечение становится чем-то самоизолированным в себе, когда желание обладать чем-то или стремление удовлетворить какую-либо страсть концентрирует на себе всю личность, все физические и психические силы.

Похоть – это гипертрофированное влечение, это непроницаемое заполнение предметом влечения всего кругозора души, отчего в ее поле зрения уже не попадают иные ценности. Похоть коренится в гордости, ибо

¹⁷³ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 237 – 238.

именно гордость разворачивает человека наизнанку, побуждая ставить в центр бытия не Бога, но «себя любимого», и все то, что с этой вывернутой точки зрения рассматривается как благо. Словосочетание *αλαζονεια του βιου* буквально было бы перевести как «житейское хвастовство», «житейский обман» (*αλαζονεια* – «обман», «хвастовство», «бахвальство», «заносчивость», «кичливость», в отличие от *υπερηφανια* – «гордость», «заносчивость», «высокомерие», «высокомерный образ действий», а также «пренебрежение», «презрение»). Вероятно, повлиял тут латинский перевод *αλαζονεια* словом *superbia* – «гордость», «высокомерие», «чванство», «надменность», «заносчивость». Так или иначе, но суть при таком переводе раскрывается глубже, чем при буквальном прочтении слова *αλαζονεια*, ибо владение любым богатством есть не только услаждение чувственности или высших эмоциональных стремлений души, но это, при недолжном отношении к Божию Закону будучи в самом деле хвастовством и обманом (ибо лишено истинного содержания), питает гордыню, стремящуюся *превознести* над всем и всеми.

В этой самозамкнутой системе нет места Богу, разве что где-нибудь на периферии, отсюда и ограниченность видения ценностей, тогда как смирение побуждает человека смотреть на мир и его ценности цельно и широко, не впадая в зависимость от каких-либо из них, потому что высшей ценностью, все заполняющей и все определяющей для такого человека, является Бог, который не только не ослепляет, но именно через Себя (или в Себе), в Своем Свете показывает возлюбившему Его человеку мир таким, каков он есть на самом деле. И человек не прельщается никакими его красотами, потому что созерцает их сквозь несравнимую и непревзойденную красоту Творца. Но такое видение – это уже свойство души, основательно просвещенной Духом Божиим, на пути же к такому состоянию нас одолевают похоти, паразитирующие на природных, а потому самих по себе добрых потребностях, стремлениях и влечениях.

Прот. Н. Иванов, в связи со словами апостола Иакова «похоть же зачав, рождает грех, а соделанный грех рождает смерть» (Иак. 1; 15) приводит в пример образ похоти из поэмы писателя-романтика Дж. Мильтона «Потерянный рай». Похоть изображается «в виде полуженщины-полузмеи, сидящей у врат Ада. От сатаны зачала она своих детей-псов, беспрестанно и ненасытно терзающих ее утробу, и, выходя из нее, вновь насилующих мать. Не менее выразителен и образ ее порождения – Смерти, так же зачатой ею от сатаны»¹⁷⁴. Описывая грехопадение, прот. Н. Иванов говорит о похоти следующее: «Человек *видит*, что плоды от древа познания добра и зла хороши для пищи, то есть, что это хорошо для его материального существования, а все остальное в мире представляет собой лишь «пищу» для «я». Душа забывает о своей связи с Источником жизни и со всей природой, она хочет лишь удовлетворения своих вожделений. Нормальное самоутверждение плоти и та радость ощущения, которая возникает при становлении, превращается в похоть – *похоть плоти*.

Такова первая ступень грехопадения.

Человек видит, что возникшее представление о новых возможностях, не только чисто материальных, *хорошо для пищи*, но и приятно для глаз, и желанно – *хорошо для глаз и вожделенно*, ибо дает душе удовлетворение. Целый комплекс душевных сил находит свое удовлетворение на пути *вкушения добра и зла*, то есть на том пути, где добро и зло – лишь одинаково приемлемые средства для удовлетворения желаний.

Вторая ступень грехопадения – это кажущаяся возможность жизни по-новому. Гармония красоты целого, когда все в мире прекрасно лишь в силу того, что отражает в себе славу Божию и восхваляет Творца, – эта гармония и эта красота становятся хороши лишь постольку, поскольку они хороши для меня. Мое «я» становится в центре гармонии и в центре красоты и желает всего лишь для себя.

¹⁷⁴ Там же, с. 238.

Такова вторая ступень грехопадения – *похоть очей*.

И, наконец, третья ступень грехопадения. Человек хочет иметь знание в смысле *владения* объектом познания, независимо материален он или нет, и вне зависимости от путей и способов познания. Об особом, специфическом для древнееврейского языка значении слова *познание* мы уже говорили, когда изъясняли, почему запретное дерево именуется *древо познания*. Но если человек встанет на самостоятельный путь, упиваясь полной свободой выбора, забыв о заповеди, данной ему Творцом, то легко может потянуться к «злomu» знанию, то есть к знанию лишь того, что выгодно ему, но губительно для его собратий. И он будет упорствовать, стремясь овладеть этим знанием.

Путь познания (фактически – смешения) в себе добра и зла есть путь индивидуалистического самоутверждения. Он дает опыт борьбы, самовозвышения, наслаждения в чувстве самолюбования, чувство превосходства над теми, кто может быть превращен в объект услаждения и господства. Предлагаемый путь есть путь гордости собой, своим знанием и своим мнимым совершенством. Этот путь есть путь созерцания своего превосходства. Такова третья ступень грехопадения – *гордость житейская*.

Так искушение внедряется во все три плана человеческого бытия – тело, душу и дух, то есть в жизнь органическую, эмоциональную и жизнь мысли»¹⁷⁵.

Блж. Августин, комментируя отношение жены к лживому обещанию змия, высказывает интересное мнение: «Если на основании этих слов она поверила, что им воспрещено от Бога нечто доброе и полезное, то не существовало ли уже в душе ее любви к собственной власти и гордого

¹⁷⁵ Там же, с. 238 – 240.

самопревозношения, которые нужно было этим искушением победить и уничтожить?»¹⁷⁶

«...И взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3; 6 – 7).

Св. Ефрем Сирин, размышляя о том, как происходило грехопадение прародителей, предполагает, что жена, вкушая плод первой, намеревалась тем самым стать во главе мужа. Она «вкусила прежде мужа, надеясь, что уже облеченная божеством возвратится к тому, от кого произошла человеком. Она поспешила вкусить прежде мужа, чтобы стать главою того, кто был ее главою, соделаться повелительницею того, от кого должна была принимать повеления, быть по божеству старше того, пред кем моложе была по человечеству. Когда же вкусила, и не стала превосходнее прежнего, хотя и не умалилась, не приобрела того, чтобы отверзлись у ней очи, потому что не сделалась богом, как ожидала, не заметила также, чтоб отверзлись у ней очи увидеть свою наготу; тогда принесла плод и мужу своему, и многими просьбами убедила его вкусить, хотя и не написано, что упрашивала его.

Итак, Ева, вкусив, не умерла смертью, как сказал Бог, но и не стала богом, как говорил змий. Если бы открылась ее нагота, то Адам пришел бы в страх, и не вкусил; и хотя не стал бы виновен, как невкусивший, однакоже не был бы и победителем, как не подвергшийся искушению. Ибо в таком случае Адам был бы удержан от вкушения наготою жены, а не любовью к Давшему заповедь, или страхом Божиим. Поелику же надлежало, чтобы Адам ненадолго подвергся искушению от обольщения Евы, как она искушена была обещанием змия; то Ева приблизилась к дереву, вкусила плода его, и не открылась нагота ее. Когда же обольстила она Адама, и вкусил он, тогда,

¹⁷⁶ Блаж. Августин. О книге Бытия // Блаж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 611.

говорит Писание, *отверзошася очи обема и разумеша яко нази беша*. Итак, очи их отверзлись, но не для того, чтобы стать им богами, как говорил змий, а для того, чтобы увидеть наготу свою, чего и домогался враг»¹⁷⁷.

Как видно из последнего абзаца, Бог попускает людям искушение, дабы явить их победителями. Выбор не должен отягощаться никакими иными интересами, кроме духовного, никакими мотивами, кроме любви и естественно вытекающей из нее верности. Для того Адам и не видит, что произошло с его женой – чтобы не по страху, а по любви соблюсти заповедь, не оказаться предателем своего Отца Небесного из одной любви к Нему, а не из практических соображений. То есть ему предоставлялась возможность избрать добро совершенно свободно, даже если за зло и не следует никакого наказания, даже если этим злом возможно приобрести что-то ценное. Бог не желает господствовать над человеком, не принуждает его к послушанию, не запугивает, не внушает, но только располагает свободно определиться в добре соответственно Своему замыслу. Человек предопределен к тому, чтобы стать сыном Божиим по благодати, но предопределение не отрицает свободного выбора. Божия любовь призывает человека к обожению, но она же и попускает искушение, дабы человек *свободно* откликнулся на свое призвание.

Любовь не насилует. Она преисполнена безмерного уважения к личности. Бог таким отношением к человеку обрекает Себя на непонимание, но иначе не может быть, потому что Бог есть любовь, а человек – образ Божий, который на любовь должен ответить любовью, а не отвлеченной принципиальностью, честностью, верностью, порядочностью и другими добродетелями, которые без любви – ничто. Искушение – возможность свободного уподобления человека Богу, возможность реализации этой богодарованной способности. Всякое попущенное Богом искушение – это возможность восприятия *большой* благодати.

¹⁷⁷ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 241 – 242.

Итак, они поняли, что наги...

«Лишившись за преступление заповеди высшей благодати, они ощущают и чувственную наготу, чтобы из охватившего их стыда вполне поняли, в какую бездну низвело их преступление Владычней заповеди. <...> Когда слышишь, что *отверзошася очи их*, понимай это так, что (Бог) дал им почувствовать наготу и лишение той славы, которой они пользовались до вкушения. <...> ...Слово – *отверзе* относится не к телесным глазам, но к умственному зрению»¹⁷⁸.

Чувство наготы связано со стыдом. Почему? Что произошло: человек лишился сияющего покрывала благодати и этого застыдился? Не в самом покрывале дело, но утрата облекавшей их тела славы была свидетельством утраты Духа Божия, свидетельством разрушения внутреннего единства человеческого естества и зарождения в природе человека «иного закона» (Рим. 7; 22 – 25).

До грехопадения прародители не стыдились друг друга не потому, что слава, окутывавшая их тела, была какой-нибудь плотной, непроницаемой. Они не стыдились наготы, потому что «в своих членах они не ощущали никакого закона, противного закону их ума <...> в их теле не было ни одного движения, которого им следовало бы стыдиться; они не считали нужным покрываться, потому что не чувствовали ничего, что надобно было обуздывать»¹⁷⁹.

Еще мгновение назад пребывавшие в гармонии, прародители с ужасом ощущают в себе хаос, происшедший от нарушения иерархичности их природы: все естественные стремления подвергаются своего рода мутации под воздействием влившейся в них чуждой силы – греха. Стремления и

¹⁷⁸ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 133 – 134.

¹⁷⁹ Блаж. Августин. О книге Бытия // Блаж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 586 – 587.

потребности «мутируют» в похоти, в страсти. Люди больше не находят в себе прежней цельности, упорядоченности, уже не видят в себе космоса, но ощущают хаос, ибо Дух Святой покинул их и все строение человеческого естества как бы рухнуло и разбилось на куски. Дьявол явился «разделителем» человека – грех расколол человека, разбил, разделил все многообразие его существа, до того находившееся в целостной гармонии, на множество разных уровней, желаний, интересов, страстей. Если раньше телесное начало подчинялось душевному, а последнее – духовному, духовное же было наполнено благодатью Духа Святого, то после грехопадения эти начала разделяются и взаимообособляются, начинают бороться каждое за себя, за свое «место под солнцем». Люди с отвращением обнаруживают в себе противоестественное стремление рассматривать все и всех как средства для своей выгоды или удовольствия. И особенно гадко им сознавать, что и друг на друга они смотрят уже не как на богоподобную личность, самоценность, но как на средство утоления похоти, реализации своих эгоистических притязаний.

Они стыдятся и этого нового извращенного мировосприятия (ибо память о должном еще сохраняется), и того, что внешне напоминает об их падении, об их развращенности – вида своего тела, лишённого прежнего благодатного сияния, и в первую очередь вида половых органов – символов наиболее мощной психо-физиологической страсти, отныне претендующей на статус «основного инстинкта».

«С этого момента, – пишет В. Лосский, – человек находится во власти лукавого. Оторвавшись от Бога, его природа становится неестественной, противоестественной. Внезапно опрокинутый ум человека вместо того, чтобы отражать вечность, отображает в себе бесформенную материю: первозданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшей ее в мир, – перевернута. Дух должен был жить Богом, душа – духом, тело – душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными, подобными той автономной доброте и

красоте, которые змий открыл женщине, когда привлек ее внимание к дереву. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела – поднимаются страсти. И, наконец, тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть»¹⁸⁰.

Они стыдятся, то есть сознают свое несоответствие естественному (достойному) состоянию. Но что же они предпринимают, чтобы преодолеть это жгучее чувство? Сокрушаются о содеянном, и взывают к своему Творцу? Нет, они пытаются отвлечься от напоминания о своем падении – прикрывают анатомические символы «основного инстинкта» листьями... Они пытаются успокоить свою совесть, усыпить ее, обмануть, отвлечь. Казалось бы, налицо коснение в грехе, нежелание покаяться – и что же Бог? Изгоняет их тут же? Нет, Он дает им одну возможность за другой, чтобы они *свободно покались*.

Тут уместно уточнить понятие «покаяние», потому что в обиходе, как правило, отождествляются совместимые, но отнюдь не синонимичные термины – *покаяние* и *раскаяние*.

Несмотря на свое созвучие в русском языке, в тексте Священного Писания им соответствуют разнокоренные слова **μετανοια** (от **μετανοεω**) и **μεταμελεια** (от **μεταμελομαι**).

Возможно ли раскаяние без покаяния? Возможно, судя по действиям Иуды, который «раскаялся», но его раскаяние принесло горький плод (Мф. 27; 3 – 5). Разница в понимании этих слов очевидна не только из их употребления в Новом Завете, но также из самой этимологии.

Слово **μετα** в сложных словах иногда применяется для обозначения перехода из одного места или состояния в другое, перемену, как русс. *пере-*: **μεταβαينو** (*переходить*), **μεταβαλλω** (*переменять*), **μεταβαπτω** (*перекрашивать*), **μεταβιβαζω** (*переводить, перемещать, переносить, изменять*).

¹⁸⁰ Лосский В. Догматическое богословие // Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. С. 253.

Νους означает *ум, разум, мысль, образ мыслей*, а также смысл и значение слова. Отсюда глагол **νοεω** – *обращать внимание, видеть, замечать, понимать, думать, обдумывать, взвешивать*.

Из чего следует, что **μετανοεω** значит «переменять свой образ мыслей», изменять видение, понимание смысла жизни и ее ценностей, то есть *каяться*. Но *раскаиваться* – это уже перевод слова **μεταμελομαι**, которое происходит от сочетания слов **μετα** (о значении которого уже сказано выше) и **μελομαι** – *заботиться*, от слова **μελω**, что означает *составлять предмет заботы, заботить*. Т.е. получается (если использовать слово **μετα** в том же значении), что **μεταμελεια** – это некая *перезабота*, т.е. изменение предмета заботы, изменение отношения к чему-либо, изменение предмета устремлений, попечений. Оно, разумеется, тут пересекается со смыслом слова **μετανοια**, но все же не отождествляется. Ибо *покаяние* в отличие от *раскаяния* предполагает именно глубинное переосмысление всего в корне, перемену не только предмета стремлений, забот, но качественную перемену самого ума.

Так вот именно *покаяния* ждет Бог от людей, а не *одного лишь раскаяния*, которое (в отличие от покаяния) может быть вызвано и *принуждением под страхом наказания*. Поставленный перед фактом неудавшегося предприятия, стоящий перед неотвратимостью тяжких последствий своей ошибки, человек, несомненно, раскается, но это раскаяние не будет иметь нравственного характера. Как сказал один мальчик, вызванный к директору школы за чуть было не устроенный пожар, что он понял, почему нельзя больше так делать: «Потому что за это могут посадить в тюрьму»... Он, безусловно, понимал, что кому-то наносит ущерб, что кто-то может пострадать, что это плохо само по себе, но основное, что его *заботило* – это плохо, потому что *причинит ему страдания*. А если можно избежать этих «печальных последствий»?.. Тогда вновь возникает соблазн, потому что сам-то человек не изменился, у него не изменилось *нравственное* отношение к этому делу. Он *озабочен* другими вопросами – как бы не

пострадать за совершенное зло, но ему не до изменения отношения к этому злу, к самому себе, к иерархии ценностей...

Это большая проблема многих верующих, воображающих, что для спасения достаточно их, вызванного страхом вечных мук, раскаяния на исповеди, и не сознающих, что это всего лишь начало покаяния – изменения, качественной умоперемены.

Итак, Бог создает людям условия для покаяния. Постольку поскольку они, увидев последствия своего богоотступничества, не вразумились, и вместо сокрушенного обращения к любящему Творцу, дьявольский обман продолжили самообманом, то Бог напоминает им о Себе: в Библии сказано, что люди «услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт. 3; 8). Не пугает угрозами и проклятиями, не *принуждает раскаяться*, пожалев о содеянном в перспективе мрачных последствий грехопадения, но *побуждает к покаянию*, тонко и деликатно напоминая человеку о Своем бытии, о Своем присутствии.

Св. Иоанн Златоуст говорит, что «Он сделал и направил все так, чтобы созданное Им разумное животное пользовалось всей честью и ни в чем не уступало по жизни ангелам, но и в теле приобрело бы их бесстрашие. А когда увидел, что оба они (прародители), по беспечности, нарушили Его заповедь, несмотря на то, что Он предварил и обезопасил их угрозой, то и после этого не прекратил Своего человеколюбия, но (остался) верен Своей благодати. Как чадолюбивый отец, видя, что сын его, по беспечности, ведет себя недостойно своего благородства и с высоты чести ниспал в крайнее унижение, по чувству горячей родительской любви, не оставляет его и в этом положении, но снова исполняет свой (долг), стараясь мало помалу освободить его из этого унижения и возвести в прежнюю честь, точно так и всеблагий Бог, сжалившись над человеком, по причине злого умысла, которому он подвергся, соблазненный женою и принявши чрез змея совет

дьявола, тотчас приходит к нему, как врач к больному и страждущему, который лежит и нуждается в многообразном лечении и помощи врача»¹⁸¹.

Продолжая объяснять смысл Богоявления, свт. Иоанн Златоуст обращает наше внимание на смысл антропоморфизма используемого Бытописателем: «...Столь простые слова употребляются ради нашей немощи, и все совершается благоприлично для нашего спасения. Ведь, скажи мне, если захотим принимать слова в буквальном значении, а не будем понимать сообщаемого богоприлично, то не покажется ли многое странным? <...> Что говоришь? Бог ходит? Неужели и ноги припишешь Ему? <...> Как, в самом деле, ужели Тот, Кто везде есть и все наполняет, чей престол небо, а земля подножие ног, ходит по раю? <...> Он восхотел возбудить в них такое чувство (близости Божией) чтобы повергнуть их в беспокойство, что и было на самом деле: они почувствовали это, попытались скрыться от приближающегося (к ним) Бога. Привзошел грех – и преступление, и напал на них стыд.

Нелицемерный судия, то есть совесть, восстав, взывала громким голосом, упрекала их, показывала и как бы выставляла перед глазами тяжесть преступления. Для того человеколюбивый Владыка, созидавая вначале человека, и вложил в него совесть, как неумолкающего обличителя, который не может быть обманут или обольщен. <...>

Нет ничего, возлюбленный, хуже греха: пришедши, он не только покрывает нас стыдом, но и делает безумными тех, которые прежде были разумны и исполнены великой мудрости»¹⁸².

Итак, Бог напоминает о Себе, дабы пробудить их совесть. Что же они? Припадают в мольбе о прощении? Нет – ведут себя поистине безумно. Среди деревьев рая они пытаются спрятаться от Всевидящего.

¹⁸¹ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 137.

¹⁸² Там же, с. 138 – 139.

«Какое безумие – хотеть скрыться от Бога, вездесущего, от Творца, призвавшего все из небытия к бытию, знающего сокровенное, создавшего в отдельности сердца людей, ведающего все дела их, испытующего сердца и утробы и видящего самые движения сердца нашего? Но не удивляйся возлюбленный! Таков обычай у грешников: они хотя и не могут укрыться, однако стараются укрыться»¹⁸³.

И вновь Бог не проявляет принудительно Своей силы и Своего всепроницающего всеведения: «И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: (Адам,) где ты?» (Быт. 3; 9). Адаму предоставляется тем самым возможность самому выйти навстречу Богу и принести покаяние, но единственно на что способен человек, осознавший, что от Бога некуда скрыться, это на уклончивую подмену сути происшедшего: «Голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я...» (Быт. 3; 10) Вот здесь бы ему сказать «потому, что я согрешил, обманул Твое доверие», но нет, он говорит: «...потому что я наг...» (Быт. 3; 10). Лукавит Адам – не потому он скрылся, что наг (видение наготы – следствие), а потому, что виноват, грешен и боится расправы. А так, формально его объяснение «соответствует фактам». Но вся эта «правдивая дача показаний» – ложь, ибо уводит от сути. Он лжет Богу диавольским образом – не произнося формальной лжи, рассказывая «все как было», он «умолчал о том, что нужно было сказать, и вместо сего сказал о том, что не было нужно. Вместо того, чтобы признаться, что сам сделал, каковое признание было бы для него полезно, Адам пересказывает, что происходило в нем, сказывает о чем было для него бесполезно»¹⁸⁴.

И вот Истина дает ему последнюю возможность отмыться от лжи, выпутаться из сети, которую он сам себе сплел: «Кто тебе сказал, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?» (Быт. 3; 11) Адаму достаточно было сказать одно утвердительное «да», и вся история

¹⁸³ Там же, с. 139.

¹⁸⁴ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 245.

человечества, возможно, пошла бы другим путем... Но он отвечает: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3; 12).

По словам блж. Августина, Адам «чувствует все безобразие смущения и не обнаруживает смиренного сознания!»¹⁸⁵ Как бы подразумевается согласие, что *да, грешен*, однако, вслух тут же переводит внимание на якобы «объективные причины». Сразу два греха он прилагает: пытается свалить вину на жену и ропщет на Бога («жена, которую **Ты** мне дал...»). Как недостойно ведет он себя, как не по-мужски, и это закономерно: деградация духовная влечет и деградацию на уровне половой идентичности. Мужчина – понятие не биологического, но морального порядка. Это в первую очередь личность, при разрушении которой он деградирует в самца, лишённого элементарных представлений о соответствующем его мужскому призванию достоинстве. К тому же он ропщет на Бога, как бы предъявляя претензии за «низкое качество изделия» (жены) – та, которая должна была служить помощницей, советчицей, оказалась соблазнительницей. «Так человек отказывается от своей ответственности, перекладывает ее на жену и, в конечном счете, на самого Бога. Адам здесь – первый детерминист. Человек не свободен, намекает он; само творение, а следовательно Бог, привело его ко злу»¹⁸⁶.

Адам совершенно как бы забывает о том, что он – глава, значит на нем ответственность, в том числе и за жену, что он должен был *прислушиваться* к ее советам, но не должен был во всем *слушаться*, тем более, что заповедь была непосредственно ему дана. «Ты – глава жены; она для тебя создана; а ты извратил порядок, и не только не исправил ее, но и сам увлекся»¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Блаж. Августин. О книге Бытия // Блаж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетей; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 616.

¹⁸⁶ Лосский В. Догматическое богословие // Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. С. 253.

¹⁸⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 143.

Пока Адам давал ответ, у жены была возможность убедиться, что в самооправдании, в сложении своей вины на другого нет пользы. Но вот Господь обращается к ней с вопросом: «Что ты это сделала?» (Быт. 3; 13), и она отвечает: «Змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3; 13). Опять лишь косвенное признание с попыткой стряхнуть с себя вину.

На этом возможности свободного и безболезненного возвращения были исчерпаны, и Бог обращается к участникам описанных событий уже не с вопросами, но с определениями. Человечество отныне сможет вернуться к блаженному состоянию лишь путем скорбей. Да и то, не своими только силами, и не по своим заслугам.

Вначале Бог обращается к змею, но не спрашивает, зачем тот соблазнил первую чету – все равно не покается. Точнее сказать, не покается тот, кто был в змее: «Из того, что у змея не спрашивается, почему он так сделал, можно заключать, что он сделал это не по своей природе и своей воле, но от него, через него и в нем действовал диавол, который по причине греха нечестия и гордости уже предназначен был вечному огню»¹⁸⁸. «Обольщенным Он предлагает вопрос, обольстившего не спрашивает»¹⁸⁹. Людей Бог спрашивал только лишь для того, чтобы дать возможность покаяться им, обманутым, а сатана совершил зло преднамеренно.

«И сказал Господь Бог змею: За то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт. 3; 14). Св. Ефрем Сирийский пишет: «Как змию и всему семени его определено быть в поприании: так и бывшему в змие со всеми воинствами его определено идти в огонь»¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Блаж. Августин. О книге Бытия // Блаж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 618.

¹⁸⁹ Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – СПб.: Изд. СПбДА, 1900. Т. 6, кн. 2, с. 812.

¹⁹⁰ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, 249.

Замечательное разъяснение этого места мы находим у прот. Н. Иванова: «Смысл этого обращения Бога к змию прост: «Проклят будешь ты перед всем созданием. Будешь ползать на чреве твоём, станешь символом низости для человека, которого ты обольстил. Проклят будешь! И будешь питаться тем, что будет прахом, ничтожеством в глазах самого человека. Он принесет тебе в дар только плоды своего греха».

И мы в действительности видим, что человек приносит в дар змию только низость свою, тогда как Богу он приносит все лучшее, что рождается в его душе»¹⁹¹.

Но самое главное, что людям перед их удалением из рая дается обетование об избавлении, т. наз. «*Первоевангелие* – пророчество о грядущей победе над сатаной»¹⁹². Проклятие змию переходит в обетование о борьбе верных Богу людей и завершающей эту борьбу победе Спасителя: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. 3; 15). Подобно тому, как под змеем следует понимать не только пресмыкающееся, но и того, кто им воспользовался во зло, так и понятия «семя жены» и «семя змия» тоже следует понимать в двух планах. С одной стороны тут говорится о вражде человеческого рода и ядовитых пресмыкающихся: «Я дам ему (семени жены) такую силу, что оно всегда будет наступать на твою голову, а ты будешь под его ногами»¹⁹³. Но есть и другой аспект: «...Желающий может после вникнуть в смысл написанного и понять, что, если это сказано о чувственном (змие), то еще более нужно прилагать сказанное к мысленному змию. И его, уничтожив, поверг под наши ноги и дал нам власть наступать на его голову. Не на это ли Он указывает, когда говорит: *наступайте на змию и на скорпию* (Лк. 10; 19)? Чтобы мы не

¹⁹¹ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 245.

¹⁹² Мень А., прот. Исагогика. – М., 2000. С. 132.

¹⁹³ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 148.

подумали, будто это сказано о чувственных животных, Он прибавил: *и на всю силу вражию»*¹⁹⁴.

Прот. Н. Иванов предпочитает в рассматриваемых словах видеть обращение исключительно к «мысленному змию»: «Неужели эти грозные проклятия могли относиться к ничтожной жалкой змее? Не простую змею проклинает Бог, а того, кто был *человекоубийцей от начала* (Ин. 8; 44), проклинает *змея древнего*, кому суждено погибнуть в *озере огненном* (Откр. 12; 9; 19; 20; 20; 2, 14).

Змея не может быть ни посредником дьявола, ни даже его орудием. Слово *нахаш* здесь символ с целью сделать текст более доступным для понимания. Более сильного символа, напоминающего о сатане своей ядовитостью, изворотливостью и опасностью, нельзя было бы найти, ибо *нахаш* означает не только гада, как такового, но и ворожбу, и ложь, и всякое злое умышление.

Змея уже видом своим, как пресмыкающаяся у ног человека ядовитая тварь, напоминает, что есть у него враг – грозный, сильный, лукавый, изворотливый в суждениях и ядовитый настолько, что может убить»¹⁹⁵.

«Семя жены» – это лучшая часть человечества, которая всегда будет бороться со злом во всех его проявлениях, со всеми соблазнами дьявола, тогда как «семя змия» (сатаны) – это люди, осуществляющие в своей жизни только ту программу, которую дьявол вкладывает в их сердце. «Смысл слов такой: сыны света будут бороться с твоим порождением открыто, *поражая их в голову*. Твое же семя будет бороться с ними лукаво. Они будут стремиться найти в каждом человеке уязвимое место – пяту, какую-либо низость человеческую, чтобы использовать ее для себя.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 246.

Все пророки, которые проходили свое служение в богоизбранном народе иудейском, и все проповедники Евангелия боролись с *семенем диавола*, а те жестоко расправлялись с ними. Иоанн Предтеча грозно обличал их, называя их *порождения ехиднины* (Мф. 3; 7; Лк. 3; 7). Гневно обличал их и Христос Спаситель, называя детьми диавола (Ин. 8; 44)»¹⁹⁶.

Об этом и сщмч. Иринея Лионский пишет: «Поелику же все сотворено Богом и диавол сам был причиною отступничества своего и других, справедливо Писание пребывающих в отступлении всегда называет сынами диавола и ангелами лукавого. Ибо сын, как и некто прежде нас сказал, разумеется в двояком смысле: один по природе, потому что рожден сыном, хотя есть различие между рожденным и сделанным (сыном). Он родился от кого-либо, а другой сделался сыном от него или относительно сотворения или преподавания учения. Ибо кто научен кем-либо, называется сыном учителя, а этот – отцом его. Итак, относительно природы сотворенной, все мы, так сказать, дети Божии, потому что все сотворены Богом. А в отношении к послушанию и учению, не все сыны Божии, но только верующие и исполняющие Его волю. Неверующие и не исполняющие Его воли суть сыны и ангелы диавола, потому что делают дела диавола. <...>

Как между людьми неповинующиеся отцам сыновья, будучи лишены наследства, хотя по природе суть сыны их, но по закону отчуждены, ибо не бывают наследниками своих естественных родителей, таким же образом у Бога неповинующиеся Ему отвергаются Им и перестают быть Его сынами. Поэтому, они не могут получить Его наследство, как Давид говорит: «Грешники отчуждились от чрева; их гнев по подобию змеину». И поэтому Господь тех, кого Он знал за поколение людей, назвал «порождением эхидн», потому что они подобно этим животным коварствовали и уязвляли других. <...> ...Он назвал ангелами диавола и сынами лукавого тех, которые веруют диаволу и творят дела его. Все они изначала созданы Одним и Тем же Богом.

¹⁹⁶ Там же, с. 245 – 246.

И когда веруют и повинуются Богу и постоянно соблюдают его учение, то суть сыны Божии; когда же отступят и сделаются преступниками, то припишутся к начальству диавола, который сделался причиною отступления сперва своего, потом и прочих»¹⁹⁷.

Полнота смысла *Первоевангелия* раскрывается тогда, когда под *женою* понимается Пресвятая Богородица, под *ее семенем* – Мессия-Христос, а под *семенем змея* – антихрист.

Пресвятая Богородица явила в полноте вражду к змею и его семени, послужив тайне Воплощения. «Взамен погибельной дружбы жены со змием, между ними полагается спасительная вражда. Поскольку жена первого Адама была причиной падения, постольку мать второго Адама явилась орудием спасения»¹⁹⁸.

Семя жены – сонм благочестивых представителей человеческого рода венчается Сыном человеческим, Который насмерть («в голову») поразит диавола, тот же будет жалить Его (и иже с Ним) в пяту, т.е. нанесет сравнительно незначительный урон. Окончательное поражение сатаны произойдет тогда, когда воплощенный «нашего ради спасения» Сын Божий, придя в конце времен во славе Своей со святыми Ангелами, сокрушит антихриста (2 Фес. 2; 8; Откр. 20; 10).

Антихрист – **αντιχριστος**, противник Христа. Приставка **αντι-** означает не только *против*, но и *вместо*, *за*. Например: **αντιλεγω** – противное действие, **αντεμβιβαζω** – замена одного другим. Он – «человек греха, сын погибели», ставящий себя *вместо* Бога, *вместо* Христа (2 Фес. 2; 3 – 4), явится на исходе истории мира воплощенным апогеем утонченного и последовательного богоборчества в человеческом роде. Вкупе со своими приспешниками он даст «последний и решающий бой» Богу, много

¹⁹⁷ Св. Иринея Лионский. Против ересей. Кн. 4 // Св. Иринея Лионский. Творения / Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви». Т. II/. – М.: Православный паломник; Благовест, 1996. С. 441 – 442.

¹⁹⁸ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. 27.

преуспеет в совращении людей, будет терзать Церковь (не поддавшихся на его соблазн исповедников Христовых), но в итоге, не будучи в состоянии соблазнить «верный остаток», «малое стадо», потерпит поражение от Самого Христа, по обетованию пришедшего во славе Своей.

«Жене сказал: Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3; 16). «Я, говорит, сделаю, что у тебя рождение детей – источник великого утешения – будет начинаться печалью, чтобы ты сама в повседневных скорбях и печалях при деторождении имела постоянное напоминание о том, как велик этот грех и преслушание, чтобы с течением времени не предала ты забвению случившегося теперь, но знала бы, что причиной этого был для тебя обман»¹⁹⁹.

«...И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою». Это очень важный момент в плане бытующих ныне порой диаметрально противоположных представлений о взаимоотношениях в семье – от крайнего деспотизма до отрицания какого-либо иерархического начала. Свт. Иоанн Златоуст преподносит нам смысл этих слов таким образом: «Как бы оправдываясь перед женою, человеколюбивый Бог говорит: вначале Я создал тебя равночестною (мужу) и хотел, чтобы ты, будучи одного (с ним) достоинства, во всем имела общение с ним, и как мужу, так и тебе вверил власть над всеми тварями; но поелику ты не воспользовалась равночестием, как должно, за это подчиняю тебя мужу... <...> ... Так как ты не умела начальствовать, то научись быть хорошою подчиненною. <...> Лучше тебе быть под его начальством и состоять под его управлением, чем без этого носиться по стремнинам»²⁰⁰. Блж. Августин акцентирует внимание на том, что хотя мужчине изначально надлежало быть главой женщины, всякое господство в различных сферах и исторически складывавшихся формах –

¹⁹⁹ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 149.

²⁰⁰ Там же, с. 150.

следствие грехопадения: «Ибо жена, надобно думать, и до греха была сотворена не иначе, как так, что муж господствовал над нею. Но настоящая зависимость по справедливости может быть понимаема как зависимость прообразовательная, которая представляется скорее делом известного состояния, нежели любви, так что и само рабство, вследствие которого люди потом начали быть рабами людей, возникло от наказания за грех. Апостол сказал: „Любовью служите друг другу” (Гал. 5; 13); он ни в коем случае не сказал бы: „Господствуйте друг над другом”. Таким образом люди могут служить друг другу любовью, но жене апостол не позволяет „властвовать над мужем” (1 Тим. 2; 12). Это властвование, по приговору Божию, предоставляется мужу, и муж удостоился получить господство над женой, от несохранения им которого будет больше развращаться природа и увеличиваться вина»²⁰¹.

Тяжела женская доля, но не по вине Создавшего ее, а по Его же любви – это средство удержания в узде: кто с чем не справился, находясь в отношениях любви и свободы, то и должен будет осуществлять хотя бы и принудительно.

Женщина не сумела соблюсти себя в послушании своему главе без принуждения, но стала «брать инициативу в свои руки», лидировать? Теперь она вынуждена принять иную форму главенства мужа – она находится в зависимости от него и материально и психофизиологически.

Материально, потому что он и физически сильнее – жена уже по этой причине не может многих работ исполнять необходимых для пропитания, а кроме того, по причине стремительной нравственной деградации человечества, женщина становится объектом грязных притязаний – ей требуется защитник. На сегодняшний день этот аспект «женской доли» в той или иной степени теряет свою актуальность в развитых странах благодаря

²⁰¹ Блаж. Августин. О книге Бытия // Блаж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 619.

достижениям современной цивилизации, и в частности правовой системе, но до конца не исчезает и там, не говоря уже о т. наз. «странах третьего мира».

Психофизиологически, потому что женщина все же независимо ни от каких-либо «прогрессивных настроений» ориентирована на продолжение рода, на семейную жизнь. Мужчина от этого стремления зависим все же в меньшей степени. Он может чувствовать свою самореализованность, если живет *для чего-то*, тогда как женщина обязательно должна жить *для кого-то*. И она будет угождать ему, чтобы удержать, она будет подчиняться его прихотям, дабы не оказаться битой или иным каким образом униженной – ведь она замужем за человеком грешным... Его грубость, измены, равнодушие, лень, всевозможные низменные черты, а так же его болезни, увечья, полученные им в ссорах с себе подобными (что опять же, по меньшей мере косвенно, отражается на семейной жизни не лучшим образом) – это все следствие того злоупотребления свободой, которое проявила наша прамактерь, дерзнувшая не только не послушать мужа, от которого узнала о заповеди (а через него и Бога, давшего заповедь), но еще и повести его за собой путем греха. Ее кратковременное лидерство обернулось тысячелетиями страданий женщин от деспотизма мужчин.

Мужчина не сумел соблюсти себя на должной высоте без насилия, одной лишь верой Отцу Небесному? Не сумел на основании одной лишь благодарованной мудрости убедить жену в греховности ее намерения и поступка, но еще и последовал ее примеру, пошел у нее на поводу? Теперь он будет *вынужден* ею руководить *властно*, потому что руководить ему (и его потомкам) придется не прежней невинной девой, а существом по причине грехопадения порой вздорным, лукавым, похотливым, лицемерным – женою порочно стремящейся манипулировать и мужем, и детьми. Мужу во все времена придется внимательно следить, чтобы в его «второй половине» не прозябали семена грехопадения, которое произошло хотя и по инициативе прамактери, но при попустительстве и даже соучастии праотца. Захочет он того или нет, но иногда ему придется и силу употреблять, дабы напомнить

ей, что зависимость ее не эфемерная. И говоря о дикости нравов древних, следует иметь в виду, что жестокость укротителей нередко продиктована дикой своенравностью укрощаемых.

Но это будет чересчур мрачное описание семейных отношений, если не иметь в виду, что именно благодаря тому, что главенствующее положение мужчины на протяжении тысячелетий принималось как аксиома, многие семьи жили в мире и согласии. Для чего, собственно, и было дано Богом такое повеление – чтобы предотвратить гибель человечества от стихийной анархии, Он утверждает иерархическое начало на любви и разумном стремлении к гармонии для тех, кто готов принять это основание, а так же и на власти, для тех, кто не в состоянии лишь из любви и правды удерживаться в должных пределах.

И вот последний, кто выслушивает осуждение Божие – это Адам. Он последним согрешил, последним и осуждается: «За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: «не ешь от него», проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травой. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3; 17 – 19).

В славянском переводе: «Проклята земля в делех твоих». Это соответствует не только тексту LXX, но и Вульгате, и даже переводу Лютера, тогда как «проклята земля за тебя» – соответствует масоретскому тексту, который использовали при переводе Ветхого Завета на русский язык.

Свт. Иоанн Златоуст объясняет эти слова следующим образом: «...Так как наложенное на землю проклятие лишило человека покоя и благополучия, то *проклята*, говорит, *земля в делех твоих*»²⁰².

²⁰² Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 152.

