

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ



**Экзегетика и герменевтика Священного Писания
МАТЕРИАЛЫ СТУДЕНЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
ВЕСНА-ОСЕНЬ**

Сборник докладов

№1, 2016 г.

Сергиев Посад

2017

Научная редакция сборника: прот. Георгий Климов, М.В. Ковшов,
С.В. Зубов

Ответственный редактор: иерей Андрей Выдрин

Корректор: Николай Чикунов

Компьютерная верстка и оформление: Павел Гудилин

Оформление обложки: Сергей Красников

© Кафедра Библистики
Московской Духовной Академии

ISBN 978-5-905823-87-9

Оглавление

Протоиерей Георгий Климов

Начальный этап развития библеистики в МДА 6

Протоиерей Георгий Климов

Вклад Московской духовной академии в дело перевода Библии на русский язык в XIX веке..... 18

чтец Владимир Бельский

Изучение ночных видений пророка Захарии в современной зарубежной экзегетике: основные подходы, проблемы, перспективы исследования 29

диакон Андрей Викулов

Богословско-экзегетический анализ отрывка «Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают Его» (Мф.11:12)..... 36

С. Н. Горбунов

Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности .. 49

чтец Михаил Еремин

Значение Ветхого Завета для раскрытия темы Суда Божия в послании св. апостола Павла к Римлянам (1:18-3:20) 61

Игорь Сысуев

Что значит «увидеть Бога сзади» (Исх.33:23)? Святоотеческое толкование и отражение в литургических текстах 96

чтец Антоний Федоров

Значение гармоний и синопсисов в изучении Евангелий 105

Григорий Веселов

Κοινωνία как язык Нового Завета..... 111

чтец Михаил Воронов

Самоубийство в Ветхом и Новом Завете: благая смерть или смертный грех? 117

чтец Илья Горюнов

Контекст образа «Тело Христово» в богословии ап. Павла 140

Никита Грибенко

Сравнительный анализ толкований Рим.13:1. Христианское отношение к различным формам государственного правления .. 154

Николай Даниленко

Святоотеческое толкование брака в Ветхом и Новом Завете 164

Александр Еркин

Учение апостола Петра о страданиях за Христа 177

Иван Змиёв

Образ праотца Авраама как нового Адама..... 183

Александр Игонин

Четвертая песнь Отрока Господня в книге пророка Исаии (Ис.53:4) и её Новозаветная интерпретация в Евангелии от Матфея (Мф.8:17) 190

чтец Андрей Лазарев

Установление монархии в Древнем Израиле: предпосылки, причины и последствия 195

чтец Александр Лункин

Причины гнева Божия в Ветхом Завете..... 208

Алексей Пархомовский

Экзегеза Священного Писания в контексте современного христиано-иудейского диалога..... 217

Артемий Прокопьев

Подвиг женщины в исторических книгах Ветхого Завета 223

иерей Петр Пчелинцев

«Благими помысли лукавая советования»: экзегетический анализ 3Цар.13 230

диакон Игорь Сысуев

Образ мученичества в Ветхом Завете 244

иерей Павел Чидемян

Образ воды в Евангелии от Иоанна в комментариях святителя
Иоанна Златоуста и святителя Кирилла Александрийского..... 250

Протоиерей Георгий Климов

Начальный этап развития библеистики в МДА

Автор: Протоиерей Георгий Климов, доцент, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики МДА.

Аннотация: в статье представлен последовательный обзор истории развития библеистики в Московской духовной академии в XVIII-XIX вв.

Ключевые слова: библеистика, славяно-греко-латинская Академия, кафедра библеистики МДА, духовное образование.

Период самостоятельного изучения библеистики в России начинается приблизительно со второй половины XVIII века – времени издания Славянской Библии (т.н. Елизаветинское издание 1750-х годов) с установившимся исправленным текстом. Предшествующие попытки в этой области были достаточно редки, так как «лучшие силы, какие были, уходили, собственно, на великое дело исправления славянского текста Библии»¹. Славяно-греко-латинская Академия вместе с Троицкой семинарией была в то время преимущественным местом развития богословской науки, в том числе и библеистики, и выставила целый ряд выдающихся авторов с относящимися к библейской науке, подчас значительными и обширными трудами.

Благоприятные условия для этого во многом состояли в том, что последние справщики Славянской Библии, знатоки и труженики этого дела, будучи воспитанниками Академии Киевской, около 50-х годов XVIII столетия оставались кто на время, а кто и навсегда в Москве. Среди них был ученый филолог иеромонах Иаков (Блоницкий, †ок.1761) – учитель греческого языка в Московской Славяно-греко-латинской Академии. С 1743 до 1748 г. он одновременно исполнял вместе с архимандритом Иларионом (Григоровичем), настоятелем Воскресенского монастыря, поручение Святейшего Синода по исправлению Славянской Библии. Продолжателями их дела были иеромонахи Варлаам (Лящевский), с 1753 по 1754 ректор Академии и архимандрит Донского монастыря (†1774), и Геден (Слонимский),

¹ Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Тула, 1898, С. 116.

с 1758 по 1761 г. также ректор Академии (†1772).

Отменное знание Варлаамом и Гедеоном греческого языка убедило Св. Синод в 1748 году препоручить им пересмотр всех поправок Славянской Библии. При болезни своего товарища Варлаам, практически, один сверил весь Ветхий Завет с греческим оригиналом и выправил его. В этом виде славянский текст был издан в 1751 году в Санкт-Петербурге. Именно к этому первому изданию исправленной Библии иеромонах Варлаам написал предисловие, содержащее историю и подробное объяснение всех поправок.² «Кажется, - писал русский библеист-богослов епископ Михаил (Лузин), - именно влиянию этих мужей, знатоков и любителей Библии, надобно приписать первый сильный толчок к движению и довольно быстрому развитию научного изучения и толкования Библии здесь (в МДА). По крайней мере, в это именно время были учениками Московской Академии, а затем учителями в ней и Троицкой Семинарии, люди, из-под пера которых вышли первые, сравнительно серьезные опыты толкования библейских книг»³. Среди таких ученых могут быть названы архимандрит Гавриил (Петров), впоследствии митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (†1801); Тихон Малинин, впоследствии архиепископ Астраханский (†1793); иеромонах Макарий (Петрович, †1766); архимандрит Феофилакт (Горский), впоследствии епископ Коломенский (†1788).

Архимандрит Гавриил (Петров), с 1758 г. ректор Троицкой семинарии, а с 1761 по 1763 г. ректор родной Славяно-греко-латинской Академии, написал толкования, практически, на все Соборные послания, а также толкования на Евангельские Блаженства и на некоторые Псалмы. Библейский текст он пояснял параллельными местами Священного Писания и толкованиями Святых отцов, присоединяя к ним свои нравственно-назидательные размышления. Его ученик Тихон Малинин, бывший с 1770 года префектом и учителем философии в Академии, восполняя труд своего наставника, написал недостающее толкование на Первое послание ап. Петра. Благодаря этому весь корпус экзегетических трудов по Соборным посланиям был издан в 1794 году в Москве.

² См., например: Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995, С. 51.

³ Михаил (Лузин), С. 117.

Иеромонаху Макарию (Петровичу), академическому префекту и учителю философии с 1761г., принадлежит работа «Согласие Евангелистов». Архимандрит Феофилакт (Горский), учитель и, с 1770 г., ректор Академии, составил «Гармонию и Толкование» на все книги Священного Писания (работа, к сожалению, осталась неизданной).

Необходимо, конечно, признать, что указанные сочинения не могут быть признаны толкованиями в собственном смысле: они являют собой скорее парафраз, а иногда - результат простого сличения известных латинских и немецких текстов, дополненные краткими заметками и примечаниями; их экзегетика сильна лишь «моралистическим и назидательным аллегоризмом». Однако авторов этих первых опытов отличает и положительное начало, а именно «их библейский реализм, стремление взять и понять священный текст в его конкретной связи»⁴. Пусть эти первые шаги были мало самостоятельны и очень осторожны, но все же они являлись бесспорным свидетельством того, что в Славяно-греко-латинской Академии библеистика как наука уже зародилась.

Новая веха в истории изучения Библии началась в Академии со времени митрополита Платона (Левшина, †1812). Будучи ее воспитанником и учителем, а затем префектом и ректором Троицкой Семинарии, Московский архипастырь Платон (Левшин) «вдохнул новую жизнь в эти любимые им учебные заведения, еще более оживил в них науку богословскую, и, в частности, изучение Библии». Именно благодаря ему изучение Библии становится отдельным предметом. «Лекции по классу толкования Священного Писания, - писал С. К. Смирнов, - студентами были записываемы и заучиваемы. На дни вакациальные (каникулярные - *прим. прот. Г.К.*) им задаваемы были «чтения» из Писания, то есть они должны были внимательно рассмотреть известное отделение из книг Писания и после отдать отчет в прочитанном: места невразумительные, по их требованию, были объясняемы наставником»⁵. В своей «Инструкции для Вифанской Семинарии» митрополит Платон изложил обязательные правила, служившие затем нескольким поколениям русских библеистов в качестве

⁴ Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия. Вильнюс, 1991, С. 106.

⁵ Смирнов С.К. История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855, С. 294.

основного руководства по герменевтике. Эти правила показывают глубокое и тонкое понимание владыкой дела экзегезы. Суть их в следующем:

1) открывать буквальный смысл Писания и стараться, чтобы непонятных мест не оставалось;

2) истолковывать смысл духовный и таинственный, особенно в Ветхом Завете, в тех местах, где он сокрыт, но при этом не искать таинственного смысла там, где его нет;

3) не забывать при толковании выводить нравоучения, прямо из толкований вытекающие;

4) не замалчивать трудные для толкования места Писания, но решать их ясным и удовлетворительным способом;

5) «для помощи всего того надобно учителю прилежно читать лучших церковных учителей и толковников и хорошо знать церковную историю, а паче всего молить часто и усердно Отца светов, да откроет очи его ко уразумению чудес от Закона Его»⁶.

Оживление деятельности по изучению Священного Писания, инициированной московским архипастырем, благоприятствовало появлению важных герменевтических и экзегетических трудов.

Архимандрит Амвросий (Подобедов), ректор Славяно-греко-латинской Академии с 1774 по 1778 годы, впоследствии митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (†1818), написал исagogический труд «Руководство к изучению Священного Писания Ветхого и Нового Завета (издан лишь в 1799 г). В нем автор объяснил особенности каждой библейской книги, обратив особое внимание на предсказания о Христе, ввел тематическое деление по содержанию. Это был первый опыт отечественной литературы по исагогике.

Префект Академии иеромонах Амвросий (Серебряков), впоследствии архиепископ Екатеринославский (†1792), написал толкование на книгу пророка Иезекииля (осталась в рукописи). Учитель и катехизатор Академии Ириней Клементьевский, впоследствии архиепископ Псковский (†1818), составил и издал ряд комментариев. Из Ветхого Завета - на Псалмы (труд многократно переиздавался), на книгу пророка Даниила, на двенадцать малых пророков; из Нового Завета – на Послания апостола Павла к

⁶ Смирнов С.К. С. 294.