Прот. Н. Иванов основываясь на варианте текста, сохраненном Септуагинтой, заявляет, что вообще никакого проклятия земли Богом не было: «Сличая текст Откровения с нашей действительностью, мы видим, что Семьдесят толковников и другие переводчики правильнее уловили смысл древнего подлинника, нежели уже потом работавшие над ним иудейские масореты, которым слепо верили русские переводчики, вопреки данному обещанию сличать свой перевод с «Септуагинтой».

В наши дни уже вполне является, что правы были не масореты, а Семьдесят толковников, Иероним, а также Антуан Саси и даже Лютер, когда поняли этот текст в том смысле, что земля не проклята Богом за вину человека, а что человек может сам сделать ее проклятой *делами своими*.

Человек много сделал на земле, чтобы укрепить на ней свое владычество. Он создал на ней культуру, а в последнее время даже так называемую вторую природу. Но все это, служа возвышению человека, одновременно незаметно для него самого стало поработать его. <...>

...Считая себя владыкой неба и земли, человек сам губит окружающую его природу. <...> Созданная человеком цивилизация становится не просто опасной, но угрожает погубить самого человека и всю Землю. <...>

<...> Так, сначала и незаметно, постепенно, а в наши дни реально и зримо, стали сбываться слова Творца о том, что земля станет проклятой делами самого человека»²⁰³.

Человеку предстоит изнурительный труд, чтобы поддерживать свою жизнь, которая все равно рано или поздно истощится в нем. Ему лишь останется с тоской вспоминать о прежнем райском блаженстве, когда все в природе было обращено навстречу ему, когда «возделывание и хранение рая» не встречало сопротивления, ибо это была «легкая и умеренная работа»,

²⁰³ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 248 – 249.

чтобы он (человек) «не испортился»²⁰⁴. Теперь его царственное достоинство повержено и природа лишь отдаленно узнает в нем образ своего Творца.

«...Прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3; 19). Человек становится смертным. Земное начало в нем доминирует, он – «прах», он – то, из чего взят был, то, что послужило основой для созидания его тела, он «есть то, что он ест», и по прошествии времени станет сам пищей зверям, рыбам, птицам, червям или «благочестивым» соплеменникам, если только его тело не сожгут на погребальном костре.

Стоит особо остановиться на исполнении пророчества Божия о смерти, как следствия нарушения заповеди. Понимание тут возможно двоякое. С одной стороны уже сама обреченность человека со временем умереть есть исполнение этого пророчества, сколько бы лет человек ни прожил после события грехопадения. «Как в человеческих судах, человек, приговоренный к отсечению головы, будучи затем посажен в темницу, хотя бы и долго пробыл там, будет проводить жизнь не лучше мертвых, так как уже предан смерти приговором, – так подобным же образом и прародители с того самого дня, в который услышали смертный приговор, хотя и долго еще прожили, но по приговору уже умерли»²⁰⁵. Человек лишь какое-то время растет, развивается, но потом на передний план выходят процессы разрушительные, действующие с его зачатия, и лишь поначалу преодолеваемые. Новорожденный изначально обречен. Как выразился выдающийся деятель польской культуры, кинорежиссер Кшиштоф Занусси, «жизнь – это смертельная болезнь, передающаяся половым путем».

Но есть и другой аспект. В момент нарушения заповеди наступила смерть духовная, как лишение жизни вечной, духовной, Божественной, а уже смерть телесная последовала как результат. Выше приводилось толкование св. Ефрема Сирина, в котором он, говоря о том, что Адам не увидел

²⁰⁴ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. С. 112.

²⁰⁵ Там же, с. 153.

исчезновение славы у своей жены, объяснил это как промыслительное действие Божие, имеющее целью не стеснять свободы его выбора. Не отрицая этого толкования, позволю себе высказать предположение, что слава Божия и в самом деле не отступила от жены сразу по вкушению плода. Дух Святой покинул их обоих только тогда, когда плод вкусил и Адам, ибо они единое целое, и если один из них еще не отпал от Бога, то и другой, несмотря на свой грех, пока остается в союзе с Творцом. Когда апостол Павел говорит, что в браке верующая половина освящает неверующую, то, вероятно, имеется в виду не только спасительная возможность для неверующего со временем вразумиться, но некое реальное осенение благодатью, пребывающей на верующей половине.

Поэтому тогда только пало все человечество, когда после жены согрешил и муж. Тогда *весь человек* отпал от Бога и как следствие увидел свою обнаженность от прежде облакавшей его славы. Человек умер *весь* и *сразу* в момент грехопадения.

В греческом языке для обозначения понятия жизни существует два слова: **βίος** и **ζωή**. Первое **βίος** означает жизнь как временное явление, тогда как **ζωή** часто означает саму жизненную силу. Вот почему именно от этого корня происходят слова **ζῶον** (животное), **ζωογονεω** (рождать, зарождавать живые существа), **ζωοποιεω** (животворить, сохранять в живых, спасать).

Существует мнение²⁰⁶, что под **βίος** уместно понимать жизнь биологическую, имеющую начало и конец, продолжающуюся пока душа и тело пребывают в единстве, тогда как под **ζωή** следует понимать жизнь вечную, духовную, присущую по природе одному лишь Богу и действующую в тех, кто пребывает с Ним в единстве. Иными словами, жизнь вечная, **ζωή** свойственна участникам Божества. Именно этой жизни (**ζωή**) и лишились наши прародители в момент грехопадения, тогда как жизнь как

²⁰⁶ Согласно объяснению преподавателя СПбПДА и С архим. Ианнуария (Ивлиева).

биологический процесс (**βίος**) продолжалась. Но и эта последняя без первой обречена, и ее прекращение есть лишь дело времени.

В 31-й Омилии свт. Григорий Палама дает исчерпывающее разъяснение о происхождении смерти и ее причинах: «„Бог смерти не сотвори, ни веселится о гибели живых” (Прем. 1; 13). Если же Господь не сотворил смерть и не является виновником всех идущих вместе со смертью тягот, то откуда же у нас немощи и болезни и иные виды зла, из которых и смерть рождается? Откуда же и сама смерть? – Вследствие нашего, бывшего в начале преслушания Богу; вследствие преступления данной нам Богом заповеди; вследствие нашего прародительского греха, бывшего в раю Божиим. Таким образом и болезни и немощи и многовидное бремя искушений происходит от греха; потому что вследствие его мы оделись в кожаную ризу – сие болезненное и смертное и подверженное многим печалям тело, и перешли в этот подвластный времени и смерти мир, и осуждены жить многострастной и весьма несчастной жизнью. Итак, как бы болезнью является путь, короткий и тяжкий, на который грех ввел человеческий род и завершительным пунктом всего пути и концом путешествия является смерть. Бог же не только не сотворил смерть, но и удерживал ее появление. И поскольку создал человека живым существом, обладающим самовластием, то и не мог бы Он воспрепятствовать ей без того, чтобы тем самым не нарушить Свое дело, тем что отнял бы данную Им нам свободу власти над собой. Но в Своей премудрости и благости Он нашел способ: каким образом предостеречь человека от смерти и в то же время сохранить неприкосновенной свободу его воли. Как же Он это сделал? – Как только создал и оживотворил его, Он внушил ему совет, заключающий в себе бессмертие и усиленно подкрепляя этот животворящий совет, Он дал ему форму заповеди и отчетливо предрек, что за нарушением этой живительной заповеди, последует смерть, и не так смерть по телу, как смерть души, говоря одной паре наших прародителей: „В оньже аще день снете от древа, еже разумети доброе и лукавое, смертию умрете” (Быт. 2; 16 – 17). Обратите

внимание: не говорит им в форме повеления: в тот день, когда съедите, вы умрете; потому что веление Его является тем самым началом бытия для всего (того, что устанавливает Его повеление), и (как сказано): „Той повеле, и создашася” (Пс. 32; 9); смерти же Он не велел быть, но предсказал, что она будет на основании преступления, говоря: „Да не снесите от древа; в оньже аще день снесите, умрете”, дабы сохраняя совет и бежа от преступления, мы не подверглись смерти. А то, что Он сказал не о смерти тела, а о смерти души, видится на том основании, что они телесно не умерли в тот день, когда вкусили от запрещенного древа.

Но в чем выражается смерть души? – В оставлении Божиим. Потому что как тогда, когда налицо свет, невозможно, чтобы в том же самом месте была и тьма, но когда свет покинет место, настает мрак, имеющий свое бытие не от света, но от тени, бывающей тогда, когда свету прегражден доступ; так и тогда, когда Бог, сущий Сама Жизнь и Жизнь всех живущих и особенно живущих духовной жизнью..., присутствует в наших душах, невозможно, чтобы и смерть там была. Когда же Бог оставит ее, приближается к ней смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления души Богом, а причина сему – грех. Видите, что смерть не – от Бога, но – от греха? Но каким образом оставляет душу Тот, Кто – вездесущий и Который нигде не отсутствует? – Тем, что сперва она сознательно оставляет Его и что Он не применяет силу в отношении самовластной души; так что не Бог, создавший нас, а сами мы являемся для себя виновниками оставления нас Богом. Так что, увы, мы являемся родителями собственной смерти, сознательно оставившие создавшего нас для жизни и всегда присутствующего и животворящего Собою Владыку, являясь подобными тем, которые в самый полдень смеживают свои глаза и намеренно отстраняются от света, хотя и сущего здесь и осиявающего их. Потому что, оставив живительный Свет и по причине преступления оставив Бога и сознательно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны и этим сами в себе поселили его, сущего *мертвого* духа, как уже прежде оставившего Бога и ставшего самого

виновником для нас умерщвления и смерти, пока, говорю, смерти души, которая, когда отделится от Бога, как говорит Павел, „живая умерла”. И даже жизнь ее (в таком состоянии) хуже – смерти. Потому что она – инертна на всякое доброе дело, энергична же бывает на всякое зло, сама на себя сплетая козни и самоубийственным злом непрестанно толкая себя на худшее»²⁰⁷.

Раскрыв сущность смерти духовной, свт. Григорий переходит к рассмотрению вопроса телесной смерти: «...Ни эту смерть по телу Бог не дал, не сотворил и не повелевал ей быть. Но если ни эту смерть Бог не сотворил и не Он является виновником телесных болезней, то откуда в нас плотские немощи и недуги? и откуда – смерть тела? да и откуда сама эта смерть? – Слушайте внимательно и узнаете. – Духовный и начало-злобный змий, после того как, в начале притек ко злу, лишился добра и истинной жизни, справедливо будучи лишен ее, от которой сам первый уклонился, и стал мертвым духом, мертвым не по природе, потому что природы смерти как таковой не существует, но вследствие уклонения от Сущей Жизни. Не насытившись же своею страстью ко злу, он себя делает духом, несущим смерть, и путем обмана, увы, он увлек человека в соучастники своей мертвости. Став же наперекор воли Творца, единосущными с сатаною и обнажившись светлых, бывших вследствие божественного озарения, и живительных одежд, праотцы наши, увы, как и сатана, сами стали *мертвыми*. Поскольку же сатана является не только мертвым духом, но и умерщвляющим для имеющих с ним прикосновение, а у каждого из участников его мертвости было присущее тело, которым умерщвляющий совет был приведен в дело, то они передали и своим телам мертвые и умерщвляющие духи мертвости; и немедленно человеческое тело, растворившись, обратилось бы в землю, если бы только содержимое Промыслом и силою более мощною Того, Который единым словом все носит, оно не задержало исполнение приговора. Ибо Он удержал и отложил,

²⁰⁷ Свт. Григорий Палама. Омилия 31 // Свт. Григорий Палама. Беседы (омилии). – М.: «Паломник», 1993. Ч. 2, с. 57 – 59.

как мы раньше сказали, приговор о смерти тела, и глубиною мудрости и человеколюбия так тогда совершил его, чтобы в будущем приведение его в исполнение было сохранено за Ним. Потому что Он не сказал Адаму: „Поскольку ты ял от древа, от которого Я запретил тебе есть, то обратись в то, из чего вышел”, но присовокупил: „Яко земля еси, и в землю отыдеши”, и здесь не повелевая, но предвозвещая и допуская и справедливо не препятствуя тому, что должно случиться. Видите ли, что и телесная смерть происходит не от Бога, но и она – происходит от греха и от души, совершившей грех, и от коварно уловившего нас змия?»²⁰⁸

«И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3; 20). Хавва – по-еврейски значит «живящая», «дарующая жизнь» (интересно, что в шумерской клинописи понятия *жизнь* и *ребро* передаются одним знаком²⁰⁹ в том смысле, что «она есть начало всех, имевших произойти от нее людей, корень и основание последующего рода»²¹⁰).

«И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Быт. 3; 21). Данное место по-разному понимается Отцами. Некоторые склонны видеть в этих словах указание на то, что тела были иными до грехопадения, а после стали грубыми, вещественными, подверженными тлению. Такое понимание мы встречаем у свт. Григория Богослова, рассуждающего о грехопадении, вследствие которого человек «облекается в кожаные ризы», означающие по его предположению «грубейшую, смертную и противоборствующую плоть»²¹¹, или, например, см. выше слова свт. Григория Паламы: «...Вследствие его (греха – *свящ. И.П.*) мы оделись в кожаную ризу – сие болезненное и смертное и подверженное многим

²⁰⁸ Там же, с. 63.

²⁰⁹ Мень А., прот. Исагогика. – М., 2000. С. 126.

²¹⁰ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 156.

²¹¹ Свт. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1, с. 528.

печалю тело». Свт. Григорий Нисский тоже разделяет во многих местах эту точку зрения, но у него есть и некоторая характерная особенность. Он говорит, что «когда первые человеки коснулись запрещенного и обнажили себя от оною блаженства, тогда Господь налагает на первозданных *ризы кожаны* (Быт. 3; 21), как мне кажется, не к этим именно козам обращает смысл речи (ибо с каких закланных животных сняты кожи и придумано одеяние людям?). Но поскольку всякая кожа, отделенная от животного, мертва, то думаю, что после этого Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, конечно промыслительно, наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного. Ибо риза есть нечто извне на нас налагаемое, служащее телу на временное употребление, не сродняющееся с естеством. Поэтому, по особому смотрению, с естества бессловесных перенесена мертвость на естество, сотворенное для бессмертия, покрывает его внешность, а не внутренность, объемлет чувственную часть человека, но не касается самого Божия образа. Да и чувственное разлагается, а не уничтожается, ибо уничтожение есть превращение в ничто, а разложение есть разрешение опять на те стихии мира, из которых вещь составила. Но что в этих стихиях, то не погибло, хотя и избегло от постижения нашего чувства. Причина же разложения явна из приведенного нами примера. Поскольку чувственность в свойстве с дебелим и земным, лучшая же и высшая оценка прекрасного по одобрению чувств стала погрешительной, а погрешность в оценке прекрасного произвела осуществление противоположного состояния, то часть нас самих, соделавшаяся непотребной, разлагается от принятия в себя противного. Пример же выражается так: положи, что составлен из брения некий сосуд и по какому-то умыслу наполнен растопленным свинцом. Влитый же в него свинец отвердел и остается таким, что не может быть вылит, но хозяин сосуда хочет сделать его годным для себя; зная же скудельное искусство, отбивает со свинца черепки, а потом опять для собственного употребления делает сосуд в прежнем виде, ненаполненный примешанным веществом. Так

и Создатель нашего сосуда, поскольку к чувственной части, разумею тело, примешался порок, разложив все вещество, принявшее в себя зло, и снова воссоздав в воскресении без примеси противного, восстанавливает сосуд в первобытную красоту»²¹².

Иное понимание мы встречаем у св. Иоанна Златоуста: «...Мы должны все понимать богоприлично, и под словом: *сотвори* должны понимать: повелел. Он повелел им облечься в кожаные ризы для непрестанного памятования о преслушании»²¹³.

«И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3; 22 – 24).

Что означают эти слова: «один из Нас»? «Этими словами, – говорит св. Иоанн Златоуст, – (Писание) хочет напомнить нам о том обмане, которым диавол чрез змия обольстил (первых людей)»²¹⁴ (т.е. о его обещании прародителям, что они «станут как боги»). Прп. Максим Исповедник в своих «Вопросоответах к Фалассию» пишет по этому поводу: «...Поскольку диавол вместе со [своим] советом научил [уже] человека многобожию, изрекши: *в оньже аще день снесите от древа, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое* (Быт. 3; 5), постольку Бог как бы подыгрывая, иронизируя и упрекая, для обличения поверившего диаволу человека говорит

²¹² Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Дидим Александрийский, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский. – М., 1999. Т. 2, с. 162 – 163.

²¹³ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 156 – 157.

²¹⁴ Там же, с. 158.

во множественном числе: *бысть яко един от Нас*, [высказываясь] относительно мысли о Божестве, внушенной Адаму обманом змия»²¹⁵.

Очень важно, по слову св. Иоанн Златоуста, «богоприлично» осмыслить само удаление из рая и отлучение человека от древа жизни. При поверхностном рассмотрении может показаться, что Бог, воспретив прародителям вкушать от древа жизни (и на этот раз, уже не полагаясь на сознательность человека), насильственно лишает их возможности жить вечно, обрекает на смерть, «показательно» карая их за непослушание. Но стоит вникнуть с помощью святоотеческого толкования, и вырисовывается иное понимание: «Так как человек, вкусивши от этого древа (познания добра и зла – *свящ. И.П.*), сделался смертным и подлежал уже телесным нуждам, так как впервые явился грех, за который Господом благодетельно установлена смерть, то Он и не оставляет Адама в раю, но повелевает ему выйти из него, показывая тем, что делает это не по чему-либо другому, как только по любви к нему. <...> Так как, говорит, человек обнаружил великую неводержанность по отношению к данной заповеди и сделался смертным, то чтобы он не осмелился прикасаться и к этому дереву, постоянно поддерживающему жизнь, и не грешил бесконечно, лучше ему быть изгнанным отсюда»²¹⁶. Св. Григорий Богослов говорит, что человек и в изгнании «приобретает нечто, именно смерть – в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом, самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог»²¹⁷.

Человек поставлен вне рая таким образом, что рай остается на востоке от него. Он осознает утрату, он стремится вновь обрести свое Отечество. Рай, по Промыслу Божию символично находящийся на востоке, становится

²¹⁵ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию // Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. – М.: «Мартис», 1993. С. 115.

²¹⁶ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1. С. 159.

²¹⁷ Свт. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 528.

предметом его надежды, подобно тому, как ждут восхода солнца. Православное богослужение мыслит Адама (и все человечество в нем) плачущим вне рая, исповедующим свое падшее состояние: «Образ есмь неизреченная Твоя слава, аще и язвы ношу прегрешений; ущедрь Твое создание, Владыко, и очисти Твоим благоутробием, и возжеленное отечество подаждь ми, рая паки жителя мя сотворяя»²¹⁸.

«Я – образ Твоей неопишуемой, невыразимой славы», «Я – Твой образ», – вот, что главное, вот, что Адам упоминает в первую очередь, а потом уже «хотя и изранен грехами, хотя и покрыт весь гноящимися ранами прегрешений». Но хотя и изранен грехами, исцарапан, затерт ими Твой образ, все же он во мне есть. Вспоминая о чести, которой удостоился, человек вспоминает и о падении своем, но с надеждой молит: «...На еже по подобию возведи, древнею добротою возобразитися»²¹⁹.

Однако раскаяние Адама уже не способно возвратить его в небесное Отечество. Теперь человечеству предстоит огромный путь во много тысячелетий до той поры, когда сбудется пророчество о Семени жены. В человеке сказываются последствия грехопадения. Причем сказываются все глубже и бедственней по мере удаления во времени от самого момента грехопадения. Человек, умерев по духу, и телесно становится смертен и подвержен болезням; он утрачивает живое чувство Бога, замыкается от общения с Ним; все большую власть в человеке захватывают плотские помышления, подчиняющие себе душу.

Непослушание прародителей принесло горький плод. Впрочем, было бы недопустимым упрощением сводить сущность грехопадения к одному лишь непослушанию. «...Грехопадение – это не просто непослушание, а целый комплекс греховных действий и состояний, среди которых блж. Августин выделял поругание святыни, человекоубийство, татьбу, любостяжание. Центральное место среди них занимает гордость, то есть

²¹⁸ Трєбник. – М., 1991. С. 212.

²¹⁹ Там же.

такая установка сознания, когда весь мир начинает восприниматься человеком в эгоцентрической перспективе, когда человек предпочитает свои желания всему, в том числе и Божественным установлениям, а значит, и Самому Богу. В сущности гордость есть стремление, сознательное или бессознательное, стать богом помимо Бога»²²⁰.

Выше мы касались уже различных последствий грехопадения и сейчас, местами повторяясь, резюмируем их чуть конкретнее.

Мы знаем, что Христос пришел нас освободить «от греха, проклятия и смерти»²²¹. Можно даже выстроить следующую причинно-следственную связь: **грех** → **проклятие** → **смерть**. О **смерти** уже говорилось выше. Рассмотрим, что есть **проклятие**, а затем разберем понятие **греха**.

Упомянутое стремление «стать богом помимо Бога» привело человека к самозамкнутости от Бога, лишившей человека жизни Божественной. Человек тысячелетиями продолжает «совершенствоваться» в этой замкнутости на себя, которая и есть состояние *проклятости*. Не Бог прокликает человека, но человек ставит себя в проклятое положение по отношению к Богу, в проклятые отношения к Богу. Рассмотрим же подробнее, что есть проклятие.

Итак, **проклятие** тяготеющее над человечеством, как уже было сказано, является состоянием отделенности от Бога, одним из прямых следствий грехопадения. Это именно *состояние*, инициатором которого является не Бог, а человек. Поэтому некорректно говорить, что «Бог проклял человека». Некорректно и не соответствует истине. Не соответствует истине, потому что Бог не отвергал человека, но человек сам отверг Бога, а некорректно из-за того вульгарного понимания проклятия, которое

²²⁰ Давыденков О., свящ. Катихизис. Курс лекций. – М., 1998. С. 107.

²²¹ Свт. Филарет Московский. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 1999. С. 56.

распространено в обиходе. В обыденной жизни под проклятием понимают некое агрессивное действие – ругательное пожелание зла, обречение проклинаемых на бедственное состояние за что-то, отвержение, лишение подпавших проклятию всякого общения и какого бы то ни было милосердия. Последнее (лишение общения) чуть ближе к истинному (библейскому) смыслу этого понятия, но все же еще достаточно поверхностно и однобоко.

В Ветхом Завете проклятие понимается весьма многогранно. Оно произносится в гневе, желая унижить, из ненависти или презрения, а также при клятве. Проклятие содержит два положения: причину («за то, что ты это сделал», или «если ты сделаешь так») и следствие («тебя постигнет такое-то несчастье»). Ветхий Завет не запрещает клятвы и проклятия. Он лишь регламентирует их. Недопустимо легкомысленное отношение к проклятию (что может обернуться на главу проклинающего) и необходимо обладать известным правом на само существо проклинаемого. Это право может быть, например, основано на государственной власти или отцовской, может быть порождено бедственным положением, а также необходимостью сопротивления против угнетения (Пс. 136; 8 – 9; Иов. 31; 21 – 40). Не говоря уже о праве Самого Бога.

Авторы Словаря библейского богословия замечают, что хотя проклятие существует от первых времен (Быт. 3; 14, 17), но ему предшествует и противостоит благословение (Быт. 1; 22, 28). «Проклятие есть как бы отрицательное эхо благословения в абсолютном смысле, т.е. созидающего Слова Божия. Когда Слово, Которое есть свет, истина и жизнь, достигает до князя тьмы, отца лжи и смерти, благословение, которое оно приносит, наталкивается на губительный отказ сатаны и обертывается при этом своей противоположностью, т.е. проклятием. Грех есть зло, которое Слово не создает, но вскрывает и как бы доводит до конца несчастье, порожденное им: проклятие есть уже суд.

Бог благословляет, ибо Он Бог живой, источник жизни (Иер. 2; 13). Искуситель, восстающий против Него (Быт. 3; 4 – 5) и вовлекающий человека в свой грех, вовлекает его и в свое проклятие: вместо присутствия Божия наступает изгнание вдали от Бога (Быт. 3; 23 – 24) и от Его славы (Рим. 3; 23), вместо жизни – смерть (Быт. 3; 19). Однако только главный виновник, диавол (Прем. 2; 24), проклят навеки (Быт. 3; 14 – 15). Женщина продолжает рождать, земля производить, изначальное благословение на всякое плодоношение не уничтожено, но проклятие, как тень, распространяет на него страдание, неблагодарный и тяжкий труд, предсмертное брение (Быт. 3; 16 – 20). Жизнь, однако, сохраняет перевес, предзнаменование конечного поражения проклятого (Быт. 3; 15)»²²².

Если благословение – тайна избрания, то проклятие – тайна отвержения. Богоизбранный народ отвержен по недостойности, однако избрание продолжает к ним относиться (Рим. 11; 1 – 32).

Проклятие по-гречески будет **катара**. Отсюда – **катараомаи** (проклинать, желать чего-либо худого) и **катарабсо** (низвергать, отбрасывать, прогонять). Это проклятие в том смысле, в котором оно и понималось, как правило, ветхозаветными евреями, в котором обычно его принято понимать и в наши дни. Но если говорить о непреходящем в мировоззрении Ветхозаветной Церкви, то поскольку проклятие в этом смысле было допустимо лишь для Древнего Израиля, но никак не приемлемо для Нового, тогда понятие проклятия следует рассмотреть в другом аспекте, более глубоком и свободном от человеческих страстей, обозначаемом другим термином.

Греческое слово **анафема**, так же переводимое на русский как проклятие, созвучно другому слову, означающему дар Богу, жертву на храм – **анафема**. Емкое значение этого термина дано святыми Отцами. Блж. Феодорит говорит, что «слово – анафема имеет двоякий смысл. Ибо и

²²² Словарь Библейского богословия. – Киев - Москва, 1998. С. 918.

посвященное Богу именуется анафема, и чуждое сего имеет то же наименование. И первому значению научает нас общий обычай, потому что приносимое Богу мы называем *αναθηματα*. А второму научил божественный Апостол в послании к Коринфянам: аще кто не любит Господа нашего Иисуса Христа, да будет проклят (*αναθεμα* 1 Кор. 16; 22)²²³. И другое дополнение на ту же тему, но уже из письменного наследия св. Иоанна Златоуста: «То есть, да будут прерваны с ним связи и делается он для всех чужд. Как никто не смеет касаться без нужды руками или приближаться к дару, который посвящен Богу; так отлученного от Церкви, отсекая от всех и как бы сколько можно отдаляя, Апостол в противоположном смысле называет именем отложенного дара (*αναθημα*), и тем предувещивает всякого, чтобы он со страхом удалялся и убежал прочь от такого человека. К дару никто не осмеливался приближаться из уважения; с отлученным же прерывали связи по другому, противоположному чувству. В обоих случаях одинаково прерываются связи, и предмет делается для людей чуждым. Но способ прерывания связей не одинаков; напротив, один другому противоположен. От одного оберегаются потому, что оно посвящено Богу, а от другого потому, что отчуждено от Бога, отлучено от Церкви»²²⁴.

В еврейском языке эквивалентом *анафемы* является термин חרם <*херем*>, который переводится как *заклятие* и означает *нечто посвященное Богу, отделенное, оставленное исключительно для религиозного употребления*. *Херем* встречается в библейской истории как элемент религиозной войны. *Заклятие* накладывалось, например, на добычу – Израиль ведет брань Ягве, а не захватническую войну ради наживы, он отказывается извлекать выгоду из добычи и посвящает ее Богу, т.е. она вся подлежит уничтожению (как материальные ценности, так и живые существа – и скот, и люди). *Обет-херем* перед битвой становился залогом победы,

²²³ Цит. по: Свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Послание к Римлянам. – М.: Московский Сретенский монастырь; Паломник; Правило веры, 1996. С. 567.

²²⁴ Там же, с. 568.

нарушение этого обета оборачивалось отступлением Божиего благословения от Израиля и, как следствие, бедствиями, пока нарушителя не выявляли и не казнили (Нав. 7; 1 – 26). В дальнейшем эволюция понятия *херем* привела к обособлению двух заключавшихся в нем смысловых элементов: с одной стороны, разрушение и наказание за неверность Ягве (Втор. 13; 13 – 18; Иер. 25; 9); с другой, в священнической письменности, посвящение Богу человеческого существа или предмета без всякой возможности выкупа (Лев. 27; 28 – 33; Числ. 18; 14)²²⁵.

«Благословляйте проклинающих вас (**ευλογειτε τους καταρωμενους υμας**)» (Мф. 5; 44), – заповедует Спаситель. «Благословляйте, а не проклинайте (**ευλογειτε, και μη καταρασθε**)» (Рим. 12; 14), – повторяет апостол Павел. И вдруг: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его (**πορευεσθε απ εμου, οι καταραμενοι, εις το πυρ το αιωνιον το ητοιμασμενον τω διαβωλω και τοις αγγελοις αυτου**)» (Мф. 25; 41)... «Проклятые» (**οι καταραμενοι**), так Христос называет собравшихся по левую руку. Господь их не проклинает, не отвергает, не отталкивает. Он лишь указывает на то, чем по сути является их выбор: отвергая душевными устремлениями и соответствующими поступками путь уподобления Богу, все более изолируясь от Его благодати, они в итоге выбрали чуждое человеческой природе состояние, участь *не свою, но чужую* – участь «диавола и ангелов его». Огонь уготован был бесам. Нераскаянные же грешники своим подражанием бесовской злобе и гордости, своим послушанием падшим духам уподобились им, и тем самым, отождествившись с ними, окончательно приобщились их состоянию проклятия и, как следствие, также их участи.

Перейдем к последнему (основополагающему) элементу – рассмотрим понятие **греха**.

²²⁵ Словарь Библейского богословия. – Киев - Москва, 1998. С. 19.

Свт. Иннокентий Московский говорит: «Какой, слушатели, враг у нас самый первый и самый последний, самый злобный и самый коварный? Грех. Это враг самый первый: ибо кто лишил нас образа Божия, изгнал из рая сладости, поселил на сей земле бедствия и печалей? Грех. Это враг самый последний: ибо кто отлучит навсегда грешников в последний день от лица Божия, покроет их стыдом и проклятием пред всем миром и низринет невозвратно во ад к диаволу и аггелам его на мучения вечные? Грех. Это враг самый ужасный: ибо он губит нашу душу и тело, омрачает ум, поработывает страстям волю, оскверняет сердце, подвергает нас болезням, предаёт смерти и тлению. Это враг самый коварный: ибо чего ни употребляет грех к поражению и плену нашему? Употребляет и нашу силу, и наше бессилие, и наши страсти, и самые добродетели, употребляет даже благодать Божию, даже бесценные заслуги Искупителя нашего, внушая грешнику по надежде на них, бесстрашие и нераскаянность. По всему этому грех, как справедливо заметили св. Отцы Церкви, ужаснее самого диавола: ибо и диавола из Ангела светоносного грех соделал духом отверженным»²²⁶.

Под грехом обычно понимается преступное в отношении Закона Божия действие, проступок, нарушающий заповедь. Разумеется, действия несовместимые с заповедями суть грехи. Но само понятие греха не исчерпывается юридическим или, скажем, феноменологическим аспектом, ибо грех – не только то, что можно констатировать как совершенное греховное действие (оно всего лишь как бы верхушка айсберга).

На эту тему будет уместно привести цитату из книги архимандрита Киприана (Керна) «Православное пастырское служение». Начинает он главу «О грехе вообще» с замечания, что вопрос этот неудовлетворительно освещен в большинстве учебников нравственного богословия. «Через латинскую схоластику, – пишет о. Киприан, – проникло в нашу школу, в семинарский учебник, да и в сознание огромного большинства верующих

²²⁶ Свт. Иннокентий (Вениаминов), архиеп. О грехе, его видах, степенях и различных греховных состояниях. – М., 1997. С. 3 – 4.

понимание греха, как злого дела, только как злого дела, только как определенного факта, конкретного случая. <...> И добродетель, и грех осознаются почти всеми, как *конкретные случаи*. Ударение целиком поставлено на дело, на *факт*, а вовсе не на порождающий их внутренний *духовный фактор*, т.е. то или иное состояние души, содержание души»²²⁷.

Добродетель и грех, жизнь и смерть, начало и конец – эти и многие другие понятия настолько рядом расположены в нашем сознании, что мы не мыслим одно без другого, положительное явление без своей противоположности. Наше мышление нередко страдает дуализмом, побуждающим нас мыслить добро зависимым и нуждающимся во зле, с которым поэтому допустимо и в сговор вступить. Однако это всего лишь кажущаяся реальность, реальность противная замыслу Божию, это реальность мира в его *падшем* состоянии.

В своем «Аналитическом Словаре Исихастской Антропологии» С. Хоружий говорит о том, что начальность бытия мира не связана необходимо с его конечностью. Последняя присуща здешнему бытию как онтологический факт, но это лишь один из образов бытия; возможно также бытие начальное, но не конечное. В области живого конечность выступает в форме смертности, но важно иметь в виду, что «тварность и смертность (оначаленность и оконеченность) – предикаты не одного и того же рода. Только первый из них прямо выражает отношение Бога и мира (человека), диктуется этим отношением и неотъемлемо сопутствует второму онтологическому горизонту как „иному Бога”»²²⁸. Для опыта здешнего бытия оконеченность есть свойство иного рода, чем оначаленность, потому что «утверждение оначаленности – суждение об уже происшедшем, но утверждение оконеченности – суждение и о будущем, о том, чего еще не было. Мой конец еще не наступил, и потому априори он может и не

²²⁷ Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. – СПб., 2000. С. 240 – 241.

²²⁸ Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М., 1998. С. 34.

наступить, и есть ряд аргументов за то, что он и не должен наступить – ergo, он есть событие иного метафизического рода и статуса, нежели мое начало. Поэтому разговор о конце возможно, в принципе, строить как разговор не о норме, а об отходе от нормы: о падении»²²⁹.

Далее С. Хоружий ставит вопрос: «Отчего пребывание твари в модусе конечности осознается и обозначается как „падение“, событие, нагруженное явным этическим содержанием? Ответ очевиден. Модель онтологического расщепления всегда содержит в себе аксиологическое – а отсюда далее, и этическое – измерение. Её бытийные горизонты изначально мыслятся далеко не равноценными. Богу принадлежат все совершенства и достоинства (хотя, в силу онтологической дистанции, они не могут считаться Его внутренними свойствами, а приложимы только в сравнении). Бог – Полнота, довлеющая себе; Абсолютное Благо, Истина, Красота...; здешнее бытие – нехватка бытия и умаленное, ущербное присутствие всех высших ценностей. В библейско-христианском варианте модели этот аксиологический мотив, усиливаясь, перерастает в острый и всеохватный этицизм. Двоица модусов тварного бытия выступает прообразом двоицы противоположных этических начал: все, связанное со специфической природой одного модуса, – добро, другого – зло. Ибо наличное бытие не просто несовершенно и ущербно в сравнении с Богом, но – сугубо ущербно, ущербно сверх природной необходимости. Бог положил для твари отличием одну лишь начальность, она же пребывает, помимо того, в конечности. И это – огромной важности факт! Здесь корень не только этицизма, но также и динамизма здешнего бытия, завязка онтологической драмы, свернуто данной как Священная История и развертывающейся как история эмпирическая. Конечность – отличие здешнего бытия от бытия Божественного, не определенное Самим Богом, не заложенное в порядке творения. Это добавочное недолжное отличие остро переживается библейским сознанием, воспринимаясь как поврежденность, порча первозданного тварного бытия, как лежащее на нем

²²⁹ Там же. С. 35 – 36.

проклятие падшести <...>, удаления от Бога, разобщения с Ним. Поскольку же конечность срастворена здешнему бытию, то знаки этой порчи – на всем, она представляет собой вездесущую, всюду проникающую стихию. Все язвы, все косное, темное, тяжкое в существовании человека, общества, мира – принадлежат этой стихии или в ней коренятся. Отсюда понятна дефиниция: конечность здешнего бытия, воспринятая как его внутренняя поврежденность, гнездящаяся повсюду порча или болезнь, именуется *греховностью*. Любое конкретно-практическое выражение греховности, акт, обнаруживающий конечность, бытийную немощь, „неудачу” (Х. Яннарас) здешнего бытия, есть грех (но часто „грех” употребляется и в родовом значении, как „греховность”). Смерть, т.о., – дериват, эпифеномен греховности: „грех рождает смерть” (Иак. 1; 15), ибо разрушает то отношение человека с Богом, при котором смерть не была бы необходимостью»²³⁰.

В греческом языке есть два слова означающие грех: **αμαρτια** и **παραβασις**.

Αμαρτια – переводится с греческого не только как *грех, проступок*, но вообще как *ошибка, промах* (ср. «огрех», «погрешность»), *зablуждение*. Отсюда глагол **αμαρτανω** – *ошибаться, промахиваться, заблуждаться, грешить* и наречие **ημαρτημενος** – *ошибочно, ложно*.

Παραβασις – это само греховное действие – *преступление, проступок, нарушение*. Отсюда глагол **παραβαινω** – *переступать, нарушать, оскорблять, грешить*. **Βαινω** – буквально значит *ступать, шагать*, а в сочетании с **παρα** означает отступление от цели или истины (как, например, **παραγυνωσκω** – *ложно решать*), а также любое *переименование* (например, **παραπλασσω**, состоит из **παρα-**, как *пере-* и **πλασσω** – *изображать, представлять, лепить*). Таким образом, получается, что **παραβασις** – это греховный поступок не только как шаг или движение в ложном направлении,

²³⁰ Там же. С. 36 – 37.

но еще и в смысле изменения самого *направления пути*, курса, вследствие *искажения представления о должном пути*, о том, куда следует шагать, ступать, каким путем идти к своей цели.

Профессор Н. Глубоковский пишет, что «**αμαρτια** означает греховный принцип, проявляющийся в известных греховных актах и получающий в них специальный отпечаток. Но он вошел в мир чрез единого человека (Рим. 5; 12), потому что этот человек согрешил (5; 16), допустив **την παραβασιν** – действие правонарушения (ст.14) в **το παραπτωμα** (ст. 15, 17, 18) или в частном и определенном проступке преслушания (ст. 19) заповеди Божией, – и тем открыл место для греховного царства **η αμαρτια** (21 ст.) с роковым господством всеобщей смерти»²³¹.

Греховное действие становится причиной греха (или греховности) как состояния, как предрасположенности («удобопреклонности») ко греху, которое в свою очередь побуждает к дальнейшим греховным действиям – круг замкнулся. «Это рас-путство, т.е., переход с пути на путь, шатанье по разным путям, блуждание по разным дорогам, а не по единственной правильной; или еще, это – блуждание, блужение, блуд, потеря своей настоящей стези и „хождение путями своими” (Дан. 14; 16), как ходили язычники, и неспособность ожесточенным и заблуждшим сердцем познать пути Господни, как то случилось с иудеями (Пс. 94; 3 – 10; Евр. 3; 7 – 10)»²³². Это и есть **αμαρτια** – постоянно гнездящееся в нас и нами же подпитываемое беззаконное состояние, ибо по определению св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова, «грех есть беззаконие (**η αμαρτια εστιν η ανομια**)» (1 Ин. 3; 4).

Рассматривая в «Столпе и утверждении истины» понятие греха, о. Павел Флоренский обращает наше внимание на член **η**, который стоит как перед подлежащим **αμαρτια**, так и перед сказуемым **ανομια**. «Член при

²³¹ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996. С. 27.

²³² Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. Ч.1, с. 180.