Римлянам и Евреям. Толкованиям Иринея на Ветхозаветные книги присуща основательная научность. Обычный его метод — это филологический анализ результатов сравнения греческого и еврейского текстов. «Нужно, впрочем, заметить, что толкования его на ветхозаветные книги составлены спешно; в них иногда встречаются погрешности против герменевтики и библейских сказаний. Тем не менее, заслуга этого ученого архипастыря нашей Церкви в отношении библейской экзегетики велика. Владея хорошо греческим языком, он сам частью исправлял по греческому подлиннику прежние переводы отеческих толкований на книги Св. Писания, частью других поощрял к занятиям подобного рода.»⁷ Действительно, Иринеем Клементьевским, например, были вновь сличены с греческим текстом и по нему исправлены Беседы святителя Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, а также на послания апостола Павла к Римлянам, Коринфянам и Филиппийцам (изданы в 1793-1796 годах).

Архимандритом Аполлосом (Байбаковым, впоследствии епископом Архангельским, † 1801), преподавателем, а с 1783 по 1786 г. ректором Академии, были составлены Толкования на послания апостола Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам и Колоссянам (изданы в 1785 г.), а также на Первое и Второе послания к Фессалоникийцам (1786 г.). В этих работах он, не ссылаясь на греческий текст и не прибегая к филологическому анализу, следовал, главным образом, святителю Иоанну Златоусту. Ясность и удобопонятность изложения учения апостола Павла по славянскому тексту составляли главную задачу его экзегезы. Дополнительно Аполлос сообщал заимствованные из древних рукописей сведения об апостоле Павле и его посланиях.

Игумен Афанасий (Иванов), префект Академии и ее ректор (1786-88 гг.), затем архиепископ Екатеринославский (†1805) — явился автором курса лекций по Священному Писанию, в котором славянский перевод Библии сравнивался с греческим и еврейским текстами (осталось в рукописи).

Преподаватель и ректор Академии (с 1791 по 1795) архимандрит Мефодий (Смирнов), впоследствии архиепископ Псковский (†1815), в 1794 г. опубликовал толкование на Послание

⁷ Сольский С. Обзорение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени. // Православное Обзорение, 1869, №4, С. 571.

апостола Павла к Римлянам, снабдив славянский текст Послания русским переводом и соответствующими цитатами из святоотеческих творений.

Как видно, к началу XIX века Славяно-греко-латинская Академия имела значительное число трудов по исследованию и экзегетике библейских книг. Однако нужно заметить, что все сделанное тогда академическими учеными не отличалось особой самостоятельностью. Во многом их труды зависели от работ католических и протестантских библеистов предшествующего времени; не был также и разработан научный метод экзегезы. Толкования тех ученых можно квалифицировать, как «богословские примечания и нравоучительные размышления». Тем не менее, «для нововозникшей библейской науки помянутыми мужами сделано довольно, даже очень»⁸.

После преобразования духовно-учебных заведений по уставу 1814 года к преподаванию и изучению Библии, впрочем, как и к другим наукам, относилось высокое правило Устава: «чтобы авторы и учебные книги профессоров избираемы были в своем роде самые лучшие, и чтобы они всегда держались на одной линии с последними открытиями в каждой науке»⁹. Согласно плану ректора и профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии архимандрита Филарета (Дроздова), введенному и в Академии Московской, наука о всем Священном Писании (герменевтика и экзегетика), преподавалась в течение четырех лет. Из Ветхого Завета наиболее значимыми считались книги: Бытия, Псалтирь, Екклесиаст, Песнь Песней, Пророка Исаии; из Новозаветных: Евангелие от Иоанна, Послания апостола Павла к Римлянам, Коринфянам и Евреям.

Одним из первых курс «Истолковательное богословие и чтение Священного Писания» вел в МДА архимандрит Филарет (Амфитеатров) (с 1814 года – ее инспектор, а с 1816 по 1819 – ректор, затем митрополит Киевский (†1857)). Герменевтика им читалась на латинском языке, введение же в Священные книги и толкование исторических и пророческих книг Ветхого Завета — на русском. Архимандрит Филарет не ограничивался лекциями, его перу принадлежит толкование на книгу Пророчеств Исаии

⁸ Михаил (Лузин), еп. С. 125.

⁹ Проект Устава Духовных Академий 1814 года, §122.

(осталась в рукописи).

Учительные книги объяснял бакалавр Григорий Александрович Левицкий. Он составил записки на книги Иова, Притчей, Екклесиаста и Второзакония.

После Амфитеатрова герменевтику и истолкование Священного Писания вели в МДА иеромонах Платон (Березин, †1828 и архимандрит Кирилл (Богословский-Платонов), ректор Академии с 1819 по 1824 г., (впоследствии архиепископ Подольским, †1841). Примечательно, что за исследование «Толкование на Послания апостола Павла к Евреям» он получил степень доктора богословия.¹⁰

С 1824 по 1828 годы изучение Священного Писания было вверено бакалавру иеромонаху Афанасию (Дроздову), впоследствии архиепископ Астраханский (†1876). Он не только дополнил и исправил имевшиеся до него пособия по толкованию исторических и пророческих книг, но и перевел на русский язык с еврейского подлинника книги учительные. Во введении к книгам Пророческим он также, проанализировав все известные методы и приемы истолкования пророчеств, обозначил ряд новых экзегетических проблем, которых прежние авторы не затрагивали.¹¹

В 1836-42 годах в области истолкования Священного Писания было немало сделано бакалавром Академии иеромонахом Агафангелом (Соловьевым), впоследствии архиепископом Волынским (†1876). Его печатные труды - «Объяснение Послания апостола Павла к Галатам» (1854) и комментарии к изданиям русского перевода книг Иисуса сына Сирахова (1859) и Иова (1860). Уместно вспомнить, что вместе с Агафангелом трудился по курсу герменевтики и библейской археологии (с 1838 года) бакалавр иеромонах Евгений (Сахаров-Платонов), (в 1853-1857 годах архимандрит и ректор Академии, а затем – епископ Симбирский (†1888)), оставивший записки по герменевтике.

Пожалуй, самым выдающимся деятелем МДА в рассматриваемый период был архимандрит Филарет (Гумилевский), инспектор и с 1835 по 1841 год - ректор Академии, затем архиепископ Черниговский (†1866). "Догматист, историк и патролог, знаменитый представитель духовной учености и деятель

¹⁰ Михаил (Лузин), еп. С. 31.

¹¹ Там же, С. 31-32.

на поприще духовной литературы, сильный и неутомимый»¹², он оставил свой заметный след и в библеистике. «Архимандрит Филарет был блестящим экзегетом Священного Писания. Его герменевтика, прочно основанная на святоотеческих образах, включала в себя тонкий филологический анализ и эрудицию церковного историка»¹³. Его важнейшие труды: Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа (1857), Опыт объяснения на послание апостола Павла к Галатам (1862), Учение апостола Павла об антихристе (1862), Евангелие святого Иоанна (1865-66), Учение евангелиста Иоанна о Слове (1869).

В первые годы своего преподавания архимандрит Филарет встретил ученика, который вскоре стал ему и другом. Это был Александр Васильевич Горский (†1875), будущий протоиерей и ректор Московской Академии (1862-1875). Ему, выдающемуся ученому в различных областях церковной науки, принадлежит большой вклад как в развитие отечественной библеистики, так и в дело перевода Библии на русский язык. В области библеистики А.В. Горским осуществлены исследования: «О том, совершал ли Господь наш Иисус Христос пасху иудейскую на последней вечери со Своими учениками» (1853), «Образование канона Священных книг Нового Завета» (1871), «О славянском переводе Пятокнижия Моисеева, исправленном в XV веке по еврейскому тексту»¹⁴, «История Евангельская и Церкви Апостольской» (1883). Последний труд, в виде академических лекций, читанных студентам Московской Академии с 1833 по 1862 годы, был опубликован уже после смерти ученого и является «образцом новозаветной экзегетики, выполненный археографом, историком и лингвистом, ученым-энциклопедистом и глубоким богословом. Толкования, безукоризненно им изложенные, предваряются» в нем «глубоким анализом предшествовавших исследований»¹⁵.

Однако самой значимой работой протоиерея А. В. Горского были предпринятые труды в середине XIX столетия по описанию славянских рукописей, хранившиеся в Московской Синодальной Библиотеке. Соработником ученого на данном поприще был

¹² Смирнов С.К. С. 42.

¹³ Строганов В., прот. Вклад Московской Духовной Академии в герменевтику Нового Завета // ЖМП за 1985 год, №8, С. 76.

¹⁴ Прибавл. к творен. №19.

¹⁵ Строганов В., прот. С. 77.

Капитон Иванович Невоструев (†1872), воспитанник Академии, ученик Горского, знаменитый археолог.¹⁶ Работа ученых началась в 1849 и закончилась к 1869 году. Плодом напряженного исследования нескольких лет стал фундаментальный труд «Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки» в 6 томах (тт. 1-5 были выпущены с 1855 по 1869 годы, т. 6 – только в 1917 году). Именно первый том был целиком посвящен библейским рукописям. «Это было не только описание рукописей в собственном смысле слова, это сразу и обоснованная оценка или характеристика памятников и их значения, как исторических источников. Горский выполнил задачу образцово. В том именно длящаяся ценность его работы, что вместо внешнего описания он дал исследование. В особенности это относится к описанию библейских рукописей; до сих пор оно сохраняет всю важность, как опыт по исследованию славянского текста Библии»¹⁷. Задача работы ученых заключалась, по их собственным словам, в том, чтобы «дознать, как образовалось то собрание библейских книг на славянском языке, которые мы имели до первых печатных изданий, и в каком виде вообще было известно Слово Божие нашим предкам?»¹⁸. В результате они пришли к интересным выводам, установив, что на славянский библейский свод серьезное влияние оказала латинская Вульгата; что переводы книг Славянской Библии в имеющихся рукописях являются разновременными и поэтому решение вопроса о греческом оригинале не может быть однозначным. Также ученые признали достоверным сообщение жития св. Мефодия о переводе им всей Библии, уточнив однако, что его значительная часть была утрачена. Своим исследованием протоиерей А. Горский и К. И. Невоструев поставили изучение Славянской Библии на твердую научную основу¹⁹.

¹⁶ Невоструеву, как исследователю славянского перевода Библии принадлежат труды: Записка о переводе Евангелия на славянский язык, сделанном Кириллом и Мефодием (1865); Описание Евангелия, писанного для новгородского князя Мстислава Владимировича, в начале 12 века (труд частично был опубликован в Известиях Академии Наук, т.11).

¹⁷ Флоровский Г., прот. С. 369-370.

¹⁸ Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей..., т.1, М, 1855, С. 11.

¹⁹ Кириллин В. М. Научные труды протоиерея Александра Горского и развитие русской археографии // «Честному и грозному Ивану Васильевичу»: к 70-летию Ивана Васильевича Левочкина. Сб. статей. М., 2004; Гайдаренко П. Протоиерей Александр Васильевич Горский как исследователь славяно-русской книжности и литературы /

Нельзя не вспомнить, говоря об указанном периоде, и Александра Матвеевича Бухарева (архимандрита Феодора, †1871), ученика митрополита Филарета Московского, преподавателя библеистики в МДА с 1847 по 1854 годы. Главным сочинением Бухарева явился труд «Исследование Апокалипсиса» (издан посмертно в 1916 году). Здесь ученый стремился показать тесную связь Библейских пророчеств с проблемами религиозно-общественной жизни XIX века.²⁰ Его тяга к проведению параллелей между Библией и современностью часто порождала довольно субъективные и вольные толкования библейского текста, что вызывало напряженную полемику и оправданную критику. Все это трагически сказалось на церковной деятельности ученого, и он, сняв с себя священный сан и монашество, вступил на поприще светской науки.