существительном обычно является **индивидуализатором**, выделяющим объект из ряда ему подобных, тогда как **без** члена объект имеет смысл **одного из многих**, или же слово употреблено в отвлеченном значении как абстракт. Следовательно, **η αμαρτια** означает, что тут берется не одно из многих прегрешений, но именно **грех**, как таковой, как совокупность всего греха, сущего в мире, грех в его метафизическом корне, как Грех»²³³. То же можно сказать про **η ανομια**: это «не **одно из** беззаконий, не беззаконие вообще, а беззаконие **κατ' ἐξοχην**, – беззаконие по преимуществу заслуживающее это название, то, что несет в себе самое начало беззаконности, – беззаконие в чистейшем и полнейшем виде и смысле, – деяние в высшей степени совокупляющее в себе все то, за что отдельные беззакония называются беззакониями, – само **беззаконие** или, – одним словом – **Беззаконие**.

Апостол говорить хочет не об **одном из** признаков греха, хочет оставаться не на периферии его, но углубляется в самые недра его, в его метафизическое естество. Поэтому определение, даваемое им греху, есть определение **в глубине онтологической**, а не метафорическое или акцидентальное. Было бы крайне ошибочно понимать его **законнически**. Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т.е. того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того Устроения недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой – смысл мира»²³⁴.

Грех – понятие не абстрактно-этическое, а сугубо религиозное, ибо это в первую очередь – искажение взаимоотношений с Богом. «Грех первых людей, с отрицательной стороны будучи отвержением и попранием воли Божией о них, с положительной стороны представлял собою *эгоизм*. <...> Следовательно, грех по своему начальному моменту, исходному пункту и основному, центральному и существенному содержанию, оказывается

²³³ Там же, с. 169.

²³⁴ Там же, с. 169 – 170.

прежде всего и преимущественно явлением порядка *религиозного*, выражая собою наличное отношение жизни тварной, человеческой, безусловной только по характеру своих стремлений, но не по существу, не по фактическому состоянию, – отношение этой именно жизни к бытию подлинно и реально безусловному, самосущему. Сознавши себя в качестве бытия тварного, ограниченного, несамобытного, в своей противоположности Богу, – человек должен был совершить подвиг свободного *самоотречения*, отвергну существовавшую в его свободе возможность стремиться к обособлению в самостоятельное, независимое от Бога бытие. Однако человек не отверг, а именно осуществил реально эту формальную возможность стремиться к утверждению в себе самом самодовлеющего бытия <...> Таким образом, падение человека состояло именно в себялюбивом обособлении от Бога, а следствием его явилась и моральная извращенность человеческой жизнедеятельности. Следовательно, моральный момент явился по отношению к религиозному падению состоянием уже последующим, производным, зависимым»²³⁵.

Важно также обратить внимание на то, что зло, согласно святоотеческому взгляду, не самобытно, это не сущность, а отсутствие добра. Свт. Афанасий Великий в «Слове на язычников» говорит: «Сущее называю добром, поколику оно имеет для себя образцы в сущем Боге; а не-сущее называю злом, поколику не сущее произведено человеческими примышлениями»²³⁶. Свт. Григорий Нисский в толковании на книгу Экклезиаст говорит, что ему кажется «в рассуждении прекрасного прилично воспользоваться примером, взятым от света, потому что тьма по естеству своему не состоятельна; без чего-либо преграждающего солнечный луч не будет и тьмы. Свет же сам по себе умопредставляется в собственной своей сущности. <...> ...Порочность не состоятельна сама по себе, но составляется

²³⁵ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: «Православный паломник», 1996. С. 221 – 222.

²³⁶ Свт. Афанасий Великий. Слово на язычников // Свт. Афанасий Великий. Творения. Т. I. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 130.

лишением добра. А доброе всегда одинаково, и постоянно пребывает, и составляется без всякого предварительного лишения чего-нибудь. Умопредставляемое же противоположным добру, в сущности не существует. Ибо, что не существует само по себе, то вовсе не существует. И порочность есть лишение сущего, а не бытие»²³⁷.

И еще им сказано о том же в «Большом огласительном слове»: «Различие добродетели и порока представляется не как различие каких-либо двух ипостасных явлений. Напротив того, как не существующему противопоставляется существующее и нельзя сказать, будто бы не существующее ипостасно отличается от существующего, утверждаем же, что небытие противоположно бытию; таким же образом и порок противоположен понятию добродетели не как что-либо само по себе существующее, но как нечто разумемое под отсутствием лучшего. И как говорим, что зрению противоположна слепота, под слепотою разумея не что-либо само по себе существующее, но лишение предшествующей способности, так утверждаем, что и порок усматривается в лишении добра как бы некая тень, появляющаяся по удалении луча. <...> И, как в светильнике, когда фитиль объят огнем, если кто, не имея сил погасить пламя дуновением, примешает к маслу воду, то этой выдумкой ослабит пламя, так и сопротивник, обманом примешав к человеческому произволению порок, сделал так, что стало угасать и ослабевать благословение, с оскудением которого по необходимости входит противоположное. Противопоставляется же как жизни – смерть, силе – немощь, так благословию – проклятие, дерзновению – стыд, и всякому благу разумемое противоположно. <...> Всякий же порок, не как что-либо само по себе существующее и оказывающееся самостоятельным, имеет ту отличительную черту, что он есть недостаток добра. Ибо вне свободного произволения нет никакого самобытного зла; но зло потому и

²³⁷ Свт. Григорий Нисский. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. – М., 1997. С. 76 – 77.

называется злом, что оно не добро; несуществующее же не состоялось; а создатель несостоявшегося не есть Создатель существ состоявшихся. Следовательно, не причина злом Бог – Творец существ, а не того, что не существует; Создавший зрение, а не слепоту; добродетель, а не лишение таковой указавший в подвиг произволению; живущим добродетельно предположивший благой конец, и тому, что угодно Ему самому, подчинивший естество человеческое не каким-либо необходимым принуждением, как одушевленный некий сосуд, невольно привлекая его к хорошему. Но если, когда в ясную погоду чисто сияет свет, добровольно кто-либо заслоняет зрение веками, то не солнце – причина того, что человек не видит»²³⁸.

«Зла нет в естестве, – говорит блж. Диадок Фотикийский, – и нет никого, злого по естеству: ибо Бог не сотворил ничего злого. Но когда кто с похотением сердечным вносит в себя образ зла, тогда оно, несмотря на то, что не есть в естестве, начинает быть в таком виде, как возжелал сего тот, кто так делает. Почему должно, со всем тщанием непрестанно памятуя о Боге, не внимать обычным позывам на зло; ибо добро, сущее в естестве, могущественнее зла, прибывающего в естество со вне через навык, – так как то есть, а этого нет, – разве только когда содевается»²³⁹.

Рассмотрим далее понятие **первородного греха**, т.е. греха первоначального, основополагающего (само выражение «первородный грех» (*vitium originis*, или *peccatum originale*) впервые употребил блж. Августин²⁴⁰).

²³⁸ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Дидим Александрийский, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский. – М., 1999. Т. 2, с. 159 – 161.

²³⁹ Блж. Диадок Фотикийский. Подвижническое слово // Добротолубие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3, с. 9.

²⁴⁰ Димитрий (Самбикин), архим. Сравнительное обозрение учения о первородном грехе в христианских вероисповеданиях. – Тамбов, 1878. С. 20.

- **Первородный грех** есть, во-первых, *греховное состояние (αμαρτια)*, возводимое как к своей причине к прародительскому греху как *поступку (παραβασις)*, а во-вторых, это состояние является не следствием личного навыка в греховном поведении, которое связано с нашим личным грехом, но в данном случае речь идет о состоянии как о наследии, это – *наследственная греховность всей духовно-телесной природы человека*.

Или короче:

- под **первородным грехом** следует понимать греховное состояние, приобретаемое *наследственным* образом.

Другой возможный вариант определения.

- **Первородный грех** есть *состояние*, которое преемственно через зачатие и в самом рождении человека воспринимается им от родителей и характеризуется *удобопреклонностью ко греху и смертностью*.

Проф. Зарин пишет: «Грехопадение прародителей, имевшее принципиальное значение для всего последующего человечества, определившее всю его последующую жизнь в ее основном направлении и существенном содержании, по своему существу было сознательно – свободной попыткой тварной природы утвердиться в своей собственной автономии. Человек согрешил собственно тем, что переставил центр своей жизни и деятельности с Бога на самого себя. Он сознательно и свободно, – правда, под влиянием стороннего искушающего внушения, – решился, вместо воли Божией, поставив свою волю началом жизнедеятельности – вместо того, чтобы посвятить Богу «всецелое устремление воли своей» <...>, достигнуть полной независимости от Бога, жить и удовлетворять бесконечным запросам своего существа (прежде всего познания) помимо Бога, одним словом – захотел стать самодовлеющим существом.

В этом же заключается сущность и вообще греховного состояния всякого человека.

<...> ...Он пожелал осуществить свое безусловное достоинство именно в своей тварной, ограниченной, эмпирической наличности. Указанное отношение к Богу со стороны человека и должно быть признано исходным содержанием и основной причиной греха»²⁴¹.

Следует отличать понятие грехопадения прародителей, как историческое событие, как свободный волевой акт, от понятия первородного греха, как падшего, греховного состояния человеческой природы, передающегося по наследству. Представление о пребывании рода человеческого в падении, в грехе, неоднократно отражается в текстах Ветхого Завета. Например, когда после потопа Бог обещает: «...Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его» (Быт. 8; 21). Т.е. зло в человеке не по его произволению, он его унаследовал. Бог снисходительно относится к человеку, ибо человек грешит во многом в силу греховной порчи, которая впервые явилась через грехопадение прародителей. Человек пребывает во зле по необходимости, ибо корень зла лежит за пределами его свободы – в предрасположенности падшего человеческого естества к греху, к злу. «Вот я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50; 7), – восклицает Псалмопевец. Речь не о том, что греховно соитие или рождение, но речь о греховной порче, наследуемой человеком, о генетической памяти, обремененной грехом, о склонности человека грешить, с которой он зачинается, а затем является на свет. Рождение, благословленное Богом, вследствие грехопадения оказывается путем, проводящим грех, проклятие и смерть. Отсюда соответствующие ритуалы очищения в Ветхом Завете, частично унаследованные христианской традицией.

В беседе с Никодимом Господь указывает на ненормальность состояния человеческого естества, проявляющуюся в ущербном рождении по плоти, которое по сути есть рождение в смерть в духовном и физическом

²⁴¹ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: «Православный паломник», 1996. С. 220 – 221.

смысле (смерть как бы великодушно отступает лишь на время, чтобы потом все-таки взять *свое*). Рождение в жизнь биологическую есть в духовном смысле рождение мертворожденного, которому надлежит «родиться свыше», чтобы иметь вечную жизнь: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть; а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3; 5 – 6).

«Поклоняйся рождеству, чрез которое освободился ты от уз рождения...»²⁴² – призывает свт. Григорий Богослов. Узы рождения разрешаются Рождеством Христовым. Человек рождается «в узах», в узах мертвящего греха.

Размышляя о человеческой природе, свт. Григорий, обращается к своей душе: «Кто сделал тебя трупоносицею, кто твердыми узами привязал к жизни, кто заставил непрестанно тяготеть к земле? Как ты – дух смесилась с дебелистью, ты – ум сопряглась с плотью, ты – легкая сложилась с тяготою? Ибо все это противоположно и противоборствует одно другому. Если ты вступила в жизнь, будучи посеяна вместе с плотью, то сколько пагубно для меня такое сопряжение! Я образ Божий, и родился сыном срама, со стыдом должен матерью своего достоинства наименовать похотение; потому что началом моего прозябания было истекшее семя, и оно сотлело, потом стало человеком и вскоре будет не человеком, но прахом, – таковы последние мои надежды! А если ты, душа моя, что-нибудь небесное, то желательно знать, откуда ведешь начало? И если ты Божие дыхание и Божий жребий, как сама думаешь, то отложи неправду, и тогда поверю тебе; потому что в чистом несвойственно быть и малой скверне. Тьма – не доля солнца, и светлый дух никогда не был порождением духа лукавого. Как же ты возмущаешься столько от приражений губительного велиара, хотя и сопряжена с небесным

²⁴² Свт. Григорий Богослов. На Богоявление или на Рождество Спасителя // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1, с. 531.

духом? Если и при такой помощи клонишься ты к земле, то, увы! увы! сколь многомогуществен твой губительный грех!»²⁴³.

Все под грехом. Самые праведные люди – все в Адаме согрешили, все наследуют греховную порчу и все лишены жизни вечной. Грех диктует как бы свой закон противный богоподобному уму: «...Не понимаю, что делаю, – как бы недоумевает апостол Павел: – потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу: уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим. 7; 15 – 25). Грех как бы парализует волю, вопреки знанию добра и зла, вопреки совести, свидетельствующей о естественном нравственном законе, вложенном в нашу природу.

«Со времени Адамова преступления, – пишет прп. Макарий Египетский, – душевные помыслы, отторгшись от любви Божией, рассеялись в веке сем, и смешались с помыслами вещественными и земными. Но как преступивший заповедь Адам принял в себя закваску зловердных страстей, так и родившиеся от него, и весь род Адамов, по преемству стали причастниками оной закваски; а при постепенном преспеянии и возрастании

²⁴³ Свт. Григорий Богослов. Слово 10, о человеческой природе // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2, с. 43.

до того уже умножились в людях греховные страсти, что простерлись до прелюбодеяний, непотребств, идолослужений, убийств и других нелепых дел, пока все человечество не вскисло пороками. Зло до того возросло в людях, что помыслили, будто бы нет Бога, стали же поклоняться неодушевленным камням; вовсе не могли даже составить себе понятия о Боге. До такой степени закваска зловредных страстей заквасила род ветхого Адама»²⁴⁴. Преподобный Макарий называет первородный грех «закваской порока» и «какой-то умной и мысленной силой сатаны»²⁴⁵, «тонкой силой тьмы, пребывающей в сердце»²⁴⁶. Порок чужд нашей природе, «он вкрался в нас вследствие преступления первого человека, и мы приняли его, и со временем сделался он для нас как бы природою»²⁴⁷.

Блаженный Диадок Фотикийский называет первородный грех «поползновением на недоброе, приразившимся к уму чрез преслушание»²⁴⁸. Он говорит, что в таинстве Крещения «Дух Святой вселяется в нас, а грех (или отец греха) изгоняется Им... <...> ... *Банею накибытия* (Тит. 3; 5) сквернообразный змий извергается из глубин ума; при всем том не дивимся, что и после крещения опять с добрыми помыслами испытываем и худые. Ибо баня освящения, хотя отъемлет скверну греха, но двойственности пожеланий наших не уничтожает, и бесам воевать против нас и обольстительные слова говорить к нам не возбраняет, чтоб чего не сохранили мы в естественном оном находясь состоянии, то хранили силою Божиею, восприяв оружие правды»²⁴⁹.

Рассматривая понятие первородного греха, было бы серьезным упущением обойти вниманием историю полемики блж. Августина и еретика

²⁴⁴ Преп. Макарий Египетский. Беседа 24 // Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 236.

²⁴⁵ Там же, с. 237.

²⁴⁶ Преп. Макарий Египетский. Беседа 32 // Там же, с. 320.

²⁴⁷ Преп. Макарий Египетский. Слово 5 // Там же, с. 528.

²⁴⁸ Блж. Диадок Фотикийский. Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. III. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 22.

²⁴⁹ Там же, с. 52.

Пелагия – блестящего проповедника британского происхождения. Пелагий, будучи мирянином, вел аскетический образ жизни и снискал славу обличителя нравов тогдашнего христианского общества. Однако его воззрения были по своей сути скорее героическими, нежели чем аскетическими. Разница в том, что аскеза основывается на понимании невозможности для человека спастись своими собственными силами, тогда как героизм восходит к античной традиции, в понимании которой человек мог себя поставить вровень с божеством по мере нравственного и физического подвига, приобрести независимость от внешнего мира. Идеал святости Пелагия отождествлялся скорее с античным представлением об умиротворенности как равновесии всех сил, о мере, являвшейся для античного человека предельной нормой устройства человека и мира. Его героико-натуралистические представления побуждали рассматривать добродетель как нечто соответствующее природе и надо лишь дать человеку возможность раскрыть себя. Полемизируя с блж. Августином, он утверждает, что первое основание святой и духовной жизни состоит в том, чтобы познать свои силы, которыми хорошо можем пользоваться тогда, когда поймем, что действительно обладаем ими. По его учению, все люди рождаются такими же чистыми, какими были прародители до грехопадения и свободная воля как была, так и остается неповрежденной грехом, никакой ее «удобопреклонности ко греху» он не признавал. Более того – Пелагий считал не только неосновательным, но даже вредным в нравственном отношении учение о глубоком повреждении человеческой природы, и ссылаясь на отрицательные примеры современников, которые, оправдывая себя слабостью человеческой природы, предавались порокам, не желая предпринимать ни малейших усилий для преодоления греховных стремлений.

Поскольку никакой наследственной порчи, переходящей от Адама к потомкам, он не признавал, то и смерть считал не наказанием за грех, а естественным явлением. Единственная связь с грехопадением прародителей

– дурной пример. Только в этом отношении грех прародителей является всеобщим грехом, потому что если бы не пал Адам, возможно, не пали бы и потомки за неимением дурного примера.

Ересь Пелагия была осуждена на Карфагенском Соборе 418 г.

Но, если Пелагий отрицал необходимость содействия благодати для спасения души, то блж. Августин, полемизируя с ним, впал в другую крайность, утверждая, что прародительский грех *совершенно* повредил человечество и физически, и нравственно. Эта наследственная порча передается потомкам Адама, как *господствующая, насильно влекущая* человека склонность ко злу. Свободной воли в строгом смысле у человека нет после грехопадения: «Свобода не грешить потеряна в наказание за грех»²⁵⁰. Блж. Августин смотрел на человечество как на массу (*massa perditionis*), предназначенную Богом к вечной гибели. Из этой «погибельной массы» Бог только некоторых предопределил к блаженству.

Авторитет блж. Августина в тот период был непревзойденным. Его наследие было превыше всякого спора и критики и считалось «единственной возможностью толкования Писания, единственным источником богословской мысли»²⁵¹. И все же крайность, в которую впал блж. Августин, вызвала на Западе оппозицию со стороны восточной традиции в лице св. Иоанна Кассиана Римлянина и его последователей.

Центром восточной традиции на Западе был монастырь на о. Лерин близ Марселя. Эта община, следовавшая восточным аскетическим и богословским идеям, выпестовала немало галльских епископов. Сам св. Кассиан, стараясь не упоминать имени оппонента, возразил на аргументацию блж. Августина. Вслед за прп. Кассианом выступил другой монах этой общины, прп. Викентий Леринский, который, усмотрев в учении блж. Августина опасные экклезиологические тенденции, тоже, не называя имени

²⁵⁰ Цит. по: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – М., 1994. С. 33.

²⁵¹ Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. – М., 2000. С. 109.

автора, выступил против него, написав свой *Commonitorium*. Писал также против августинизма и еп. Фауст Риезский, бывший игумен Леринского монастыря. Однако августинизм, в свою очередь нашел себе сторонников на Востоке в Константинополе среди скифских монахов, в глазах которых Несторий ассоциировался с Пелагием, а св. Кирилл с блж. Августином.

В 529 г. в Оранже состоялся Собор, на котором были приняты постановления, смягчающие позиции августинизма в учении о первородном грехе, однако, несмотря на свою «умеренность», этими постановлениями все же было утверждено главенство на Западе учения блж. Августина. В то же время следует признать, что прп. Кассиан и его последователи не бесплодно потрудились, но сыграли важную роль в западной богословии, несколько скорректировав курс, взятый блж. Августином в учении о первородном грехе.

Нельзя сказать, впрочем, что пелагианство было совершенно изжито из римо-католического богословия. Оно продолжало подспудно существовать в теории спасения добрыми делами, при всем видимом господстве августинизма, подправленного св. Кассианом. В дальнейшем эти две крайности (августинизм и пелагианство) сыграли важную роль в формировании вероучительных систем в западном христианстве – если пелагианство оказало некоторое влияние на католическое мировоззрение, то учение блж. Августина о первородном грехе легло в основу лютеранской доктрины.

По католическому учению (Беллярмин) и в невинном человеке было расстройство, несогласие, борьба между душой и телом. Но эта борьба искусственно нейтрализуется благодатью, первоначальной праведностью (*justitiam originalem*) как «золотой уздой». Благодаря этому в деятельности обеих природ человека было полное согласие, гармония.

Бессмертие не было в природе человека, он был смертен как созданный из персти. Бессмертие – Божий дар за повиновение воле Творца.

Узда по грехопадении была отнята и человек остался со своей «чистой природой», в которой плоть восстала на дух. По учению католической Церкви сущность первородного греха состоит в лишении сверхъестественного дара Божия. «Естественная слабость, бывшая и в невинном Адаме, его падением только обнаружилась; природные раны через грех его открылись и сделались видимыми»²⁵². Но естественные силы человека не повреждены, человек может достигнуть оправдания перед Богом собственной деятельностью. По католическому учению, потомки Адама сохранили полученные от Бога способности, они не ослабели в них и человек может совершать угодное Богу если его и без согласия ввести в Церковь. «Крещение, совершенное над неверующим вопреки его желанию, возвращает ему утраченную прародителем *justitiam originalem*»²⁵³. Человек свят и прав если крещен, ибо через совершение Таинства ему дается благодать Божия, он запечатлен, а с возвращением первоначальной праведности естественно восстанавливается и гармония.

По католическому учению получается, что не помощь Божия является основой для совершения богоугодных дел, а дела привлекают Божественную благодать, которая обуздывает низшие стремления, устанавливая гармоничные отношения двух начал в человеческой природе. Благодать, получается, не исцеляет душу и тело от греха, а только *обуздывает противоречие присущее* человеческой природе, не нуждающейся в исцелении (пелагианство), ибо она *не повреждена*, она только лишена необходимой узды.

Но если в католичестве придано особенное значение человеческой природе, то в лютеранстве все наоборот – все приписывается действию одной благодати, а добрые дела излишни для спасения. Лютер: «Свободная воля

²⁵² Димитрий (Самбикин), архим. Сравнительное обозрение учения о первородном грехе в христианских вероисповеданиях. – Тамбов, 1878. С. 31.

²⁵³ Там же, с. 32.

человека после грехопадения стала пустым только названием»²⁵⁴. И еще: «...Человек имеет свободную волю и после своего падения. Но что такое эта свобода? Место, где был город, разрушенный до основания, сохраняет еще название города, так и наша свобода, совершенно утратившая свое стремление к духовным предметам, может быть так же названа свободой»²⁵⁵.

По Лютеру человек стал мертвым для всего духовного, его воля окаменела для всего Божественного и без благодати Божией человек не только не может совершить что-либо доброе, но даже и помыслить о нем.

Если падший человек и творит что-нибудь Богоугодное – это не от него, а по действию в нем благодати Божией. По Лютеру в крещении снимается ответственность за прародительский грех, но грех остается на всю жизнь. Благодать Божия спасает, оправдывает человека перед Богом, но не очищает нашей греховной природы. Юридически человек признается святым пред правосудием Божиим, а в действительности нечист во всех своих мыслях, желаниях и поступках.

Адам по Лютеру утратил присущую ему первоначальную естественную праведность и ее место заступил первородный грех, как какая-то *злая сущность*, сила, которая отождествилась с нашей природою, и грех составляет *существенную* часть нашей природы. Место существования – душа. Единственно, что лютеранство оставляет человеческой свободной воле – это возможность достигать гражданской честности и праведности²⁵⁶.

Уместно в связи с вышеизложенным обратить внимание на отличие западной традиции от восточной в понимании наследования первородного греха. Как вытекает из тех святоотеческих текстов, которые приводились выше, православная богословская традиция понимает наследование первородного греха как наследование греховного состояния. Западная традиция рассматривает это еще и как *виновность* – мы наследуем

²⁵⁴ Там же, с. 46.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же, с. 46 – 47.

виновность Адама. *Первородный грех – пребывающая виновность*²⁵⁷. На первый взгляд может показаться, что обе традиции рассматривают проблему наследования первородного греха одинаково – обе понимают всеобщность греха как неизбежную, поскольку все мы в силу природы семени были в Адаме, когда он согрешил. До блж. Августина это говорил уже Ориген, ту же тему развил и свт. Григорий Нисский, уча о том, что Адам был сотворен как все человечество, которое в совокупности в нем пребывало: «Слово, говоря: *Сотвори Бог человека*, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. <...> Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устройении. <...> Вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего и этому-то и учит Слово, сказавшее: *И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его*. Ведь образ не в части природы, и благодать ведь не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила. <...> Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией – ни прошедшего, ни будущего, но ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающей энергией»²⁵⁸.

Расхождение в понимании происходит на другом уровне: ввиду того, что богословие блж. Августина склонно к юридизму мышления, а в области права личностью выступают не только живые существа, но и учреждения, то понятие личности существенно формализуется и приобретает функциональный характер. Личность рассматривается как субъект права и в этом смысле личность способна в юридическом пространстве воспринимать на себя как права, так и обязанности, а также и все последствия другого субъекта права. Нужна только особая юридическая процедура и можно

²⁵⁷ Из лекций по догматическому богословию преподавателя СПбПДА и С А.В. Маркидонова.

²⁵⁸ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995. С. 55 – 56.

переносить последствия известных действий на другой субъект. Отсюда следует, что вину Адама несут его потомки. Юридически это вполне возможно, ибо для этого достаточно только функциональной, а не субстанциальной связи. Юридический способ позволяет саму виновность помыслить как наследие Адама, а не только то состояние, которое возникло в результате вины Адама. Эту богословскую модель можно назвать *мистической формой уразумения греха как виновности*.

Вот откуда странные на первый взгляд умопостроения Лютера, разделяющие греховное состояние и вину за грех. Восстав против пелагианствующей католической теории спасения добрыми делами, Лютер остался верным самому корню заблуждения – традиционному для западного христианства юридизированному богословскому мышлению.

Завершая тему грехопадения, еще несколько заключительных слов о его последствиях.

Первое, на что следует обратить внимание – в падшем человеке померкла любовь к Богу, которая, как пишет проф. Зарин, предполагала «именно сознание собственной недостаточности и стремление к восполнению ее, к действительному осуществлению своего безусловного достоинства не иначе, как в теснейшем союзе с Верховным Источником жизни, центром бытия. Бог представился ему теперь не любящим Отцом, как это было до греха, но существом, завистливо оберегающим Свои преимущества от его законных притязаний, судьей и грозным мстителем за восстание против Него и нарушение Его повелений. Отсюда все стремления человека после грехопадения направились к тому, чтобы оправдать поступок пред Богом, сложить вину свою с себя и тем избежать Его кары, наказания. Отношения согрешившего человека к Богу получили характер эгоистического страха, боязни подвергнуться наказанию от Него в виде какого-либо лишения и страдания. Общение с Богом стало для него теперь не

радостным удовлетворением его внутренних потребностей, откликом на глубочайшие, насущные запросы его духа, а внешним долгом, страшным и мучительным обязательством в силу признания Его внешнего могущества и владычества»²⁵⁹. Человек, оказавшись в стане врага, пребывает во враждебных отношениях с Богом. И для того, чтобы эта вражда прекратилась, во исполнение Первоевангелия (Быт. 3; 15) потребуется воплощение Сына Божия, Который «есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2; 14 – 16).

Другое следствие грехопадения проявилось как искажение отношения человека к внешней природе. Замкнувшись в своем эгоизме, человек стал и ее воспринимать потребительски: «он посмотрел на нее и фактически стал употреблять ее предметы в качестве средства для своего *чувственного наслаждения*, удовольствия, помимо потребности и нужды; он стал распоряжаться ею самовластно по своим горделивым расчетам и чувственным влечениям, вопреки намерениям Божиим. Таким образом, вместо нравственного отношения к природе в целесообразном создании наиболее приспособленных условий для наиболее плодотворного проявления ее творческих сил, человек осуществил свое господство над природой, в виде исключительно животнo-эгоистического и утилитарно-практического отношения к ней, и тем внес в ее жизнь начало не гармонии и творчества, а разлада, диссонанса и разрушения»²⁶⁰. В итоге чего в XX веке человечество подошло к порогу экологической катастрофы.

Третье – происшедшее в самой природе человека «коренное расстройство его потребностей, сил и способностей, проявившееся как в

²⁵⁹ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996. С. 222 – 223.

²⁶⁰ Там же, с. 223 – 224.

ослаблении их всех, в потере значительной степени их остроты и совершенства, так – равным образом – в нарушении их *гармонического взаимоотношения*. <...>

Низшие душевные и физиологические потребности человека, получив в нем преобладание, вследствие ослабления духа, не сдерживаемые, не управляемые и не объединяемые каким-либо принципом и силою, разбрелись в разные стороны, увеличились в своей численности и усилились в своей интенсивности, получив характер безмерности. Последнее качество особенно рельефно выделяется и становится поистине удивительным и получает знаменательный смысл при сравнении в этом отношении человека с животными. Человек, поставивший целью своей жизни удовольствие, в удовлетворении своих потребностей не знает меры, обнаруживает как бы ненасытимую, безграничную своих желаний. Удовлетворение потребностей в таком случае не успокаивает, а еще более раздражает его, и он, не зная удержу, не только совершенно переходит границы естественной необходимости, но впадает прямо в *противоестественность*.

Человек в таком случае, если он обладает материальными средствами, пользуется благоприятствующими внешними обстоятельствами, – иногда прямо измышляет себе потребности, создает новые, и однако ж никогда не успокаивается. Здесь сказывается влияние духа, порабощенного чувственностью и душевностью и обращенного ими на служение себе. Наделенный бесконечными стремлениями, он ищет удовлетворения своих стремлений и применения своей энергии именно в удовлетворении низшей стороны человека, получившей в последнем перевес и преобладание. Вот откуда низшие потребности человека получают не принадлежащий им самим по себе характер безмерности, как бы бесконечности.

Высшие силы и способности человека, лишенные общего центра тяготения, который бы их объединял, регулировал, давал им общий тон и направление, определял должное их взаимоотношение, – подобно низшим

потребностям, – стали в ненормальное отношение и к личности человека и друг к другу. Они как бы отпали от личного центра, стали в некоторую независимость от него, приобрели самостоятельность. А отсюда утратилось и нарушилось и нормальное их взаимоотношение, которое характеризуется их полным *взаимопониманием*»²⁶¹.

Итак, прародители оказываются *вне рая*, но с *надеждой на возвращение*. Вот, пожалуй, два отправных момента для формирования в человечестве двух основных мировоззренческих типов: первый – тип человека, принявшего свое положение вне рая как данность, и *возводящего эту данность в норму*, а потому стремящегося комфортно обосноваться в *настоящем* мире, по возможности приспособивая его к своим потребностям, сам приспособиваясь к его условиям, и другой тип – человек, смиренно принимающий свое состояние, как следствие грехопадения, обустроивающийся в земных условиях по мере необходимости, *но не воспринимающий эту среду как нечто нормальное само по себе и живущий надеждой на возвращение в «небесное отечество»*. Эти два типа символически представлены двумя братьями, первыми детьми Адама и Евы – Каином и Авелем. Разумеется, это не аллегорические персонажи, а, несомненно, две исторические фигуры (и далеко не единственные дети Адама и Евы, о чем в Библии вскользь упомянуто (Быт. 5; 4)), которые очень ярко и трагично представили нескончаемый в падшем мире конфликт двух мировоззрений, двух жизненных позиций.

Именно мировоззренческий конфликт, а не какая-то пошлая зависть, приведшая к убийству на бытовой почве, описывается в четвертой главе книги Бытия. Рассмотрим этот библейский эпизод внимательнее.

«Адам познал Еву, жену свою; и она родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа. И еще родила брата его, Авеля. И был

²⁶¹ Там же, с. 224, 232 – 233.

Авель пастырь овец; а Каин был земледелец. Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу. И Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его; а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его. И сказал Господь (Бог) Каину: почему ты огорчился? И отчего поникло лице твоё? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним. И сказал Каин Авелю, брату своему: (пойдем в поле). И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» (Быт. 4; 1 – 8).

Несколько слов о значении жертвы как таковой.

Для современного человека слово «жертвоприношение» несет мрачноватую окраску – бессмысленное убийство ни в чем не повинных животных, дикость, жестокость. Если с этой точки зрения посмотреть, Каин, принеся в жертву растения, «гуманнее» Авеля. Однако именно Авель предстает в Библии богоугодным праведником. Неужели Библия одобряет жестокое обращение с животными? Подобные рассуждения происходят от непонимания сути жертвенности и жертвы как таковой, каковое непонимание в наше время становится явлением все более распространенным. Современному человеку понятно, когда мясо животного в пищу идет, а просто взять и заколоть, да сжечь... Это представляется бессмысленной жестокостью. Но вот, как объясняет Д. Добросмыслов смысл жертвоприношений вообще, в том числе и ритуальных: «Жертвы представляют естественное и необходимое проявление природы человека в его естественно-необходимом же стремлении к Богу. Они, следовательно, составляют потребность человеческой природы, вложенную в нее Творцом»²⁶². «...Господь – говорит св. Иоанн Златоуст – желает от нас всего этого для того, чтобы наши внутренние расположения обнаруживались в

²⁶² Добросмыслов Дм. Мнения отцов и учителей Церкви о ветхозаветном обрядовом законе Моисея. – Казань, 1893. С. 100.

делах наших и мы знали бы, что находимся под владычеством Господа и Творца, Который привел нас из небытия в бытие. Назвав овец дарами, и плоды земные – жертвою, божественное Писание этим научает нас, что Господь ищет не приведения бессловесных и не приношения плодов земных, но только душевного расположения»²⁶³.

По мнению св. Иоанна Златоуста Каин принес жертву по велению совести: «Кто, скажи мне, привел его (Каина) к этой мысли (о принесении жертвы Богу)? Никто другой, как только познание, положенное в совести. <...> Он знал и понимал, что надлежит из своего имени приносить (Богу), как Владыке, какой-нибудь плод; не потому, что Бог нуждается в этом, но для того, чтобы, наслаждаясь столь великим благодеянием (Божиим), показать свою признательность. Бог не имеет ни в чем нужды и ничего не требует от нас; но, снисходя к нам, по Своему неизреченному человеколюбию, позволяет это (принесение Ему жертв) ради нашего спасения, чтобы познание Господа служило для человеческой природы училищем добродетели»²⁶⁴.

Комментируя эти слова св. Иоанна о потребности человека выразить Богу свою признательность, прот. В. Сорокин пишет: «Таким выражением явилось „жертвоприношение“, когда люди в знак готовности все отдать любимому и почитаемому ими Богу стали приносить в дар все лучшее, самое дорогое (первые плоды, первый приплод стад и т.д.) из того, что имели. Богу физически жертва не нужна. Он ее ни есть, ни пить не станет; и вот люди, чтобы выявить свой жертвенный порыв, стали уничтожать приносимое, чаще всего сжигая его... А чтобы еще более подтвердить, что это совершается в честь Бога, стали для жертвоприношений строить жертвенники, как бы возвышая жертву Богу. Нередко это подчеркивалось созданием

²⁶³ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 164.

²⁶⁴ Там же, с. 162.

жертвенников еще и на возвышенных местах. Отсюда поздние жертвенники стали называться алтарями»²⁶⁵.

Для первых людей принесение кровавых жертв не было предосудительным или несправедливым – ведь животные, по их представлениям, не имеют души, но только кровь; они имеют единую сущность и происхождение с растениями (Быт. 1; 11, 24). Это не значит, конечно же, что первые люди бездушно относились к животным. Нет, они любили своих животных, иначе жертва не была бы жертвой, но тем действеннее было жертвоприношение – *вместо человека, из-за его греха, за него* должна умереть ни в чем не повинная овечка.

Жертвоприношение играло центральную роль в религиозном воспитании богоизбранного народа. «Кровавые жертвы могли и необходимо должны были быть предписаны Богом для того, чтобы предвозвестить кровь, пролитую на Голгофе»²⁶⁶.

Авель вместе со старшим братом приносит свою жертву, плод своих трудов. И вот через принесение жертвы каждый из них проявляет свою сущность, содержание души. На их внутренние различия указывают сами имена братьев.

«Имена «Каин» и «Авель» имеют глубочайший смысл, – пишет Щедровицкий. – Библейское имя вообще часто указывает на будущую судьбу ребенка, содержит в себе его психологическую характеристику.

Имя „Каин” – קַיִן – происходит от древнееврейского глагола קנה <кана>, означающего „приобретать собственность”; имя Авель – הבל <Гевель> происходит от глагола „гаваль” – „дуть”, „дышать”. И в этих именах – вся сущность обоих братьев. Каин – человек, накрепко связанный с

²⁶⁵ Сорокин В., прот. Завет Божий. – СПб., 1991. С. 61.

²⁶⁶ Добросмыслов Дм. Мнения отцов и учителей Церкви о ветхозаветном обрядовом законе Моисея. – Казань, 1893. С. 101.

землей, воздающий благодарность не столько Богу, сколько земле, убежденный, что законы природы, природные явления – это основа его благополучия; и Авель – человек духа, человек „воздушной легкости”, не привязанный к земле, пастух.

Первый брат стремится к приобретению, живет материальными заботами; кроме того, слово „каин” означает медное или железное копье: это человек, как бы с оружием в руках охраняющий свою собственность и стремящийся к ее приумножению»²⁶⁷.

Авель в святоотеческой письменности представлен как праведник, смыслом жизни которого является возвращение в Отечество – в рай, из которого были изгнаны его родители, но не просто в рай как *место* их блаженного пребывания, но в рай как первоизданное, праведное *состояние* человека, в рай как *пребывание с Богом и в Боге*. Оттого и жертва его отличается от жертвы Каина – человека, поставившего себе своего рода «мичуринскую» задачу – не ждать милостей от Бога и сотворенной Им природы, но взять их настолько насколько это возможно в условиях падшего бытия. Для него все существующее (и Бог в первую очередь) – служебные средства в достижении вполне конкретной цели – земного благополучия: *не удалось остаться в раю, так устроим его подобие здесь*.

Жертва одного брата принимается, а другого – нет. Почему? Потому что жертва Авеля – акт благодарной любви, а жертва Каина – своего рода «взятка» Вседержителю, с Которым надо «дружить», если хочешь иметь успех в своей деятельности. Два совершенно противоположных по духу отношения к Богу. Отношение отражается и на самой жертве.

Святоотеческое толкование освещает нам на первый взгляд неважные детали текста. Каин принес жертву, но как? Писание не уточняет: «Каин принес от плодов земли дар Господу» (Быт. 4; 3), и все. А вот про Авеля сказано, что он «принес от первородных стада своего и от тука их» (4). Св.

²⁶⁷ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 63.

Иоанн Златоуст обращает наше внимание на жертву Авеля: «Смотри, как Писание показывает нам боголюбивое его намерение и то, что он принес не просто от овец, но *первородных*, то есть дорогих, отборных, далее, что от этих первородных (принес) самое драгоценнейшее: *и от туков*, сказано, *их*, из самого приятного, наилучшего. О Каине ничего такого Писание не замечает, а говорит только, что он принес *от плодов земли жертву*, что, так сказать, попало, без всякого старания и разбора. <...> ...Каждый приступил к такому жертвоприношению по внушению совести и мудрости, свыше данной человеческому роду; но различие в намерениях и беспечность воли были причиной того, что приношение одного было принято, а другого отвергнуто Богом»²⁶⁸.