Подытоживая обзор развития библеистики в стенах Московской Духовной Академии в период с 1814 по конец 1860-х, нужно отметить, что, несмотря на отлично поставленную организацию преподавания библейских наук в преобразованных духовно-учебных заведениях, наша экзегетическая и вообще библейская литература не смогла встать на один уровень с последними открытиями и успехами, сделанными в науке. Размышляя над этим обстоятельством, ректор Академии 1876-78 годов архимандрит Михаил (Лузин, †1887), впоследствии епископ Белгородский и Курский, пришел к выводу, что одною из главных и важнейших причин замедленного развития библеистики являлось то, что много лучших сил, особенно в первое время столетия, было потрачено на приготовление и издание Священного Писания на русском языке.²¹ Затем дело перевода и издания было приостановлено, прекращено и запрещено. Другою причиною явилось усиление цензуры духовных книг, доходившей до чрезвычайных крайностей. Вызвано это было необходимостью остановить вмешательство в дело отечественного богословия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословских наук (Машинопись). Сергиев Посад: МДА, 2004; Мельков А. С. Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского. М.: Пашков дом, 2006.

²⁰ Мень А., прот. К истории Русской Православной Библеистики // Богословские Труды, №28, С. 288.

²¹ Перевод, редакция и издание Нового завета окончены были в 1821 году, затем в 1827 году были опубликованы первые восемь книг Ветхого Завета, а в 1828 — Псалтирь.

людей, исполненных ложного мистицизма и разных воззрений, чуждых строго научному мышлению, духу и характеру Православной Церкви. На многих все вышеназванное подействовало охлаждающим образом в отношении к ревностным занятиям Библией, вместе с тем отрицательно сказавшись и на развитии церковной науки в целом. «Усиление цензуры, сделавшейся мнительною, подозрительною и придирчивою слишком, заставляло людей, ...могущих идти правильным путем, быть осторожными, опасаться, даже страшиться подозрений, придирок, преследований и - любить молчание». Развитию библеистики мешала также «наша обычная косность, частая перемена, особенно в первое время обозреваемого периода, преподавателей библейской науки в высших духовно-учебных заведениях, не позволявшая им более работать над делом, ...недостаток поддержки в трудном деле издания печатных трудов... Все это и подобное произвело ту скудость трудов по библейской науке, и, в частности, по истолкованию Библии, которая составляет такое неожиданное явление в период хорошо сделанного преобразования духовно-учебных заведений»²².

Следующий период развития библеистики в МДА является гораздо более плодотворным. Он представлен многими выдающимися учеными. Обусловлено это как теми новыми возможностями, которые получила наша Церковь вообще и духовное образование в частности в 1860-е годы, так и тем, что в предшествующее время все же была заложена твердая основа для русской библейской науки.

²² Михаил (Лузин), еп. С. 130-133.

Библиография

1. Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Тула, 1898.
2. Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995.
3. Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия. Вильнюс, 1991.
4. Смирнов С.К. История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855.
5. Смирнов С.К. История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814-1870). М., 1879.
6. Сольский С. Обзорение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени. // Православное Обзорение, 1869, №4.
7. Строганов В. прот. Вклад Московской Духовной Академии в герменевтику Нового Завета // ЖМП за 1985 год, №8.
8. Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки, т.1, М., 1855.
9. Мень А., прот. К истории Русской Православной Библиистики // Богословские Труды, №28.

Протоиерей Георгий Климов

Вклад Московской духовной академии в дело перевода Библии на русский язык в XIX веке

Автор: Протоиерей Георгий Климов, доцент, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики МДА.

Аннотация: в тексте статьи повествуется об участии Московской духовной академии в создании текста Русского Синодального перевода Священного Писания.

Ключевые слова: МДА, Библия, перевод.

Как известно, начало перевода Библии на русский язык было связано с деятельностью Российского Библейского Общества (1812-1826), ставившего своей целью распространение Священного Писания на языках народов Империи. В 1816 году император Александр I издал указ об организованной работе над переводом Библии на русский язык. Святейший Синод поручил дело перевода архимандриту Филарету (Дроздову) - ректору Санкт-Петербургской Духовной Академии. Он и избрал переводчиков по своему усмотрению из числа академических профессоров и преподавателей. Последние, надо признать, очень быстро справились со своей работой, и уже в 1821 году весь Новый Завет в переводе на русский язык был издан.

Одновременно началась работа над русским текстом Ветхого Завета. К переводу Пятикнижия были привлечены Московская и Киевская Духовные Академии. Для этого архимандрит Филарет составил специальные правила, имея в виду неукоснительное стремление в переводе к чистоте языка, точности и ясности. «Величие Священного Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям, ради мнимой их важности». Следовало также «тщательно наблюдать дух речи, дабы разговор прелагать слогом разговорным, повествование — повествовательным и т.д.»²³.

В Московской Духовной Академии книгу Исход поручили переводить профессору еврейского языка Арсению Ивановичу

²³ Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия. Вильнюс, 1991, С. 155.

Тяжелову († 1855), выпускнику Санкт-Петербургской Академии и бывшему воспитаннику архимандрита Филарета (Дроздова). Арсений Иванович успел перевести только тринадцать глав, а затем начатая им работа оборвалась, так как последний был рукоположен в священный сан и направлен на приходское служение в Москву. Возобновлению дела способствовало то, что в 1821 году в первосвятители Московские был назначен архиепископ Ярославский Филарет (Дроздов). При нем в 1823 году Комиссия духовных училищ поручила Московской Академии перевести и другие книги Ветхого Завета: Второзакония, 1 и 2 Царств, 1 и 2 Паралипоменон.

Перевод Второзакония Академия взяла на себя, а другие книги поручила переводить подведомственным ей семинариям: Вифанской – 1 Царств, Московской – 2 Царств, Владимирской – 1 Паралипоменон, Калужской и Костромской – 2 Паралипоменон. В Академии над переводом трудились Мартин Леонтьевич Ловцев (†1869) - бакалавр еврейского языка, впоследствии известный Московский протоиерей, и Петр Матвеевич Терновский (†1874) - бакалавр греческого языка, впоследствии доктор богословия и профессор МГУ. Ученые в том же 1823 году завершили свою работу.

Подведомственные Академии семинарии предоставили переводы порученных им книг к лету 1824 года. В числе трудившихся над переводом в семинариях многие в прошлом были преподавателями или выпускниками Московской Духовной Академии.

Иван Райский (выпуск 1818) и профессор Петр Алексинский (вып.1820) - Калужская семинария. Архимандрит Никанор (Клементьевский), впоследствии митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (†1856), и иеромонах Феодотий, впоследствии архиепископ Симбирский (†1858) - Вифанская семинария. Профессор Никифор Зерченинов (вып.1822), профессор Евграф Ильинский (вып.1818) и преподаватель Сергей Терновский (вып.1822) - Московская семинария. Учитель еврейского и греческого языков священник Василий Цветков (вып.1820), Василий Алявдин (вып.1818), впоследствии Владимир, архиепископ Тобольский (†1845), и профессор Михаил Певницкий (вып.1820) - Владимирская семинария. Бакалавр еврейского и греческого языков игумен Амфилохий (Тумский) (вып.1818) -

Костромская семинария.

Вся работа производилась на основе еврейского текста Священного Писания. После проверки и анализа в Академии, переводы направлялись в Переводный Комитет, учрежденный при Санкт-Петербургском отделении Российского Библейского Общества, для редактирования и печати.

В 1824 году первый том Ветхого Завета на русском языке, содержащий Осьмокнижие, был готов к изданию. Однако к тому времени президентом Библейского Общества стал митрополит Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский) — противник всего предприятия, вследствие чего указанный том был напечатан лишь в конце 1825 года. Задержка, кроме того, отражала обстоятельства, когда, по словам святителя Филарета Московского, начинался «обратный ход ко временам схоластическим». В 1826 году Российской Библейское Общество было закрыто, перевод книг Ветхого Завета на русский язык, соответственно, приостановлен, а затем и запрещен. Издания Общества были изъяты из обращения, а тираж означенного ветхозаветного тома, практически, весь был сожжен. Только лишь книгами Нового Завета в русском переводе «попечительные о тюрьмах комитеты продолжали из своих запасов снабжать ссыльных и заключенных»²⁴. Так закончился первый период истории официального перевода Библии на русский язык, в котором принимала участие и Московская Духовная Академия.

В дальнейшем, на протяжении более чем 30 лет, переводами библейских текстов были лишь частной инициативой с прикладными целями. Например, иеромонах Агафангел (Соловьев) - преподаватель Московской академии, переводил тексты Священного Писания в ходе своих экзегетических размышлений над ними, правда смог опубликовать их лишь в 1859 (книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова) и 1860 годах (книги Иова).

К слову сказать, Агафангел известен еще и тем, что в 1842 году по его доносу было возбуждено дело о библейских переводах протоиерея Герасима Павского, которые в 1839-1841 годах были литографически изданы студентами Московской Академии и получили хождение не только в ее стенах, но и в других учебных заведениях. Иеромонах Агафангел написал донесение к трем

²⁴ Флоровский Г., прот. С. 166.

митрополитам — Санкт-Петербургскому, Киевскому и Московскому, особенно выставляя неправильное изложение Павским пророчеств. Его информация дошла до обер-прокурора Св. Синода графа Н.А. Протасова, после чего состоялось определение о производстве следствия по делу переводов, в котором всем преосвященным поручалось: «всемерно охранять неприкосновенность Священного Писания от самонаименованных нововведений». Весной 1842 года в Троице-Сергиевой Лавре работала комиссия по производству следствия.

«Как будто дело шло о государственном преступлении, — пишет И. Н. Корсунский, — а в действительности дело было почти безвинное, по крайней мере, в отношении к Московской Академии. Студенты С.-Петербургской Духовной Академии, литографировавшие переводы Павского, предложили и студентам Московской Духовной Академии подписываться на них. Многие из Московской Академии и подписались как для себя, так и для наставников по желанию последних, не видя в этом ничего дурного, кроме облегчения своих же занятий по Св. Писанию»²⁵. «Нужду в русском переводе Библии мы ощущали на каждом шагу наших занятий, — писал современник событий профессор П. С. Казанский (†1878), учившийся в МДА в 1838-1842 гг. — Догматическое богословие читал наш тогда бывший ректором Филарет (Гумилевский). Все мессианские тексты он приводил по еврейской Библии и много останавливался на объяснении слов, предлагая свой перевод... Мы, конечно, очень слабые знанием евр. языка, пользовались или латинским переводом Вульгаты, или немецким Лютера, но иногда не легко было найти удачное русское слово... Поэтому, несмотря на довольно высокую цену литографированного перевода, нашлось среди студентов и даже наставников Академии не мало лиц, желавших иметь этот перевод»²⁶. Приехавшая в Академию комиссия отобрала у студентов изданные переводы. (Никто из Московской Академии наказан не был). В марте 1844 года вышло определение Св. Синода об усилении мер и охранении принятого Церковью текста LXX

²⁵ Корсунский И.Н. Труды Московской Духовной Академии по переводу Св. Писания и творений св. Отцев на русский язык за семьдесят пять лет (1814-1889) ее существования // Прибавления к творениям св. Отцев, 1889, ч. XLIV, С. 473.

²⁶ Православное обозрение, 1878, №1, С. 117-118.

толковников и существующего в России его славянского перевода.