Бог принимает жертву Авеля и не принимает Каинову жертву, чтобы последний задумался о причине отвержения, стал бы размышлять над собой, обнаружил бы свое богопротивное состояние и отверг его. Что значит «не призрел»? «Этимисловами Писание хочет сказать, что Бог сообщил им познание о том, что Он расположением одного был доволен, а безрассудство (*αγνωμοσυνη*) другого отринул»²⁶⁹. Но Каин совсем не расположен критически рассматривать себя, переоценивать свою систему ценностей. Он хочет и мировоззрение свое богопротивное сохранить, и быть принятым Богом, как если бы он все делал правильно, богоугодно. Он хочет от Бога подтверждения правоты своей жизненной позиции, но сталкивается с Его неодобрением. Каин отказывается соглашаться с волей Божией, в безумии он жаждет, чтобы воля Божия склонилась к принятию его внутреннего устройства, чтобы Бог «утвердил» его жизненную позицию. Гнев Каина закипает не только на брата, но и на Бога. Более того, св. Иоанн Златоуст, интерпретируя Божии слова Каину, говорит: «...Может быть, Мое

²⁶⁸ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 163.

²⁶⁹ Там же, с. 164.

благоволение навлекло на него это убийство, и ты, не имея сил противоборствовать Мне, на него излил свою неукротимую ярость?»²⁷⁰

Каин и Авель – два жизнеутверждающих принципа. Только разница в том, что Авель утверждает *вечное* жизненное начало и принимает мученическую кончину за свидетельство всей своей жизнью живой веры в Отца Небесного, а Каин – это воплощенное утверждение жизни земной, *конечной*, обреченной, но тем более отчаянное утверждение, яростное... до смерти! Каиново жизнеутверждающее эгоистическое начало имеет оборотной стороной – смерть. Земная жизнь самоутверждается за счет чьей-то смерти. Но Авель не желает спасти свою жизнь ценой жизни своего брата. Он предпочитает лишиться земной жизни ради верности своей совести, которая побуждает его лучше принять поношения, гонения, даже смерть, но не опускаться до мести. Авель смерти не боится, ибо уже предвкушает и Воплощение, и Воскресение Христово. Он лишается земного благоденствия, но приобретает вечное блаженство. Задолго до Христа, праведник самой смертью своей исповедует жизнь вечную. Принеся жертву от первородных, он, пастырь, затем сам становится жертвой, прообразуя смерть жертвенную Того, кто придет и как Пастырь, и как Первосвященник, и как Жертва.

Смерть Авеля истинно мученическая, ибо Каин убивает его за верность Богу, за благочестие. Зависть Каина – дьявольской природы. Он завидует не только тому, что Авель пользуется благоволением Божиим, но в первую очередь его состоянию души, его независимости от всего временного. Каин враждебен замыслу Божию о возвращении человека в Отечество небесное, а потому враждебен и Авелю, который всем существом туда стремится.

На примере их конфликта мы видим, что именно *жизнеутверждающее земное начало выступает как смертельный враг жизнеутверждающего небесного начала*. Это крайне важно понять

²⁷⁰ Там же, с. 171.

особенно в наше лукавое время, когда в качестве зла принято узко рассматривать лишь то, что *явно* вредит жизни земной – физической, психической, интеллектуальной, социальной, экономической. А пример Каина и Авеля показывает, что против Бога враждует не столько то, что является противоестественным, а потому разрушительным, сколько естественное само по себе, продуктивное, но самоутверждающееся вне Бога, а стало быть, и против Него. «Вне Бога» не значит *антирелигиозно*. Однако религиозность может быть разная.

Прот. Александр Шмеман условно разделяет *веру* и *религиозное чувство* как два состояния души, как две духовно-мировоззренческие ориентации. Однако растворение *веры* в *религиозном чувстве* – явление настолько распространенное, что эти два понятия как правило отождествляются. «Для христианства, однако, в христианском опыте и понимании веры разница между ними поистине огромная. Вера есть всегда и прежде всего *встреча* с Другим, обращение к Другому, принятие Его как „пути, истины и жизни“, любовь к Нему и желание всецелого единства с Ним – так что „уж не я живу, но живет во мне Христос“ (Гал. 2; 20). И потому, что вера всегда обращена на Другого, она есть выход человека за пределы своего „Я“, коренное изменение взаимоотношений Его прежде всего с самим собой. Между тем как „религиозное чувство“, в наши дни снова доминирующее в религии, тем-то и отлично от веры, что живет и питается оно *самим собою*, то есть тем удовлетворением, которое оно дает и которое в конечном итоге, подчинено личным вкусам и переживаниям, субъективным и индивидуальным „духовным нуждам“.

Вера, в ту меру, в какую она подлинная вера, не может не быть внутренней борьбой: „Верую, Господи, помоги моему неверию...“. Религиозное чувство, напротив, потому и „удовлетворяет“, что оно пассивно, и если на что и направлено, то больше всего на помощь и утешение в житейских невзгодах. Вера, хотя субъектом ее всегда является личность, никогда не индивидуалистична, ибо обращена к тому, что раскрывается ей

как абсолютная Истина, по самой природе не могущая быть индивидуальной. Поэтому вера неизменно требует исповедания, выражения, привлечения и обращения к себе других. Религиозное чувство, напротив, предельно индивидуалистично, ощущает себя как невыразимое и ежится от всякой попытки выражения и осмысления, как от ненужного и вредного „умствования”, рискующего разрушить „простую веру”. Вера непременно жаждет целостности просвещения собою, подчинения себе и разума, и воли, и всей жизни. Религиозное чувство, напротив, легко принимает разрыв между религией и жизнью и благополучно уживается с идеями, убеждениями, иногда целым мировоззрением, не только чуждыми христианству, но зачастую открыто ему противоречащими»²⁷¹.

Так что Каин религиозен, однако его религиозность порочна, ибо основана не на вере, а на ее суррогате, ориентированном на жизненный комфорт, тогда как вера устремлена к Истине. Вера подает человеку истинный мир, но она же не дает ему успокоиться и удовлетвориться достигнутым, постоянно указывая на несовершенство своего носителя, который стремится к все более совершенному ее воплощению, а значит и к более скрупулезному труду над удалением из своей души всего, что с верой несовместимо. Другое дело – «религиозность» (закавычим это явление, как неполноценное в религиозном отношении), которая в первую очередь побуждает искать внутреннего комфорта, стремится нащупать и занять по жизни эдакую удобную мировоззренческую нишу, в которой можно было бы закрепиться, почувствовать свою устойчивость, стабильность. Религиозный человек благонадежен для общества, ибо чересчур явное противоречие совершаемых им поступков с религиозной нравственностью может его лишить внутреннего покоя (а покоем он дорожит), но в то же время он сделает все возможное, чтобы то, что *само по себе* в глаза не бросается, просто не попадало бы в поле его зрения. Не станет он испытывать свою совесть, углубляться, анализировать: что сможет оправдать – оправдает, что

²⁷¹ Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. – М.: Паломник, 1992. С. 172 – 173.

не сможет – постарается забыть, а уже, что не получится не видеть (не помнить, не признавать) – того постарается не совершать. Это типичный «теплохладный» человек, «верующий как все», «живущий как все».

На примере Каина мы видим, однако, что теплохладность может быть агрессивна, она не терпит последовательной веры, ненавидит ее, стремится ее уничтожить. Почему? Ведь Авель не мешал ему заниматься любимым делом? Мешал. Не в том смысле, разумеется, что как-то насильственно препятствовал ему трудиться. Он мешал самим фактом своего существования, тем, что он был таким, каков он был – праведником. Праведник – немой укор для грешника. Разница только в том, что кающийся грешник уважает праведника, стыдится его и если даже не находит в себе сил исправиться, все же признает, что путь праведника блажен, а его, грешника – порочен. А грешник нераскаянный, коснеющий в грехе, ненавидит праведника по той же причине – он ему немой укор. Но гордый нераскаянный грешник не только не желает изменять своего образа жизни, но само понимание жизни старается себе сформировать удобное, оправдывающее его грех (а по возможности пытается свои взгляды распространить, чтобы некого было бы стыдиться). Праведник в данном случае только мешает ему, одним своим видом тревожа совесть, которую нераскаянный грешник пытается обмануть, заткнуть, заморозить, сжечь.

Каждый человек стремится к цельности, к единству – с самим собой, с окружающим обществом, с природой и т.д. Это стремление заложено в нас от сотворения. И Каин тоже искал единства, но единства понимаемого в своем духе. А после того, как Бог показал, что Ему угодно лишь то расположение сердца, которое было у Авеля, Каину нечего было рассчитывать, что ему удастся объединить вокруг своего мировоззрения человечество. Авель всегда мешал ему, потому что он другой... Но теперь, когда Бог отдал ему предпочтение, Каину ничего не остается как или присоединиться к Авелю, изменившись внутренне (т.е. покаявшись), или остаться в гордом одиночестве... Меняться он не желает, а в одиночестве оставаться – тоже.

Каин – первородный сын Адама и Евы, он должен возглавить человеческий род после своих прародителей (возможно у него были грандиозные планы, воплощение которых предполагало солидарность всего человечества вокруг его идей), а брат его «обошел», заручившись благословением Божиим!.. Ненависть к брату аж пригибает его к земле. И он, пренебрегая предупреждением Божиим об опасности такого состояния («Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4; 7)), решает избавиться от Авеля самым радикальным способом, до того неизвестным человечеству – убив его.

Так получилось, что *первая физическая смерть в мировой истории – насильственная. И первое убийство – по религиозно-политическим мотивам* в борьбе за власть. На первый взгляд может показаться абсурдным такое понимание, но если вдуматься, то становится ясно – Каин ненавидит Авеля именно как посягающего на его власть. Не в том смысле, разумеется, что Авель питал какие-то честолюбивые надежды, но в том смысле, что Авель не мыслил себе иного единства человечества, кроме как в Боге, тогда как его брат стремился осуществить на земле единство иного порядка – *единство снизу*. Разумеется, Каин, убивая Авеля, устраняет не конкурента в борьбе за власть, не претендента на престол – Авель к власти не стремился. Но, убивая брата, Каин пытается отнять власть у Бога, отделить от Бога человечество. Он стремится вместо *единства* с Богом установить с Ним «взаимовыгодные добрососедские отношения». Не смея открыто враждовать против Бога, он стремится к самоопределению в отношении к Нему, но не личному, а родовому. В этом самоопределении – суть *единства снизу*.

«Нет, я убежден, – размышляет прот. А. Шмеман о слове „единство“, – на человеческом языке слова более Божественного, но потому – в падении своем, „украденности“ своей у Бога – и более дьявольского. И это так потому, что тут как первичный смысл, так и подмена, кража касаются не

чего-то только связанного с жизнью, а *самой жизни*, подлинной жизни в ее первосущности.

<...> Вера есть причастие *единству свыше* и в нем – „иного жития, вечного, начало”... Даром же, присутствием, исполнением этого *единства свыше*, и потому – веры, в „мире сем” является Церковь. По отношению к вере она не „другое”, хотя бы с верой и связанное, но именно исполнение самой веры, то единство, принятие которого, вхождение в которое, причастие к которому есть вера.

<...> ...Только этим единством свыше, в котором подлинная жизнь ее, и благодать, и новизна этой жизни, отделена Церковь от „мира сего”, только знанием и опытом этого единства познает его как „мир падший”, образ которого проходит (1 Кор. 7; 31) и который обречен смерти. <...> ... Она (Церковь – *свящ. И.П.*) всецело *иноприродна* по отношению к нему, потому что в том и падение его, тем он и „мир сей”, что грехом оторвана жизнь его от единства свыше и в отрыве этом сама стала распадом, тлением, безнадежной порабощенностью смерти и времени, царящим на земле.

Но потому именно тут, именно в постижении иноприродности Церкви по отношению к „миру сему”, сущности ее как единства свыше, раскрывается нам подлинный смысл той подмены, о которой мы сказали выше, что в ней главный и самый страшный соблазн, отравляющий современное церковное сознание, подмены единства свыше – *единством снизу*»²⁷².

Волнующая нашего современника опасность подмены, стара как само человечество: еще Ева попыталась противопоставить *единство снизу* («стать как боги») – *единству сверху* (обожению через богоуподобление). *Единство снизу* тогда и становится порочным, когда отрывается от Бога, противопоставляя единство людей между собой – единству людей в Боге. Это характернейшая тенденция первородного греха. Каин – только

²⁷² Там же, с. 180 – 183.

продолжатель, он всего лишь «плывет по течению». Однако, ему мало плыть самому, он желает, чтобы это течение было всеобщим, но его планы портит Авель – человек не желающий плыть по мутному течению первородного греха, но противостоящий ему, пытающийся против течения выбраться к тому блаженному месту, из которого человечество было увлечено, смыто мерзким потоком. Авель не стремится отделиться от человечества, не отвергает любви родовой, он любит и родителей и брата (с которым доверчиво уходит в поле), но единство рода человеческого не мыслит иначе как в стремлении к Богу, в любви к Нему и через покаяние. А это и есть *единство сверху* – единство церковное.

Каин противопоставляет свое «мирское» единство – единству церковному, истинность которого свидетельствует Авель, разоблачающий фальшь того мнимого единства, что не имеет Бога своим *центром и целью*.

Движимый ненавистью, Каин убивает брата своего и уклоняется от покаяния, когда Бог вопрошает его, где Авель. Коснеющий в грехе убийца подвергается Богом проклятию, после чего переселяется в землю Нод, на восток от Едема. Там он строит город, называя его именем своего первенца Еноха.

Следует остановить внимание на двух замечаниях прот. Н. Иванова.

Во-первых, он обращает наше внимание на то, что когда речь идет о Каине, рай уже не упоминается, говорится только о Едеме, потому что «мы мыслим, что рай – это то Царство, которое уготовано Богом для человека еще до создания мира (Мф. 25; 34). Теперь человек изгнан из него. Вспомним, что, согласно тексту, рай был в Едеме (Быт. 2; 8), следовательно, *Едем* – понятие более обширное, нежели рай. Едем – это только как бы окружение рая»²⁷³, и Каин стремится не в рай, не к восстановлению прежнего

²⁷³ Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997. С. 267.

богоподобного человеческого достоинства, но он стремится именно в *Едем*, хотя бы и вне рая, т.е. к наслаждению, из чего бы оно ни извлекалось.

Во-вторых, прот. Н. Иванов рекомендует понимать слово «город» не буквально, а символически: «*Город* – это попытка прочного устройства спокойной жизни для осуществления тех идеалов, которыми полны сердца людей – по складу души эгоистов и вечных скитальцев в поисках личного счастья. Неудовлетворенные жизнью, они вечно будут строить проекты *города* – идеального и прочного устройства жизни. И будут действительно стремиться воплощать свои мечты в реальные каменные *города*, так характерные для цивилизации. И всегда *на востоке* у них будет стремление не к раю, как Царству Божию, а только к Едему, то есть к наслаждению»²⁷⁴. О потомках Каина Библия свидетельствует как о родоначальниках цивилизации, они – основатели ремесел и искусств.

А у Адама и Евы рождается другой сын – Сиф, родоначальник благочестивого потомства. Таким образом, допотопное человечество состоит в начале в основном из двух родов – благочестивых сифитов, соблюдающих истинное Богопочитание, и каинитов, мало помалу забывающих истинного Бога.

Что касается богоотступничества каинитов – это вполне закономерно: *Каин – первый язычник*. Хотя он поклонялся Единому Богу Творцу, но уже в языческом духе, о чем свидетельствует его потребительское отношение к Богу. Творец интересует Каина лишь в связи с его деятельностью, с его земными ожиданиями, которые – цель и смысл его жизни. В системе ценностей Каина Богу отведено служебное место, что и проявилось в злополучном жертвоприношении «чего попало». Именно в таком отношении к Богу – сущность языческого мировоззрения, а не в многобожии, идолопоклонстве, культовом разврате и пр., которые всего лишь следствие. Когда Бог перестает быть целью и смыслом жизни человека, происходит

²⁷⁴ Там же, с. 268 – 269.

ценностная подмена, которая есть измена Богу. Когда эта подмена обретает статус аксиологической нормы, допустимо говорить о языческой сущности такой религиозности. А после того, как это *религиозное состояние* облекается в соответствующие *верования и культовые формы*, уместно говорить о язычестве, как религии.

Поэтому вполне естественно, что его потомки, постепенно утратив истинное Боговедение, впали в язычество. Унаследованная ими от отца, любовь к земному побуждала их расплыться на множество направлений всевозможных земных благ, страстей, совершенствуясь в них, при том, что каждый превозносил свой род занятий, свою область исследования, свою страсть, свой порок (возводя его в добродетель). Внутреннее кумиротворение не заставило себя ждать во внешнем воплощении. Постепенно страсти персонифицируются, и из предметов иррационального, неосознанного поклонения эволюционируют в демонические культы с конкретными адресатами возносимых молений и жертвоприношений, с определенной обрядностью и сформированной мифологией.

Но было бы легкомысленно считать идолопоклонников лишенными каких-либо естественных человеческих чувств на том основании, например, что в жертву приносились люди и даже дети. Чувства, естественные стремления не атрофировались, но их выражение извращалось в соответствии с извращенным же миропониманием. В. Соловьев пишет: «...Принесение родителями в жертву богам своих детей никак не доказывает отсутствия жалости или родительской любви, а, напротив, предполагает это чувство; ведь главный смысл этих жертв состоял именно в том, что убивались *любимые* дети; если бы то, что жертвовалось, не было дорого жертвующему, то сама жертва не была бы жертвой. <...> На простом отсутствии стыда, так же как и жалости, нельзя основать никакой религии, хотя бы самой дикой. Если истинная религия предполагает нравственную природу человека, то и ложная религия со своей стороны предполагает ее именно тем, что требует ее извращения. Этим реальным извращением, этою

положительную безнравственностью питались и жили те демонические силы, которые почитались в кровавых и развратных культах древнего язычества»²⁷⁵.

Идея Бога Творца блекнет в религиозном сознании, а на первый план выступают культы божеств, отвечающих за те стороны жизни, которые признаются наиважнейшими, как обеспечивающие победу на войне, удачу на охоте, успех в земледелии, физическое здоровье и силу и пр., а значит сытость, защищенность и возможность наслаждаться. Чувственность гипертрофируется в этих культах и стремление людей к наслаждению с тех пор (и поныне) становится точкой опоры для всевозможных манипуляторов.

Апостол Павел укоряет язычников за то, что «они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся: то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение. И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать непотребства...» (Рим. 1; 21 – 28).

Впрочем, как уже говорилось выше, идея Бога Творца не исчезает окончательно из религиозного сознания первобытных племен. И особенно ценно, что вывод этот сделан *атеистическим* по своей сути *религиоведением*

²⁷⁵ Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1988. Т.1, с. 122 – 123.

на основании исследований другой науки также некогда насквозь атеистической – *этнологии*. Более того, Венская школа этнологии «претендует на открытие первобытного монотеизма, исходя преимущественно из веры в небесного бога в самых низкоразвитых человеческих обществах»²⁷⁶.

Корифей религиоведения Мирча Элиаде хотя и не спешит «с точностью утверждать, что почитание небесных божеств было первой и единственной верой первобытного человека, а все прочие формы религии появились позже и являются побочными»²⁷⁷, однако все же признает, что «бесспорно одно: в общем и целом небесная иерофания и вера в Верховное небесное существо уступили место другим религиозным концепциям. Опять же в общем и целом ясно, что некогда эта вера представляла собой самый центр религиозной жизни, а не периферийное явление, как в нынешних первобытных обществах. Сдержанность в почитании небесных богов сегодня указывает лишь на то, что переместился центр религиозной деятельности, и ни в коем случае не на то, что эти небесные боги являются творениями абстрактного мышления первобытного человека (или его «жрецов»), или что у него не было и не могло быть с ними каких-либо реальных религиозных отношений»²⁷⁸.

Периферийность положения верховных божеств в религиозных системах различных примитивных племен вполне объяснима. Повсеместная субституция Верховного небесного божества другими объектами почитания отражает деградацию религиозного сознания человечества, его «отход от трансцендентности и пассивности небесного существа и обращение к более динамичным, активным и легкодоступным формам религии. Можно сказать, что мы наблюдаем за «постепенным понижением сакрального до уровня конкретного», когда жизнь человека и окружающая среда приобретают все

²⁷⁶ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. С. 50.

²⁷⁷ Там же, с. 64.

²⁷⁸ Там же.

больше и больше оттенков сакральности. <...> Общее правило таково, что Верховное существо уступает место либо демиургу, которого оно само сотворило и который от его имени, пользуясь его наставлениями упорядочивает Вселенную, либо Богу Солнца»²⁷⁹.

Верховное существо либо совсем не почитается ритуально, либо весьма слабо. «Люди вспоминают о Небе и о Верховном божестве, лишь когда им непосредственно угрожает опасность с Неба; в остальное время их набожность уходит в повседневные нужды, а религиозные действия и поклонение направлено на те силы, которые этими нуждами владеют. Но совершенно очевидно, что все это никоим образом не умаляет автономию, величие и первенство верховных небесных существ. В худшем случае это показывает, что „первобытный” человек так же, как и цивилизованный быстро забывает о них, когда они ему не нужны; что тяготы жизни заставляют его больше обращать внимание на Землю, чем на Небо; что он вспоминает, как важно Небо, только тогда, когда оттуда ему угрожает смерть»²⁸⁰.

Обычна ситуация, когда Верховному божеству, которого первобытные племена искренне уважают, говоря, что он всемогущ, добр и справедлив, *именно потому и не поклоняются, что таковым его себе представляют.* Как, например, люди из бантуского племени гереро не поклоняются своему главному богу, носящему имя Ндьямби, который удалился на небо, оставив человечество на попечение низших божеств. Один туземец в простоте сердца так объяснил это непочитание: «Зачем нам приносить ему жертвы? <...> Нам не нужно его бояться, ибо он не причиняет нам вреда, не то что духи наших мертвецов»²⁸¹.

Итак, мы видим две линии развития религиозного сознания – линия истинного Богопочитания, представленная сифитами и языческая линия,

²⁷⁹ Там же, с. 62.

²⁸⁰ Там же, с. 60.

²⁸¹ Там же, с. 58.

представленная каинитами. Сифиты хранят истину в родовом предании, тогда как каиниты все больше отходят от первоначальных представлений о Боге, их миропредставление искажается – истинного в памяти их рода сохраняется все меньше, а всевозможных предрассудков, суеверий становится все больше. Даже естественное добро, порой, начинает воплощаться уродливыми способами (как, например, первобытная эвтаназия престарелых родителей, побуждаемая естественным чувством уважения, почтения к ним).

Спустя некоторое время разворачивается и род сифитов (предположительно через смешанные браки мужчин-сифитов с женщинами-каинитками). Человечество разворачивается и стоит на пороги гибели. Не бедствия, а именно гибели, так как если все развращены, среди кого рождаться Семени? И кого Ему спасать, если некому за Ним следовать? А тогда все человечество продолжает размножаться лишь себе на погибель, так как жизнью своей люди лишь собирают себе грехи, обрекая и себя и потомков своих на вечный плен диавола и абсолютную власть смерти. Как спасти человечество, не нарушая его свободы, и вновь дать ему шанс сделать правильный выбор? Только отделив пока еще здоровую часть от погибающей массы.

Господь этот выход находит в спасении семьи праведного Ноя. Все человечество развращено, пройдет время и последняя праведная семья развратится и тогда человечество погибнет окончательно. Чтобы спасти всех (в том числе и тех, кто по неразумию поддался всеобщему развращению), Бог изымает оставшуюся праведную семью из водоворота гибели, попуская потоп, дав, однако, всему человечеству время на покаяние сто двадцать лет, повелевая Ною построить Ковчег спасения и собрать в него всех животных по паре. Никто из современников Ноя не внял его пророчествам о грядущем потопе. В итоге спасается только Ной и его семья. Именно в их лице Бог сохраняет человечество, в их лице человечество делает попытку начать жизнь сначала; *в лице Ноя Бог снова вступает с человечеством в Завет.*

Священное Писание повествует нам о первом инциденте после потопа (Быт. 9; 20 – 27). Младший сын праведного Ноя – Хам недостойно повел себя по отношению к отцу, который, случайно получив из виноградного сока вино и не рассчитав количества, опьянел и спал, разметав свои одежды.

Хаму недостаточно было самому посмеяться над отцом, что уже само по себе заслуживало порицания. Нет, его распирает ликование, и он спешит «поделиться радостью» с братьями – Симом и Иафетом. (Тоже стремление к единству снизу – соединение в зрелище, в совместном переживании эмоций, в коллективном акте презрения.) Нечестивцу недостаточно своего нечестия, ему нужно объединить в этом нечестии других людей. Как видим, история повторяется. Но не в точности. Хам оказывается в одиночестве. Братья «не поняли его» и, пятась, не глядя, укрыли своего отца валявшейся одеждой. Поведение братьев говорит не о том, что они прежде не видели отца обнаженным и стыдились взглянуть на его тело. Нет, не тело они избегали видеть, а отца *в его немощи*. Не на тело они не желали смотреть, а на его промахи, ошибку, грех. И это нежелание демонстративно младшему брату заявили.

Данный случай показывает, что такое хамство в библейском смысле. Обычно под хамством понимают грубость, невоспитанность, бесцеремонность, неуважительное отношение и поведение, нахальство и т.д. Это не отражает, однако, сути явления. Все вышеперечисленное – внешние формы поведения, которые могут быть и напускными. Хамство же явление иного порядка. Это – деструктивное отношение ко всему святому, высокому; это – стремление во всем отыскать слабую, порочную сторону и именно этой стороной повернуть предмет на всеобщее обозрение, преувеличивая масштабы обнаруженного зла. Хам радуется, когда кто-то проявляет оплошность и тоскует, когда этого не происходит. Он жаждет видеть порок, слышать о нем и, разумеется, рассказывать о чужих промахах и недостатках (иногда облекая свои пересуды в сочувственную форму).

Хамство может быть грубым, но может быть и утонченным. Такой тип хамства наиболее отвратителен. Изощренный хам так утонченно оскорбляет, что формально его не в чем обвинить. Он выводит человека из себя, сам оставаясь спокоен и наслаждаясь проявлением слабости своей жертвы, когда она не выдерживает и начинает вести себя грубо, агрессивно – это его «звездный час»: довел-таки человека до того, что из него льется все то, что он в себе успешно все время подавлял, с чем боролся и что, безусловно, никак не составляет стержня и сути его личности... Но «прорыв плотины» происходит прилюдно, и хам преподносит всему честному народу это происшествие не больше не меньше, как проявление истинной, до сих пор искусно скрывавшейся сущности. Он – победитель, он – в экстазе от наслаждения «собой любимым».

Хамство – низость, стремящаяся возвыситься путем унижения другого.

Ной, проснувшись и узнав, что сделал его младший сын, произносит пророчество, содержащее в себе благословения и проклятие: «Проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих. Потом сказал: Благословен Господь Бог Симов; Ханаан же будет рабом ему. Да распространит Бог Иафета; и да вселится он в шатрах Симовых; Ханаан же будет рабом ему» (Быт. 9; 25 – 27).

Это место в Священном Писании очень важно не только потому, что из рода Сима произойдет народ-Церковь – Израиль, в котором будет сохраняться Божественное Откровение и соблюдаться истинное Богопочитание, а потомки Иафета впоследствии уверуют в истинного Бога и составят новый Израиль – Церковь Христову. В рамках нашей темы и в условиях обостряющейся межнациональной розни, нам следует сконцентрировать внимание на проклятии Ханаана, потому что на этом библейском эпизоде расисты возводят всю систему оправдания своих убеждений и поведения, в том числе и «апологетику» сравнительно недавно

отмененного рабства. С их подачи бытует мнение, что Ной проклял Хама и все его потомство, что им Богом суждено быть рабами европеоидной расы и т.д. А значит, негроидов и монголоидов надо нещадно эксплуатировать, как недочеловеков. Но даже и при поверхностном прочтении вышеприведенного текста обнаруживаем, что Ноем упоминается только один из сыновей Хама – Ханаан, чьи потомки будут населять Палестину и своим нечестием навлекут на себя «бич Божий» в лице Израиля. Здесь будет уместно привести толкование св. Иоанна Златоуста: «От многих можно слышать следующие слова: почему это, когда отец согрешил и открыл наготу, подвергается проклятию сын? <...> Ной хотел и наказать Хама за его преступление и нанесенное ему оскорбление, и вместе не нарушить благословения, данного уже Богом: *благослови*, сказано, *Бог Ноя и сыны его*, когда они вышли из ковчега (Быт. 9; 1). Итак, чтобы не показалось, что он проклинает того, кто уже получил благословение от Бога, Ной оставляет пока самого оскорбителя, а налагает проклятие на его сына. <...> Хам не меньше сына потерпел наказание и чувствовал мучение. Вы, конечно, знаете, как часто отцы готовы бывают вытерпеть наказание за детей своих, и как для них гораздо мучительнее видеть детей страдающими, нежели самим страдать. Итак, сделано это (т.е. вместо Хама наказан сын его) для того, чтобы отец по естественной любви к сыну потерпел тягчайшую скорбь, и благословение Божие осталось ненарушимым, и сын, подвергшийся проклятию, понес наказание за собственные грехи, потому что, хотя он теперь подвергается проклятию за грех отца, но, вероятно, был наказан и за собственные грехи. Он подвергся проклятию не только за грех отца, но и без сомнения и для того, чтобы в нем (сыне) отец понес тем большее наказание. Что ни отцы за детей, ни дети за отцов не подвергаются наказанию, но каждый наказывается за свои грехи, об этом говорят пророки во многих местах. <...> Вот, в самом деле, брата, рожденного одною и тою же матерью, происшедшего из одной и той же утробы, грех сделал рабом и, лишив свободы, привел в подчинение. Отсюда-то началось рабство. До того времени между людьми не было такой

изнеженности и такой роскоши, чтобы один нуждался в услужении других, но каждый служил сам себе, все были в равной чести и не было никакого неравенства. А как явился грех, то и нарушил свободу, и уничижил достоинство, дарованное людям от природы, и ввел рабство, дабы это было постоянным уроком и внушением роду человеческому – убегать рабства греха и стремиться к свободе добродетели»²⁸².

Опустим дальнейшее умножение рода человеческого и его постепенное разращение, а также строительство Вавилонской башни, и обратим внимание на один из важнейших моментов в формировании мировоззрения Израиля – **призвание праведного Авраама**.

Что мы знаем о нем?

Из Священного Писания следует, что происходит он из рода Евера, о котором Предание свидетельствует, что он единственный со своим родом не участвовал в строительстве Вавилонской башни, за что ему и его роду был сохранен первоначальный язык²⁸³, в отличие от прочих родов, начавших говорить на разных языках. Прот. А. Мень в «Исагогике» пишет: «Ок. 2300 г. до Р. Х. В Эбле правил царь Эбриум, чье имя созвучно имени Евер (евр. עֵבֶר, *эвер*) и которого называли родоначальником евреев (Быт. 10; 21).

Впрочем, возможно, слово «евреи» (евр. עִבְרִיִּם, *иврим* – пришельцы с того берега) связано с термином *хабури*, часто встречающимся в египетских и месопотамских памятниках. Так называли разноплеменные полукочевые кланы, обитавшие в окрестностях городов»²⁸⁴.

Авраам – выходец из шумерского города Ура, или, как его еще называют, Ура Халдейского. Он покинул этот город еще вместе со своим отцом Фаррой, который, направляясь в землю Ханаанскую, переселился в Харран, где и скончался. В Харране Авраам получает повеление Божие:

²⁸² Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 306 – 307.

²⁸³ См. там же, с. 319.

²⁸⁴ Мень А., прот. Исагогика. – М., 2000. С. 156.

«Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, (и иди) в землю, которую Я укажу тебе. Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12; 1 – 3).

Бог не открывает Аврааму, куда Он его поведет, но 75-летний старец, не сомневаясь, берет с собой жену Сарру и племянника Лота, «все имение, которое они приобрели, и всех людей, которых они имели в Харране» (Быт. 12; 5), и отправляется в путь, ведомый одному Богу. На этот момент он еще называется Аврамом, а жена его Сарой (имена Авраам и Сарра они получат позже). «Это произошло в XIX в. до Р. Х., задолго до Троянской войны и основания Рима. Маленький полукочевой клан (всего ок. 300 человек, не считая женщин и детей, – Быт 14; 14) покинул равнину Падан-Арам и направился на запад в землю Ханаанскую. Вел его вождь, или шейх (арабск. – старейшина), Авраам. Многие племена переходили тогда из страны в страну. Но переселение Авраама не было обычной сменой места. Он покинул своих родных и свой народ не ради лучших пастбищ, а повинувшись призыву Божьему»²⁸⁵.

В Ханаане Бог *является* ему и обещает, что отдаст эту землю его потомству (Быт. 12; 7). Свт. Иоанн Златоуст замечает, что в первый раз в Писании употребляется слово «явился». Как это сочетается с непостижимостью и невидимостью существа Божия? «Но что? Бог явился так, как Он только один знает, и как тот (праведник) мог только видеть Его. Будучи благоизобретателен, премудр и человеколюбив, и снисходя к человеческой природе, Господь наш являет Себя тем, которые достойно приготовлены к этому»²⁸⁶.

²⁸⁵ Там же, с. 162.

²⁸⁶ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 339.

Авраам ставит жертвенник Богу и продолжает путь на юг. На время голода он перемещается в Египет, затем возвращается в Ханаанскую землю. Там происходит конфликт между пастухами его и Лота. По праву старшего Авраам вполне мог «уладить» спор авторитарно и при этом не согрешить, но сердце праведника было поистине сосудом любви: он уступает Лоту, предлагая разделить во избежание вражды, и дает ему возможность самому выбрать лучшую сторону для поселения и пастбищ. И Лот выбирает действительно лучшую землю (но лучшую только в плане красоты и плодородия – почему-то именно в этой прекрасной области люди были особенно развращены, и праведный Лот, поселившийся в Содоме, страдал от душливой атмосферы греха).

Таким образом, Авраам с честью выдержал искушение властью и вскоре сподобился нового богоявления: опять Господь обещает ему и его потомкам землю Ханаанскую, и что потомство его будет, как песок морской.

Следующий важный момент: получение Авраамом благословения от Мелхиседека, царя Салима (Мальки-Цедек – «царь правды»), который вынес ему навстречу в дар хлеб и вино, после того, как он со своими слугами освободил пленных жителей Содома (среди которых находился и Лот), и возвращался восвояси. Мелхиседек был еще и священником Бога Всевышнего, и Авраам «дал ему десятую часть из всего» (Быт. 14; 17 – 20). Для нас большое значение имеет эта встреча, ибо «это событие, – пишет св. Иоанн Златоуст, – было прообразованием Христа, и даже то самое, что было принесено (Мелхиседеком), предзнаменовало нечто таинственное. Потому так и надлежало быть, чтобы Авраам, приняв (дары) и взаимно вознаградив (Мелхиседека), показал величие своей добродетели. Дал Мелхиседеку десятину, выражая и в этом мысль благочестивую»²⁸⁷. Свт. Иоанн опирается на слова апостола Павла, называющего Иисуса «Первосвященником по чину Мелхиседека», который «уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником

²⁸⁷ Там же, с. 393.

навсегда» (Евр. 6; 20; 7; 3). Кроме того, тут впервые упоминается десятина – десятая часть дохода, урожая, приплода скота или как в данном случае от военной добычи, которая идет на нужды религиозные и благотворительные.

И вновь богоявление (на этот раз ночью), и уже более конкретное обетование наследника, который «произойдет из чресл» его, и от которого произойдет народ многочисленный подобно звездам на небосклоне. И сказано, что «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15; 1 – 6). Т.е. Священное Писание именно отношение к Богу, доверие Его Промыслу без рассуждений, преподносит как добродетель. Не просто вера в существование Бога и не Его ритуальное почитание только, но именно *доверие* Ему, вера в Его благость и всемогущество, *вера*, определяющая внутреннее состояние и внешнее поведение, вменяется в праведность.

И вот после того, как Авраам верою откликается на Божие обетование, начинается самое главное: *Бог вступает с ним в завет*. Как уже упоминалось выше, Бог избирает для заключения *завета* форму типичную для шумерской культуры – прохождение между рассеченными частями животных с произнесением обетований (см. Быт. 15; 7 – 21). Авраам узнает от Господа, что потомки его будут угнетаемы в рабстве Египетском четыреста лет, после чего вернуться в эту землю, когда исполнится мера беззаконий Аморреев, когда язычество жителей Ханаана дойдет до крайнего уродства и жестокости.

Далее мы видим, что Сарра из жалости к своему мужу отдает ему свою служанку египтянку Агарь, чтобы та, в соответствии с принятым обычаем, родила вместо нее ребенка Аврааму и ребенок бы считался рожденным госпожой – Саррой.

Рождается Измаил.

Но вот Аврааму исполняется девяносто девять лет и происходит новое богоявление (Быт. 17; 1 – 21), как бы завершающее, детализирующее и уточняющее завет, заключенный после встречи Авраама с Мелхиседеком. Именно теперь Бог нарицает его Авраамом: «...Не будешь ты больше

называться Авраамом; но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов» (5). Щедровицкий по этому поводу пишет: «До сих пор мы повсюду, за исключением библейских цитат, называли патриарха Авраамом, т.е. его „окончательным” именем. Однако в действительности имя это он получает лишь в момент заключения завета с Богом. Первоначальное его имя – אַבְרָם <Аврам>, что означает „отец выси”, или „высокий отец”: אַ <ав> означает „отец”, רַם <рам> – высокий. Это имя встречается в древнейших памятниках Аккада в виде «Абураму». <...> ...Бог изменяет его имя, вводя в него еще одну букву – ה <гей>, и имя патриарха становится אַבְרָהָם <Аврагам> – „отец множества”»²⁸⁸. По мнению Щедровицкого, введенная в имя праотца буква ה <гей>, которая является коренной буквой в Тетраграмматоне – непроизносимом имени Божию, является указанием на особую связь, устанавливаемую отныне между Авраамом и Богом.

Но не только Авраам получает новое имя. И его жена, которая прежде называлась Сарою, отныне получает имя Сарра (через отнятие буквы ם <йод> и ее заменой на букву ה <гей>, о значении которой уже было сказано). «Прежнее ее имя было שָׂרַי <Сарай>, что означает „борющаяся”. Теперь же ее имя стало שָׂרָה <Сарра> – „госпожа”, „княгиня”, „владычица”. „Борющаяся”, „сражающаяся” стала „госпожой”»²⁸⁹.

Дав жене Авраама новое имя, Бог предсказывает, что она родит сына «и произойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее» (Быт. 17; 16). Авраам, склонившись, рассмеялся, подумав про себя о том, как может от него, уже скоро столетнего, и от Сарры, которой на следующий год будет девяносто, родиться сын? И Авраам просит, чтобы хоть его сын от Агари, Измаил, имел покров и благословение Божие. Об Измаиле Господь утешает Авраама, что он будет иметь Его благословение и от него произойдет великий народ, но завет Он поставит с тем сыном, который родится от Сарры на следующий год, и они назовут его Исааком.

²⁸⁸ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 143.

²⁸⁹ Там же, с. 145.

Знаком заключенного с Богом завета является обрезание, которому должны подвергаться все младенцы мужского пола, достигшие восьми месяцев. Что важно: не только к потомкам Авраама по плоти это относится и не только к его единоплеменникам, но ко всем слугам «купленным за его серебро», ко всем, кто с ним живет; весь дом Авраама – община в Завете с Богом. И Авраам исполняет повеление Божие. Обрезав себя, он обрезал «весь мужеский пол дома его», начав со своего первенца Измаила (Быт. 17; 27). Свт. Иоанн Златоуст видит в обрезании не только знак завета с Богом, но и как бы некую узду плоти, дабы они помнили о завете и не смешивались бы с другими народами: «...Он полагает на них это знамение, как бы некоторые узы, назначает им меру и пределы, которых они не должны были переступать, оставаясь всегда в кругу своего племени, и не позволяя себе никакого смешения с другими народами, и таким образом сохраняя чистым семя своего праотца (Авраама), чтобы и обетования Божии могли на них исполниться.

<...> Как их (иудеев) знамение обрезания отделяло от прочих народов, и показывало в них народ избранный Богом, таким же образом и у нас обрезание крещения составляет очевиднейшее различие и разделение верных от неверных. *О немже бо, говорит (апостол), и обрезани бысте обрезанием нерукотворенным, в совлечении тела греховного плоти.* Как там обрезание совершается в отложение плоти, так здесь крещение – в отложение грехов.

<...> Там от обрезания только болезнь и труд и никакой другой пользы, кроме того, что по этому знаку (евреи) распознавались и отделялись от прочих народов, а наше обрезание (я разумею благодать крещения) есть безболезненное врачевание, служит для нас источником бесчисленных благ, исполняет нас благодатью Святого Духа, и не требует (для своего совершения) никакого определенного времени, как там, но всякому и в незрелом возрасте, и в средние годы, и до самой старости дозволяется принимать это нерукотворное обрезание, которое нетрудно перенести, но через которое отлагается бремя грехов и приобретает оставление

прегрешений, соделанных во все время жизни. <...> Но не будем, прошу вас, хуже неблагодарных и бесчувственных иудеев. Они, приняв знамение обрезания, имели достаточно осторожности, чтобы не смешиваться с язычниками – и именно во внешнем общении с ними; а своим нечестием они, неблагодарные, часто превосходили и самих язычников. Но мы, однажды приняв обрезание крещения, будем внимательно вести себя. Я не говорю, что нам не должно иметь сношений с язычниками; но будучи тверды в своих добродетелях, мы и в сношениях с ними (язычниками) должны привлекать их к благочестию и назидать их примером своих добрых дел»²⁹⁰.

И вот после того, как Авраам исполнил повеление Божие, когда весь его дом был отмечен знаком завета, происходит следующее богоявление: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер (свой), во время зноя дневного. Он возвел очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер (свой), и поклонился до земли. И сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт. 18; 1 – 3). Авраам начинает непосредственно ухаживать за путниками вместе с Саррой, устраивая Им трапезу.

Апостол Павел в Послании к Евреям пишет: «Страннолюбия не забывайте; ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр. 13; 2). Авраам сидел в тени у шатра в ожидании странников, кому бы он мог послужить, оказать любовь, затем вскочил и бросился замеченным трем людям навстречу, с поклоном упрашивая их быть его гостями. Из слов апостола Павла следует, что Авраам поступил по своему добродетельному *обыкновению*, не зная вначале, кто перед ним. Свт. Иоанн Златоуст: «Вот истинное страннолюбие: кто с усердием оказывает его, тот более сам получает, нежели сколько дает (страннику). Но никто из слушающих это не унижай добродетели праведника, предполагая, будто он

²⁹⁰ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 431, 433 – 434, 440 – 441.

говорил так потому, что знал, кто были те путники. В таком случае, как я уже много раз говорил, не было бы ничего и великого, если бы он говорил таким образом, зная путников; но то дивно и необычайно, что он говорит такие слова, обращаясь с ними, как с людьми»²⁹¹.

Но кто эти путники?

«На это отвечают неодинаково: некоторые из древних толкователей хотели видеть в них раздельное указание на три Лица Св. Троицы (Иустин Философ, Амвросий, Кирилл и др.); но большинство других основательнее думает, что только один из числа этих странников был Лицом божественным (16 ст., 25 ст.; 19; 1), два же остальных были ангелами (19; 1). По всей вероятности, первенствующий гость Авраама был «Ангел Иеговы», Логос или Второе Лицо Пресв. Троицы, благоволивший на этот раз принять лик ангельский, по подобию того, как впоследствии Он воспринял естество человеческое»²⁹².

Прп. Ефрем Сирийский очень интересно рассматривает это богоявление, разделяя его как бы на две части – явление Бога и затем последовавшее явление трех путников, в одном из которых ему открывается Божеское величие: «Когда же Авраам размышлял о сем (когда исполнится обетование Божие и отверзется утроба Сарры – *свящ. И.П.*), явился ему Господь *сидящу ему пред дверьми сени своя в полудни*. Авраам желал насытить душевные очи свои откровением сим; но Бог стал для него невидим. Пока же размышлял, почему Бог явился ему, и, ничего не сказав ему, сокрылся; *виде, и се трие мужи стояху над ним*; и тогда отложив помышление свое, *притече в сретение им от дверей кущи своя*.

Когда же Авраам поспешил к ним от кущи своей, как к странникам, и сею поспешностью обнаружил любовь свою к странноприимству; тогда является ему Бог, и при дверях кущи ясно дает видеть Себя в одном из трех

²⁹¹ Там же, с. 449.

²⁹² Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. 115.

странников. И Авраам *поклонися до земли*, умоляя Того, в Котором открылось Божеское величие, войти в дом его и благословить жилище его»²⁹³.

По Златоусту Авраам не сподобился богоявления прежде прихода путников, да и в них не сразу признал явившегося ему Бога, но лишь после того, как достаточно проявил он свое странноприимство, старший из них (к которому, собственно, Авраам и обращался в единственном числе: «Владыка!») открывает Себя, спрашивая Авраама, где его жена Сарра (называя ее по имени). Затем Он предсказывает рождение у Сарры на следующий год сына. Сарра, услышав об этом, стоя у выхода из шатра, внутренне рассмеялась, настолько одновременно и радостно, и, учитывая возраст, невероятно показалось ей это. И тогда Владыка опять показывает Свое всеведение, спрашивая Авраама почему рассмеялась Сарра, пересказывая ее мысли, а затем вновь подтверждая уже сказанное Им о рождении Исаака. Сарре стало страшно, и она попыталась увильнуть, говоря, что она не смеялась.

Путники встают и направляются в Содом. Господь тогда открывает Аврааму, что города Содом и Гоморра страшно развратились, и более невозможно стало их существование. И вот два странника отправляются в Содом, а Господь продолжает говорить с Авраамом, который, как сказано в Библии, «еще стоял пред лицом Господа». И Авраам начинает «торговаться». Он ходатайствует за город, спрашивая: «Неужели Ты погубишь праведного с нечестивым, (и с праведником будет то же, что с нечестивым)? Может быть, есть в этом городе пятьдесят праведников? Неужели Ты погубишь и не пощадишь (всего) места сего ради пятидесяти праведников, если они находятся в нем? Не может быть, чтобы Ты поступил так, чтобы Ты погубил праведного с нечестивым, чтобы то же было с праведником, что с нечестивым; не может быть от Тебя! Судия всей земли поступит ли

²⁹³ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: «Отчий дом», 1995. Т. 6, с. 284.

неправосудно? Господь сказал: если Я найду в городе Содоме пятьдесят праведников, то Я ради них пощажу (весь город и) все место сие. Авраам сказал в ответ: вот я решился говорить Владыке, я, прах и пепел: может быть, до пятидесяти праведников не достанет пяти, неужели за *недостатком* пяти Ты истребишь весь город? Он сказал: не истреблю, если найду там сорок пять» (Быт. 18; 23 – 28). И Авраам продолжает свою «торговлю», постепенно «сбивая» необходимое для спасения Содома количество праведников. Когда Авраам договорился до десяти праведников, Господь обещал, что не истребит и ради десяти, и не дав Аврааму продолжать своего ходатайства, удалился (Быт. 18; 29 – 33). Десяти праведников достаточно было бы для того, чтобы Содом и другие окрестные города не постигла их печально знаменитая участь...

Мы не будем рассматривать гибель Содома и происхождение моавитян и аммонитян, поскольку это не вписывается в нашу тему, и перейдем к рождению Исаака, которого Сарра по обетованию Божию родила на следующий год, сказав: «Смех сделал мне Бог; кто ни услышит обо мне, рассмеется» (Быт. 21; 6). Не о насмешке она говорит, а о радостном смехе. Отсюда и происхождение имени ее сына. Как пишет Щедровицкий: «...По-древнееврейски «смеяться» – רָחַק <цахак>, и поэтому сына называли, по воле Божией, רַחֵק <Иицхак> – Исаак – «тот, кто рассмеется», «кто возрадуется». Это имя символическое, ибо Исаак – тот, по поводу кого смеялись и радовались, есть также тот, кто будет сам радоваться в Царстве Небесном, потому что Авраам, Исаак и Иаков – это люди, с именами которых связано в Библии само Царство Небесное (Мф. 8; 11)»²⁹⁴. Щедровицкий, впрочем, предлагает и другое прочтение имени Исаак: «...Это имя традиционно воспринимается как аббревиатура: каждая его буква обозначает отдельное слово. Первая буква – «йод» – указывает на слово יָשָׁר <йашар>, «праведник», в буквальном смысле – «прямой», т.е. тот, кто ходит прямым путем, не отклоняется ни направо, ни налево от воли Божией, и поступает

²⁹⁴ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 153.

искренно, прямо: это первая ступень праведности. Следующая буква – «цадэ» – указывает на вторую ступень праведности: צַדִּיק <цадик> – «справедливый», «праведно действующий», а также «оправдывающий» других, или «приводящий других к праведности». Третья буква – «хет» – указывает соответственно на третью ступень праведности: חַסִּדִּים <хасид> – «милосердный», «любящий», «благодатный». Если вторая ступень праведности связана со справедливостью, то третья, более высокая – с любовью и милосердием. Последняя буква – «коф» – начинает собою слово כַּדוּשׁ <кадош> – «святой», или «отделенный», т.е. тот, кто продолжая жить в мире видимом, материальном, управляется законами мира духовного, и, таким образом, «отделен», как бы изъят из под действия законов физических. Такой человек способен творить чудеса, будучи постоянно и сознательно связан с миром Божественным»²⁹⁵.

Измаил был на четырнадцать лет старше брата и по зависти обижал младенца, насмехаясь над ним. Сарра, опасаясь как бы этот резвый юноша вскоре не вступил в наследство и не оттеснил бы Исаака (родители уже были в преклонном возрасте, и по их кончине он становился совершенно беззащитным, оказываясь в смертельной опасности), настаивает на изгнании служанки с ее сыном. Отцу жалко было Измаила, но Господь его утешил, что произведет и от сына рабыни великий народ, велев Аврааму слушаться голоса Сарры (удивительный пример, если учитывать, что обыденное мнение воспринимает патриархальные отношения как сплошной мужской деспотизм). Тогда Агарь вместе с сыном изгоняются.

Аврааму же предстояло впереди страшное испытание. Ему, ради сына обетования преодолевшему естественную отеческую привязанность к своему первенцу (хотя бы и от служанки, хотя бы и не наследующему обетований, но все же родному первенцу), теперь предстояло стать выше естества. Когда Исаак подрос, Бог, сказано в Библии, «искушал Авраама, и сказал ему:

²⁹⁵ Там же, с. 173 – 174.

Авраам! Он сказал: вот я. *Бог сказал*: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдя в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (Быт. 22; 1 – 2).

Того, ради которого он пожертвовал Измаилом, теперь самого следует принести в жертву Богу... Господь словно умышленно терзает Аврааму душу, уточняя, что Исаак единственный его сын, любимый. Его-то и должен Авраам собственноручно заколоть и сжечь, как агнца...

И Авраам не спрашивает: а как же обетование о том, что от Исаака должен произойти великий народ, зачем же нужно было чудесным образом оживлять утробу Саррину, зачем, наконец, надо было даровать ему ребенка, если теперь, когда он уже подросток и престарелые родители к нему всем сердцем «прикипели», его надо своими руками отрывать от сердца?.. Ничего подобного праведник не спрашивает, он «стал как бы чужд человеческой природе, и всякое сострадание и любовь отеческую поставив ниже повелений Божиих, поспешил к исполнению их»²⁹⁶. Уже на следующее утро, взяв сына своего и двух рабов, отправляется в путь, который преодолевает в течение трех дней. «Заметь, как человеколюбец Господь самым расстоянием места искушает добродетель праведника. Представь себе, что должен был вытерпеть праведник в течение трех дней, размышляя сам с собою о данном ему повелении, – о том, как он должен собственными руками заклать столь возлюбленного сына»²⁹⁷.

Дойдя до горы, оставляет у ее подножия рабов и, взяв нож и огонь, далее следует с сыном, который, ничего не подозревая, несет на себе дрова для жертвенного костра. «Какими глазами смотрел он на своего сына, несшего дрова, на которых он спустя немного должен был принести его во всесожжение? Как руки его могли держать огонь и нож? И между тем как в руках он нес огонь чувственный, внутренний огонь воспламенял его сердце и

²⁹⁶ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 2, с. 520.

²⁹⁷ Там же.

сокрушал всякие (возникавшие в нем) помыслы, возбуждая в нем решимость – победить (настоящее искушение) любовью к Богу и заставляя размыслить, что Тот, Кто дал ему возможность сделаться отцом, даже сверх сил человеческой природы, может и теперь совершить дело, превышающее разум человеческий»²⁹⁸.

Исаак удивленно спрашивает о жертвенном агнце, ведь у них все с собой, кроме самой жертвы? И Авраам пророчески говорит: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой» (Быт. 22; 7). Они приходят на гору, и как только Авраам, связав своего сына как ягненка, заносит нож, тут же Ангел Господень (Ангел Ягве, под Которым понимается Господь, уже являвшийся Аврааму и беседовавший с ним (см. посещение Авраама тремя странниками)) окликает его и велит не поднимать руки на отрока, указывая на овна, запутавшегося рогами в чаще. Его и принес Авраам в жертву (Быт. 22; 9 – 14).

Этот библейский рассказ крайне важен и одновременно соблазнителен ввиду внешней (мнимой) жестокости как Бога, так и самого Авраама. Некоторые педагоги даже рекомендуют обходить этот эпизод стороной, не обсуждать его с детьми на Законе Божиим. Мы на этот счет придерживаемся иной точки зрения. Это событие непременно должно рассматриваться не только в рамках преподавания ветхозаветной библейской истории, но и в рамках курса этики, потому что кроме прообразовательного значения этого эпизода (о чем речь еще пойдет ниже), он важен именно как иллюстрирующий религиозное понимание жертвы как таковой. Опять же, если говорить о недоступности для понимания современного человека смысла подвига Авраама и Исаака (который ведь мог не дать себя связать, убежать), то следует иметь в виду следующее: что невдомек выходцам из сытого, обеспеченного общества, то понятно тем, кто ежедневно наблюдает жертвенность и приучается к ней с младенчества. На то и преподаватель,

²⁹⁸ Там же, с. 521.

чтобы находить форму выражения сути того или иного понятия, исходя из конкретных условий аудитории. *Важно, чтобы сам преподаватель ясно понимал, во-первых, о чем говорит, а, во-вторых, кому говорит.*

Ритуал в жертвоприношении играет второстепенную роль. Жертва приносится на алтаре сердца, внутренне. На внешнем жертвеннике происходит символическая демонстрация того, что совершается в душе. А потому порой нет необходимости во внешнем принесении жертвы, если она уже совершена внутренне. Авраам – ярчайший тому пример: он в сердце своем уже заклал Исаака, не сомневаясь в благости Божией, послушание которой ставил превыше всего, твердо веруя, что не может от Бога исходить злое повеление. Авраам убежден также, что обетования Божии непреложны и Он силен воскресить и мертвого из пепла. «Итак, – пишет прп. Ефрем Сирин, – Авраам стал славен и тем, что в сердце заклал уже сына, хотя и не заклал его самым делом, и тем, что уверовал, что сын и по смерти воскреснет и возвратится с ним; потому что не сомневался в истине сказанного ему: *яко во Исааце наречется тебе семя* (Быт. 21; 12)»²⁹⁹.

Свт. Иоанн Златоуст, как бы от лица Божия говорит: «Я дал Свое повеление не для того, чтобы на самом деле оно было исполнено, и Я желаю не того, чтобы ты заклал своего сына, но чтобы для всех сделалось очевидным твое послушание. <...> Я и одно произволение считаю достойным увенчания и (добрые) намерения награждаю... <...> Но если ты не пощадил его ради Моего повеления, то Я пощадил его ради твоего послушания»³⁰⁰.

Все повествование о жертвоприношении Исаака – прообразовательно. Слова Спасителя о том, что Авраам рад был увидеть Его день, «и увидел и возрадовался» (Ин. 8; 56), свт. Иоанн Златоуст разъясняет как видение «в прообразе, в тени. Как здесь овца принесено вместо Исаака, так и словесный

²⁹⁹ Св. Ефрем Сирин. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирин. Творения. – М.: «Отчий дом», 1995. Т. 6, с. 294.

³⁰⁰ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 2, с. 523, 525.

Агнец принесен в жертву за весь мир. Истина должна была предизобразиться в тени. <...> Там сын едиnorodный, и здесь Единородный. Там возлюбленный и истинный (сын), и здесь возлюбленный и единосущный Сын, как и говорит Бог Отец: *сей есть Сын мой возлюбленный, о нем же благоволих* (Мф. 3; 17). Исаак был приносим отцом во всеожжение, и Христа предал Отец, как восклицает Павел, говоря: *иже убо Сына своего не пощаде, но за нас всех предал есть его: како убо не и с ним вся нам дарствует* (Рим. 8; 32)? Здесь (явилась) тень; а впоследствии открывается истина вещей гораздо превосходнейшая: в жертву за весь мир принесен словесный Агнец. Он очистил всю вселенную. Он освободил людей от заблуждения и привел к истине. Он сделал землю – небом, не природу стихий изменив, а водворив между земными людьми жизнь небесную»³⁰¹.

Проходит время, Исаак становится зрелым человеком и Авраам заботится о невесте для него. Хананеи – развращенные люди, из их среды невеста неблагонадежна, поэтому Авраам посылает раба-управляющего к себе на родину в Месопотамию. Тот отправляется и приходит в город Нахора (брата Авраама), где промыслительно знакомится с Ревеккой (внучкой Нахора), которую и посватал за Исаака.

Ревекка, поначалу бесплодная, по молитве Исаака зачала и обнаружила со временем, что дети в ее утробе толкаются, борются. Господом ей было открыто, что из нее произойдут два народа, «один народ делается сильнее другого, и больший будет служить меньшему» (Быт. 25; 23). Родились двойняшки, причем второй вышел, держась за пятку старшего, которого назвали Исав. Младшего назвали Иаков.

«Имя ישו <Эсав> – Исав – означает „волосатый“, „косматый“. А вот о его красном цвете говорится, как о „красном облачении“ (возможно, он родился в красной „рубашке“). Писание называет это облачение אדמת <адерет>, т.е. „царская мантия“, в русском переводе „кожа“, от глагола אדר

³⁰¹ Там же, с. 524.

<адар> – „величаться”, „прославляться”. Это символ будущей царской власти потомков Исава, которые именовались по имени его эдомитянами, или идумеями <...> Почти через два тысячелетия после этого, при поддержке римлян, в Иудее воцарилась последняя в истории второго Храма династия – династия Иродов, во времена которой жили на земле Иисус Христос и апостолы. Это была династия идумейского происхождения. <...>

Имя „Иаков” – אַבְרָם <Иааков> – происходит от глагола אָבַד <акав>, что значит „запинать”, в смысле „преодолевать”, „одерживать победу”, а также „оставлять след” и „следовать”; это тот, кому суждено бороться и победить, а также – „оставить след”, т.е. стать образцом, или прообразом»³⁰².

Старший вырос воинственным, грубым и занятие его было соответствующее нраву – охота. Зато Исааку очень нравилась дичь, которую прекрасно готовил Исав. Младший был абсолютной противоположностью: пастухом, «человеком кротким, живущим в шатрах» (Быт. 25; 27). Писание называет Иакова «кротким», но Щедровицкий считает нужным уточнить, что «древнееврейское слово אָבִיב <там> – „кроткий” означает, точнее, „целостный”, „непорочный”, „невинный”, в смысле „покорный Богу»»³⁰³. Потому и был он любимцем своей матери.

Два племени, происходящих от двух сыновей Исаака, символизируют два рода духовных – род «кротких» агнцев, находящихся под водительством пастыря (пророка), т.е. народ Божий, и род нечестивый, плотской, живущий страстями мира сего, род расположенный объединяться не вокруг пастыря, но или под началом главаря, атамана, или под «железной рукой» государственного правителя. Иаков – олицетворяет мировоззренческий нравственный идеал народа Израиля, народа-Церкви.

Следующий важный момент библейской истории – усвоение Иаковом права на первородство: «И сварил Иаков кушанье; а Исав пришел с поля

³⁰² Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 218 – 220.

³⁰³ Там же, с. 220.

усталый. И сказал Исав Иакову: дай мне красного, красного этого; ибо я устал. От сего дано ему прозвание: Едом. Но Иаков сказал (Исаву): продай мне теперь же свое первородство. Исав сказал: вот, я умираю: что мне в этом первородстве? Иаков сказал (ему): поклянись мне теперь же. Он поклялся ему, и продал (Исав) первородство свое Иакову. И дал Иаков Исаву хлеба и кушанья из чечевицы: и он ел и пил, и встал и пошел; и пренебрег Исав первородство» (Быт. 25; 29 – 34).

«Вот с этого времени, – пишет свт. Иоанн Златоуст, – изменился порядок (между братьями) и достоинство первородства перешло к тому, который сиял добродетелью душевною»³⁰⁴.

Поведение Исава характерно – он страстный, в нем сильно животное начало (не случайно завел себе двух жен из местных племен, которые донимали Ревекку, а потом женился еще и на дочери Измаила). Он, конечно же, жаждет первенствовать, господствовать, но совершенно не ценит в первородстве самого главного – наследуемой промыслительной миссии, на которую Бог избрал Авраама. Причем тщеславие в нем уступает похоти плоти – не удовлетворить сиюминутную страсть для него смерти подобно. Исав не ценит по достоинству своего первородства, тогда как Иаков многим готов пожертвовать ради него, в том числе и голод вынести (готовил он для себя, и теперь придется терпеть, пока приготовится новая порция), ради того, чтобы стать преемником обетования, а значит, способен понести бремя избранничества.

Но вот приходит время Исааку умирать, и он собирается благословить Исаву на первородство, понятия не имея о клятвенно закрепленной сделке. Но Исав как будто бы и не клялся (такой тип человека: корыстные интересы превыше всего). Он радостно предвкушает вступление в права наследника. Пока Исав охотится, чтобы принести отцу любимую еду и получить благословение на первородство, Ревекка, которой была открыта воля Божия,

³⁰⁴ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 2, с. 546.

что больший будет в порабощении у меньшего, хитростью посылает Иакова получить отцовское благословение на принадлежащее ему по праву первородство. Ослепший Исаак поддался на хитрость и благословил Иакова на первородство: «Да даст тебе Бог от росы небесной и от тука земли, и множество хлеба и вина. Да послужат тебе народы, и да поклонятся тебе племена; будь господином над братьями твоими, и да поклонятся тебе сыны матери твоей; проклинаящие тебя – прокляты; благословляющие тебя – благословенны!» (Быт. 27; 28 – 29).

Вернувшийся с поля Исав приходит в бешенство, узнав о том, что Иаков посмел получить то, что он когда-то опрометчиво ему продал. Исав с плачем вырывает у Исаака благословение, которое все же существенно отличается от первого (см. Быт. 27; 39 – 40). После чего с нетерпением ждет смерти отца, чтобы ускорить «свержение ига», убив брата. Ситуация в чем-то аналогичная той, что произошла между Каином и Авелем: недостойный благословения завидует и до смерти ненавидит брата, по достоинству сподобившегося этого благословения. Тогда Каин стремился к первенству над младшим братом, и тот ему как старшему подчинялся, но Каину этого было мало: ему не давало покоя духовное первенство Авеля. Здесь же Иаков, будучи внутренне достоин первородства, и внешне («по плоти») оказался поставлен во главе рода, а это уже совершенно невыносимо для Исаву, который рыдал «не о том, что утратил духовные благословения, но о том, что лишился добрых плодов земли благословенной, – не о том, что не мог уже быть оправдан, но о том, что не мог обладать своими братьями, и не о том, что не наследовал жизни бессмертной, но о том, что не его уделом стала земля Ханаанская»³⁰⁵.

Ревекка собирает Иакова и отправляет к своему брату Лавану в Месопотамию. Исаак благословляет его взять себе жену из дочерей дяди.

³⁰⁵ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 298.

Иаков отправляется в путь. Ночью во сне он видит лестницу, соединяющую землю и небо, и получает обетование Божие о том, что земля эта будет принадлежать его потомству, а также о том, что в нем и в семени его благословятся все племена земные, чем подтвердилась преемственность обетования данного Аврааму (Быт. 28; 10 – 22).

Далее следует история женитьбы Иакова, рождения двенадцати сыновей (последний, Вениамин, рождается уже в Ханаане) и одной дочери, а также его процветания в Месопотамии, что повлекло зависть, которая могла обернуться вполне «традиционно». Тогда Иаков получает от Бога повеление «возвратиться в землю своих отцов» (Быт. 31; 3).

С женами (двумя дочерьми Лавана – Лией и Рахилью), с наложницами, с детьми, со слугами, с множеством скота и другим имуществом, Иаков отправляется на родину. И вот на пути случается нечто странное. В Библии сказано, что «боролся Некто с ним, до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал (ему): отпусти меня; ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал (ему): отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи (мне) имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? (оно чудно.) И благословил его там» (Быт. 32; 24 – 32).

Этот «Некто» – все тот же Ангел Ягве, являвшийся Аврааму.

«В ту же ночь, – пишет прп. Ефрем Сирийский, – явился Иакову Ангел, (24) и борящийся с ним. Он преодолел Ангела, и сам был преодолен Ангелом, чтобы дознаться через сие, сколько он бессилен, и сколько силен; бессилен потому, что, когда Ангел (25) *прикоснулся стегну его*, вышло оно из места своего; и силен, потому что Ангел (26) рече ему: *пусти мя*. Показывая же Иакову, сколько времени они боролись, Ангел присовокупил: *взыде заря*. И Иаков просил у Него благословения, научая тем, что боролись они друг с

другом по любви; и Ангел благословил Иакова, показывая сим, что не гневается Он на того, кто противостоял Ему, будучи человеком перстным»³⁰⁶.

Свт. Иоанн Златоуст: «Велико человеколюбие Господне! Так как намеревался идти навстречу брату, то дабы он самым делом удостоверился, что не подвергнется никакой неприятности, (Господь) в образе человека вступает в борьбу с праведником, затем, видя себя побеждаемым, крепко взял, сказано, за *широту стегна его* (ст. 25). А все это делалось по снисхождению, чтобы изгнать из души праведника страх и побудить его идти навстречу брату без всякого опасения. Когда Он крепко взял, сказано, за *широту стегна, отерпе широта стегна Иаковля, егда боряшеся с ним*. Потом, чтобы праведник узнал силу Того, Кто видимо боролся с ним, Тот говорил ему: *отпусти мя: взыде бо заря* (ст. 26). Праведник, чувствуя величие силы изрекшего эти слова, говорит Ему: *не пущу тебе, аще не благословиши мене* (ст. 26). Великого, говорит, удостоился я, и превышающего мое достоинство: поэтому не отпущу Тебя, пока не получу Твоего благословения. Потом спрашивает: *что имя твое есть* (ст. 27)? Заметь опять снисхождение. Неужели Он не знал имени праведника, если бы не спросил его? Конечно, знал; но через такой вопрос хотел только утвердить его в вере и показать, кто беседует с ним. Когда же (праведник) отвечал: *Иаков*, то (явившийся) сказал: *не прозовется ктому имя твое Иаков, но Израиль будет имя твое: понеже укрепился еси с Богом, и с человеки силен будеши* (ст. 28). Видишь, как (явившийся) показал всецело причину, по которой он оказал праведнику такое снисхождение; вместе с этим Он научает праведника, чрез приложение ему имени, и тому, кто – Тот, Кого он видел пред собою и удостоился осязать. *Не прозовется ктому*, говорит, *Иаков имя твое, но Израиль*; слово же: *Израиль* значит: видящий Бога. Поелику ты удостоился видеть Бога, сколько возможно видеть человеку, то поэтому Я приложил тебе это наименование, чтобы все последующие роды знали, какого великого удостоился ты видения; и присовокупил: *понеже укрепился*

³⁰⁶ Там же, с. 306.

еси с Богом, и с человеки силен будеши. Итак, ничего не бойся, и не ожидай никакого вреда себе от кого бы то ни было: получив силу такую, что и с Богом мог бороться, ты тем более будешь одолевать людей и сделаешься непобедимым»³⁰⁷.

Значение имени Израиль достаточно подробно и компетентно разбирает Щедровицкий: «Имя *יִשְׂרָאֵל* <Йисраэль>, Израиль, образовано из двух слов: *סָרָא* <сара> – „бороться”, „сражаться” (форма *יִסְרָא*... <йисра> означает „он будет сражаться”) и *אֵל* <Эль> – «Бог». Израиль – „воин Божий”, тот, кто с помощью Бога побеждает и ангелов-покровителей злых сил, и подвластных им людей.

Другое значение глагола „сара” – „властвовать”, поэтому Израиль – также и „князь Божий”. Так, уже Аврааму говорили сыны Хетовы: „Ты князь Божий среди нас” (Быт. 23; 6). Израиль – это тот, кто призван имя Божье возвещать в народах, т.е. править от имени Божьего, но не физически, а духовно, утверждая власть Всевышнего. В то же время слово *שָׂרָא* <йеш> означает „сущность”, „бытие”, а *שָׂרָא* <шар> значит „поющий”. Израиль – это „сущность, воспевающая Бога”. Но третья и четвертая буквы имени Йисраэль – „реш” и „алеф” – указывают еще и на глагол *רָאָה* <раа> – „видеть”. Соединяя все значения, перечисленные нами, получаем: „сущность сражающаяся, властвующая, поющая, видящая Бога” – вот, что такое в духовном смысле Израиль.

Есть, однако, и еще одно значение этого имени: *יִשְׂרָאֵל* <йашар> означает „прямой”, „праведник”. Израиль – это „праведник Божий”. Но можно перевести это и по-другому: „праведен Бог”. Бог являет Свою праведность в истории Иакова-Израиля и его потомства...»³⁰⁸.

Мы не случайно остановились на моменте дарования Иакову нового имени – Израиль. Прочие народы так же назывались по имени

³⁰⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 2, с. 628 – 629.

³⁰⁸ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.1, с. 251 – 252.

родоначальника. Но Израиль – не этноним подобно Моаву, Ханаану, Едому, Араму и др., это – *священное имя*. Это имя, которое нарекает Бог. И не при рождении, но по прохождении определенного искуса. Это имя, которое отныне будет отражать сущность этно-религиозной общности, которая произойдет от Иакова. Израиль – это имя народа, который предстоит Богу, знает Бога (видит) и воспеваает Его, стремится быть праведным пред Ним, хранит и защищает истинное Богопочитание. Израиль – те, кто верны Богу, кто с Ним пребывают в Завете. Не просто соплеменники по происхождению от Иакова (Иаковиты), но именно Израиль Божий – «народ святой, люди, взятые в удел» (1 Петр. 2; 9), люди избранные Богом и соблюдающие с Ним Завет.

Далее книга Бытия повествует о пребывании Израиля в Ханаане, об истории Иосифа, которого братья по зависти продали в рабство; о том, как Бог не оставил его и в Египте, но промыслительно провел через искушения и сделал вторым после фараона человеком. Иосиф приглашает отца со всем его родом переселиться в Египет. Но после смерти Иосифа, а затем и фараона, который его знал, для переселенцев начинаются тяжелые времена – египетское рабство. Всего евреи находились в Египте около четырехсот лет.

Затем начинается эпоха возвращения евреев в землю обетованную, что описывается в книгах Исход, Чисел и во Второзаконии.

Для понимания мировоззрения Израиля очень важно внимательно отнестись к личности пророка и боговидца Моисея. Задержим внимание на его имени. «Когда в XIX веке был заново открыт и изучен древнеегипетский язык, то оказалось, что в имени mšw <Моше> – Моисей – сокрыта контаминация двух смыслов, двух этимологий: древнееврейской и древнеегипетской. По-древнеегипетски „Моше” означает „сын”, „дитя”. <...> По-древнееврейски „Моше” (от глагола mšw <маша> – „вытягивать”, „вытаскивать”, „избавлять”) значит „извлеченный”, „вынутый”, „спасенный”, а при символическом истолковании этого имени – „извлекающий”,

„выводящий” и „спасающий”. Видимо, мать так назвала мальчика по внушению свыше: „Моше” – это одновременно и „вынутый из воды”, и „тот, кому суждено вывести, спасти, извлечь” из темных вод египетского рабства израильский народ. Таким пророческим именем, притом с древнееврейской этимологией, могла, конечно, наречь ребенка только родная мать.

Имя, однако, звучало так, что оно понравилось и дочери фараона, которая, истолковав по-своему, восприняла его как египетское: „Моце” – „сын”, „дитя”»³⁰⁹.

Он рождается не просто в эпоху египетского рабства, но в худший ее период, когда евреи подверглись первому (но не последнему) в своей истории геноциду: младенцев мужского пола после рождения, соответственно указу фараона, следовало убивать. Но Моисея милостью Божией спасли, и он был воспитан как приемный сын дочери фараона, получил прекраснейшее образование и мог наслаждаться жизнью в поистине царских условиях. Однако он мгновенно потерял все из-за того, что не мог успокоиться и не обращать внимания на скорбь своего народа, не смог однажды не вмешаться в происходящее, убив египтянина, заступившись за обижаемого им еврея... И он бежит в землю Мадиямскую, где обзаводится семьей и пасет скот у своего тестя – жреца Иофора. Сорок лет он жил во дворце, сорок лет затем пас овец (каково смирение и независимость от благ мира сего – от роскоши, от почета и известности, которых он вполне бы мог добиться в какой-нибудь из ближневосточных стран при своем образовании и воспитании).

И вот, по истечении этих двух сроков, он, пася овец, сподобляется богоявления у горы Хорив и призывается Богом, явившимся ему в объятom пламенем и не сгорающем кусте («неопалимая купина»), к миссии, на которую он, возможно, с восторгом бы откликнулся в молодости, до своего бегства или непосредственно после – вывести многострадальный Израиль из

³⁰⁹ Там же. Т. 2, с. 24.

Египта, избавить его из под ига рабства и привести в землю, которую Бог обещал Аврааму. Точнее, Бог извещает Моисея, что **Он идет избавить** народ Свой «от руки египтян» и ввести в обетованную землю, Моисей же должен служить промыслительным орудием в руках Божиих. Сорок лет назад подобный призыв его бы только воодушевил, но теперь Моисей – уже умудренный старец, трезво оценивающий свои возможности, понимающий людей (не питающий иллюзий о них), и он пытается отказаться от непосильной задачи, указывая Богу на свои немощи. Но Господь, укрепив его веру и дав ему посох, которым он будет творить знамения, посылает его в Египет (Исх. 1; 1 – 4; 17).

Во время явления при неопалимой купине Бог открывает Моисею имя Свое, которое до этого еще не было открыто Его избранникам: יהוה (предположительно читаемое **Ягве**) – **Сущий**.

Что есть имя?

Имя играет важную роль в мировоззрении Израиля. Мы видим, как Бог нарекает имена всему существующему, человек проявляет свое владычественное положение в природе тем, что нарекает имена животным и даже той, которая произошла от него – жене, Давид выступает против Голиафа с именем Божиим (1 Цар. 17; 45)...

Имя – это слово, но что есть слово?

Слово – это явление смысла; слово – амфибия, оно пребывает одновременно во внутреннем мире и выражается, проявляется во внешнем, где воспринимается слушателем, рождая в нем ответные чувства, образы, мысли, слова...

Это – организм, «живое существо, отделяющееся от наших голосовых органов; рождающееся в голосовых ложеснах»³¹⁰.

³¹⁰ Флоренский П., свящ. Магичность слова // Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. С. 260.

Слово можно сравнить с семенем, которое «на самом деле есть сущность в высокой степени таинственная, умная сущность, по речению древних, ибо несет с собою форму, идею живого существа, несет с собою... и объективный разум его мысли, а кроме того, заряжено оккультными энергиями, обмен которыми и составляет средоточие полового общения. Иначе говоря, в семени есть и своя морфема, и своя фонема, и своя семема»³¹¹.

Обратимся к структуре слова. По о. Павлу Флоренскому тело слова содержит три напластования:

«1. Нечто физическое – фонему. Под ней понимается как колебание воздуха (звук), так и те внутренние ощущения организма, которые мы испытываем, произведя звуки слова, а также психологический импульс, вызывающий произнесение слова.

2. Морфема. Всякое слово подлежит известным категориям или, говоря на языке познания, отлито в логические категории, например *сущность*, *субстанция* и т.д. и грамматические: *род* и т.д. и вообще все то, что мы примысливаем к первичному представлению.

3. Напластование – семема, значение слова. Оно постоянно колеблется и меняется (например, сегодня я скажу «береза» мечтательно, завтра хозяйственно)... Тем-то и отличается одна эпоха мысли от другой, что всякая историческая эпоха выдвигает свои определенные наслоения на слово.

Фонема есть костяк слова, наиболее неподвижный и менее всего нужный, хотя в то же время он есть необходимое условие жизни слова. Морфема – тело слова, а семема – душа его»³¹².

³¹¹ Там же, с. 272.

³¹² Флоренский П., свящ. Имеславие как философская предпосылка. Об Имени Божиим // Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. С. 326.

У А.Ф. Лосева структура слова дана еще более развернуто. Кроме вышеописанных о. Павлом трех составных элементов, он рассматривает в слове еще и *ноэму*, *идею* и *энергему* предмета.

Если семему рассматривать как стихию субъективно индивидуального отношения к предмету в слове, то снятие этого семематического слоя ведет к вне-индивидуальному отношению к предмету в слове – к *ноэме*.

«Ноэма – значение произнесенного определенного слова, произнесенного хотя и определенным лицом и в определенное время, но без всех тех индивидуальных вариаций, которые присущи этому лицу... Это, так сказать, общепринятое значение слова. Но чистая ноэма еще не есть ни сам предмет, ни его адекватная идея, или образ»³¹³.

Переходим к следующему слою структуры слова, к идее: «В ноэме должна быть арена этой встречи адекватного понимания с адекватно понимаемым. Назовем эту арену полного формулирования смысла в слове идеей, считая, что этот слой – дальнейший за семемой вообще, символической и ноэматической, и дальнейший за самой ноэмой <...> Идея предмета и есть самый предмет целиком, но только перенесенный в инобытие»³¹⁴.

И далее об энергеме: «Сущность явлена в имени как энергема имени, как смысловая изваянность выражения»³¹⁵.

Теперь перейдем непосредственно к понятию имени. Священник Павел Флоренский пишет: «Связь познающего с познаваемой субстанцией требует и от слова особенной уплотненности: таково *имя*. А среди субстанций та, которая сознается исключительно важным средоточием бытийственных определений и жизненных отношений, дающих ей индивидуальность, в мире

³¹³ Лосев А.Ф. Философия Имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. С. 51.

³¹⁴ Там же. С. 52 - 57.

³¹⁵ Там же. С. 62.

неповторимую, лицо – такая субстанция требует себе и имени единственного – имени личного»³¹⁶.

При рассмотрении неоплатонического учения об имени, в качестве основополагающего выступает рассуждение о **θεια ονοματα**. Прокл мыслит имена как «таинственно внедренные в самих богах»³¹⁷.

Углубляясь в античное прошлое и рассматривая учение Платона, мы находим, что:

«а) Имя есть заявление вещи (**δηλωμα του πραγματος**).

б) И потому «правильность имени состоит в том, что оно показывает какова сама вещь».

с) Имя ни в коем случае не есть фонетическое (только) явление <...>

е) И вообще не состоит из элементов, подобно фонетической оболочке. Тут иное «подражание». Это подражание сущности»³¹⁸.