С 1856 года, с изменением политической обстановки в России после восшествия на престол императора Александра II, усилия по подготовке и изданию полного перевода Библии на русский язык были возобновлены. В 1858 году митрополит Филарет (Дроздов) опубликовал статью «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания». В ней он подчеркивал важность и греческого, и еврейского текстов. Эта статья стала своего рода руководством при возобновлении перевода Библии на русский язык. Примечательно, что в процессе работы над статьей (с 1845 по 1848 гг) святитель неоднократно обращался за помощью к Московской Академии, и несколько важных замечаний, сделанных, в частности, ее ректором архимандритом Евсеем (Орлинским), впоследствии архиепископом Могилевским (†1883), инспектором архимандритом Евгением (Сахаровым-Платоновым), впоследствии епископом Симбирским (†1888), протоиереем Александром Горским и другими членами академической корпорации, были им приняты и использованы. Замечания эти касались как правил предпочтения греческого текста еврейскому, так и достоинств славянского перевода.

В июле 1858 года указом Св. Синода было определено немедленно приступить к работам по переводу книг Священного Писания на русский язык, начиная с книг Нового Завета (с Евангелий от Матфея и Марка). Четырем Духовным Академиям предписывалось избрать из числа преподавателей «надежных для сего дела лиц». При этом Санкт-Петербургской и Казанской Академиям сначала было поручили перевод Евангелия от Матфея (18-ти и 10-ти глав соответственно), а Московской и Киевской – от Марка (10-ти и 6-ти глав). Однако вскоре Св. Синод, признав нецелесообразность такого разделения работы, в начале 1859 года поручил С.-Петербургской Академии переводить Евангелие от Матфея, Московской – от Марка, Казанской – от Луки и Киевской – от Иоанна.

Переводчики были обязаны руководствоваться едиными принципами работы: 1) подлинный, или оригинальный текст для перевода употреблять именно той редакции, какой употреблялся в школьной духовной традиции, ибо именно этой редакции держится вся Церковь Восточная; 2) неизменно составлять перевод,

совершенно точно выражающий подлинник; 3) распределять слова в тексте соответственно свойству русского языка и преследуя ясность речи; 4) всегда употреблять слова и выражения общепонятные, но употребляющиеся в высшем обществе, а не простонародные.

Ректором Московской Духовной Академии архимандрит Сергей (Ляпидевский), впоследствии митрополит Московский и Коломенский (†1898), получив Указ Св. Синода, немедленно предложил его Академической Конференции, на которой решено было «первоначальное производство перевода поручить профессору Академии по классу Церковной Истории Александру Горскому, комитет же для пересмотра перевода составить из ректора Академии архимандрита Сергея, профессора математических наук протоиерея Петра Делицына и профессора А. В. Горского».

А.В. Горский, незадолго перед этим издавший первый том труда «Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки. Отдел I, Священное Писание» (М., 1855), приступив к переводу, столкнулся с затруднениями. Они касались редакции подлинного текста, на которую надлежало опираться. По собранным Горским сведениям, оказалось, что новозаветные книги на греческом языке, традиционно используемые в духовных училищах, не относятся к одной редакции²⁷. Тогда Переводный Комитет Московской Академии, выбрал издание греческого текста 1810 года, положив тем самым Textus Receptus в основу Синодального перевода Нового Завета на русский язык.

После выбора греческого подлинника А. В. Горский со свойственной ему внимательностью и основательностью приступил к переводу Евангелия от Марка. К ноябрю 1859 года он перевел первые десять глав. Переводный Комитет Академии, проверив его работу, препроводил ее к митрополиту Филарету. С учетом

²⁷ С 1810 года Новый Завет для школьного употребления печатался в Московской Синодальной Типографии по так называемому «принятому тексту» (Textus Receptus): название известной редакции Нового Завета, признанной в начале XVII века, исходя из лучших изданий XVI столетия. Но с 1834 года та же типография начинает печатать и рассылать духовным училищам Новый Завет по стереотипному изданию Титмана (начала XIX века), которое опиралось на исследования Иоганна Грисбаха и других тогдашних известных ученых-текстологов. В указанных изданиях только по Евангелию от Марка обнаружилось около 80 расхождений.

замечаний и поправок святителя текст Горского был переписан набело и отправлен на утверждение в Св. Синод. По такой же схеме были подготовлены к печати не только оставшиеся шесть глав Евангелия от Марка, но и переводы других Евангелий.

После перевода Четвероевангелия оставшиеся книги Нового Завета были распределены следующим образом.

Санкт-Петербургская Духовная Академия должна была перевести Книгу Деяний Св. Апостолов и послания апостола Павла: два к Фессалоникийцам, два к Тимофею, к Титу и к Филимону; Киевская – все Соборные Послания и послания апостола Павла к Ефесянам, Филиппийцам и Колоссянам; Московская – послания апостола Павла к Римлянам, к Галатам и к Евреям; Казанская – два послания апостола Павла к Коринфянам и Апокалипсис. На долю Московской Академии выпали послания, важные в богословском отношении. Работа пошла с прежней энергией. Особенно старались святитель Филарет и Горский. Об их самоотверженности вспоминал в своих письмах профессор П. С. Казанский: «Александр Васильевич возвратился из Москвы. Изумляет рассказами о митрополите, который субботу, воскресенье и понедельник сидел с ним непрерывно часов по 12-ти за переводом...» или: «Приехал Александр Васильевич в воскресенье, пришел после обедни, которую служил владыка, и прямо с 12-ти часов сел с ним за перевод Св. Писания и просидел до 9-ти часов. Александр Васильевич едва выносит это сидение»²⁸. В 1861 году Московская Духовная Академия свою часть работы переводу Священных книг Нового Завета завершила.

Вскоре в Св. Синоде был поставлен вопрос о возобновлении перевода книг Ветхого Завета. В 1863 году Московская Академия получила от С. Н. Урусова, исполняющего обязанности обер-прокурора, постановление, согласно которому С.-Петербургской и Казанской Академиям предписывалось «поверить первых 75 псалмов русского перевода Псалтири, изданного Российским Библейским Обществом, с подлинником [еврейским— Г. К.]», а Московской и Киевской – «относительно остальных псалмов означенного перевода, начиная с 76-го».

В Московской Академии в связи с этой задачей было решено:

1) для сопоставления русского перевода последних 75 псалмов с

²⁸ Православное обозрение, 1881, II, 347 и 1883, I, С. 114.

подлинником образовать Комитет из ректора Академии протоиерея А. В. Горского, инспектора и преподавателя по классу Священного Писания архимандрита Михаила (Лузина) (впоследствии ректора 1876-78 гг. и затем епископа Курского (†1887)), и бакалавра еврейского языка Павла Ивановича Горского-Платонова; 2) предварительный пересмотр перевода с пояснениями о необходимости и способе их исправления возложить на П. И. Горского-Платонова; 3) в ходе правки имеющегося русского текста если в греческом переводе 70-ти окажутся предпочтительные чтения сравнительно с масоретским текстом, - держаться именно их, обстоятельно объясняя причины отступления от еврейского подлинника; 4) в оценке разночтений должно непременно, наконец, руководствоваться правилами, изложенными в статье святителя Филарета Московского «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания».

Итак, главная и самая тяжелая часть работы была возложена на профессора П. И. Горского-Платонова. Он не только сравнивал перевод Библейского Общества с подлинником, но подчас переводить все заново. Осуществляя первую проверку сделанного им труда (с 76 по 102 псалмы), А.В. Горский внимательно сличал новый перевод с подлинником и другими текстами и переводами, стараясь — через беседы и подчас споры с молодым ученым — привести имеющиеся разногласия к единомыслию²⁹. После ректорской проверки с готовыми текстами ознакомился святитель Филарет, который также делал замечания и привносил в перевод поправки. Поскольку некогда, еще в 20-е годы XIX столетия, он сам много потрудился вместе с протоиереем Герасимом Павским над переводом Псалтири, его соображения имели большое значение. В таком порядке работа шла очень быстро, и уже в том же, 1863 году, был закончен перевод 26 псалмов (с 76 по 102). Но затем ход дела замедлился, поскольку Московская Академия начала готовиться к празднованию в октябре 1864 года своего 50-летия, и на долю всех сотрудников, а особенно ректора, выпало много забот и хлопот. Только к июню 1867 года оставшаяся часть Псалтири была переведена, проверена протоиереем А. В. Горским и

²⁹ Третий сотрудник переводного Комитета Академии архимандрит Михаил (Лузин), к сожалению, почти не принимал участия в этом процессе.

московским владыкой и препровождена в Св. Синод.

Итак, святитель Филарет успел перед смертью увидеть еще один плод своих неустанных попечений о Русской Церкви. В 1868 году П. И. Горский-Платонов опубликовал свой труд в журнале «Душеполезное чтение». В подстрочном примечании, на первой странице издания, сообщалось о том, что данный русский перевод Псалтири осуществлен Московской Духовной Академией, тщательно рассмотрен и одобрен покойным митрополитом Филаретом и предлагается вниманию читателей как пособие к разумению такой книги Св. Писания, которая более других книг употребляется при церковном богослужении и читается в домах³⁰.

Как видно, в работе над русским текстом Ветхого Завета Московская Академия участвовала только лишь переводом псалмов с 76 по 150-й. Однако на нее была возложена еще дополнительная обязанность, имеющая непосредственное отношение к переводу. В 1876 году ей было поручено составить необходимые недостаточно просвещенным «читателям-неспециалистам» пояснения к ветхозаветным историческим книгам, которые могли бы быть напечатаны вместе с переводом в виде справочных сносок.

В Московской Академии этим занялись все тот же П. И. Горский-Платонов, доцент по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Николай Елеонский и доцент по кафедре Библейской Истории Андрей Смирнов. Важнейшие принципы, которыми надлежало руководствоваться при составлении справок, были сформулированы в 1877 году Н. Елеонским с учетом правил, уже выработанных Киевской Духовной Академией. Они таковы: 1) требующими пояснений следовало считать такие слова и выражения, для понимания которых необходимо было обладать специальными научными сведениями; 2) слова и выражения, связанные с понятиями ветхозаветной теологии и морали, не следует толковать, так как это потребовало бы обширных очерков вместо кратких примечаний; 3) а сами примечания должны быть написаны простым языком, свободным от искусственных слов и выражений, а также от иностранных слов, даже «таких, которые называются обрусевшими»³¹.

Вся работа по составлению справочного комментария к

³⁰ Душеполезное Чтение, 1868, №1, прилож., С. 1.

³¹ Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения, 1877, II, С. 172-178.

Ветхому Завету на русском языке была завершена к 1881 году уже при Московском митрополите Макарии (Булгакове, †1882).³²

Библиография

1. Душеполезное Чтение, 1868, №1, прилож.
2. Православное обозрение, 1881, II, 347 и 1883, I, 114.
3. Корсунский И.Н. Труды Московской Духовной Академии по переводу Св. Писания и творений св. Отцев на русский язык за семьдесят пять лет (1814-1889) ее существования // Прибавления к творениям св. Отцев, 1889, ч. XLIV.
4. Православное обозрение, 1878, №1.
5. Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия. Вильнюс, 1991.

³² Небезынтересно будет еще заметить, что помимо официального перевода Библии на русский язык, предпринимались и некоторые частные попытки со стороны наставников и воспитанников Московской Духовной Академии к лучшему уразумению Священного Писания посредством его перевода на русский язык или же с помощью тех или иных пояснений. Это и уже упоминавшиеся работы преосвященного Агафангела (Соловьева), и труд протоиерея М. С. Боголюбского (напечатан в журнале Чтен.ОЛДП за 1872-77 годы): «Заметки на текст Псалтири по переводу 70-ти и славянскому»; и работа Амфилохия (Казанского), епископа Угличского (напечатана в Чтен.ОЛДП за 1877 и дальнейшие годы): «Псалтирь, сличенная по церковно-славянским переводам сравнительно с греческим текстом и еврейским и с примечаниями»; а также Псалмы в русском переводе с объяснением М. В. Никольского (напечатаны в Православном Обозрении за 1875-79 годы).