В результате этимологического анализа слова «имя» вычленились индоевропейский корень – gna и семитский – sem. Причем следует отметить, что в Священном Писании слово «имя» фигурирует двойко. Там, где в славянском или русском тексте стоит слово «имя», в древнееврейском тексте может стоять либо zeker (зехер), либо sem (шем). Они несколько отличаются в своем значении. «Зехер объекта – памятка его, сувенир его, мнемотическое орудие и, вместе, результат памятования. Это – а) память **memoria**; б) имя – которым мы помним (у LXX – **ονομα**) и в) похвала, прославление, «он – человек с именем»»³¹⁹.

³¹⁶ Флоренский П., свящ. Именславие как философская предпосылка // Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. С. 294.

³¹⁷ Лосев А.Ф. Вещь и Имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос – М.: Мысль, 1993. С. 393.

³¹⁸ Лосев А.Ф. Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Имя. – СПб., 1997. С. 32.

³¹⁹ Флоренский П., свящ. Именславие как философская предпосылка // Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. С. 309.

Общий смысл этимона «шем» по мнению одних исследователей – это знак, признак, примета, а по мнению других «шем» – это то, что выступает видимо и делает кого-нибудь или что-нибудь приметным.

Сравнивая этимологию индо-европейского *gna* и семитского *sem*, о. Павел Флоренский выявляет следующие сходства: «а) и тут и там, т.е. и у арийцев, и у семитов, по коренному значению, т.е. по содержанию наиболее основному, имя – это знак, в наиболее общем смысле слова. б) Знак же есть то, что выделяет объект из недифференцированной среды, что обособляет его, уединяет из хаоса, из сплава слитных впечатлений. Иначе говоря, этот знак имеет внутреннейшее отношение к процессу познания *знаменуемого* или, что то же – *именуемого*»³²⁰.

«...Как вид не противопоставляется сущности, а обнаруживает ее, будучи ее явлением и энергией, так и имя объявляет и являет сущность; вид есть зримое имя, а имя – слышимый вид»³²¹.

С учетом сказанного о слове вообще и об имени в частности, будет уместно возвратиться к библейскому тексту, где Моисей говорит явившемуся ему Богу: «Вот я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: «как Ему имя?» Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (Ягве). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3; 13 – 14).

Со стороны Моисея это не просто желание знать, как обращаться в молитве. Как уже отмечалось, имя – не просто звук или формальное название. Особенно это касается античного мышления, согласно которому в имени присутствует его носитель, оно содержит высказывание о сущности своего носителя или о присущих ему свойствах. Преподаватель СПбЦДА архим. Ианнуарий (Ивлиев), рассматривая в своих лекциях по Библейскому Богословию эту проблему, обращает внимание студентов на то, что для

³²⁰ Там же. С. 312.

³²¹ Там же. С. 319.

магически мыслящего человека имя личности, как, впрочем, и имя любого предмета, не просто обозначение. Ссылаясь на Мартина Бубера, он разъясняет, что «имя – сущность личности, извлеченная из ее реальности. Так что личность одновременно присутствует и в реальности и в имени-сущности. В нем личность пребывает таким образом, что каждый, знающий истинное имя и умеющий произнести его должным образом, может обладать личностью, осилить ее. Сама личность недоступна, она оказывает сопротивление, но в имени она становится доступной, произносящий его располагает ею»³²². Вот, в чем смысл вопроса Моисея: он желает постичь Бога, ему известна практика египетских жрецов, которые заклинали своих богов, именами которых они владели, но в то же время он в замешательстве – никогда еще Бога его отцов не пытались заклясть и заставить служить...

Соплеменники Моисея помнили о «Богe Авраама, Исаака и Иакова», но с именем *Суций* Он еще не открывался никому. Согласно талмудическому преданию, в Египте среди еврейских переселенцев всегда были носители сокровенного, духовного знания, хранившие весть о грядущем избавителе из плена, который принесет на устах это имя, передававшееся избранными тайно, из рода в род. Однако этой версии противоречат слова, сказанные самим Богом: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогущий», а с именем Моим «Господь» (в оригинале – *Ягве* – *свящ. И.П.*) не открылся им» (Исх. 6; 3).

Очень важно иметь в виду, что со временем истинное звучание имени Божия было забыто. «Иегова» и «Ягве» – лишь гипотетические реконструкции. В древнееврейском тексте Библии написание Имени (יהוה) состоит из четырех согласных букв (гласных букв, как известно в еврейском алфавите нет, а огласовка – позднейшее явление). «Исключительное место в богослужебной практике и мистических доктринах иудаизма принадлежит имени Бога, – пишет С. Аверинцев. – Особо важное имя, т.н.

³²² Конспект лекций архим. Ианнуария (Ивлиева) по Библейскому богословию.

Тетраграмматон, т.е. „четырёхбуквенное [имя]” (в транслитерации jhwh, в несовершенных попытках передачи за пределами иудаизма „Иегова” или „Яхве”) подверглось полному табуированию: в древности его имел право произносить только первосвященник в самом святом месте Храма один раз в году на покаянном торжестве (йом-киппур), причем он должен был подготовиться к смерти в момент произнесения, а после того, как храмовое богослужение прекратилось, его последние 19 веков с лишним не смеет выговаривать никто»³²³.

Поскольку Имя произносилось раз в году первосвященником на праздник Очищения, а во время 70-летнего Вавилонского плена не совершалось богослужение, соответственно и имя Божие не могло произноситься, оттого (соответственно одной из версий) всеми и безвозвратно было забыто его звучание. Существует и другое мнение, что имя Божие не произносилось после Плена во избежание языческой профанации.

Это произносимое имя Божие передается по-русски «Господь» в связи с тем, что вместо него с древних времен при чтении пользовались «имязамени́телем» – чтец умолкал для благословения Господа (עֲדֹנָי «Адонай» – «мой Господин», в *pluralis majestatis* – особой уважительной форме)³²⁴. Всюду, где в оригинале стоит священная Тетраграмма, LXX передает это имя, как **Κυριος**, в латинском переводе стоит «**Dominus**», а в русской Библии – «Господь».

В русском синодальном переводе рядом с именем «Сущий» в скобках стоит не «Ягве», а «Иегова». В чем причина такого разночтения? Причина – искусственная и неудачная попытка европейских исследователей XVI века восстановить звучание имени Божия на основании иудейской традиции, которая практиковала введение гласных (масоретская огласовка) из слова-

³²³ Аверинцев С.С. Иудаизм // Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. С. 101.

³²⁴ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.2, с. 47.

имязаменителя «**Адонай**» в состоящий из одних согласных Тетраграмматон (יהוה), что и образовало слово «**Иегова**».

«На самом деле такая фонетическая реконструкция неправомерна, – пишет Щедровицкий, – так сокровенное имя никогда не произносилось. <...>

Действительно, „Сущий” – слово, найденное русскими переводчиками Библии (греческое $\Omega\upsilon$, церковнославянское „**Сый**”), пожалуй, с наибольшей возможной точностью передает значение оригинала. Буквально сказано так: יהיה אשר אהיה <Эг’йе Ашер Эг’йе> – „Я есмь Тот, Кто пребудет”, или „Я тот, Кто будет, и Тот, кто пребудет”. Здесь употребляется форма первого лица единственного числа будущего времени несовершенного вида (имперфект) от ... глагола „гайа” – Бог сообщает о Себе только то, что может быть понято человеком, который видит, что все вещи, все явления вокруг изменчивы и временны. Этому противостоит и предшествует Тот, Кто вечен, Кто создал мир, т.е. Замысливший его»³²⁵.

Ягве – вечен, Он – источник бытия: «Форма прошедшего времени глагола היה <Гайа>, означающая „Он был”, „Он становился”, объединяется в этом имени с формой настоящего времени того же глагола – היה <Гове> – „Он есть”, „Он – Сущий”, и с формой его будущего времени יהיה <Йиг’йе> – „Он – пребудет”. Композиция трех форм глагола „быть” и образует имя Божие, которое построено так, что обычным образом произнести его невозможно. Переводится оно, как „Тот, Кто давал, дает и будет давать бытие” всему миру, т.е. Источник бытия»³²⁶.

Моисей, получив откровение Божие и благословение на миссию в Египет к своим единоплеменникам, является к фараону со своим братом Аароном и требует отпустить народ, чтобы совершить службу Богу в пустыне. Фараон противится и начинается период «египетских казней»,

³²⁵ Там же, с. 48.

³²⁶ Там же, с. 47.

когда по молитве Моисея начинают совершаться одно за другим знамения силы Божией, одно тяжелее другого. Фараон колеблется, то обещает отпустить, то, по прошествии бедствия, снова удерживает евреев. И наконец происходит самое страшное испытание для египтян – смерть первенцев, после чего, как и обещал Господь, евреев буквально выталкивают из Египта, одаривая драгоценностями, лишь бы только скорее ушли.

Но последней казни и исходу из Египта предшествует чрезвычайно важное событие, на котором стоит задержать внимание. Речь о ветхозаветной Пасхе, об ее установлении. Сроки и условия совершения ее, которые изложил Господь, описываются в Исх. 12; 1 – 13. Годовалый агнец (ягненок или козленок) – жертва прообразующая того Агнца Божия, Который придет принести Себя в жертву за грех мира. Кровью этого ягненка евреи должны были помазать косяки и перекладины дверей, в которых совершали Пасху. Ангел-губитель должен был пройти мимо этих домов. Так и произошло: в ту ночь по всему Египту умерли первенцы среди людей и скота. Беда не коснулась только семей совершавших Пасху (предположительно, что не только евреев, но и всех, кто вразумился знамениями Божиими, вышедших затем с евреями из Египта). Отсюда и происхождение название праздника – «Пасха»: древнееврейское слово פסח <Песах> происходит от глагола פסח <pasach>, что означает «миновать», «проходить мимо», а также «пощадить», «избавить». Пасха – это избавление от гибели, спасение от смерти. В данном конкретном случае идет речь об избавлении от смерти физической, которая постигла первенцев по всему Египту, но в прообразовательном смысле – это грядущее избавление от смерти вечной всех, кто станет причастником Пасхи новозаветной во Христе – едином Агнце для всего дома Израилева. «Пасху празднуют иудеи в воспоминание освобождения из Египта и избавления первенцев от смерти. Самое название – „Пасха” – означает прохождение смерти; такое значение она имеет на языке еврейском. Пасху празднуем и мы, но не как избавление от временной смерти, подобно тем, и не как освобождение от временного рабства, но как совершенное освобождения от

рабства диаволу. Смерть первенцев миновала тех, которые принесли в жертву прообразовательного агнца и помазали кровью части дверей, нас же смерть, начавшаяся от первозданного (человека), минует, не будучи в силах удержать тех, которые вкусили жертвы Божественного Агнца и запечатлены верою в спасительную кровь»³²⁷.

Есть агнца следовало с пресным хлебом и горькими травами. Пресный хлеб символизирует чистую, неиспорченную жизнь, а горькие травы – память о египетском рабстве. «Наши опресноки,– пишет св. Иоанн Златоуст, – состоят не в замешанной муке, но в безукоризненном поведении и добродетельной жизни»³²⁸. И еще в другом месте: «Горькие травы, с которыми ели тогда пасху, указывали на наши скорби, через которые мы принимаем участие в страданиях Христа, потому что горько мучение, хотя бы плод от него был и сладок. <...>

Внешний вид евших пасху – одежда подпоясанная на бедрах, сапоги на ногах, в руках палки: вся обстановка путешественников, приготовившихся к поспешному совершению пути; для нас же здесь указано приготовление души к переходу из (этого) мира. Поэтому хорошо приготовленные и сосредоточенные души избегают житейских забот, будучи готовы к божественному шествию на небо. <...> В качестве посоха, чтобы опираться, мы взяли веру и надежду на Христа»³²⁹.

Съедался весь агнец (в отличие от других жертв). Его следовало вместить в себя всего – с головою, ногами и внутренностями, прообразовательно символизируя принятие в себя «ума Христова» (1 Кор. 2; 16), хождение путями Господними и принятие в себя тех же «чувствований, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2; 5). Вкусить агнца следует до рассвета, а затем сжечь оставшееся, что напоминает нам о приближении Дня Господня, когда уже поздно будет обращаться ко Христу тем, кто не сделал этого на

³²⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – СПб.: Изд. СПбДА, 1902. Т. 8, кн. 2, с. 937.

³²⁸ Свт. Иоанн Златоуст. Творения.– СПб.: Изд. СПбДА, 1898. Т. 1, кн. 2, с. 673.

³²⁹ Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – СПб.: Изд. СПбДА, 1902. Т. 8, кн. 2, с. 938.

протяжении ночи, т.е. периода предшествовавшего Его второму (на этот раз во славе) пришествию.

Св. Иоанн Златоуст пасхальной трапезой считает всякую Евхаристию: «Для чего же Христос совершил тогда (пасху)? Так как древняя пасха была образом будущей, а за образом надлежало следовать истине; то Христос, наперед показав тень, потом предложил на трапезе и истину. А с появлением истины, тень уже скрывается и делается неуместною. <...> Ведь пасха и четырехдесятница не одно и то же; но иное – пасха, иное – четырехдесятница. Четырехдесятница в каждый год бывает однажды, а пасха (евхаристия) трижды в неделю, а иногда и четырежды, и даже столько раз, сколько мы захотим; потому что (наша) пасха – не пост, а приношение и жертва, совершающаяся всякий раз, как бывает собрание (литургия)»³³⁰.

Исход евреев состоялся внезапно той же ночью, когда поднялся плач по всему Египту. Они уходили со всем своим движимым имуществом, стадами, квашнями с тестом, которое не успело даже вскиснуть, а также с золотыми и серебряными сосудами, которые по указанию Божию выпросили у египтян. Уходили не только потомки Иакова («до шестисот тысяч пеших мужей, кроме детей» (Исх. 12; 37)). К Израилю по плоти присоединились уверовавшие из язычников («множество разноплеменных людей» (38)). И Господь шел пред ними днем в столпе облачном, а ночью в столпе огненном.

Далее следует чудесный переход евреев через Чермное море и потопление египетской погони, что прообразует таинство Крещения, затем путь к горе Синаю, питание манной небесной, питье из скалы – мы не будем останавливаться на этом периоде и непосредственно рассмотрим заключение Завета, его основу и пророчества, с ним связанные.

Тема 3

³³⁰ Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – СПб.: Изд. СПбДА, 1898. Т. 1, кн. 2, с. 673.

Выше мы уже касались темы Закона и Завета, рассматривали обстоятельства, при которых заключался Завет. Обратимся к этой теме вновь, анализируя некоторые детали.

Для начала определимся со временем заключения Завета. В русском синодальном переводе читаем следующее: «В третий месяц по исходе сынов Израиля из земли Египетской, в самый день новолуния, пришли они в пустыню Синайскую» (Исх. 19; 1). Учитывая, что праздник Пятидесятницы связан именно с этим днем, не совсем ясно становится, как увязать пятьдесят дней и три месяца, потому что при не совсем внимательном чтении может показаться, что речь идет о трех месяцах, прошедших с начала исхода из Египта или о начале третьего месяца, но все равно получается больше пятидесяти. Слова прп. Ефрема Сирина помогают понять, о чем речь: «*Месяца же третияго*, то есть, после сорока пяти дней по исшествии из Египта»³³¹. Тогда вспоминается, что Пасха совершалась в середине месяца Авива, т.е. к горе Синаю они подошли через полтора месяца. «Прямого указания на время прибытия евреев в пустыню Синайскую нет ни в данном месте, ни в параллельном ему Числ. 10; 10. Но так как еврейское выражение «*ходеги*» (месяц) употребляется в значении «*новомесячия*» <...>, то в соединении с числительным «*гашшелиши*» оно должно быть переведено: «*в третье новомесячие*», т.е. в первое число третьего месяца»³³².

Все десять заповедей народ слышит своими ушами, и в ужасе от величия видимого и слышимого, просит Моисея говорить с ними, чтобы только с ним разговаривал Бог. Моисей поднимается на гору, получает от Бога многие другие предписания и наставления, и лишь после возвращается обратно и народ, выразив согласие поступать согласно изложенным условиям, вступает с Богом в завет. После чего Моисей вновь поднимается на гору и получает от Бога две каменные скрижали с начертанными на них

³³¹ Св. Ефрем Сирийский. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 6, с. 368.

³³² Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с. 333.

заповедями Десятословия выслушав наставления об устройстве Скинии и богослужебном уставе. Но пока он был на горе во мраке, народ успел впасть в идолопоклонство, и пособником по малодушию оказался сам Аарон. Моисей, вернувшись, в горечи разбивает полученные от Бога скрижали – для кого он их нес? Но затем, подавив мятеж, вступается за народ пред Богом; по велению Божию шлифует новые две каменные доски и опять поднимается на гору, где после подтверждения Богом заключенного завета получает дополнительные наставления и те же десять заповедей вновь пишутся Божиим перстом на уже рукотворенных скрижалях. Сорок дней Моисей находится на горе, затем спускается, и пересказывает народу все, что услышал от Бога. После сорокадневного пребывания на горе Моисею пришлось полагать покрывало на свое лицо, потому что оно сияло божественным светом. Это символический момент, о котором уже упоминалось выше и к которому еще вернемся.

Мы не станем излагать законы обрядовые и устройство Скинии, как вопросы не входящие в область нашей темы, а сразу перейдем к рассмотрению заповедей Десятословия, которые также принято называть *заповедями Моисеевыми* (как полученные через Моисея) и *Декалогом* (гр.) или *Десятословием* (слав.).

Но сначала – один интересный нюанс. Мы привыкли читать заповеди Десятословия в повелительном наклонении, тогда как произнесены они и записаны Богом в наклонении *изъявительном*. Деталь, не влияющая на суть, но много дающая для понимания духа Закона: Бог не повелевает, не навязывает Свою волю, Он *открывает условия* необходимые для пребывания в Завете с Ним. Такая форма точнее раскрывает договорную природу Синайского Законодательства (*ты не будешь убивать, прелюбодействовать и пр., а Я...*) и очередной раз показывает, как Бог демонстративно-уважительно, обязывающе-уважительно обращается с человеком – не *повелевает* по праву сильного, а *предлагает*, как желающий покровительствовать.

Заповеди были начертаны на двух скрижалях. На одной – заповеди, определяющие отношение человека к Богу, на другой – к ближнему. Когда Спасителя спросили о наибольшей заповеди в Законе, Он, выражая суть обеих скрижалей – любовь к Богу и ближнему, ответил: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим (в Мк. 12; 30 еще сказано «и всею крепостию твоею» – свящ. И.П.): сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждаются закон и пророки» (Мф. 22; 37 – 40).

Господь, изрекая эти слова, отталкивался от уже известных текстов: «...Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Втор. 6; 4 – 5) и «...люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19; 18).

Небольшое уточнение: слово «утверждаются» не совсем удачный перевод греческого глагола **κρεμαται**, означающего «висит», от **κρεμανυμι** – «вешать», «быть повешенным», «висеть», «зависеть». В славянском переводе сказано «висят» (в греческом тексте глагол употреблен в единственном числе). Закон и Пророки «не утверждаются, а зависят от двух главных заповедей, суть вывод из них»³³³, они как бы поддерживаются этими двумя заповедями, но не снизу, а сверху; они «словно бы „подвешены” на приведенных двух заповедях»³³⁴.

Тема 4

Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим (Исх. 20; 2, 3).

³³³ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 3, с. 347.

³³⁴ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.2, с. 133.

О имени Божиим, обозначаемом имязаменителем «Господь», мы уже говорили выше. Если сделать ударение на «Я», то в контексте всей заповеди это местоимение первого лица начинает звучать особенно и задавать тон всему Десятословию, потому что произносится это «Я» от лица Божия. «Я – Господь», «Я – Сущий», не весь тот сонм демонических сил, которому поклоняются язычники, не страсти и ценности века сего, но «Я» – יְהוָה <Анохи>, но «Я – имеющий бытие в Самом Себе» и «Я – Бог твой». Этим «Я» Бог объявляет первое условие пребывания с Ним в завете – *теоцентризм*: ничто и никто, ни что-либо из вещественного мира или из отвлеченных идей, ни само «я» человека не должно становиться центром, пиком всех ценностей, смыслом и целью бытия, но только Господь, ибо только Он – Бог.

И вот еще, что важно: Он о Себе говорит Израилю не просто «Я Господь» или «Я Господь, Бог, Который...» и т.д., но именно «Бог твой». Творец обращается к творению со словами «Я твой Бог»! Одновременно Бог открывает и Свое величие в имени יהוה <Ягве (?)>, и в то же время открывает Себя Израилю как *его* Бог. Он – Бог восприимлющий поклонение и служение, но в то же время Он – Тот, Кто придет *послужить* (Мф. 20; 28) и *уже служит* спасению рода человеческого. Кенозису Воплощения предшествует его ветхозаветная «тень», подобно тому, как весь Закон – тень грядущих благ (Евр. 10; 1).

Упоминание о том, что Он вывел Свой народ из «дома рабства» также обладает двойным смыслом и помимо буквально-исторического является прообразовательным: в Ветхом Завете это относится к освобождению из внешнего плена, от рабства фараону, что конечно же поработало и внутренне – нравственно, религиозно; в контексте Нового Завета, эти слова раскрываются во всей духовной полноте – Бог нас выводит из рабства греху; из рабства и как поработченности (т.е. несвободы, связанности грехом), и как работы – деятельности греховной. Бог освобождает нас (лишает «мысленного фараона» власти над нами через Искупительную Жертву, будучи Агнцем,

закланном за нас), изводит из Египта, проведя через Чермное море, потопив войско фараона (очищение от первородного греха и возрождение для святой жизни в таинстве Крещения), вступает с нами в Завет (Евхаристия) и ведет в Землю обетованную (промыслительно руководит нами в течение всей жизни, освящая в Таинствах и наставляя в Своем учении, дабы мы не сбились с пути, но подошли к вратам Царствия подготовленными).

Следующим стихом уточняется: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (3). Словами «пред лицом Моим» переведено древнееврейское выражение *עַל פְּנֵי* <аль панай>, буквально означающее «кроме Меня», «сверх Меня». «Тут подразумевается также, что „другие боги“, т.е. лжебоги, те начала, которые самовольно обожествляет и которым поклоняется человек, „скрывают“, „заслоняют“ от него Божий лик, как бы становясь между ним и ликом Господним»³³⁵.

Тема 5

Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои (Исх. 20; 4 – 6).

Словом «кумир» переведено слово *פסל* <пэсель>, означающее объемное изображение, статую, а словом «изображение» – *תמונה* <темуна>, что означает плоскостное изображение, картину.

Но эти слова сами по себе не раскрывают смысл заповеди, который становится ясен лишь из слов «не поклоняйся им и не служи им» (5). Таков текст синодального перевода. В славянском переводе точнее сказано: «Не

³³⁵ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.2, с. 132.

сотвори <...> **да не поклонишься им, ни послужиши им**». Т.е. *не делай* для чего? – **чтобы тебе не поклоняться и не служить им**, а не просто *не поклоняйся им и не служи им*. Эти слова необходимо иметь в виду, потому что ими подчеркивается, что второй заповедью не отвергается ни иконопочитание, ни вообще изобразительное искусство, но именно идолопоклонство, изображение творения с ритуальной целью, ради нарушения первой заповеди, запрещающей многобожие. А потому и неуместно говорить о том, что этой заповедью запрещается иконопочитание, ибо оно является свидетельством Воплощения Божия. Словами «на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (4) перечисляются все возможные виды идолопоклонства: звездам и планетам («на небе вверху»), людям, животным («на земле внизу»), рыбам («в воде ниже земли»).

В Толковой Библии высказывается мнение, что вторая заповедь отнюдь не вытекает из первой, точнее из ее запрета многобожия, выраженного словами «да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (3), ибо «запрещая служение языческим богам, первая заповедь запрещает поклонение и их изображениям, от которых они неотделимы. Языческие боги имеют характер чувственный, – без внешних форм, идолов они и немислимы (в свете трудов исследователей этнологов и религиоведов XX в. эти слова легко опровергаемы, Богу Творцу язычники *тоже*, бывает, поклоняются, но не встречалось упоминания о Его изображениях – *свящ. И.П.*). В виду этого особое запрещение изображений языческих богов представляется уже излишним. Следовательно, во второй заповеди предметом запрещения является не делание изображений других богов, а создание изображений Бога откровения, Иеговы. Побуждением к такому запрещению могло служить то обстоятельство, что свойственная человеку потребность наглядного представления о Боге невидимом (Втор. 4; 16) могла привести к изображению Его в чувственных, видимых формах и к обоготворению этих

последних – идолопоклонству»³³⁶. Мысль не бесспорная, но заслуживающая внимания.

Можно и в другом аспекте взглянуть на слова «на небе вверху», «на земле внизу», и «в воде ниже земли». Ведь не только рукотворными идолами, изображающими недостойное поклонения, или профанирующими неизобразимое исчерпывается смысл заповеди. «На небе вверху» – это может быть и всякий идеал человеческий – возвышенные стремления, прекрасные чувства, так называемые «непреходящие духовные ценности» (культурное достояние человечества), идеи мира, братства, свободы, любви, милосердия, просвещения, справедливости... Но какая бы из этих прекрасных идей ни вознеслось на первенствующее в нашей душе место, она окажется узурпатором Божией чести, окажется лжебогом, а идолами этой идеи станут воплощающие ее глашатаи, или сооружения, организации и т.д. И богам этим в лице идолов будут приноситься жертвы (какой культ без жервоприношения?). Все хорошо в свое время, на своем месте и в подобающую меру. Вне этого условия любая прекрасная идея становится предметом богоборческого злоупотребления. Самое ужасное, что *чем прекраснее сама идея, тем труднее разоблачить злоупотребление ею*. Она пленяет разум и сердце, вводит человека в *прелесть*. Не случайно это слово уже давно в светском обиходе произносится в положительном смысле.

Возьмем, к примеру, эстетические идеалы, стремление к прекрасному, возвышенному, изящному. В конце XVIII в. философ и поэт Шиллер, пресыщенный царящей в мире пошлостью и своекорыстем, вдохновляясь мыслями Канта о том, что лишь эстетические суждения обладают бескорыстием, как специфическим характером, ибо одно созерцание красоты бескорыстно, а потому лишь в эстетических суждениях человек не затронут своими интересами, выгодами, выдвигает эстетическое начало в человеке на передний план в качестве связующего звена всех сторон душевной

³³⁶ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб., 1902 – 1913. Т. 1, с.336.

деятельности. В этом он уже отходит от Канта, который связующим звеном все-таки считал религию. Но у Шиллера, как выразился в своих лекциях по истории философии преподаватель СПбПДА прот. В. Мустафин, «эстетический элемент стоит на первом месте и играет функцию религиозной скрепы». Таким образом, происходит замена религии эстетикой. Его «Письма об эстетическом воспитании рода человеческого» оказали серьезное влияние на дальнейшее формирование мировоззрения христианской цивилизации, которая постепенно превращалась в цивилизацию постхристианскую.

Соответственно этой мировоззренческой системе, эстетическое воспитание – замена религиозному воспитанию. В противоположность прежнему убеждению, что воспитание религиозное, обуздывающее чувственные стороны человеческого существа, есть необходимое условие воспитания вообще, новая философия предлагает иное: человека следует воспитывать эстетически, потому что «эстетически воспитанная натура уже имеет облагороженные чувствования, что предохраняет ее от грубых проявлений телесно-чувственной стороны существа. Эстетическое воспитание облагораживает натуру настолько, что она может перейти из состояния природно-плотского, чувственного, в состояние нравственное. Значит, между чувственностью и нравственным поведением – звено – эстетическое воспитание (а не религия!)»³³⁷. Продолжателем идей Шиллера явился Шеллинг, который сформировал концепцию «эстетического идеализма», получившую в дальнейшем колоссальное распространение.

Лжебогами нашими являются страсти; предметы стремлений, олицетворения и герои, воплощающие их – идолами. «Вот наше современное в христианстве идолопоклонство: – пишет св. Иоанн Кронштадтский, – самолюбие, честолюбие, наслаждение земное, чревоугодие и любостяжание, любоддеяние; оно-то совсем отвратило очи наши и сердца наши от Бога и Небесного отечества и пригвоздило к земле; оно-то

³³⁷ Конспект курса по истории философии прочитанном прот. В. Мустафиным в СПбПДА.

искоренило любовь к ближнему и вооружило друг против друга. Горе, горе нам!»³³⁸.

Следует обратить внимание также на понятия «поклонения» и «почитания».

Обвинение иконопочитателей в идолопоклонстве несостоятельно, поскольку, во-первых, иконопочитание не есть поклонение кому-то *вместо* Творца, а во-вторых, есть разница между поклонением служебным и неслужебным, или иными словами: между поклонением как служением, подобающим одному лишь Богу (*λατρεία*), и «поклонением почитательным» (*τιμησιμη προσκυνησις*) – почитанием, которое распространяется на всех и всё, что достойно почитания по причастности к святости Божией: на святых, их мощи, на Крест, иконы и любые священные места и предметы³³⁹.

«Поклонение есть знак смирения и почтения, – пишет прп. Иоанн Дамаскин. – Мы знаем различные роды и этого. Первое поклонение – служебное, воздаваемое нами Богу, Который один только по Своей природе достоин поклонения. Потом, ради Бога, Который по Своей природе достоин поклонения, воздаем [последнее] друзьям Его и слугам, подобно тому как Иисус, сын Навина и Даниил поклонились Ангелу; или *местам* Божиим, подобно тому, как говорит Давид: *поколнимся на место, идеже стоясте ноге Его*; и посвященным Ему предметам, подобно тому, как весь Израиль поклонялся скинии Завета... или поставленным от Него начальникам, подобно тому как Иаков Исаву, как старшему, по воле Божией, брату, и Фараону – поставленному Богом правителю... Я знаю также о поклонении, воздаваемом ради взаимного уважения, подобно тому, как Авраам сынам

³³⁸ Св. Иоанн Кронштадтский. *Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства и покоя в Боге. Извлечения из дневника с предметным указателем.* – М.: Благо, 1999. С. 654.

³³⁹ См.: Давыденков О., свящ. *Догматическое богословие. Курс лекций.* – М.: ПСТБИ, 1997. Ч. 3, с. 252 – 256.

Еммора. Поэтому или устрани всякое поклонение, или допускай всякие, имеющие должный смысл и характер»³⁴⁰.

Далее. Бог называет себя «ревнителем», по-древнееврейски אַל קַנָּא <Эль кана>. Ревность очень понятное людям чувство, но понятное в обыденном аспекте, как низменное выражение собственнического отношения к предмету ревности, как эгоистичное стремление господствовать, доминировать безраздельно, контролировать даже помыслы. Однако, это представление о ревности, как и о многих других понятиях, чьи содержания потерпели серьезные искажения за последние два века, по меньшей мере, однобоко. Это не сама ревность, а скорее одно из русел ревности, причем русло, проложенное первородным грехом, им же и загрязненное, отравленное, зараженное.

Глагол קַנָּא <кине> может на древнееврейском означать и «ревновать», и «завидовать» в самом пошлом смысле, но он переводится также и в смысле *рвения, ревности о Боге, о стране, о чем-то дорогом, святом, важном*. Слово קַנָּא <кин'а> кроме «страсти любви с ревностью», означает еще «соревнование» и Божию ревность о славе Своей³⁴¹.

Означающее *ревность*, греческое слово ζήλος переводится на русский в первую очередь как «рвение», «кипение», «пыл», «стремление», «соревнование», «подражание». И уже как производное отсюда, с одной стороны – как ревность и зависть, с другой – гнев и негодование (но опять же в новозаветном словоупотреблении в смысле рвения, ревности о чистоте веры, о святости).

В русском языке понятие *ревности* «в основном своем направлении, характеризуется как *мощь*, как *сила*, как *напряжение*, но вовсе не как страх, или ненависть или зависть. <...> **Ревность**, очевидно, – то же, что и **рвение**,

³⁴⁰ Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра; РФМ, 1993. С. 10.

³⁴¹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990. Ч. 1, с. 480.

ревнивый, – то же, что и **ревнитель**, **ревновать** – то же, что и **рвать**, или скорее **рваться**. <...>

Как „*иметь ревность*”, так и „*иметь рвение*”, по своему корню, означает лишь наличие *силы, мощи, стремительности*. Это противоположность вялости, бессилию, слабости»³⁴².

Как уже говорилось выше, житейское понимание ревности основано на ее эгоистичном проявлении. В самом деле, эгоизм извращает в человеке любое здоровое естественное свойство. Проявляясь как унижительное недоверие, подозрительность, переходящая в ненависть, выплескивающаяся в агрессивных выпадах, как в отношении предмета ревности, так и в отношении соперника, это чувство не делает чести человеку и справедливо осуждается, как недостойное. Не удивительно, что согласно тому же пониманию, ревность по своей сущности чужда любви, паразитирует на ней.

Спиноза дает следующее определение ревности: «Любовь, полная ненависти к любимому предмету и зависти к другому, пользующемуся любовью первого»³⁴³. Философ не отрицает связь между любовью и ревностью. «Для него, ревность – не случайный попутчик любви, а верная *тень*, проявляющаяся на экране душевной жизни всякий раз, как любовь освещается изменою любимого; или, точнее, ревность, по Спинозе, есть необходимый *эквивалент* любви, возникающий при повороте отношений к худшему. *Любовь не исчезает, но преобразуется* в ревность»³⁴⁴. Отец Павел Флоренский задается вопросом, почему же все-таки Спиноза мыслит любовь без ревности, которая при определенных обстоятельствах может быть психологически связана с любовью, но характеризуется философом, «как *animi fluctuatio*, – как затемнение сознания, как неукротимая страсть»? Почему в понимании Спинозы ревность предосудительна, как инородная

³⁴² Там же, с. 478 – 479.

³⁴³ Цит. по: Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. – М.: “Правда”, 1990. Ч. 1, с. 466.

³⁴⁴ Там же, с. 468.

любви, как «не-любовь, хотя с любовью и находящаяся в причинном отношении»³⁴⁵?

Ответ он находит в «безжизненном и вещном», по его же выражению, характере всей философии Спинозы, который, не имея категории личности, «не может различать любви к лицу и вожделения к вещи, – смешивает любовь и вожделение или, точнее сказать, подменяет первую последним. <...> ...В современном обществе нередко можно услышать что-нибудь вроде „любимое варенье“, „люблю сигары“, „полюбил карты“ и т.п., но для всякого здорового человека ясно, что это – или извращение и затемнение сознания, или же – насилие над языком. „Варенье“, „сигары“, „карты“ и т.д. нельзя любить, а можно лишь *вожделеть*. Но корреллат *вожделения* – ненависть с завистью; поэтому-то у Спинозы, в исходном понятии любви, получает такое ударение этот предосудительный момент ненависти с завистью. Однако, как любовь не есть вожделение, так же точно и ненависть с завистью – не ревность, хотя, действительно, последняя так же относится к тому, что Спиноза понимает под ревностью, как истинная любовь – к вожделению. Чтобы понять ревность в собственной ее природе, надо еще теснее связать ее с любовью, ввести в самое сердце любви и, подчеркнув личную природу любви, вскрыть, что *ревность есть сама любовь, но в своем „ино-бытии“*; нам надо обнаружить, что *ревность есть необходимое условие и непременная сторона любви, – но обращенная к скорби – так что желающий уничтожить ревность уничтожил бы и любовь*. Точно так же, в вожделении есть всегда ненависть с завистью»³⁴⁶.

И далее о. Павел делает вывод, что ревность – это «один из моментов любви, основа любви, фон любви, первичная тема, в которой воссиявает луч любви»³⁴⁷. Но при этом важно иметь в виду, что, сколько бы ни было предметов любви, отношение к каждому – как к единственному, потому что

³⁴⁵ Там же.

³⁴⁶ Там же, с. 468 – 469.

³⁴⁷ Там же, с. 470.

«всякая любовь в существе своем, имеет избирательную, избирающую силу, есть *dilectio*, и потому, любимый – всегда избранник, избранный, единственный. В этом-то и заключается *личная* природа любви, без которой мы имели бы дело с вещным вожделением и с безразличием в замене вожделенной вещи вещью ей равною. <...> Сознание единственности – таково условие любви, даже в самых несовершенных ее проявлениях; мало того, даже для *иллюзии* любви нужна, если не единственность, то хотя бы иллюзия единственности, неповторимости, исключительности...»³⁴⁸.

Но любовь, избирающая и возносящая на пьедестал, требует от предмета любви соответствия избранию, и всякий раз, как возлюбленный пытается отступить от своего достоинства, допускает нечто разрушительное для любви, это рождает противодействие в любящем, который стремится по возможности привести своего избраника в максимальное соответствие с тем, что в нем истинно, что составляет его сущность и является предметом любви. Стало быть, противодействие ревности будет обращено на то несущественное, что засоряет любимый образ, а если выяснится, что это – что-то непреодолимое, и ревность не встречает понимания, то любовь обречена... Ревность – это всегда страдания. Но страдания могут быть творческими, а могут быть и бессодержательными. Когда ревность становится бессодержательной и бессмысленной – отношения становятся невозможными.

Прекрасный пример, иллюстрирующий ревность Божию, привел К. С. Льюис в своей книге «Страдание».

«Я бы и из книг мог узнать, – пишет Льюис, – что любовь суровой и прекрасней добродушия; ведь даже любовь мужчины к женщине Данте назвал грозным властелином. В любви есть доброта, но доброта и любовь не одно и то же, а когда доброта... отделяется от всего другого, что есть в любви, она окрашивается каким-то безразличием и даже презрением к тому,

³⁴⁸ Там же, с. 471 – 472.

на кого направлена. Ей неважно, хорош или плох ее предмет, лишь бы он не страдал. В Писании же сказано: „Если же останетесь без наказания.., то вы незаконные дети, а не сыны” (Евр. 12; 8). Мы хотим счастья любой ценой тем, кто нам безразличен; другу, возлюбленной, детям мы пожелаем скорее страдания, чем недостойного счастья. Если Бог – Любовь, Он по самому определению не только доброта. Он всегда наказывал нас, но никогда не презирал. Господь удостоил нас великой и невыносимой чести: Он любит нас в самом глубоком и трагическом смысле этого слова. <...>

Самый низкий вид любви, который и назовешь любовью лишь иносказательно, – то, что чувствует человек к своему творению. Ему уподобляет любовь Господню Иеремия, когда говорит о глине и горшечнике (Иер. 18), и апостол Петр, когда говорит о живых камнях (1 Петр. 2; 5). Неполнота сравнения в том, что камни и глина не чувствуют, и потому здесь не применимы вопросы о правде и милости, которые неизбежно встают, если камни – живые. Вообще же аналогия эта очень важна. Мы не в переносном, а в прямом смысле – произведения Божии, Он создает нас, а значит, не будет доволен, пока не доведет до Своего замысла. И снова мы сталкиваемся с тем, что я назвал „невыносимой честью”. Художник не станет беспокоиться, если набросок, которым он хотел позабавить детей, не совсем такой, как он думал. Но о главной своей картине, которую он любит, как мужчина любит женщину, а мать – ребенка, он беспокоится снова и снова и тем самым беспокоил бы картину, если бы она могла чувствовать. Нетрудно представить, как чувствующей картине, которую скребут, смывают и начинают в сотый раз, хочется быть легкомысленным наброском. И нам естественно хотеть, чтобы Бог предназначил нам менее славную и утомительную долю; но значит это, что мы хотим, чтобы Он меньше, а не больше любил нас. <...> Быть может, нам и хотелось бы стать для Бога столь ничтожными, чтобы Он оставил нас на волю наших импульсов, и не ломал, и

не мучил. Но и это значит, что мы хотим не большей любви, а меньшей»³⁴⁹. И далее: «Итак, страдание людей нельзя примирить с бытием Бога-Любви лишь до тех пор, пока мы понимаем любовь в обычном, пошлом смысле и ставим человека во главу угла. Но человек – не центр. <...> Его любви противно и невыносимо многое в нас, и, поскольку Он все же нас любит, Он должен сделать нас достойными Своей любви. <...>

Познавая любовь Божию в ее истинном, а не мнимом виде, мы уступаем Его натиску, отвечаем Его желанию; противоположное же чувство – ошибка в грамматике бытия»³⁵⁰.