чтец Владимир Бельский

Изучение ночных видений пророка Захарии в современной зарубежной экзегетике: основные подходы, проблемы, перспективы исследования

Автор: чтец Владимир Бельский, I курс аспирантуры СЗО МДА, помощник архиепископа Абаканского по миссионерской работе, старший преподаватель кафедры фундаментальной подготовки СШФ СФУ.

Аннотация: ввиду неизменного интереса «ночных видений» пророка Захарии у современных зарубежных экзегетов, их оригинальности и сложности, автор данного доклада рассматривает основные подходы и проблемы их исследований и выявляет перспективу дальнейшего их изучения.

Ключевые слова: видения, Захария, параллели, исследования, пророк, сфрагистика.

Благодаря своей сложности и оригинальности жанра «ночные видения» пророка Захарии пользуются неизменным интересом у западноевропейских и американских экзегетов. При несомненной ценности этих исследований (в силу предоставляемого ими фактического материала) методология этих работ, как правило, видится сомнительной. В этой связи весьма уместно рассмотреть то, какие подходы применяют зарубежные исследователи для ответа на вопросы, которые ставит перед нами экзегеза «ночных видений» пророка Захарии.

Х. Делькурт (именно его точку зрения на классификацию методологий исследователей Зах.1–6 разделяет и автор данной статьи) выделяет три подхода, посредством которых исследователи пытаются объяснить элементы образов ночных видений, хотя эти подходы «на практике, однако, едва ли когда-либо оказывались изолированными, но почти всегда соединялись друг с другом»³³.

□ Суть первого подхода сводится к применению для постижения непонятого образного мира «ночных видений» материала окружающего Израиль культурного контекста. При этом

³³ Delkurt H. Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen. Berlin; N. Y.: de Gruyter, 2000. S. 2.

в старых комментариях (напр., Ю. Велльгаузена, Э. Зеллина, Ф. Хорста) этими ближневосточными параллелями злоупотребляли до такой степени, что нередко комментатор по факту отказывался видеть в библейском тексте оригинальность: ближневосточный аналог последнего, вдруг найденный археологами, будто бы затмевал текст Священного Писания. В результате обнаруженный текст из «окружения» оказывал довольно сильное корректирующее воздействие на толкование видения. И более того: предполагаемые древневосточные параллели порой приводили понимание видения в тупик, а в крайних случаях вели даже к адаптации их к предполагаемым опорным текстам, к изменению масоретского варианта текста.

Сегодня, когда этот археологический ажиотаж несколько стих, вопросы ставятся в ином ключе. Например, Х. Гезе (H. Gese) ставит проблему следующим образом: имел ли Захария всесторонние знания для своей эпохи и проводил ли в своих образах «настоящую науку»³⁴? Х. Иеремиас, более всеобъемлюще, чем другие, предпринимавший попытки объяснения образного материала Захарии на основе параллелей, обобщает его анализ: «Прежде всего бросается в глаза, что гораздо меньше подтверждаются частично очевидные подозрения о происхождении некоторых образов или элементов в древневосточном окружении или, вероятно, это можно сделать, как видится на первый взгляд»³⁵. Другой исследователь книги Захарии Р. Ханхарт пишет: «Заимствование из традиции, отличной от израильской, античной науки, географии, метеорологии также есть только в том смысле, что заимствованные элементы в Захарином высказывании намеренно введены в контексте, который замалчивает место своего происхождения, для локализации всадника в первом и последнем видении с точки зрения направлений, как и масти лошадей... отклонены по той причине, что контакт с заданными учениями подобного рода едва ли может быть по-другому, нежели спекулятивно, постулирован»³⁶.

³⁴ Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sachaijabuch (1973) // Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64). München, 1990. S. 215.

³⁵ Jeremias Chr. Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. Göttingen, 1977. S. 226.

³⁶ Hanhart, R., Sacharja (BK.AT XTV/7). Neukirchen-Vluyn, 1998. S. 73.

Тем самым Ханхарт указывает на необходимость определить не только общность мотивов, но и различать, присутствует ли здесь общее для древнего Востока представление, к которому мог прибегнуть Захария, или же принята зависимость от определенного произведения; оказал ли явный древневосточный фон влияние на интенцию образа или направленность видения, или же он функционирует лишь как декорация.

□ Возрастающее значение приобретают современные находки изобразительного искусства ветхозаветной поры. В частности, сборники О. Киля (O. Keel) и Х. Юлингера (Chr. Uehlinger)³⁷ имели решающее значение для представления образного мира Ветхого Завета, так как выводимое Захарией в видениях состоит из изображений, показывающих примеры как иконографии, сфрагистики, так и монументального искусства, которые часто могут способствовать более четкому осмыслению. Методически применяются, тем не менее, также для текстов израильского окружения. Значение едва ли имеет место для видения в Зах.4.

□ Третий подход предполагает применение других ветхозаветных текстов для сравнения в понимании видений. В отношении текста видений Захарии этот подход в полной мере впервые на Западе применил Х. Иеремиас в двух своих работах «Захария и пророческая традиция, рассмотренная в контексте традиции Исхода, Сиона и Давида» (1966) и диссертации хабилитированного доктора «Ночные видения Захарии» (1977). Связь Захарии с традицией знаменуется, согласно Иеремиасу, тем, «что линии связи бегут к одному пророку», и тем, что множество линий в словах Захарии проходят вместе и формулируют «новое». Тут Захария поступает «вопреки традиции Сиона и Давида», выбирает из них элементы, которые можно оставить. Вдобавок без видимых преобразований приобретенного становится беспрецедентно новое, которое он «сформулировал из приобретенного или под влиянием одного»³⁸. Традиционно-исторические штудии «ночных видений» в диссертации Х. Иеремиаса непосредственно примыкают к изучению

³⁷ Keel, O., Uehlinger, Chr., Göttingen, Götter und Gottessymbole (QD 134). Freiburg; Basel; Wien, 1993.

³⁸ Jeremias Chr. Die Nachtgesichte des Sacharja... S. 136.

Einzelworte в диссертации. Основной становится среди прочих книга Иезекииля; автор показывает многочисленные сходства между двумя пророками в отдельных исследованиях. Иеремияс подытожил свой общий обзор: «не вызывает сомнений во многих отдельных подходах (в разработке, содержании, в образном материале, в понятиях) тесная взаимосвязь с прежними пророками и их видениями, с Амосом, в большей степени – с девтеро-Исаией и книгой Иезекииля»³⁹.

Работы Ханхарта и Сейболда⁴⁰ подводят к серьезной проблеме истории традиции: является ли Захария священником, и если да, то а priori он представляет в книге священническо-культовые интересы. Принадлежность к священнической семье для многих экзегетов уже представляет определенную предпосылку: Захария представляет интересы священства и взялся продвигать строительство храма⁴¹.

³⁹ *Jeremias Chr.* Die Nachtgesichte des Sacharja... S. 228.

⁴⁰ В своем комментарии на Захарию (1998) Р. Ханхарт достаточно много места уделяет размышлениям об истории традиции, признает сходство с внутриветхозаветной традицией, правда, неохотно. Он не формулирует также отчетливо своих критериев, если можно говорить о внутриветхозаветных зависимостях. Он подчеркивает соотнесенность Захарии со священством. Ханхарт находит сходство с пророками, в особенности в книге Иезекииля, который также принадлежал к священству, и прежде всего в той части книги Иезекииля, где содержится проект устройства храма (Иез.40–48). Более того, Ханхарт обнаружил некоторые корреляции с другими пророками, среди которых выделяется девтеро-Исаия. Так, Ханхарт сдержан в признании данной традиции, он высоко ставит плодотворность личного вклада Захарии и многое объясняет как «своеобразно-Захариино». Соответственно, он стремится интерпретировать книгу по-«внутризахариевски», чтобы тексты интерпретировали друг друга. Этот подход полезен сам по себе и дополняет исследование истории традиции; однако проблематично то, что Ханхарт также использует в их «подлинности» изначально спорные тексты для «внутризахариевского» толкования, в особенности Зах.1:1 (*Hanhart R.* Op. cit. P. 72). В кратком разделе своей книги «Образы строительства храма» К. Сейболд (K. Seybold) вопрошает о прежней традиции, и она обнаруживается в «сакральной традиции», с одной стороны, и «богословии Сиона» – с другой. На вопрос о пророческом влиянии он находит «особенно мысли и понятия великих пророков изгнания, которые, естественно, предопределили пришедшего из Вавилона Захарию; в словах за пределами также Девтеро-Исаии. Однако Сейболд этих – в основном терминологических – сходств твердо не придерживается»⁴⁰. (*Seybold K.* Bilder zum Tempelbau (SBS 70). Stuttgart, 1974. S. 77).

⁴¹ Об этом пишет Г. Зауэр в очерке: «Культовые категории столь близки к нему, что он не однажды прибегал к священникам. Уже в его ночных видениях это должно быть отмечено; но в отдельных от ночных видений словах показывается хорошее знакомство Захарии с культовыми вопросами. Все указывает на Захарию, притом в непосредственной близости пророка, чья главная задача всегда заключалась в храме и в функционирующем в

Отношение ночных видений к строительству храма пытался показать К. Сейболд; в качестве вывода своего исследования он сформулировал: «Цикл видений Захарии задуман как призыв и предварительный взгляд на восстановление Иерусалимского храма, как способ мышления и письменная программа реставрации культового центра на Сионе, получает характер *Hieros logos* нового святилища. Его особое беспокойство проявляется в том, чтобы поддержать непрерывность между первым и вторым храмом <...> По существу они (т. е. ночные видения) являются какой-то священной легендой, писанием основания и легитимации второго храма»⁴². В англоязычных исследованиях данный подход является преобладающим (П. Д. Хэнсон, Б. Халперн, С. Л. Кук).

Сторонниками священнического служения Захарии предполагаются священническо-культовые тенденции во всех видениях; есть сомнения в высказываниях или образах, причем отдельные высказывания могут быть использованы для понимания текстов культового содержания на основе предварительного решения. Эту предпосылку, однако, в следующем анализе отдельных видений критически рассматривают с точки зрения ее правомерности. Часто в исследованиях ночных видений упоминается об общности с ночным видением Иезекииля.

В своем очерке К. Маккей исследует взаимосвязь между Зах.1–14 и Иез.40–48, где подавляющая часть примеров Захарии выпадает на долю 9 и последующих глав. На исследование видений выпадает лишь несколько наблюдений, которые перечислены в отдельных исследованиях. Таким образом, экзегет упирается в проблему единства книги Захарии⁴³.

С. Л. Кук также замечает сходства и заключает, что Захария накапливает «терминологию Иезекииля», к тому же «влияние Иезекииля... так очевидно из общих идей, мотивов и даже литературных и структурных характеристик в обоих

нем культе». См.: *Sauer G.* Serubbabel in der Sicht Haggais und Sachaijas // *Das ferne und das nahe Wort* (FS L. Rost), hg. v. F. Maass (BZAW 105). Berlin, 1967. S. 206.