То же самое касается и богозаповеданной любви к себе, которая рождает в человеке ревность о своем спасении. В контексте призвания к богоуподоблению, откровение Бога о том, что Он – Ревнитель предполагает и со стороны человека аналогичное свойство души. О том, как оно проявляется свидетельствует прп. Исаак Сирин: «За всякою мыслью доброго желания, в начале его движения, последует некая ревность, горячностью своею уподобляющаяся огненным углям; и она обыкновенно ограждает сию мысль, и не допускает, чтобы приблизилось к ней какое-либо сопротивление, препятствие и преграда, потому что ревность сия приобретает великую крепость и несказанную силу ограждать на всякий час душу от расслабления или от боязни, при устремлениях на нее всякого рода сомнительных обстоятельств. И как первая та мысль есть сила святого желания, от природы насажденная в естестве души, так ревность сия есть мысль, движимая раздражительною в душе силою, данная нам Богом на пользу, для соблюдения естественного предела, для выражения понятия о своей свободе исполнением естественного желания, находящегося в душе. Это есть добродетель, без которой не производится доброе, и она называется ревностью, потому что от времени до времени движет, возбуждает, распалает

³⁴⁹ Льюис К.С. Страдание // Льюис К.С. Собр. соч. в 8 т. – М., 1998 – 2000. Т. 8, с. 141 – 143.

³⁵⁰ Там же, с. 145, 147.

и укрепляет человека – пренебрегать плотью в скорбях и в страшных сдвигающих его искушениях, непрестанно предавать душу свою на смерть и вступать в брань с мятежной силой ради совершения того дела, которого сильно возжелала душа»³⁵¹.

Ревность – добродетель души, которую прп. Исаак далее называет «псом», стерегущим другие добродетели, чутко реагирующим на приближение опасности. Ревность, побуждается с одной стороны страхом Божиим, с другой – вожделением добродетели. Отсюда и причины возможного охлаждения ревности: с одной стороны от охлаждения самого вожделения добродетели, а с другой – от гордой уверенности в своей устойчивости в ней.

Однако подвижник предостерегает и от ложной, порочной, «лукавой» и «безрассудной» ревности. В Слове 89-м «О вреде безрассудной ревности, прикрывающейся личиною ревности Божественной...» он пишет: «Человек ревнивый никогда не достигает мира ума, а чуждый мира чужд и радости. Ибо если мир ума называется совершенным здравием, а ревность противна миру, то, следовательно, тяжкою болезнью страждет тот, в ком есть лукавая ревность. По-видимому, ты, человек, обнаруживаешь ревность свою против чужих недугов, а в действительности свою душу лишил здравия. Поэтому потрудись лучше над оздоровлением своей души. Если же желаешь врачевать немощных, то знай, что больные более нужды имеют в попечении о них, нежели в порицании. А ты и другим не помогаешь, и самого себя ввергаешь в тяжелую, мучительную болезнь. Ревность в людях признается не одним из видов мудрости, но одним из душевных недугов, и именно – она есть ограниченность в образе мыслей и великое неведение. <...>

³⁵¹ Преп. Исаак Сирийский. Слово 38 // Преп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. С. 143 – 144.

Знай, что, если от тебя выйдет огонь и пожжет других, то Бог от руки твоей взыщет души, пожженные огнем твоим»³⁵².

Бог во второй заповеди не просто называет Себя «Ревнителем», но говорит и о наказании, которому подвергает ненавидящих Его, и о милости, которую творит любящим Его и соблюдающим Его заповеди.

Задержим свое внимание на понятии *наказания*. Как уже говорилось выше, представления наши о заповедях слишком часто сводятся к набору предписаний, за нарушение которых следует возмездие. Именно в этом смысле принято понимать слово «наказание» – «кара», «возмездие». На самом деле под наказанием и это можно понимать, но не всегда, и уж, безусловно, не следует к этому аспекту сводить смысл данного слова. Само по себе слово наказание переводится со славянского, как «научение», «воспитание». Хотя следует отметить, что доходчивее воспринимается понятие наказания в аспекте именно кары и возмездия за проступок.

Премудрый Соломон пишет: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (Прит. 3; 11 – 12). Если мы заглянем в древнееврейский текст и LXX, то обнаружим, что словом «наказание» переведено древнееврейское מוסר <мусар>, означающее «наставление», «поучение», «вразумление» (т.е. точный эквивалент русскому «наказание»), и древнегреческое παιδεία, означающее «воспитание», «учение», «образование», «образованность».

Но Десятословие употребляет иной термин для доведения степени серьезности заключаемого Завета до ума и сердца богоизбранного народа. Бог открывает Себя как вразумляющий и научающий человека, но именно через сильнодействующие средства; Он – Бог «посещающий грех», «карающий грех». Именно так переводится עון פקד <покед авон>. Бог

³⁵² Преп. Исаак Сирий. Слово 89 // Преп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. С. 418, 425.

предупреждает о каре, и каре не только для отцов, но и для детей. Тут следует отметить, что кара детям имеется в виду не в смысле рока, столь муссируемого древнегреческой мифологией, а в том смысле, что зло отцов продолжают повторять дети, которые по их примеру и в их духе, будучи заражены грехом и влекомые им, коснеют в отцовском зле, не желают преодолевать его, исторгать его из себя, но, как и отцы их, являются богоненавистниками (*наказывающий детей <...> ненавидящих Меня*). Эта строгость – предостерегающая, которая смягчается утешением о милости Божией, простирающейся несравненно далее наказания (до тысячи родов), любящим Его и соблюдающим Его заповеди. Насильно Господь никого не одаривает и не удерживает, хотя молитвенное заступничество предков несомненно играет существенную роль в промыслении Божиим о каждой отдельной личности.

Тема 6

Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно (Исх. 20; 7).

Несколько точнее было бы перевести слово לשוא <лашав> не «напрасно», а «к ничтожному», «ко лжи»³⁵³. Тогда получилось бы: «Не прилагай имени Господа, Бога твоего к ничтожному (ко лжи)». О значении для древнего человека имени, а тем более имени Божия мы уже говорили выше. Великая святыня, в которой присутствует Бог, не должна подвергаться профанации – Имя не должно произноситься ради чего-либо безнравственного, им не должны прикрывать ложь, более того – оно не должно произноситься в непристойных речах, или просто попусту, праздно,

³⁵³ Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. – М.: Теревинф, 1994. Т.2, с. 136.

легкомысленно. Таким образом воспитывалось должное отношение к Сущему: Его священное имя не должно переплетаться с профанным.

Это касается не только Тетраграмматона. Любое имя, любое слово, которым именуем Бога – Бог, Создатель, Творец, Господь, Отец, Иисус, Христос, Бог, Спаситель и др. – не должно произноситься абы как, шутя, в роли междометия, без должного благоговения и неосмысленно, иначе это будет кощунство.

Из благоговейного отношения к имени Божию естественно вытекает и благоговейное отношение бытию – к бытию вообще, как Им сотворенному, к бытию Божию, как великой и непостижимой тайне и святыне, и к бытию с Богом, в Боге, как цели человека. И выражается это в четвертой заповеди о субботе.

Тема 7

Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои, а в день седьмой – суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих; ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его (Исх. 20; 8 – 11).

Это праздник милосердия Божия, праздник свободы человеческого духа. Ведь не только с шестидневным творением и «отдохновением» Божиим на седьмой день связана эта заповедь, но и с освобождением из египетского плена (Втор. 5; 15), символизирующим поработченность началам века сего. Человек, во исполнение Божиего наказания, добывает свой хлеб не только потом, но даже и кровью. Он трудится в страхе, что не прокормит себя и

свою семью, незаметно теряя чувство меры, порой забывая о Боге, о смысле своей жизни. Он порабощается вещественным началам и перестает быть рабом Божиим. Прилепляясь земле, он отчуждается от неба и оказывается в рабстве хуже египетского, утрачивая помалу вкус к богодарованной свободе.

И вот суббота призвана вывести его из этого круговорота суеты, из круговорота вещественной зависимости. Бог ставит условием союза с Ним эту заповедь свободы. Мы должны стремиться к внутреннему освобождению. Это частичка рая, частичка блаженства из того времени, когда человек мог возделывать землю без суеты и горечи, без страха за будущий день. Это – время и место встречи с Богом. Суббота – это благоуханная жертва временем, вернее, крупницей жизни во времени, ради обретения полноты жизни в вечности.

Раз в неделю человек в память о Боге Творце и Промыслителе, дающем «день и пищу», выведшем его из Египта и изводящем из плена греха, должен произвольно отрешиться от всего, что мешает ему сосредоточиться на Вечном. Он из суеты выводится Богом в покой, как бы из мутного потока – к источнику «воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4; 14).

Субботу заповедуется «помнить», с одной стороны, соблюдая в себе духовный заряд, полученный в этот день, с другой – всю неделю готовясь к очередному святому дню, настраиваясь и в духовном отношении, и в земном, так располагая свои дела, чтобы освободить себя для очередной субботы, когда ничто земное не должно отвлекать от небесного покоя, которому все должны быть причастны – и члены семьи, и чужеземцы иноверцы, живущие в домах евреев, и рабы, и даже животные домашние – весь Израиль пребывает в субботнем покое.

Это иными словами – заповедь священного досуга. Как мы помним, досуг по-гречески – **σχολη**, отсюда «школа». Для современного человека может показаться странным, что слово «школа», которое ассоциируется с партами, изнурительными уроками от звонка до звонка, происходит от слова,

означающего «досуг», от философских школ. В отличие от софистов, у которых были школы в современном смысле этого слова, т.е. где учеников «натаскивали» в науках, а преподаватели получали материальное вознаграждение за свои труды, философы не работали, а *проводили досуг* – свой и своих слушателей.

Досуг – это не отдых, потому что отдыхом называется состояние, когда человек, уставший от своих трудов, пребывает в покое, отдыхает, набирается сил. Досуг – это препровождение свободного времени человеком отдохнувшим, свободным от каких-либо забот, занимающимся тем, что позволяет ему самореализоваться. Вот в досуге-то и проявляется внутреннее содержание каждого человека. Пока человек занят делом, исполняет какие-нибудь обязанности, о его внутренней жизни трудно что-либо говорить, но когда он остается без дела, когда его не обременяет забота о средствах к существованию, т.е. когда он остается праздным, тогда и проявляется, заполнено ли его внутреннее содержание чем-нибудь интересным или там пустота. Если последнее, то он начинает скучать, изнывать от тоски, искать средств, если не заполнить пустоту, так хотя бы отвлечься от ее ощущения.

Умение заполнять свой досуг порой больше говорит о самоорганизованности человека, чем о его богатой внутренней жизни, но скука – всегда от внутренней пустоты. Греки проводили досуг в беседах во время попоек после трапез – т. наз. «симпозионов» (отсюда – слово «симпозиум»). Именно такую форму избрал Сократ, для занятия философией со своими учениками (удобное расположение где-нибудь в тени платана у журчащего ручейка), эту же традицию в той или иной степени поддерживали и его преемники.

Аналогично этому и мы можем сказать, что любой церковный праздник – это субботствование Богу нашему, заповеданный и освященный Богом досуг – выделение времени для душеполезного любомудрия и свободного, непринужденного доброделания.

Мы празднуем – соблюдаем богоугодную праздность, Богом заповеданную необремененность заботами века сего, вдыхая воздух блаженной вечности.

Для христиан значение заповеди субботнего покоя постепенно перешло на следующий по субботе день в память о совершившемся в оный Воскресении Христовом. Суббота так и осталась седьмым днем, а воскресенье в церковном сознании – первый день, задающий тон всей седмице. Само слово «неделя» первоначально означало (а в церковном словоупотреблении означает и поныне) воскресный день, в который «не делают» никакой работы, аналогично и евреи под субботой понимали не только субботний день, но и всю последующую седмицу. О том, что Христос воскрес, жены-мироносицы узнают ранним утром «первого дня субботы». К примеру в Евангелии от Луки в славянском тексте сказано: «Во едину же от суббот» (**Τῆ δε μιᾷ τῶν σαββάτων**) (Лк. 24; 1), а в русском синодальном переводе звучит: «В первый же день недели».

Воскресенье – и первый день недели, и ее восьмой день, символизирующий «день будущего века», блаженную вечность, которая начнется всеобщим воскресением. Получается круг, замыкающийся на этом дне, который – одновременно и первый и восьмой день, своего рода «**α**» и «**ω**», от воскресения Христова до всеобщего воскресения.

Празднование субботы не сразу переместилось на воскресный день. Это был постепенный процесс, завершившийся во II в. Как пишет проф. М. Скабалланович: «...Празднование воскресного дня положило начало христианскому церковному году, который стал постепенно заслонять иудейский. <...> ...По крайней мере на первых порах новый христианский праздник едва ли совсем вытеснил из богослужебной практики верующих субботу. <...> В Апокалипсисе воскресный день, который евангелия и

послания называют еще единою от суббот (**η μια** или **πρωτη των σαββατων**), получает уже особое имя дня Господня, **η κυριακη ημερα**»³⁵⁴.

Исходя из принятой в Риме традиции, основанной на ассирийско-вавилонских астрономических воззрениях, св. Иустин Философ называет воскресный день «днем солнца» (*Dies solis*), но Тертуллиан, упоминая *Dies solis*, лишь говоря о язычниках, а в отношении христиан употребляет церковное понятие: *Dies Dominica* (день Господень)³⁵⁵.

Тема 8

Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе (Исх. 20; 12).

Можно сказать, что эта заповедь переходная, соединяющая любовь к Богу с любовью к ближнему, первые четыре и последующие пять. Она как бы замыкает собою обязанности к Богу и открывает вытекающие из любви к Богу обязанности к ближним, а первыми из ближних являются наши родители. *Любовь к ближнему как к образу Божию должна опираться на любовь к тем, через кого нам был передан этот образ.*

Родители являются своего рода посредниками в сообщении дара жизни. Почитая родителей, человек учится почитать Бога. И наоборот, непочтительность к родителям, делает затруднительным для человека должное отношение к Творцу, к Отцу Небесному. В семье человек обретает навык послушания, который помогает ему принимать Божии заповеди к исполнению, в семье человек учится дорожить традицией, это располагает его бережно относиться к Священному Преданию, наконец, в семье человек учится почитать отца, потому что он – отец, мать потому, что она – мать,

³⁵⁴ Скабалланович М., проф. Толковый Типикон. – М., 1995. С. 43 – 44.

³⁵⁵ См.: Киприан (Керн), архим. Литургика. Гимнография и эортология. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1997. С. 104.

старших братьев и сестер потому, что они – старшие. Таким образом, почитание заранее определяется статусом, а не собственной оценкой индивидуальных качеств (что не препятствует почитать своих ближних и за конкретные добродетели). Человек приобретает навык почитать кого-либо в силу самого положения, роли (семейной, социальной, сакраментальной и т.д.). И это крайне важно не только для построения здоровой семьи теми, кто вырастает в таких условиях, но важно и для общества в целом, а самое главное – это важно для человека на его пути к Богу, в построении его отношений с Богом.

Впервые в Священном Писании отец и мать упоминаются в словах Бытописателя о том, что «оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть» (Быт. 2; 24). Почитание не есть раболепство и возвеличением брачного союза не унижается достоинство родителей. Брачные отношения приоритетнее, но от обязанности почитать родителей не освобождают. Не случайно пример Хама, навлекшего проклятие на потомство своего сына Ханаана, является в Писании грозным предупреждением всем охотникам позорить своих отцов и матерей. Человек обязан заботиться о своих родителях до конца их жизни как материально, так и в нравственном смысле: не должен огорчать их, оскорблять, не должен злословить их ни в глаза, ни за глаза. Конечно, муж не должен давать в обиду свою жену, если, например, его мать к ней плохо относится, но ему следует быть осторожным, дабы не превысить меру, не допустить со своей стороны злословия или тем более рукоприкладства по отношению к родителям. И об этом Священное Писание говорит во многих местах. Например, если человек умрет от удара, даже нанесенного не с целью убийства, виновник должен быть предан смерти (только если смертельный удар был нанесен случайно, убийца мог спрятаться в городе-убежище), но за удар, нанесенный отцу или матери, даже и не повредивший не то что их жизни, но и здоровью, полагается то же наказание (Исх. 21; 12 – 15). Более того: «Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать

смерти» (Исх. 21; 17). Из этого, распространяя значение заповеди на всех старших, логически следует: «Судей не злословь, и начальника в народе твоём не поноси» (Исх. 22; 28).

Премудрый Соломон в Притчах наставляет: «Слушай, сын мой, наставление отца своего, и не отвергай завета матери твоей, потому что это – прекрасный венок для головы твоей и украшение для шеи твоей» (Притч. 1; 8 – 9). А премудрый Сирах говорит: «Всем сердцем почитай отца твоего, и не забывай родильных болезней матери твоей. Помни, что ты рожден от них; и что можешь ты воздать им, как они тебе?» (Сир. 7; 29 – 30). И, аналогично тому, как в Исходе, здесь от наставления почитать родителей, наблюдаем переход к совету почитать священников: «Всею душею твоею благоговей пред Господом, и уважай священников Его...» (31). От почитания родителей внимание читающего возводится к благоговению пред Господом, которое служит основанием для уважения к Его служителям в силу самого сана.

Благоговение перед Богом естественно распространяется не только на Его служителей, но и на Его дары. Одним из важнейших является жизнь. Благоговение перед жизнью – естественное, от Бога вложенное в нашу природу, чувство. И родители, как уже говорилось, сообщают нам этот божественный дар. Отсюда естественность благоговейного отношения к родителям. Дар земной жизни ценен в силу того, что им открывается возможность обрести жизнь вечную. Св. Иоанн Кронштадтский благодарно восклицает: «Рассматривая тварей Божиих и видя бесконечное множество их, я вижу себя превознесенным над всеми сонмами их образом и подобием Божиим, разумом и свободой, способностью рассматривать умом моим всех и удивляться в них премудрому и всеблагому Творцу! О, как возблагодарю я пред Творцом моим! О, как почтенны должны быть для меня виновники моего бытия – отец мой и мать моя! Они дали мне бытие во времени – для времени и вечности; ввели меня, по воле Бога, создавшего меня в утробе

матери, в великолепный чертог мира – для того, чтобы в определенное время Творец ввел меня в чертог небесный»³⁵⁶.

Свт. Феофан Затворник в «Начертании христианского нравоучения» пишет следующее: «Так много приемлют дети от родителей! От них временная жизнь; от них же основание, начало, способы и жизни вечной. Отсюда и дети не естественно только, но и совестно должны быть обращены к родителям с особенными чувствами и расположениями, сознавать себя к ним обязанными и возгревать их в себе. Главное чувство, которому большею частью не учатся, есть любовь с почтением и покорностью. Должно только делать сии чувства разумными и вместе прочными для того, чтобы не испарились в целую жизнь. Воля родителей, что воля Божия, лице их – лице Божие. Кто не чтит их, не покоряется им, отделился от них сердцем, тот извратил свою природу, отпал и от Бога. <...> Оскорбление родителей очень опасно. Близ него предание сатане, по тайной некоторой связи. <...> Чтущий родителей будет всячески заботиться и поведением своим радовать их, и пред другими святить их, величать и всячески защищать от неправд и охудений. Больше всего дети должны дорожить *родительским благословением*, потому всячески стараться получить его, а для того заботиться и о том, чтобы сердце родительское было отверзто к ним, а не закрыто. Благословение родителей похоже на всемогущее слово Божие. Как то размножает, так и сие. Напротив, неблагословение и клятва сокращает и как бы иссушает. На ком нет его, тому ни в чем и счастья нет, все из рук вон. Пропадает и свой ум, и другие отчуждаются. Наконец, сладкий и спасительный долг – упокоение родителей престарелых. Тут питается пространно благодарная любовь; сим же привлекается и вся сила благословения родительского, и все блаженство благоволения Божия. Не

³⁵⁶ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства и покоя в Боге. Извлечения из дневника с предметным указателем. – М.: Благо, 1999. С. 102.

имея родителей, вместо них можно покоить чужого старца, ибо вообще лицо старчее – Богосветлое лицо»³⁵⁷.

Прот. В. Нордов в «Поучении о почитании родителей» говорит: «Можно ли и не любить родителей? Эту любовь вложила в нас сама природа, с этой любовью мы рождаемся. Другое – чтить родителей. Это уже долг, который по причине всегдашнего нашего обращения с родителями, может иногда забываться. Вот поэтому закон и напоминает и предписывает нам чтить своих родителей. <...> Родители суть благословенные орудия Творца; через них мы получили жизнь и бытие. Следовательно, почитать родителей значит почитать Самого Творца. <...> Поэтому и обращаться с ними всегда и во всяком случае мы должны не только с учтивостью, но и с почтением, как с особами священными для нас. <...> Поэтому и воля их должна быть для нас священна! Мы должны оказывать им всегда и во всем сыновнее повиновение, и всякое приказание их, разумеется не противное вере и закону, исполнять со всем усердием и верою»³⁵⁸.

Заповедь о почитании родителей обеспечивает существование и преемственность культуры. Человек оторванный от корней – дик в самом худшем смысле этого слова. Тот же, кто с почтением относится к переданному от родителей, на полученном основании будет строить дальше. Все современные достижения науки, культуры и цивилизации (эти понятия все же стоит разводить) держатся на преемственности достижений предшествовавших поколений, какой бы неровной эта линия преемственности ни была. «Не зная прошлого, нельзя построить будущего», гласит поговорка. Можно было бы ее перефразировать: «Не почитая прошлого, не построишь устойчивого будущего».

³⁵⁷ Свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря; Паломник, 1994. Ч. 2, с. 498 – 499.

³⁵⁸ Нордов В., прот. Поучение о почитании родителей // Дударев П. Сборник проповеднических образцов. (Проповеди святоотеческие и церковноотечественные). – СПб, 1912. С. 484.

В. Соловьев: «Отвлеченно говоря, конечно, мы могли бы быть рождены другими родителями, помимо наших настоящих отца и матери, но эта праздная мысль о возможных родителях не упраздняет наших обязанностей к действительным.

<...> Благочестивая память о предках обязывает нас к деятельному служению им. <...> (Нравственная основа – *свящ. И.П.*) и принцип этого дела – благочестивое и благодарное почитание предков.

Такой культ человеческих предков в духе и истине не умаляет религии единого Отца Небесного, а, напротив, дает ей определенность и реальность. В этих „избранных сосудах” почитается и то, что Он вложил в них; в этих видимых образах невидимого Божества прославляется и познается оно само»³⁵⁹.

Благодарное почитание предков может выражаться не только в уходе за престарелыми родителями или в достойном содержании их могил, но и вообще в почтительном отношении ко всему духовно, нравственно и культурно ценному, что было создано предками, в осторожном очищении этого наследия от всего наносного и чуждого, таким образом делая их труд и опыт достоянием современности и опорой будущего.

Почитание родителей – заповедь широкая. Она вмещает и почитание своего народа, его истории, и почитание власти, и почитание традиционной религии своих предков... И тут мы, конечно же, сталкиваемся с противоречием: как же быть с уродливыми страницами истории собственного народа (их тоже почитать и всячески оправдывать?) или с тиранической властью (почитать ее лишь потому, что она «своя», оправдывая зло, совершаемое ею?); как быть с религией, которую считаешь ложной (имея пример в лице множества мучеников и исповедников, отвергавших

³⁵⁹ Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1988. Т.1, с. 182 – 183.

язычество предков и все земное почитавших за нечистоты ради того, чтобы приобрести Христа, «притом распятого» (1 Кор. 2; 2), или равноапостольный князь Владимир, бывший ревностным язычником, но «изменивший» вере предков и принявший христианство)?

Недоразумения на этой почве бывают лишь потому, что люди зачастую не способны определить, что есть *почитание*. Чтобы верно ориентироваться в нравственных коллизиях, следует руководствоваться словами свт. Игнатия Брянчанинова: «Наперсник закона Божия во всех упражнениях, во всех делах своих имеет целью богоугождение»³⁶⁰. Когда синедрион пытался запретить апостолам проповедовать, они ответили: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5; 29). Апостолы не игнорируют власти синедриона, не презирают его членов, не противопоставляют свою иерархию духовным и светским властям, не принявшим Христа. Но, будучи поставлены перед выбором, они Божие ставят превыше всего. И при этом не выходят за рамки необходимого. Обличают не заносчиво, и *дают отчет в своем уповании с кротостью и благоговением* (1 Петр. 3; 15). Апостол Павел лишь нечаянно (по слабости зрения) позволил себе резкость в адрес допрашивавшего его первосвященника, но, узнав, кто перед ним, признал свою вину в этом, сославшись на Исх. 22; 28.

Если мы рассмотрим жития святых мучеников, то не найдем ни одного случая дерзости с их стороны в отношении родителей-язычников, при том, что в своей вере они стояли непоколебимо.

Почитание предполагает послушание, но когда родители или иные почитаемые инстанции располагают к тому, чтобы ради угождения им поступиться совестью, побуждают к греху, тогда отказ подчиниться не будет нарушением заповеди о почитании. Но если послушание в ущерб христианской совести есть человекоугодие, то пренебрежительное, высокомерное, резкое обращение со старшими в связи с их заблуждениями и

³⁶⁰ Цит. по: Настольная книга священнослужителя. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. Т.6. С. 74.

недостатками – дерзость (которая происходит не от избытка веры и благочестия, но от тщеславия и бессердечности). А добродетель почитания родителей, как ей и подобает – посередине между двумя противоположными пороками.

В. Соловьев, имея в виду реальность соблазна любовью к отечеству земному, не хулит здорового национального чувства, но предупреждает, что иногда «нечто доброе, но могущее стать и злым, ставится здесь на место самого Добра, и условное принимается за безусловное. Так, например, подчинение народным и отеческим преданиям и установлениям есть доброе дело, или нравственная обязанность, в той мере, в какой сами эти предания и установления выражают добро или дают определенную форму моему *должному* отношению к Богу, к людям и к миру. Но если это условие будет забыто, условная обязанность принята за безусловную, или „национальный интерес” поставлен на место Правды Божией, то доброе может превратиться в злое и в источник зол»³⁶¹.

Отсюда следует, что почтительное отношение к своей истории вовсе не исключает критического осмысления, трезвого нелицеприятного прочтения ее страниц. То же касается и церковной истории. К примеру, канонизация прп. Иосифа Волоцкого не препятствует нам отрицательно относиться к его требованию сожжения еретиков, отвергавшееся и его современниками – заволжскими старцами. Однако при всем неодобрении каких-либо его действий, при возможном несогласии с его отдельными мнениями по вопросам уставного благочестия или церковного устройства, непочтительно отзываться о прп. Иосифе будет грехом против пятой заповеди.

Никогда не следует сосредоточивать внимание на недостатках, будь то недостатки человека или сообщества людей, недостатки родителей или детей, старших или младших, родных, близких или дальних. Однако

³⁶¹ Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1988. Т.1, с. 94.

игнорировать их тоже не следует. Почтение должно быть зрячим и обличение корректным.

К сожалению, нередко приходится наблюдать, как человек, почитающий ту или иную авторитетную личность, усваивает для подражания (и для самооправдания) именно те черты и те поступки, которые являются скорее немощами или случайными преткновениями, тогда как настоящие, характеризующие эту личность поступки, существенные достоинства, определяющие черты нравственного облика, в лучшем случае остаются лишь предметом любования и восхищения, но не подражания.

Заповедь о почитании родителей не случайно имеет обетование долголетия: должное отношение к родителям – залог воспитания и своих детей в том же отношении к себе. Такие дети не будут сокращать жизнь своих родителей безрассудными выходками и оскорбительным поведением, но будут надежной и любящей опорой в старости, которая благодаря такому отношению будет мирной и долголетней. Наоборот, не питающие заповеданного отношения к отцу и матери, получают воздаяние в детях, которые в многократной степени повторяют этот грех своих родителей, что пагубно отразится и на здоровье, и на долголетьи последних.

Тема 9

Не убивай (Исх. 20; 13).

После заповеди о почитании родителей, сообщающих дар жизни, подателем которого является Бог, следует заповедь о неприкосновенности этого дара. Человек не может посягать на жизнь другого человека, он не смеет отнимать то, чего не дал. (В этом смысле очень важно (особенно в контексте дискуссии о нравственных пределах контрацепции) иметь в виду, что родители не являются подателями этого дара, а стало быть, не властны над жизнью и смертью своих детей.)

Как же самозащита, смертная казнь, война? Ведь и в Ветхом Завете мы сталкиваемся с описанием религиозных войн, казнями преступников, да и в христианскую эру и войны, и казни преступников не прекращаются. Дело в том, что контексте мировоззрения Израиля не всякое лишение жизни есть убийство.

Как в Ветхом Завете определяли грань между преступным и дозволенным (а то и вменяемым в обязанность, как коллективное побиение камнями преступника) умерщвлением? Ориентир был достаточно прост: Податель жизни – Бог, Он и в праве ее отнять. Он может это сделать непосредственно, разверзая землю, низводя огонь с неба и пр., а может и опосредствованно – через людей, приводящих в исполнение Его приговор. Для этого Бог дает заповеди, которыми регламентирует для чего, за что и как человек может и должен быть предан смерти (кроме Десятословия произнесенного Богом вслух всего народа, есть еще заповеди, сказанные непосредственно Моисею на горе, записанные в книгах Исход, Левит, Чисел и во Второзаконии – всего 613). Когда, в соответствии с Божиими заповедями, положенными в основание Завета, у преступника отнимают жизнь, говорить об убийстве неуместно – не люди, но Бог отнял у него жизнь, которой он дурно воспользовался, они лишь привели в исполнение Его приговор. Преступник сам себя подвел под казнь своим нарушением Завета, «кровь его – на нем» (см., например, Лев. 20; 6 – 27 и др.).

Комментируя заповеди, предусматривающие смертную казнь или освобождающие от ответственности за убийство преступника (наприм. Исх. 22; 2), прот. Е. Аквилонов пишет: «Премудрый Воспитатель рода человеческого <...> прежде, нежели приступить к сооружению целого здания (домостроительства нашего спасения), занялся приготовлением годных для того кирпичей: из гнилого материала, ведь, не построить прочного сооружения. Кирпичи («живые камни» 1 Петр. 2; 5) – это человеческие личности, из которых каждая очень ценна в очах Божиих. И вот, с целью наилучшего исполнения домостроительства нашего спасения, Господь

воспитывает пригодных личностей, для чего и дает им заповеди. А так как совокупностью избранных личностей <...> естественно, составляется такой же избранный, Божий народ, то и требовалось, с одной стороны, обуздание личного произвола – этого врага всякого общежития, а, с другой стороны, – для обеспечения правильного роста общественной жизни, предоставление самому обществу таких полномочий, которые возвышались бы над частным правом и пресекали бы преступления в самом корне»³⁶².

Люди – лишь исполнители приговора, который преступник сам себе подписал, восстав против Божиего Закона. Более того, казнь преступника рассматривается соответственно Закону не столько как справедливое возмездие, сколько как защита общества в целом и каждой отдельной личности от грозящей опасности. Не говоря уже о войне, которая особенно в христианскую эпоху воспринимается как жертвенное служение ближним, ради их защиты, памятуя слова Спасителя о том, что «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15; 13). Когда магометане спросили св. равноап. Кирилла, не является ли убийство на войне нарушением VI-й заповеди, он ответил: «Мы великодушно терпим обиды, причиняемые нам, как людям частным, но в обществе друг друга защищаем и полагаем души свои на брани за ближних своих, чтобы вы, пленив наших сограждан, вместе с телами не пленили и душ их, принудив к отречению от веры и богопротивным деяниям»³⁶³.

Жизнь – священный дар, и Господь раскрывает смысл VI-й заповеди полнее, глубже, когда и гнев рассматривает как ее нарушение: «Вы слышали, что сказано древним: «не убивай»; кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф. 5; 21 – 22). Не только само

³⁶² Аквилонев Е., прот. «Не убий» по современному толкованию и библейскому учению. – СПб., 1906. С. 4.

³⁶³ Цит. по: Липский Н. Курс православно-христианского нравоучения для VIII кл. гимназии. – Харьков, 1914. С. 173.

убийство, но и все, что ему предшествует подводится Им под эту заповедь. Всякое душевное движение, агрессивно направленное против ближнего, всякое оскорбление, унижение – все, что наносит человеку душевную рану, разрушая его психическое и физическое здоровье, медленно приближая его смерть, все, что может спровоцировать на ответное озлобление – это убийство, хотя бы и косвенное. Уже в Ветхом Завете виновными в убийстве признаются также и те, кто проявил преступную халатность, приведшую к смерти человека. Например, в Исх. 21; 28 – 32 рассматривается ответственность за бодливого вола. Хозяин вола, насмерть забодавшего человека, признается невиновным в том лишь случае, если это было неожиданностью (тогда вола побивают камнями и мяса не едят). В случае же, когда вол был известен своей бодливостью, и хозяина предупреждали, а тот не принял надлежащих мер безопасности, тогда и прямой виновник (вол) и косвенный (хозяин) – оба подлежат смертной казни. Впрочем, хозяин может быть помилован, если суд назначит ему выкуп за свою жизнь.

В грехе убийства повинны не только те, кто открыто посягает на жизнь ближнего или скрыто способствует приближению его кончины. Если кто-то недостаточно заботится о безопасности других людей в общественной жизни, на производстве и службе, на улице и в доме, в семье, или когда экологическая чистота приносится в жертву корыстным интересам и ради материальной выгоды не предпринимаются меры защиты от отравляющих веществ – это все грехи против VI-й заповеди. В этом грешны и те, кто намеренно лишает себя жизни – самоубийцы. Более того, грех самоубийства тем страшнее, что человек не имеет возможности покаяться, и смерть застает человека в грехе, а ведь «в чем застану, в том и сужу»...

Самоубийцей, по сути, является всякий человек злоупотребляющий алкоголем, отравляющий себя табаком или, тем более, принимающий наркотики, даже не имеющий целью сократить себе жизнь.

Против этой заповеди грешат все те, кто без высшей необходимости действуют во вред своему здоровью.

Тема 10

Не прелюбодействуй (Исх. 20; 14).

Заповеди V, VI и VII как будто находятся в одной крестообразной связке. Все они защищают дар жизни. Если V-я заповедь предостерегает от разрушения жизни по вертикали кверху от пересечения (дети-родители-Бог), а VI-я – от посягательства на саму сердцевину (власть Божию над жизнью и смертью человека), то VII-я заповедь охраняет жизнь по горизонтали, в той плоскости, в которой жизнь, собственно, и воспроизводится (муж-жена).

Закон ветхозаветный суров к прелюбодеям: «Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею; если кто будет прелюбодействовать с женою ближнего своего: да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка» (Лев. 20; 10). Далее заповедуется карать смертью за прочие грехи плоти – кровосмешение, гомосексуализм, скотоложество. Как уже говорилось выше, словами «да будут они преданы смерти, кровь их на них» (Лев. 20; 16) подчеркивается, что приводящие в исполнение Божий приговор не совершают греха убийства: грешники сами являются виновниками своей смерти, они – самоубийцы в отношении своей души, как нарушители естественного закона, преступлением положительного Богодарованного закона навлекающие на себя и смерть физическую. «Может ли кто взять себе огонь в пазуху, чтобы не прогорело платье его? Может ли кто ходить по горящим угольям, чтобы не обжечь ног своих? <...> Кто же прелюбодействует с женщиною, у того нет ума; тот губит душу свою, кто делает это; побои и позор найдет он, и бесчестье его не изгладится; потому что ревность – ярость мужа, и не пощадит он в день мщения, не примет

никакого выкупа, и не удовольствуется, сколько бы ты ни умножал даров» (Прем. 6; 27 – 29, 32 – 35).

По аналогии с плотским прелюбодеянием, идолопоклонство понимается как прелюбодеяние духовное. Устами пророка Осии Бог укоряет и предупреждает о наказании неверный Израиль: «И накажу ее за дни служения Ваалам, когда она кадила им и, украсив себя серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а Меня забывала, говорит Господь» (Ос. 2; 13). Аналогия завета с Богом и завета брачного, понимание нарушения завета как прелюбодеяние прослеживается и у других священных писателей как в Ветхом, так и в Новом Завете (напр. Иерем. 3; 1 – 9: «отступница, дочь Израиля <...> блудодейством <...> осквернила землю, и прелюбодействовала с камнем и деревом»; а так же в Новом Завете Господь называет неверующих иудеев «родом лукавым и прелюбодейным» (Мф. 12; 39 и 16; 4), «родом прелюбодейным и грешным» (Мк. 8; 38)).

Как уже говорилось выше, в грехопадении произошла дезинтеграция личности, расщепление всех стремлений человека, разобщение всех его природ – телесной, душевной и духовной. Если по замыслу Божию человек создан брачным и в благодатной среде богоустановленного супружества мужчина и женщина в любви сочетались в едину плоть, составляя плодородное целое, то вследствие грехопадения, по лишении благодати Духа Святого, все составные части супружеской жизни так же разлетелись на осколки, как и прочие естественные потребности и стремления.

Брак стал рассматриваться как средство родовой (политической и экономической) структуризации общества.

Семья предполагала рождение детей, но не предусматривала любви как нормы брачных отношений, смотря на половые отношения в семье, как на общественно-допустимое средство удовлетворения похоти и продолжения рода.

Сами половые отношения абстрагировались и от семьи, как среды, и от любви, как основы и условия нравственной допустимости этих отношений – страсть, животная страсть, подогретая мистическим экстазом – вот, во что вырождается в язычестве сексуальность падшего человека.

Дети тоже не воспринимаются как естественное продолжение любви и сексуальной близости. Отсюда две легко (для одного и того же человека) совместимые крайности, с одной стороны – рождение детей в семье, но лишь исходя из прагматичных соображений, а с другой – разврат вне семьи, который никак рождения детей «не планирует». Постепенно по мере ослабления религиозности эти крайности стали совмещаться до такой степени, что восприятие половой жизни как средства наслаждения, но никак не плодonoшения, стало культивироваться и в семейной жизни, возведя «планирование семьи» (которое по сути есть то же самое «непланирование») в норму общественной морали. В XX веке «контрацептивное мышление» стало чуть ли не признаком цивилизованности.

И любовь превратилась в самоцель – она предмет типично-культового воспевания, ей приносятся жертвы, в том числе и человеческие (разрушенные семьи, поединки, самоубийства, психические и физические расстройства вследствие неразделенной любви и т.д.). Под любовью понимается чувство и только, а того, кто это чувство пробудил, боготворят в благодарность за само переживаемое состояние, хотя бы это был безнравственный человек, подло эксплуатирующий питаемую к нему любовь.

Естественный нравственный закон издревле побуждал людей противиться деструктивности падшего естества и человек принимал меры к обузданию богопротивных порывов, разрушающих как его самого, так и общество в целом. В законодательствах различных стран во все времена брак мог отличаться структурно (моногамия и полигамия), он по-разному ритуально оформлялся, по-разному обосновывался мировоззренчески (если у

язычников это – средство продолжения рода, то христианское понимание брака выражается идеей «малой церкви»), но он всегда был законодательно защищен. Прелюбодеяние сурово наказывалось государством и самим обществом. Но по силе наказаний можно судить и о мощности греховного влечения, если, несмотря на ужасные казни, кто-то все же преступал VII-ю заповедь...

В наше время семья практически почти не защищена государством. Человек не преследуется законом за добрачные или внебрачные половые связи и вполне естественно было бы предположить, что в короткое время институт брака вовсе уйдет в прошлое и все общество будет повязано одним свальным грехом. Но даже в XX веке невиданная прежде разнузданность нравов не стала всеобщей, и после бурных всплесков 70-х гг. сексуальная жизнь снова стремится в берега брака (не без отрицательного стимула распространенности венерических заболеваний, в том числе и пока неизлечимого СПИДа). А причина устойчивости нравственных ценностей даже и в секулярном обществе – все в том же естественном нравственном законе, вложенном Богом в природу человека при его сотворении, а затем во всеуслышание провозглашенном на Синае.

Тема 11

Не кради (Исх. 20; 15).

Пользуясь образом крестообразной связки жизнеохранительных заповедей, из которых V-я рассматривалась как вертикально направленная кверху от пересечения с VII-й, а само пересечение – как VI-я, то VIII-я – это горизонталь направленная в сторону от пересечения напротив VII-й, оберегающая жизнь в ее вспомогательном значении. Если VI-я защищает жизнь как таковую, V-я – устремленную ввысь ретроспективу ее восприятия, восходящую к Богу (что обуславливает достойное, благоговейное отношение

к дару жизни), а VII-я – целостность семьи как богоучрежденной среды для торжества жизни в единстве любви и плодоношения, то VIII-я – это заповедь, освящающая неприкосновенность жизненного пространства, которое включает в себя как материальное имущество, так и все, что может рассматриваться, как собственность конкретного субъекта (его время, силы, здоровье, знания, заслуги, одаренность, профессиональные навыки, секреты производства и т.д.).

Достоинно внимания, что, соответственно ветхозаветному закону, если кто-нибудь взявший на хранение чужое имущество, которое пропало или было повреждено при невыясненных обстоятельствах, *покается*, что не простер он руки на собственность ближнего, то потерпевший *обязан* ему поверить и не взыскивать платы (Исх. 22; 11).

За кражу преступник отвечает, но только материально. Убийство вора подкапывающего не вменяется хозяину лишь в том случае, если оно произошло под покровом ночной темноты, из-за которой трудно определить, куда и как он бьет (неумышленное убийство). Если дело происходит днем, то убийство уже вменится хозяину, ибо не следует за кражу убивать – вор должен расплатиться вдвойне за краденное (если краденное найдено у него), а то и впятеро (например, за уже проданного или закланного вола). Если же нечем, то ущерб компенсируется за счет продажи в рабство самого преступника, дабы не поощрять к воровству бедняков (Исх. 22; 1 – 4).

Эту заповедь можно рассматривать и предельно узко – как запрещение похищать чужое движимое и недвижимое имущество, обеспечивающее земное существование (причем лишение самого необходимого может привести не просто к понижению того, что условно называется «качеством жизни», но и к смерти от голода или болезни, для лечения которой не оказалось подходящих условий и достаточных средств), а можно ее рассматривать и шире – в духовном аспекте, как, например, свт. Тихон Задонский, который утверждает, что наряду с ворами явно или тайно

крадущими чужое, «так и наипаче суть хищники, тати и воры тии люди, котории славу и похвалу и прочее, единому Богу подобающее, каким-нибудь образом восхищают и присвояют себе»³⁶⁴. К таковым свт. Тихон причисляет проповедающих слово Божие «ради похвали и славы своя»³⁶⁵, т.е. не по назначению пользующихся этим благом, которое нам дано для спасения и славы имени Божия. А поскольку используют они слово Божие с ложной целью, то и недействительно оно бывает в сердцах слышащих. К хищникам Божия достояния святитель относит и тех, которые расточают свои деньги на роскошную обстановку, пиры, кареты, коней, «богатое убрание слуг и прочую пышность и суету, дабы оттуду похвалу и славу от мира иметь. Богатство бо и имение наше есть Божие добро; и дано нам ради бедности и нужды нашей, а не ради похвалы и славы нашей; дано, чтобы мы и сами тем пользовались умеренно, и ближних наших, в честь и славу имене Божия, пользовали. Но когда того не творим, но от того ищем себе похвалы и славы, то похищаем себе славу, Богу единому подобающую»³⁶⁶. Так же и те, кто напоказ творят милостыню и прочие добрые дела, и которые «созидают храмы Божии и украшают их, созидают богадельни, дабы славил и хвалили их люди», являются хищниками, потому что «своей, а не Божией славы ищут и потому единому Богу подобающее восхищают»³⁶⁷. Сюда же относятся и те, кто ради славы человеческой кичатся разумом и красноречием. Все это относится к нарушению VIII-й заповеди, потому что «Бог есть начало и источник всякого добра; сего ради Ему единому от всякого добра слава и похвала подобает. Человеку яко нищему и бедному и туне, без всяких своих заслуг от Бога добро получающему, довольно того, что он Божиим добром *туне* пользуется; а славу и благодарение единому Богу, своему благодетелю, восписывать и отдавать должно. Но когда за Божие добро себе славы и похвалы ищет, то Божие себе восхищает, и сердцем от Бога отстует, и себе

³⁶⁴ Свт. Тихон Задонский. Творения. – М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 4. С. 379.

³⁶⁵ Там же.

³⁶⁶ Там же, с. 380.

³⁶⁷ Там же.

самого, что страшно и говорить, боготворит, и на том месте, на котором должен Бога иметь, себе поставляет, и тую честь, которую должен Богу отдавать, себе привлекает, – что есть премерзкий и тяжкий грех, и подобный диаволу греху, которым от Бога и Создателя своего отступил»³⁶⁸.

Тема 12

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исх. 20; 16).

«Ложь есть источник и причина вечной смерти», – пишет свт. Игнатий Брянчанинов³⁶⁹. Приняв ложь за истину, наши прародители отпали от Бога в плен диавольский, отвергли вечную жизнь и подпали власти смерти. Если о диаволе мы из Писания знаем, что «он лжец и отец лжи» (Ин. 8; 44), а о Христе, что Он – «путь и истина и жизнь» (Ин. 14; 6), то не приходится сомневаться, что выбирающий между истиной и ложью, выбирает между Богом и сатаной.

В строгом смысле IX-я заповедь предусматривает лжесвидетельство на суде. Причем из самого текста ее следует, что имеется в виду не просто дача ложных показаний, а именно клевета – ложь именно *против* ближнего; не обеляющая виновного дача ложных показаний, но именно очерняющая невинного. Господь предписывает большую осторожность относительно принятия свидетельств против кого-либо: необходимо два или три свидетельства для обоснованного обвинения (Втор. 19; 15). К лжесвидетелям закон суров: «...Если свидетель тот свидетель ложный, ложно донес на брата своего, то сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; и так истреби зло из среды себя» (Втор. 19; 18 – 19).

Но это не значит, что лжесвидетельство на суде без умысла повредить кому-либо не является нарушением данной заповеди. В суде, поклявшись

³⁶⁸ Там же.

³⁶⁹ Цит. по: Настольная книга священнослужителя. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. Т.6. С. 235.

говорить правду, человек совершает кощунство, если лжет, ибо сказано: «Не клянитесь именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего» (Лев. 19; 12). Прп. Иоанн Лествичник говорит: «Ложь есть истребление любви; а клятвопреступление есть отвержение от Бога. Никто из благоразумных не сочтет ложь за малый грех; ибо нет порока, против которого Всесвятый Дух произнес бы столь страшное изречение, как против лжи. Если Бог *погубит вся глаголющие лжу* (Пс. 5; 7), то, что постраждут те, которые сшивают ложь с клятвами?»³⁷⁰

Имеет смысл еще раз обратить внимание на то, что в строгом смысле имеется в виду клевета. «Никто из вас да не мыслит в сердце своем зла против ближнего своего, и ложной клятвы не любите, ибо все это Я ненавижу, говорит Господь» (Зах. 8; 17). Правда, свв. Отцы считали клеветой не только явную (формальную) ложь, т.е. дачу информации противоречащей фактам, но и ложь скрытую, когда формально говорится то, что есть, но с целью возбудить в слушателе греховное (а значит ложное, как исходящее от «отца лжи») чувство зависти, ненависти, побудить к осуждению ближнего и т.д. Кроме того, и сами факты преднамеренно можно так преподнести, что слушатель им не поверит, а составит свою «версию», чего и добивается клеветник. Свт. Василий Великий: «Об отсутствующем брате нельзя говорить ничего с намерением очернить его – это есть клевета, хотя бы сказанное было и справедливо. <...> ...Есть два случая, в которых позволительно говорить о ком-либо дурное (но правду): когда необходимо посоветоваться с другими, опытными в этом, как исправить согрешившего, и когда нужно предостеречь других (не многословя), которые, по неведению, могут быть нередко в сообществе с плохим человеком, считая его добрым... Кто без такой необходимости говорит что-нибудь о другом с намерением очернить его, тот – клеветник, хотя бы и говорил правду»³⁷¹. «Душа

³⁷⁰ Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. – Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1991. С. 101.

³⁷¹ Цит. по: Настольная книга священнослужителя. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. Т. 6, с. 235.

клеветливая, – пишет авва Фалассий, – имеет трехлезвийный язык, ибо уязвляет и себя, и слышащего, а бывает, что и оклеветываемого»³⁷².

Откровение акцентирует внимание на злом умысле, как сути запрещаемого заповедью лжесвидетельства. Когда же нет стремления злоупотребить доверием, нет желания создать превратное отношение к кому-либо, нет корысти (властолюбия, сребролюбия и пр.), то и о лжесвидетельстве в полном смысле говорить не приходится. И в Священном Писании и в житиях святых мы сталкиваемся с массой примеров, когда святые покрывали грешников, когда вместо проклятия передавали благословение, чем в итоге добивались добрых плодов, а дерево, как известно, по плоду познается. Даже и хитрость Ревекки, пославшей сына обманом получить благословение на первородство, не осуждается Писанием.

Свт. Иоанн Златоуст в первом «Слове о священстве» говорит: «Хитрость благовременная и сделанная с добрым намерением приносит такую пользу, что многие часто подвергались наказанию за то, что не воспользовались ею»³⁷³. Святитель приводит примеры выдающихся военачальников, дочери Саула и ее брата, спасших Давида от своего отца. Причем св. Иоанн обращает внимание и на то, что «не только на войне и против врагов, но и во время мира и в отношении к любезнейшим полезно употреблять хитрость»³⁷⁴. Златоуст приводит в пример врачей, прибегающих к хитрости, когда «упрямство больных и жестокость самой болезни»³⁷⁵ не оставляет им другого выхода для спасения пациента, как в случае с горячечным больным, который требовал вина и отказывался от воды, а врач налил ему воду в горячий глиняный сосуд, который только погрузили в вино, чтобы он пропах им; больной жадно выпил воду, по запаху приняв ее за вино, и был спасен. Однако, «не только врачующие тела, но и пекущиеся об

³⁷² Прп. Авва Фалассий. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу. Сотня третья // Добротолюбие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3, с. 306.

³⁷³ Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – СПб.: Изд. СПбДА, 1898. Т. 1, кн. 2, с. 410.

³⁷⁴ Там же, с. 411.

³⁷⁵ Там же.

исцелении душевных болезней, часто пользуются таким врачеством. Так блаженный (Павел) привел ко Христу многие тысячи иудеев (Деян. 21; 20 – 26). С этим намерением он обрезал Тимофея, тогда как к галатам писал, что *Христос ничтоже пользует обрезывающимся* (Деян. 16; 3; Гал. 5; 2). Для того он был под законом, хотя считал *тицетою* оправдание от закона при вере во Христа (Флп. 3; 7 – 9). Велика сила такой хитрости, только бы она употреблялась не с злонамеренною целью; или лучше сказать, ее должно называть не хитростью, но некоторою предусмотрительностью, благоразумием и искусством, способствующих находить много выходов в безвыходных положениях и исправлять душевные недостатки. Так я не назову Финееса убийцею, хотя он одним ударом пронзил двух человек (Числ. 25; 8); так же и Илию – за сто (убитых) воинов с их военачальниками, и за обильный поток крови, пролитой им при убиении жрецов демонских (4 Цар. 1; 3; 3 Цар. 28). Если же мы опустим это из виду, и если кто будет смотреть на одни дела, не принимая во внимание намерения действовавших, тот может и Авраама обвинить в детоубийстве, а внука и потомка его обвинить в злодеянии и коварстве; потому что один (Иаков) овладел первородством (брата своего), а другой (Моисей) перенес египетские сокровища в израильское войско (Быт. 27; Исх. 12; 35, 36). Но нет, нет; не допустим такой дерзости! Мы не только не виним их, но и прославляем их за это; потому что сам Бог восхвалил их за это. Обманщиком справедливо должен называться тот, кто пользуется этим средством злонамеренно, а не тот, кто поступает так со здравым смыслом»³⁷⁶.

В. Соловьев внимательно распутывает сложнейшую коллизию, рассуждая о правдивости и лживости: «Слово есть орудие разума для выражения того, что есть, что может и что должно быть, т.е. правды реальной, формальной и идеальной. <...>

³⁷⁶ Там же, с. 412 – 413.

...Слово есть выражение человеческой солидарности, важнейшее средство общения между людьми; таким может быть только правдивое слово; поэтому, когда отдельный человек употребляет слово для выражения неправды ради своих эгоистических (не индивидуально-эгоистических только, а и собирательно-эгоистических, наприм. семейных, сословных, партийных и т.д.) целей, то он нарушает права других (так как слово есть общее достояние) и вредит общей жизни. <...>

...Требование правдивости имеет двоякое нравственное основание: во-первых, в человеческом *достоинстве* самого субъекта и, во-вторых, в *справедливости*, т.е. в признании права других не быть обманываемыми мною, поскольку я сам не могу желать, чтобы меня обманывали. <...>

По формальному определению ложь есть противоречие между чьим-нибудь изъятием о некотором факте и действительным существованием или способом существования этого факта. Но это формальное понятие лжи не имеет прямого отношения к нравственности. Противоречащее действительности изъятие может иногда быть только *ошибочным*, и в таком случае его фактическая ложность ограничивается лишь предметною (или, точнее, являемою) областью, нисколько не затрагивая нравственной стороны субъекта, т.е. тут вовсе нет лжи в нравственном смысле: ошибка в фальшь не ставится. <...>

...Ни противоречие между словами и действительностью, ни противоречие между мыслями и действительностью не составляют лжи в нравственном смысле. <...>

Люди... лгут для чего-нибудь или из-за чего-нибудь: одни – для удовлетворения своего тщеславия, чтобы чем-нибудь себя заявить, обратить на себя внимание, отличиться, другие – ради материальных расчетов, чтобы обмануть кого-нибудь с пользой для себя. Оба эти рода лжи, из коих первый называется хвастовством, а второй – надувательством, подлежат нравственному суждению и осуждению, как постыдные для самого лгущего и как обидные и вредные для других. Но кроме лжи тщеславной, или

хвастовства, и лжи корыстной, или надувательства, есть более тонкий вид лжи, не имеющий прямо низких целей и, однако, подлежащий нравственному осуждению, как обидный для ближнего: именно ложь из презрения к человечеству, начиная от житейского «меня дома нет» и кончая сложными политическими, религиозными и литературными мистификациями. В этой лжи нет, собственно, ничего постыдного, в тесном смысле слова (разумеется, в тех случаях, где мистификация не имеет материальных целей), но она безнравственна с точки зрения альтруизма, как нарушающая права обманываемых»³⁷⁷.

Философ предлагает пример с убийцей, который преследует жертву и спрашивает у людей, где она. Солгать и спасти или сказать правду и погубить? Размышляя над этим, автор задается вопросом, на который сам же и отвечает: «Не презирается ли здесь человечество в лице убийцы, который все-таки человек и не должен терять ни одного из человеческих прав? Но к этим человеческим правам никак не может причисляться право убийцы на мое пособничество ему в совершении убийства, а именно такое пособничество и *только оно одно* имеется в виду при его вопросе о месте, о нахождении его жертвы. <...>

Если говорить о правдивости, то правдивость прежде всего требует брать всякое дело, *как оно есть*, в его действительной целостности и собственном, внутреннем смысле. <...>

С этой *единственно правдивой* точки зрения вопрос убийцы значит только: *помоги мне совершить убийство*, и фактически точный ответ на него, отвлекаясь от действительного смысла вопроса и придавая ему вопреки очевидности какое-то отношение к истине, был бы прямо *лжив* – с теоретической стороны, а практически означал бы только *исполнение этого преступного требования*; тогда как «отвод глаз» был бы единственным возможным способом отказа в этом требовании, – отказа *нравственно*

³⁷⁷ Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. Соч. в 2-х тт. – Москва: «Мысль», 1988. Т.1, с. 196 – 199.

обязательного не только по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею, которому это дает время одуматься и отказаться от своего преступного намерения»³⁷⁸.

Утверждать, что человек все-таки солгал, а стало быть, поступил дурно – значит смешивать формальный и нравственный смыслы слова «ложь».

И далее: «...Требовать от Бога чуда, когда сам можешь простым и *безобидным* способом предупредить беду, было бы в высшей степени *нечестиво*. Другое дело, если бы последнее человеческое средство было безнравственно, но ссылаться здесь на безнравственность формальной лжи, как такой, значило бы предполагать именно то, что требуется доказать и чего логически доказать нельзя, ибо это предположение опять-таки основано на смешении двух совершенно различных понятий: *ложного* и *лживого*.

<...> Формально-ложное заявление, т.е. противоречащее тому факту, к которому оно относится, не всегда есть ложь в нравственном смысле, или проявленная лживость, а становится таковою, лишь когда происходит из дурной воли, намеренно *злоупотребляющей* словом для своих целей; дурное же свойство воли состоит в противоречии ее не какому-нибудь факту, а *должному*; должное же, необходимо и вполне определяемое в трех отношениях – к тому, что ниже нас, что подобно нам и что выше нас, сводится к трем требованиям: подчинения низшей природы духу, уважения прав подобных нам существ и всецелой преданности Высшему началу мира»³⁷⁹.

Но вот свт. Василий Великий в ответ на вопрос: «надобно ли лгать, имея в виду, что-нибудь полезное», предельно категорично выражается: «Сего не дозволяет сказанное Господом, который решительно говорит, что ложь от диавола (Ин. 8; 44), не показывая никакого различия во лжи. И

³⁷⁸ Там же, с. 199 – 200.

³⁷⁹ Там же, с. 201.

Апостол так же свидетельствует, написав: *еще и подвизается кто, не венчается, еще не законно подвизаться будет* (2 Тим. 2; 5)³⁸⁰.

Конечно, не совсем ясно, что имеется в виду под «полезным», но общее направление мысли достаточно понятно. Некую золотую середину в этом вопросе отражают слова прп. Иоанна Лествичника: «Когда мы будем совершенно чисты от лжи, тогда уже, если случай и нужда потребует, и то не без страха, можем употребить ее»³⁸¹. Вероятно, в контексте всего сказанного выше, можно сделать вывод, что нисколько не согрешить, солгав, способен только тот, кто внутренне стал совершенно чужд лжи, все прочие, говоря то, что не соответствует формальной истине, даже и без злого умысла, даже и бескорыстно, ради спасения кого-то, все же в определенной степени согрешают, давая своей внутренней пока неизжитой лживости некоторую подпитку. Не стоит уравнивать ложь независимо от мотивов и условий: «Как во всех страстях, так и во лжи познаем мы различные степени вреда; ибо иной суд тому, который лжет по страху наказания, и иной тому, который лжет без предлежащей опасности»³⁸². Эту мысль можно было бы продолжить относительно лжи ради спасения человека от беды. Однако какими бы благородными мотивами ни оправдывалось решение солгать, человек ни в коем случае не должен воспринимать саму ложь как нормальное явление, но сожалеть и каяться (не в том, что спас человека, солгав, а в самой вынужденной лжи), хотя бы и руководствовался он самыми прекрасными побуждениями. К факту лжи ни при каких обстоятельствах нельзя относиться как к «яко не бывшему», иначе под альтруистичеким прикрытием образуется греховный навык. Как учит авва Дорофей: «Иногда случается такое дело, что бывает крайняя нужда скрыть малое; и если кто не скроет малое, то дело приносит большое смущение и скорбь. Когда встретится такая крайность и видит кто-либо себя в такой нужде, то может поэтому изменить слово для

³⁸⁰ Свт. Василий Великий. Творения. – М.: Паломник, 1993. Ч. 5, с. 213 – 214.

³⁸¹ Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. – Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1991. С. 102.

³⁸² Там же.

того, чтобы не вышло большего смущения и скорби или обиды. Но когда случится такая великая необходимость уклониться от слова правды, то и тогда человек не должен оставаться беспечальным, но каяться и плакать пред Богом, и считать такой случай временем искушения. И на такое уклонение решаться не часто, а разве однажды из многих случаев. Ибо как бывает с терпяком и слабительным, если кто часто их принимает, то они вредят; если же кто примет однажды в год по великой нужде, то они приносят ему пользу; так должно поступать и в этом деле: кто хочет, по необходимости изменить слово, то он должен делать это не часто, но разве в исключительном случае, однажды во много лет, когда видит, как я сказал, великую необходимость, и это самое, допускаемое весьма редко, пусть делает со страхом и трепетом, показывая Богу и произволение свое, и необходимость, и тогда он будет прощен, но вред он все-таки получает»³⁸³.

Но у лжи – масса проявлений. Авва Дорофей пишет: «Есть три различных вида лжи: иной лжет мыслью, другой лжет словом, а иной лжет самой жизнью своею. Мыслью лжет тот, кто принимает за истину свои предположения, т.е. свои пустые подозрения на ближнего; такой, когда видит, что кто-нибудь беседует с братом своим, делает свои догадки и говорит: он обо мне беседует. Если прекращают беседу, он опять предполагает, что ради него прекратили беседу. Если кто скажет слово, то он подозревает, что оно сказано для оскорбления его. Вообще, в каждом деле он постоянно таким образом замечает за ближним, говоря: он ради меня это сделал, он ради меня это сказал, он это сделал для того-то. Таковой лжет мыслью, ибо он ничего истинного не говорит, но все по одному подозрению, а от сего происходят: любопытство, злословие, подслушивания, вражда, осуждения. <...>

³⁸³ Преподобный авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 112.

А словом лжет тот, кто, например, от уныния поленившись встать на бдение, не говорит: «прости меня, что я поленился встать», но говорит: «у меня был жар, я до крайности утомился работой, не в силах был встать, был нездоров», и говорит десяток лживых слов для того, чтобы не сделать одного поклона и не смириться. И если он в (подобном случае) не укорит себя, то беспрестанно изменяет слова свои и спорит, чтобы не понести укоризны. Также когда случится ему иметь какой-нибудь спор с братом своим, то он не перестает оправдываться и говорить: «но ты сказал, но ты сделал, но я не говорил, но такой-то сказал», и то, и другое, чтобы только не смириться. Опять, если он пожелает чего-нибудь, то не хочет сказать: «я этого желаю», но все извращает слова свои, говоря: «у меня такая-то болезнь, и это мне нужно; это мне приказано», и лжет до тех пор, пока не удовлетворит своему желанию. И как всякий грех происходит или от сластолюбия, или от сребролюбия, или от славолубия, так и ложь бывает от сих трех причин. Человек лжет или для того, чтобы не укорить себя и не смириться, или для того, чтобы исполнить желание свое, или ради приобретения, и не перестает делать извороты и ухищряться в словах до тех пор, пока не исполнит желания своего. Такому человеку никогда не верят, но хотя он и правду скажет, никто не может дать ему веры, и самая правда оказывается невероятною. <...>

Жизнью своею лжет тот, кто, будучи блудником, притворяется воздержным; или, будучи корыстолюбив, говорит о милостыни и хвалит милосердие или, будучи надменен, дивится смиренномудрию. И не потому удивляется добродетели, что желает похвалить ее, ибо если бы он говорил с сею мыслью, то он сперва со смирением сознался бы в своей немощи, говоря: «горе мне окаянному, я сделался чуждым всякого блага», и тогда уже, по сознании своей немощи, стал бы он хвалить добродетель и удивляться ей. И опять он не с той целью хвалит добродетель, чтобы не соблазнять другого, ибо он должен бы был (в сем случае) думать так: «поистине я окаянен и страстен, но зачем мне соблазнять других? Зачем наносить вред душе иного и

налагать на себя и другую тяжесть?» И тогда, хотя бы он в том (вышеупомянутом) и согрешил, однако же коснулся бы и добра; ибо осуждать себя есть дело смирения, а щадить ближнего есть дело милосердия. Но лжец не по какой-либо из упомянутых причин удивляется, как я сказал, добродетели, но или для того похищает имя добродетели, чтобы покрыть свой стыд, и говорить о ней, как будто и сам он совершенно таков, или часто для того, чтобы повредить кому-нибудь и обольстить его. Ибо ни одна злоба, ни одна ересь, ни сам диавол не может никого обольстить (иначе), как только под видом добродетели»³⁸⁴.

Прот. Павел Солярский в «Записках по Нравственному Православному Богословию» пишет: «Бог для того даровал нам способность слова, чтобы мы взаимно открывали и сообщали друг другу свои мысли; но лжец не сообщает другому своих мыслей, а говорит противное тому, что чувствует, и следовательно, злоупотребляет сим даром Творца в противность святой Его воле. <...> Каждый человек имеет естественное право знать истину, и никто не желает, чтобы другие перед ним лгали и его обманывали. Посему кто позволяет себе лгать перед другим, тот нарушает естественное его право на истину и обнаруживает недостаток любви и уважения к нему»³⁸⁵.

Свобода слова опошлена ее злоупотреблением – вместо свободы говорить правду, она в развращенных руках становится прикрытием для пропаганды разврата, сеяния раздора, разрушения иерархического сознания, без которого не только Церковь или государство, но и никакое общество не в состоянии существовать. Когда по причине упомянутого злоупотребления «гласностью» дискредитируется сама идея свободы, само понятие о достоинстве личности и ее естественном праве знать истину и говорить правду; когда из-за хаоса, смуты, порожденной демагогами, спекулирующими на естественном стремлении человека к свободе, люди

³⁸⁴ Там же. С. 106 – 113.

³⁸⁵ Солярский П., прот. Записки по Нравственному Православному Богословию. – СПб., 1864. Т. 3, с. 300 – 301.

начинают изнемогать от идейной неопределенности и от царящего беспорядка, тогда все большие обороты набирает предрасположенность общества к «сильной руке», тоска по тирану, который навел бы, наконец, порядок... Любой ценой, даже и ценой невинных жертв («лес рубят – щепки летят»), тем более легко готовы пожертвовать такой слабо укорененной ценностью, как свобода знать и говорить правду.

Следует отметить, что как тоталитарное, так и либеральное общество – оба стремятся к манипуляции общественным мнением, оба формируют всеми доступными средствами такое мировоззрение, которое выгодно правящим кругам. Но сам по себе либерализм не лишает возможности знать правду и делиться своими взглядами, с какой угодно широкой аудиторией. Соблазняя множеством искусной лжи, не закрывает возможности приобщаться к правде. Но, кроме того, что вне тоталитарного общества человек *имеет шанс* услышать правду неудобную правящей касте, важнее всего, что он *свободно и безопасно может себе позволить усомниться в истинности официальной информации*.

Унижен человек, живущий в системе построенной на лжи и насилии. Но крайне низок человек, в котором не вызывает негодования весть о том, что его обманывают. Ложь должна возмущать – это естественная здоровая реакция. Ее отсутствие – тревожный симптом. Клайв С. Льюис так описывает эту нравственную проблему в «Размышлениях о псалмах»: «Неспособность к гневу прекрасна, но она бывает и очень плохим симптомом. Я понял это, когда в начале войны ехал вместе с молодыми солдатами. Судя по их разговору, они абсолютно не верили в газетные сообщения о немецких зверствах. Они и не сомневались, что это выдумки, пропаганда, призванная «расшевелить» войска. Но они не возмущались. Им казалось совершенно нормальным, что какие-то люди приписывают врагу чудовищные преступления просто для того, чтобы получше натравить своих подчиненных. Их даже не особенно это трогало, они не видели здесь ничего дурного. И я подумал, что самый яростный псалмопевец ближе к спасению,

чем они. Если бы они ужаснулись сатанинской подлости, в которой заподозрили наших правителей, а потом бы этих правителей пожалели и простили, они были бы святыми. Но они не ужаснулись, они вообще тут подлости не видели, они считали, что так и следует, – и это знак страшной бесчувственности. Ясно, что у них не было и отдаленного представления о добре и зле»³⁸⁶.

Тема 13

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, (ни поля его,) ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, (ни всякого скота его,) ничего, что у ближнего твоего (Исх. 20; 17).

Десятословие начинается заповедью о самом сокровенном – о богопочитании, и заканчивается сокровенным – заповедью о сердечных помыслах. Но «кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1 Кор. 2; 11). Непочитание родителей, убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь – это все осуществляется во вне. А пожелания кто видит, кому они мешают? Бог видит, и Ему они мешают пребывать в душе человека, а значит, и самому верующему мешают завистливые помыслы, лишая его мира, отчуждая его сердце от Бога и жизни вечной.

«О, – восклицает свт. Григорий Богослов, – когда бы истребилась между людьми зависть, эта язва для одержимых ею, этот яд для страждущих от нее, эта одна из самых несправедливых и вместе справедливых страстей, –

³⁸⁶ Льюис К.С. Размышления о псалмах // Льюис К.С. Собр. соч. в 8 т. – М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2000. Т. 8, с. 281 – 282.

страсть несправедливая, потому что возмущает покой всех добрых, и справедливая, потому что сушит питающих ее!»³⁸⁷.

Зависть погубила диавола и побудила его совратить человека: «Зависть омрачила и Денницу, падшего от превозношения. Будучи божествен, он не утерпел, чтобы не признать себя богом, и изринул из рая Адама, овладев им посредством сластолюбия и жены (Быт. 3; 23): ибо уверил его, что древо познания запрещено ему на время из зависти, чтобы не стал он богом»³⁸⁸.

Далее свт. Григорий перечисляет и другие примеры гибельности зависти, начиная от Каина, не стерпевшего, что «другая жертва была святее его жертвы»³⁸⁹, заканчивая своими современниками (императором Юлианом Отступником и узурпатором Константинопольского Патриаршего престола Максимом Циником). Так же и многие свв. Отцы, говоря о зависти, приводят примеры из Священного Писания, указывая на нее, как на страсть, порождающую множество зол, потому что «цель зависти в том, чтобы того, кому завидует, видеть в неблагополучии. Она рождается, когда начинается благополучие другого; перестает, когда прекращается его благополучие и начинается злополучие. Так, завистью низринуты наши праотцы из высокого блаженства в бедственное состояние. Зависть научила Каина восстать на брата своего Авеля и убить его. Дело зависти, что Иосиф продан в Египет. Зависти должно приписать, что иудеи вознесли на Крест Христа, Господа и Благодетеля своего. Так от гордости начинается зависть, от зависти ненависть, от ненависти злоба; злоба приводит к самому неблагополучному концу. Поэтому святой Златоуст говорит: «Корень убийства – зависть»»³⁹⁰.

³⁸⁷ Свт. Григорий Богослов. Слово 36, о самом себе и к говорившим, что св. Григорий желает константинопольского престола // Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1, с. 504.

³⁸⁸ Там же.

³⁸⁹ Там же, с. 505.

³⁹⁰ Свт Тихон Задонский. Цит. по: Настольная книга священнослужителя. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. Т.6, с. 69.

Свт. Григорий Палама выражается еще жестче: «Зависть равносильна убийству: это причина первого человекоубийства, а потом и богоубийства»³⁹¹.

Авва Пиаммон говорит, что завистники «не по какой-нибудь вине других, а от счастья их мучатся, стыдятся обнаружить самую истину, а какие-нибудь сторонние, пустые и нелепые причины оскорбления приискивают. Так как эти причины вовсе ложны, то одно есть для них врачество – извержение того смертоносного яда, который они не хотят обнаружить, скрывают в своем сердце. <...> Даже до того неисцельна эта погибель (т.е. зависть), что от ласки ожесточается, от услуг напыщается, подарками раздражается; потому что, как говорит тот же Соломон (Пр. 6; 34): *ревность ничего не терпит*. Ибо чем более иной будет преуспевать покорностью смирения, или добродетелью терпения, или славою щедрости, тем большею завистью подстрекается завистливый, который падения или смерти желает тому, кому завидует. <...> Итак ясно, что всех пороков гибельнее, и труднее к излечению зависть, которая самыми лекарствами, от которых прочие страсти прекращаются, еще воспаляется. Например, кто скорбит о причиненном ему вреде, тот исцеляется щедрым вознаграждением; кто негодует за нанесенную обиду, тот умиротворяется смиренным извинением. А что сделаешь тому, кто еще более оскорбляется тем самым, что видит тебя более смиренным и более приветливым, которого воспаляет на гнев не корыстолюбие, которое удовлетворяется наградою, не обида или желание мщения, которое побеждается ласкою, услугами, но раздражает его только успех чужого счастья? Кто же, для удовлетворения завистливому, захочет лишиться благ, потерять счастье, подвергнуться какому-нибудь бедствию? <...> ...Зависть, как яд, излитый василиском, убивает самую жизнь религии и веры, прежде нежели почувствуется рана в теле. Ибо не против человека, а явно против Бога возносится злохулитель, который ничего другого в брате не похищая, кроме доброй заслуги, порицает не вину человека, а только суды

³⁹¹ Там же, с. 70.

Божии. Итак, зависть есть тот *корень горести, выпрвь прозябаяй* (Евр. 12; 15), который, поднимаясь в высоту, устремляется к поношению самого виновника – Бога, Который сообщает человеку блага»³⁹².

Заключение

Первая заповедь разит гордость и десятая тоже против нее направлена, как «корня и начала зависти»³⁹³, потому что «гордый, поскольку хочет вознестись выше прочих, не может терпеть, чтобы кто-нибудь был ему равен, особенно выше его, был в благополучии, потому и негодует о возвышении его. Смиранный завидовать не может, ибо видит и признает свое недостоинство, прочих же считает более достойными, поэтому и о дарованиях их негодования не имеет. Страсть эта есть в тех, которые мнят о себе, что они есть нечто в мире, и так высоко о себе мечтаая, прочих считают за ничто»³⁹⁴.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1983.
2. Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 1. – СПб., 1902 – 1913.
3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956.

³⁹² Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. Собес. 18 Аввы Пиамона о 3 родах монахов. Глава 17-я. О зловредности зависти // Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 512 – 513.

³⁹³ Свт. Тихон Задонский. Цит. по: Настольная книга священнослужителя. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988. Т.6, с. 68.

³⁹⁴ Там же.

4. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1976.
5. Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. – М., 1993.
6. Краткий словарь по философии. – М.: Политиздат, 1979.
7. Словарь Библейского богословия. – Киев - Москва, 1998.
8. Блж. Августин. Творения. Т. II. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.
9. Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001.
10. Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984.
11. Свт. Афанасий Великий. Творения. Т. I. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
12. Свт. Василий Великий. Творения. Ч. 1. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1991.
13. Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. – М., 1885.
14. Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – М., 1994.
15. Гегель. Философия религии. В 2-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1976.
16. Гегель. Философия религии. В 2-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1977.
17. Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
18. Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
19. Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Дидим Александрийский, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский. Т. 2. – М., 1999.
20. Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. – М., 1997.
21. Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аксиома, 1995.
22. Свт. Григорий Нисский. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. – М., 1997.
23. Свт. Григорий Палама. Беседы (омилии). Ч. 2. – М.: Паломник, 1993.

24. Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. 3. – М.: ПСТБИ, 1997.
25. Давыденков О., свящ. Катихизис. Курс лекций. – М., 1998.
26. Деревенский Б. Учение об Антихристе в древности и средневековье. – М.: Алетейя, 2000.
27. Димитрий (Самбикин), архим. Сравнительное обозрение учения о первородном грехе в христианских вероисповеданиях. – Тамбов, 1878.
28. Добросмыслов Дм. Мнения отцов и учителей Церкви о ветхозаветном обрядовом законе Моисея. – Казань, 1893.
29. Добротолюбие. Т. 3. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
30. Преп. Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991.
31. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. - М.: Мартис, 1994.
32. Св. Ефрем Сирин. Творения. Т. 6 – М.: Отчий дом, 1995.
33. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996.
34. Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1 – 5). – Клин, 1997.
35. Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. – М.: Православная беседа, 1992.
36. Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. – СПб., б/г.
37. Свт. Иннокентий (Вениаминов), архиеп. О грехе, его видах, степенях и различных греховных состояниях. – М., 1997.
38. Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М. – Ростов-на-Дону: Братство свт. Алексия; Приазовский край, 1992.

39. Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра; РФМ, 1993.
40. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.
41. Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 2. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.
42. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1, кн. 2. – СПб.: Изд. СПбДА, 1898.
43. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 6, кн. 2. – СПб.: Изд. СПбДА, 1900.
44. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 8, кн. 2. – СПб.: Изд. СПбДА, 1902.
45. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
46. Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства и покоя в Боге. Извлечения из дневника с предметным указателем. – М.: Благо, 1999.
47. Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. – Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1991.
48. Св. Иринеи Лионский. Творения /Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви». Т. II. – М.: Православный паломник; Благовест, 1996.
49. Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998.
50. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.
51. Киприан (Керн), архим. Литургика. Гимнография и эротология. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1997.
52. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. – СПб., 2000.
53. Св. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. – Рига: Латвийское Библейское Общество, 1992.

54. Копейкин К., священник. Пространство и время как взаимодействующие субстанции // О первоначалах мира в науке и теологии. – СПб., 1993.
55. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993.
56. Лосев А.Ф. Имя. – СПб., 1997.
57. Лосский В. Богословие и боговидение. – М., 2000.
58. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
59. Льюис К.С. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. – М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2000.
60. Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880.
61. Прп. Максим Исповедник. Творения. Кн. II. – М.: Мартис, 1993.
62. Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. – М., 2000.
63. Менстров М., священник. Уроки по христианскому православному нравоучению. – СПб., 1914.
64. Мень А., прот. Исагогика. – М., 2000.
65. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х тт. Т. 2 – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.
66. Настольная книга священнослужителя. Т. 6. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988.
67. Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000.
68. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1991.
69. Олесницкий М. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992.
70. Скабалланович М., проф. Толковый Типикон. – М., 1995.
71. Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. Т. 1. – Москва: Мысль, 1988.

- 72.Солярский П., прот. Записки по Нравственному Православному Богословию. Т. 3. – СПб., 1864.
- 73.Солярский П., прот. Нравственное Православное Богословие. – СПб., 1892.
- 74.Сорокин В., прот. Завет Божий. – СПб., 1991.
- 75.Платон. Законы. – М.: Мысль, 1999.
- 76.Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994.
- 77.Свт. Тихон Задонский. Творения. Т. 4. – М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.
- 78.Требник. – М., 1991.
- 79.Фаворов Н., прот. О христианской нравственности. – Киев, 1879.
- 80.Свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Послание к Римлянам. – М.: Московский Сретенский монастырь; Паломник; Правило веры, 1996.
- 81.Свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Первое послание к Коринфянам. – М.: Московский Сретенский монастырь; Паломник; Правило веры, 1998.
- 82.Св. Феофил Антиохийский. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Благовест; Алетейя, 1999.
- 83.Свт. Филарет Московский. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 1999.
- 84.Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Ч.1. – М.: Правда, 1990.
- 85.Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990.
- 86.Франсуа де Ларошфуко. Максимы. Блез Паскаль. Мысли. Жан де Лабрюйер. Характеры. – М.: Художественная литература, 1974.
- 87.Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М., 1998.
- 88.Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. – М.: Паломник, 1992.

- 89.Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Т.1. – М.: Теревинф, 1994.
- 90.Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Т.2. – М.: Теревинф, 1994.
- 91.Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999.