⁴² *Seybold K.* Bilder zum Tempelbau (SBS 70). Stuttgart, 1974. S. 100.

⁴³ *MacKay C.* Zechariah in Relationship to Ezekiel 40 – 48 // *EvQ* 40 (1968). P. 197–210.

произведениях»⁴⁴. Это тем не менее не означает, что они идентичны по всем пунктам.

Д. Х. Петерсен, рассматривая вопрос об отношении Захарии к культу, сравнивает ночные видения с проектом восстановления храма Иезекииля (Иез.40–48). После того как он детально показал различия в 8 пунктах, Петерсен заключает свое исследование: «Эти восемь вопросов и предполагаемые ответы Иезекииля и Захарии безусловно предполагают, что Захария представил альтернативу или пересмотр понятий реставрации, представленной в Иез.XI–XLVIII»⁴⁵.

Вышеизложенное показывает, каким образом на выводы зарубежных исследователей влияет та или иная постановка исagogического вопроса, будь то единство книги Захарии, происхождение автора или продолжительность видений. В плане исследования последних весьма симптоматичным выглядит исследование М. Халлашки. Надо сказать, что само определение видений Захарии как ночных принадлежит западной науке. Автором первого комментария «ночных видений» стал известный богослов XIX в. М. Баумгартен. В результате библейские критики стали обнаруживать в тексте различные наслоения и вставки, которые не могли появиться в тексте в ночь 2 шевата 2 года Дария. Тем более трудно было объяснить наличие в пророческой книге целого ряда характерных для иудейской апокалиптики черт. Согласно выводам Халлашки, изначальный текст видений включал лишь описание образов, толкования же ангела – поздняя интерполяция⁴⁶. Стоит отметить, что ни древние христианские авторы, ни отечественные библеисты старой школы (кроме Д. Рождественского) столь жесткой датировки видений не придерживались.

В заключение отметим, что работа с выводами зарубежных исследователей, а также изучение собственно текста видений

⁴⁴ Cook, St. L. *Apocalypticism and Prophecy in post-exilic Israel: The social settings of the Apocalyptic sections of Joel, Ezekiel and I-Zechariah*: Diss.theol. Yale University, 1992 (Mikrofiche). P. 216.

⁴⁵ Petersen D. L. *Zechariah's visions: A theological perspective* // *Vetus Testamentum*. Vol. 34, Fasc.2 (Apr. 1984). P. 202 – 206.

⁴⁶ Hallaschka M. *Haggai und Sacharja 1–8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. 371 S.

пророка Захарии требует историографического анализа того «багажа», которое получила в наследство современная западная библеистика, а также и кардинального пересмотра целого ряда исагогических предпосылок, зачастую принимаемых учеными а priori.

Библиография

1. *Cook, St. L.* Apocalypstism and Prophecy in post-exilic Israel: The social settings of the Apocalyptic sections of Joel, Ezekiel and I-Zechariah: Diss.theol. Yale University, 1992 (Mikrofiche).
2. *Delkurt H.* Sacharjas Nachtgesichte: zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen. Berlin; New York; de Gruyter, 2000. 351 ss. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 302).
3. *Gese H.* Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sachaijabuch (1973) // Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64). München, 1990.
4. *Hallaschka M.* Haggai und Sacharja 1–8: Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. 371 ss.
5. *Jeremias Chr.* Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 248 ss.
6. *MacKay C.* Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48 // EvQ 40 (1968).
7. *Petersen D. L.* Zechariah's visions: A theological perspective // Vetus Testamentum. Vol. 34, Fasc.2 (Apr. 1984).
8. *Sauer G.* Serubbabel in der Sicht Haggais und Sachaijas // Das ferne und das nahe Wort (FS L. Rost), hg. v. F. Maass (BZAW 105). Berlin, 1967.
9. *Seybold K.* Bilder zum Tempelbau (SBS 70). Stuttgart, 1974.

диакон Андрей Викулов

Богословско-экзегетический анализ отрывка «Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают Его» (Мф.11:12)

Автор: диакон Андрей Викулов, I курс магистратуры профиля «Библиистика» МДА.

Аннотация: автор статьи знакомит читателей со спектром мнений по толкованию и пониманию слов Иисуса Христа: «Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают Его» (Мф.11:12), приводятся аргументы в пользу концепции понимания этого стиха в рамках православного богословия, учитывая уже достигнутые результаты в исследованиях западных и отечественных ученых, а также традицию святоотеческого понимания.

Ключевые слова: Царство Божие, анализ, интерпретация, усилие, добродетель.

Настоящий труд представляет собой опыт экзегетического анализа новозаветного текста. В этой области уже достаточно много разработок и в отечественной, и в зарубежной библиистике. Но, тем не менее, существует огромное количество частей библейского текста, не имеющих однозначного понимания. К числу таких отрывков принадлежат и слова Иисуса Христа: «Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают Его» (Мф.11:12).

Целью данного доклада является ознакомление слушателей со спектром мнений по толкованию и пониманию этого стиха. А также попытка аргументировать концепцию понимания этого стиха в рамках православного богословия, учитывая уже достигнутые результаты в исследованиях западных и отечественных ученых, а также традицию святоотеческого понимания.

1. Для начала необходимо сделать грамматический и лексический анализ исследуемого стиха, для чего рассмотрим

словарные значения ключевых для понимания отрывка слов βιάζομαι и ἀρπάζω.

В Новом Завете глагол βιάζεται найден только в двух параллельных местах (Мф. 11:12; Лк. 16:16).

ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν. От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11:12).

Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται. Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него (Лк. 16:16).

В данном отрывке Евангелия от Матфея «Царство Небесное» подразумевается, как объект βιάζεται. Трудность в интерпретации заключается в том, что глагол βιάζομαι (древн. βιῶμαι<βιά-ομαι<βία) означает «я применяю силу», может быть представлен как форма в среднем залоге, так и в страдательном. Это существенно влияет на понимание фразы в целом.

Med. форма означает «применить силу», «ворваться силой». Форма Pass. означает «подвергаться жестокому отношению», «быть угнетенным», «страдать от проявления насилия»⁴⁷.

βιάζομαι обычно интерпретируется как глагол страдательного залога (это видно из контекста стиха, так как βιασταὶ являются субъектом действия, а Царствие Небесное - объектом), и у него могут быть или положительный, или отрицательный нюанс⁴⁸.

ἀρπάζω – понимание смысла этого глагола также имеет большое значение для понимания фразы в целом. По словарю Киттеля есть несколько значений глагола ἀρπάζω: «взять что-то силой» (твердо, быстро или жадно). Такие как: а. «украсть»; б. «захватить в войне».

В Новом Завете слово чаще всего употребляется в притчах, где говорится о конфликте между Царствием Божиим и царством сатаны:

⁴⁷ Роджерс К.Л. мл. Роджерс К.Л. III Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета / Под науч. Ред. И.О. Магницкий. СПб., 2001. С. 62.

⁴⁸ THE ΒΙΑΣΜΟΣ OF THE KINGDOM OF HEAVEN IN Mt. 11, 12.

а) Ин. 10:12 в значении **«украсть»**. «А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает (ἀρπάζει) овец и разгоняет их» (Ин. 10:12);

б) Ин. 10:28,29 - **«вырвать силой»**. «И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит (ἀρπάσει) их из руки Моей. (Ин 10:28); Мф. 12:29 (битва между сильным человеком и еще более сильным): «Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить (ἀρπάσαι) вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит (διαρπάσει) дом его».

в) в смысле скорости взятия (**«выхватить из огня»**). «а других страхом спасайте, исторгая (ἀρπάζοντες) из огня, обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью» (Иуд. 1:23).

г) **«взять хищно», «ограбить»**. «Ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает (ἀρπάζει) посеянное в сердце его— вот кого означает посеянное при дороге» (Мф. 13:19).

д) **«устранить», «убрать»** «Но как раздор увеличился, то тысяченачальник, опасаясь, чтобы они не растерзали Павла, повелел воинам сойти взять (ἀρπάσαι) его из среды их и отвести в крепость (Деян. 23:10)..

е) **«восхищать», «уносить (на небо)»**. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли— не знаю, вне ли тела— не знаю: Бог знает) восхищен (ἀρπαγέντα) был до третьего неба» (2Кор. 12:2)⁴⁹.

Комментарий для нового русского перевода 2010 г. (вслед за комментарием Луца рассматриваемого стиха (Мф. 11:12)⁵⁰) предлагает **4 возможных перевода этого стиха** в зависимости от понимания значений этих ключевых слов:

1) «Царство Божие подвергается атакам и жестокие люди пытаются овладеть Им» (**пассивно-отрицательное толкование**). (В комментарии У. Луца «Царство Божие переносит насилие;

⁴⁹ Kittel G. Theological Dictionary of the New Testament. Michigan, 1987. Vol. 1 P. 611

⁵⁰ Luz U. Das Evangelium nach Matthaus. (Mt. 8-17). Zurich; Braunschweig, 1990. T. 2. S. 174. (Evangelisch-Katolischer Kommentar. I/2. (EKK)).

жестокие люди овладевают им»⁵¹) Первым представителем этого типа толкования был Карлштадт; позднее, в 18 веке, он нашел некоторых последователей и был поддержан убедительными доводами А. Швейцера, благодаря трудам которого в настоящее время данный тип толкования стал самым распространенным среди протестантствующих экзегетов.⁵²

2) «Чтобы войти в Царство Божие нужно приложить усилие, и прилагающие усилие имеют доступ в Него» (**пассивно-положительное толкование**). (В комментарии Луца «Царству Божию причиняется насилие (Оно берется силой) слушателями Слова, т.е. они буйно, неудержимо устремляются к Нему. Люди преодолевают все препятствия, которые отделяют их от Царства Божие — с раскаянием, аскетизмом, серьезным слушанием слова, и т.д.»⁵³). Такое толкование было самым распространенным в Древней Церкви⁵⁴. Также в Русской Православной Церкви такое толкование является наиболее распространенным.

3) «Царство Божие стремительно продвигается вперед, а жестокие люди» пытаются овладеть им» (**медиально-отрицательное толкование**) (В комментарии Луца «Царство Божие неудержимо прорывается, наступает, но есть некие насильники, которые грабят, похищают Его»⁵⁵). Так понимают некоторые протестантствующие (например, У. МакДональд. «Библейские комментарии для христиан»).

4) «Царство Божие вырывается на свободу, и его подданные являют его мощь» (**медиально-положительное толкование**). (В комментарии У. Луца «Царство Божие со времени Иоанна Крестителя неудержимо наступает, и люди, последователи Иисуса, ревностно овладевают им»⁵⁶). Главным приверженцем такого толкования был Лютер⁵⁷, и многие его последователи. В

⁵¹ «The kingdom of God suffers violence; violent people take possession of it».

⁵² Luz U. Ук. соч. с. 175.

⁵³ «Violence is inflicted on the kingdom of God by the hearers of the word, that is, it is violently coveted. People overcome all obstacles that separate them from the kingdom of God—with repentance, asceticism, earnest hearing of the word, etc. »

⁵⁴ Luz U. Ук. Соч. с. 175

⁵⁵ «The kingdom of God is breaking in irresistibly, but there are violent people who rob it»

⁵⁶ «Since John the Baptist the kingdom of God is breaking in irresistibly, and the people, that is, the followers of Jesus, seize it eagerly»

⁵⁷ Kittel G. Theological Dictionary of the New Testament. Michigan, 1987. Vol. 1 P. 611

современном протестантизме фраза чаще всего понимается следующим образом «Царство требует новых, сильных, чрезвычайных действий» Βιασται – люди, решившиеся на все⁵⁸.

2. Анализ контекста.

Для полноценного анализа этого отрывка необходимо учитывать **контекст**, в котором эта фраза находится. Для этого воспользуемся толкованием свт. Иоанна Златоуста на Мф. 11:12.

«От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12). Какую связь имеют эти слова с тем, что сказано было прежде? Великую, и весьма тесную. Спаситель заставляет и понуждает ими слушателей Своих к вере в Него, и вместе подтверждает то, что сказал прежде о Иоанне. В самом деле, если до Иоанна все исполнилось, то значит – Я грядущий. «Ибо все, – говорит, – пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:13). Пророки, следовательно, не перестали бы являться, если бы не пришел Я. Итак, не простирайте своих надежд вдаль и не ожидайте другого (Мессии). Что Я – грядущий, это видно как из того, что перестали являться пророки, так и из того, что с каждым днем возрастает вера в Меня; она сделалась столь ясною и очевидною, что многие восхищают ее»⁵⁹.

Из текста Евангелия и из объяснения свт. Иоанна мы видим, что стих Мф. 11:12 стоит после доказательств мессианства Иисуса (см. Мф. 11:2-6) и описания Его Предтечи (см. Мф. 11:7-11). Исследуемый стих говорит о Царстве, которое явилось со Христом после времени Закона и Пророков (которые об этом времени пророчествовали (см. Мф. 11:13)). Свт. Иоанн Златоуст сравнивает Пророка и Крестителя Господня Иоанна с Тем, кто идет после него (прежде всего говоря о Христе, а не о всех в Царстве (см. Мф. 11:11)). Иоанн потому и называется Предтечей, что он является «мостиком» от Ветхого Завета к Новому, и готовит путь к пришествию Христа и Его Царства.

⁵⁸ Luz U. Указ. Соч. С. 175

⁵⁹ Свт. Иоанн Златоуст. Комментарии на Евангелие от Матфея. Беседа 37:3.

После этого благовестия о наступающем Царстве Господь укоряет города и жителей, которые не принимают ни Его, ни Предтечу (см. Мф. 11:16-24), а также радуется о тех немногих, которые чистым сердцем все-таки приняли Его (см. Мф. 11:25-30).

Добавляет понимание контекста и, соответственно, смысла стиха объяснение, данное в статье «Евангелие» Православной Энциклопедии: *«От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают Его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна»*. Т.е. Царство Небесное не обретается «законным» путем, но захватывается подобно тому, как грабители захватывают добычу (в Евангелии от Луки несколько иначе, и высказывание передается языком миссии: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» - Лк. 16,16). Происходит нечто неслыханное: Иисус Христос, ставя в укор фарисеям их неверие, говорит: «...мытари и блудницы вперед вас идут в Царствие Божие» (Мф. 21,31). Не благочестивые, не законопослушные фарисеи, но мытари и блудницы обретают Царство. Время пророчеств завершилось, наступает их исполнение, и собирается народ Царства»⁶⁰.

Сравнение со временем Закона (см. первые полстиха Мф. 11:12 и Мф. 11:13) дополняет понимание стиха. Закон не спасает, на который надеялись фарисеи (почему и считали себя праведниками), но только пришедший Христос. Отвержение Его фарисеями является их ошибкой, не исправив которую они не смогут спастись (ср. Мф. 23:38-39). Принятие же Христа дарует всем (в том числе и грешникам) Царство, если выполняются соответствующие требования Его (покаяние).

3. Теперь попытаемся найти аргументацию в пользу толкования этого отрывка Православной Церковью из текста самого Евангелия от Матфея. А также понять, что за усилия подразумеваются в этом стихе.

- необходимость усилий для достижения Царства (см. Мф. 7:13-14; 13:18-22; 44-45; 25:14-30);

⁶⁰ Православная энциклопедия / Евангелие. С. 616.

- необходимость искать самому Царство и просить об этом Бога (см. Мф. 7:7-11; 13:44-45)
- необходимо усердие, стремление ко Христу (см. Мф. 9:2,22; 14:13-21; 14:28-29; 15:30,32);
- необходимо откликнуться на призыв Христа (см. Мф. 13:18-19; 22:10);
- необходимо поверить в Христа как Мессию (см. Мф. 8-9; 12:28; 17:20; 21:22)
- никогда не поздно войти в Царство, употребив даже малые усилия (см. Мф. 20:12)
- необходимость пересилить себя и изменить свою жизнь (покаяние) (см. Мф. 21:31-32; 21:28-22:14);
- усилия - над собой, и тайно, а не проявление силы вовне для достижения Царства Небесного (см. Мф. 5-7; 23:5);
- усилия в очищении сердца своего (см. Мф. 5: 21-31; 15:19; 23:26,28);
- усилия перемениться и стать как дитя (см. Мф. 18:1-5);
- усилия в отвержении богатства (см. Мф. 6:19-34; 13:22; 19:24);
- в отвержении родственников (см. Мф. 10:36-37);
- в отвержении себя (см. Мф. 10:38-39; 16:24-26);
- в праведной жизни (см. Мф. 5:43-48; 7:21-23);
- в милосердии к ближним, любви и всепрощении (см. Мф. 18:21-35; 23:23; 25:31-46);
- в заботе не только о своем приобретении Царства, но и внимание, чтобы не быть соблазном для других (см. Мф. 18:8-9, 15-18);
- в терпении гонений и мучений за Христа (см. Мф. 5:38-42; 10:16-28; 13:21; 24:9-22) и верность Ему (см. Мф. 24:4-5, 23-26);
- усилий только человеческих никогда не будет достаточно (см. Мф. 19:26; 26: 69-75);
- сила Святого Духа дает возможность исповедовать Христа (см. Мф. 14:4; 19:26; 26:41);
- усилия становятся легкими со Христом (см. Мф. 11:30);
- лукавое и небрежное отношение к приобретению Царства видно Господу и недопустимо (см. Мф. 24: 48-51; 25:24-30);

- Царство распространяется Самим Богом (см. 13:3, 24), несмотря ни на какие препятствия (см. Мф. 11:29; 13: 31-33);
- Господь обещается всегда быть с учениками (см. Мф. 28:20).

Из проведенного исследования евангельского текста следует необходимость употребления усилий для приобретения Царства, но в первую очередь, в уповании на милосердие и вере в Того, Кто дает это Царство (ср. Мф. 19:26).

4. Святоотеческие толкования.

В завершение нашего анализа рассмотрим наиболее важные святоотеческие толкования, разъясняющие нам смысл данного отрывка. Как мы знаем, святоотеческие толкования отцов являются определяющим фактором для православного богословия и твердым основанием учения Церкви.

Свт. Иларий Пиктавийский в своем комментарии на Евангелие от Матфея пишет: «Итак, Царство Небесное силою берется, и прилагающие силы похищают Его, потому что слава Израиля, заслуженная отцами, возвещенная пророками, представленная Христом, захватывается и похищается верою язычников»⁶¹. Свт. Иларий обращает внимание на веру, которую является основой усилий для язычников. Вера во Христа становится дверью для входа язычников в Царство Небесное. Язычники своей более сильной верой выхватывают Царство из рук наследников-иудеев, так и не пожелавших уверовать (см. Мф. 27:25-26).

Свт. Иоанн Златоуст в беседах на Евангелие от Матфея кратко пишет относительно понимания необходимых усилий: «Но кто же, скажешь ты, восхитил ее? Все те, кто приходит ко Мне с усердием»⁶². Понимая под усилием усердие, чем подтверждаются и наши выводы в работе (и в связи с этим можно проследить богословский мотив усилия на всех других примерах в Евангелии от Матфея).

В беседах на Евангелие от Иоанна святитель Иоанн гораздо более подробно изъясняет интересующий нас стих (Мф. 11:12).

⁶¹ Библейские комментарии отцов Церкви. Евангелие от Матфея 11:1-19. С. 279 (SC 254:260).

⁶² Иоанн Златоуст, свт. Комментарии на Евангелие от Матфея. Беседа 37:3.

Приведем отрывок целиком, так как он объясняет многие вопросы: «Хорошо восхищаться, но только не гибнущие вещи, а Царство Небесное: «употребляющие усилие, – сказано, – восхищают его» (Мф.11:12); следовательно, не ленью можно достигнуть его, но старанием. Что же значит: «употребляющие усилие»? Потребно большое усилие, потому что путь тесен, нужна душа юношеская и бодрая. Восхищающие хотят всех предварить, не смотрят ни на что, ни на порицание, ни на осуждение, ни на наказание; думают лишь об одном, как бы овладеть тем, что хотят восхитить, и предупреждают всех находящихся впереди. Станем же мы восхищать Царство Небесное. Это восхищение не грешно, а похвально; грех здесь – не восхищать. Здесь наше богатство не причиняет ущерба другим. Постараемся же восхитить и, если нас удручает гнев, если тревожат вожеления, то победим природу, соделаемся кроткими, потрудимся немного, чтобы навсегда успокоиться. Не похищай золота, но похищай богатство, при котором золото представляется грязью. Скажи мне: если бы пред тобою лежали свинец и золото, что бы ты похитил? Не очевидно ли, что золото?

Итак, в том случае, когда похищающего наказывают, ты предпочитаешь вещь лучшую: уже ли же тогда, когда похищающий заслуживает честь, ты не отдашь предпочтения лучшему? Ведь не избрал ли бы ты (из двух вещей) предпочтительно эту (лучшую), если бы за похищение той и другой было наказание? Но здесь нет ничего такого, а напротив здесь блаженство. Как же можно, спросишь, похитить (Царство Небесное)? Брось то, что у тебя в руках. Пока будешь держать это, – не можешь похитить того. Представь мне человека, у которого руки наполнены серебром: в состоянии ли он будет похитить золото, пока держит серебро, а не бросит его и не сделается свободным? Похищающий не должен быть ничем связан, чтобы не быть задержанным. Ведь и ныне есть враждебные силы, которые нападают на нас и стараются отнять у нас (Царство Небесное). Будем же убегать от них, будем убегать, не оставляя за собою ничего, за что бы они могли ухватиться.

Пресечем нити, обнажим себя от предметов житейских. какая вам нужда в шелковых одеждах?»⁶³

Свт. Иоанн объясняет, что усилие необходимо применять к исправлению своего *внутреннего состояния* (гнев, сребролюбие). Необходимо стремиться к цели завладения Царством Небесным, а не земными благами. Усилие необходимо применять потому, что некие (не указанные свт. Иоанном) враждебные силы препятствуют нам. Чтобы избавиться от удержания ими, *нужно освободиться от пристрастия к земным благам*.

Блж. Иероним Стридонский: «От дней же Иоанна Крестителя до настоящего времени Царствие Небесное приобретается усилиями (*vim patitur* = претерпевает насилие), и сильные похищают Его. – Если первый Иоанн провозгласил необходимость покаяния народам, говоря: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное, то, следовательно, с этого времени Царство Небесное претерпевает насилие (*vim patitur*), т.е. приобретается силой, и употребляющие усилие похищают Его. Действительно, великое усилие должно приложить рожденным на земле, чтобы через подвиги добродетели овладеть седалищем на небе, которое мы потеряли через грехопадение прародителей»⁶⁴. Из цитаты комментария блж. Иеронима мы видим, что он также обращает внимание на исправление своих внутренних недостатков и греховных пороков и необходимость стяжания добродетелей. То есть для приобретения Царства Небесного важна внутренние усилия и духовная борьба со своими страстями.

Свт. Климент Александрийский: «Праведный ищет то, что может открыться силою любви и в этом обретает блаженство: «Стучите, и вам откроют, ищите, и вам дано будет» (Мф. 7:7). Берущие Царство «силою» должны употребить свои усилия не для словесного спора, но направить их на достижение праведной жизни и на «непрестанную молитву», которая освобождает от грязи прежних грехов». Мы видим, что и свт. Кирилл под усилиями, необходимыми для приобретения Царства, понимает покаяние для «освобождения от грязи прежних грехов», и внутреннюю борьбу со

⁶³ Свт. Иоанн Златоуст. Комментарии на Евангелие от Иоанна. Беседа 54,4.

⁶⁴ Иероним Стридонский, блж. Творения. К., 1901. Ч 16. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Кн. 2. С. 90.

страстями (то есть также, как и прежние святые отцы, обращает внимание на внутренние усилия по борьбе с собой, со своей греховной природой). А также указывает, что средством для этого является молитва.

Свт. Григорий Богослов так толкует Мф. 11:12 в Слове 40, на Святое Крещение: «Не хорошо миновать торжище и потом искать покупок, не хорошо пройти мимо манны и потом пожелать пищи; худо позднее сожаление, худо тогда уже почувствовать свою потерю, когда нет способа отворотить ее, то есть по отшествии отсюда, по горьком заключении того, что совершено каждым в жизни, по наказании грешников и прославлении очищенных. Посему не медлите приступить к благодати, но поспешайте, чтобы не предварил вас разбойник, не предускорил прелюбодей, не взял перед вами преимущества лихоимец, не предвосхитил блага убийца, мытарь, блудник или кто-нибудь из тех, которые берут Царствие силой и хищнически, а Оно по благодати добровольно терпит насилие и хищение. Будь медлен на злое дело, а скор ко спасению, любезный, как убеждаю я»⁶⁵. Свт. Григорий, в отличие от рассмотренных толкований обращает внимание на желание Господа даровать нам Царство (ср. Мф. 8:1-3). И, призывает брать Царство пока не поздно, так как и Господь этого хочет от нас. Иначе мы, как «праведники» - фарисеи не сможем туда войти (см. Мф. 21:33-41) в отличие от кающихся грешников (Мф. 21:28-32).

Прп. Иустин (Попович) продолжает традицию толкований в духе святых отцов: «Силою берется, то есть напряжением всех духовных усилий, подвижничеством, приведением в движение всех боголюбивых чувств, понуждением себя к боголюбивым подвигам, а прежде всего – к подвигу всеобъемлющему – к вере. Такие люди спешат ко Христу, слушают Его благовестие о Царстве Небесном и входят в Него подвигом веры, разветвленным во все евангельские добродетели. С каждым днем возрастает вера в Господа Иисуса Христа, благовествует святой Златоуст, «она сделалась столь ясною и очевидною, что многие восхищают ее. Но кто же, скажешь ты,

⁶⁵ Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, Творения. Т. 1. Слово 40. Изд. Сибирская блгзвонница. 2010. С. 473. (CPG. Vol. 2 / Cura et studio M Geerard. Turnhout: Brepols, 1974)

восхитил ее? Все те, кто приходит ко Господу с усердием»⁶⁶. С явления Иоанна Крестителя все мессианские обетования и чаяния стекаются в единый грандиозный и неудержимый подвиг, порыв. Все пророчества завершаются, ведь пришел Имеющий прийти»⁶⁷. Прп. Иустин, как более поздний святой отец, как бы обобщает высказанные толкования и делает такой вывод: усилия необходимо прилагать в аскетических подвигах, ко Христу, вере в Него и стремлении (направлении всех сил) ко Христу.

Выводы.

Проведенный анализ показывает нам, что Царство Небесное действительно берется силою, то есть дается только тому, кто ведет упорную борьбу со своими страстями, кто употребляет значительные усилия над собой, чтобы выйти победителем из этой борьбы; Царство Небесное восхищают только такие борцы, которые постоянно упражняют и через это развивают свои духовные силы в том направлении, какое указано Христом⁶⁸.

Святые отцы, как просвещенные Святым Духом учителя, являются для нас ориентиром в толковании Священного Писания.

⁶⁶ Ioan. Chrisost. In Matth. Hom, 37, 3 // PG. T. 57. Col.422; рус. пер.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 37,3 // Творения. Т. 7. Кн. 1. С. 406.

⁶⁷ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Толкование на Евангелие от Матфея. Паломник. М. 2014. С 277

⁶⁸ Гладков Б.И. Толкование Евангелия. Синтагма. СПб. 1913. С. 323.

Библиография

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО. 2012. 1338 с.
 2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет Т.1а.: Евангелие от Матфея 1-13. Пер. с англ., греч., лат. и сир. Под ред. Симонэтти М./ Рус. Изд. Под ред. Варзониной Ю.Н. - Тверь: Герменевтика, 2007. - 432 с.
 3. Гладков. Б. И. Толкование Евангелия. СПб.: Синтагма, 1913. – 767 с.
 4. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Слово 40. М.: Сибирская благовонница, 2010. - 895 с.
 5. Иануарий (Ивлиев), архим. Евангелие. Отношение Иисуса Христа к закону как к норме // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 16. М., 2007. - С. 616
 6. Иероним Стридонский, блж. Толкование Евангелия. Минск: Лучи софии, 2013. - 320 с.
 7. Иоанн Златоуст. свт. Беседы на Евангелие от Матфея. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/ (дата обращения: 3.04.2016).
 8. Иустин (Попович), прп. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Паломник. 2014. - 576 с.
 9. Роджерс К.Л. мл. Роджерс К.Л. III Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета / Под науч. Ред. И.О. Магницкий. СПб., 2001. - С. 62.
- Литература на иностранном языке:**
10. Kittel G. Theological Dictionary of the New Testament. Michigan, 1987. Vol. 1 P. 611
 11. Luz U. Das Evangelium nach Matthaus. (Mt. 8-17). Zurich; Braunschweig, 1990. Т. 2. S. 174. (Evangelisch-Katolischer Kommentar. I/2. (EKK)).
 12. The biasmos of the kingdom of heaven in Mt. 11, 12.

С. Н. Горбунов

Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности

Автор: Горбунов Сергей Николаевич, преподаватель Нижегородской духовной семинарии.

Аннотация: автор выявляет специфику символа, соотносит его с метафорой как смежной языковой категорией, а также представляет примеры идентификации символа в текстах Священного Писания; в статье даётся обзор ряда теоретических положений известных филологов и обобщается опыт анализа символа по выявленным аспектам.

Ключевые слова: символ, знак, идея, филология, концепт, сознание, метафора.

Современные подходы к толкованию Священного Писания предполагают широкое обращение к областям научного знания, имеющим возможность обогатить методологическую парадигму в исследовании библейского дискурса. Изучение образных средств языка Библии связано прежде всего с лингвистикой и теми ее прикладными направлениями, которые не только разрабатывают теоретические основы тех или иных языковых фактов, но и предлагают практические методики лингвистического анализа. Цель данной статьи – выявить специфику символа, соотнести его с метафорой как смежной языковой категорией, а также представить примеры идентификации символа в текстах Священного Писания. Для достижения этой цели делается обзор ряда теоретических положений известных филологов и обобщается опыт анализа символа по выявленным аспектам.

1. Символ

Понятие символа известно с древности. На текущий момент существует множество философских и лингвистических концепций, выявляющих сущность символа⁶⁹. Однако это приводит

⁶⁹ Баранцев Р. Г. Понятия – Образы – Символы. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0019/d01/00190005.htm> (дата обращения 15.05.2016).

к многозначности и усложнению термина «символ» и, как следствие, – к методологическому хаосу в оперировании данным понятием. В работе «Знак. Символ. Миф» А. Ф. Лосев справедливо указывает на существующий терминологический хаос в отношении символа (и других категорий), однако он допускает возможность такого разнообразия при условии, что каждый исследователь будет строго держаться логики выбранного понятийного аппарата⁷⁰. Следуя этой идее, попытаемся рассмотреть некоторые особенности понятия «символ» и выработаем определенное понятийное содержание данной категории, которое можно будет использовать при анализе текстов.

1.1 Символ – семиотический знак

В экзегетической традиции актуальность символа как филологической категории очевидна: символ считается знаком, позволяющим связывать эмпирическую данность текста с миром мистики и тайны. Символ – посредник «между семиотической и внесемиотической реальностью»⁷¹.

По своему словарному значению греческое слово «символ» означает «знак», «примета». В семиотическом смысле «символ» – знак особого рода. Если обычный знак (слово) сужает понятие о референте действительности⁷², то символ – расширяет это понятие⁷³. Противопоставление символа конвенциональным знакам, подчеркивает в нем особое свойство – наличие иконического элемента⁷⁴.

Как можно видеть, филологи выразили одну из сторон сущности символа в терминах богословия и, таким образом,

⁷⁰ Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М.: Издательство Московского университета, 1982. С. 220. Интересно отметить, что в данной работе А. Ф. Лосев делает много критических замечаний относительно взглядов Ю. М. Лотмана и всей Тартусской филологической школы, однако эта критика во многом носит положительный конструктивный характер.

⁷¹ Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Избранные статьи. Т. 1. Таллинн: 1992. С. 199.

⁷² Естественно, здесь учитывается современное понимание соотношения языкового знака и вещи, им отражаемой. См.: Лайонс Дж. Введение в теоретическую лингвистику / пер. с англ. М.: Едиториал УРСС, 2010. С. 427

⁷³ Баранцев Р. Г. Указ. соч. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0019/d01/00190005.htm> (дата обращения: 15.05.2016).

⁷⁴ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 191.

оказали библеистам важную услугу. В развитие идеи об иконическом элементе в символе уместно привести размышление Лотмана Ю. М. о противопоставлении иконы и картины: «В картине трехмерная реальность представлена двухмерным изображением. Однако неполная проективность плана выражения на план содержания скрывается иллюзионистским эффектом: воспринимающему стремятся внушить веру в полное подобие. В иконе (и символе вообще) непроективность плана выражения на план содержания входит в природу коммуникативного функционирования знака. Содержание лишь мерцает сквозь выражение, а выражение лишь намекает на содержание»⁷⁵. Представленное рассуждение показывает, почему камень может быть символом веры, а вода – нет. В камне иконически содержится идея твердости (верности), в воде этой идеи нет. С другой стороны, вода как текучая сущность может являться символом чувств. А. Ф. Лосев также отмечает эту функциональную особенность символа, говоря, что символ не будет считаться таковым, если «точно не указывает на (то), чего именно символом он является»⁷⁶.

1.2 Символ: план выражения и план содержания

Символ как языковая единица характеризуется наличием двух планов: планом выражения и планом содержания. Такой подход позволяет рассматривать символ как объект лингвистики и придать рациональный характер его интерпретации⁷⁷. Символ в таком случае «определяется как знак, значением которого является некоторый знак другого ряда или другого языка»⁷⁸. В практическом плане символ становится элементом рационального кода, который позволяет адекватно переводить план выражения в план содержания. Например, число 10 становится символом (элементом рационального кода) закона Божьего, т. к. этот закон составляет значение данного символа. Также число 11 – символ греха (переход через 10 заповедей).

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. С. 153.

⁷⁷ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 191.

⁷⁸ Там же.

Известно, что символ считается филологической категорией, наименее поддающейся пониманию и описанию⁷⁹. Исследователи отмечают, что сущность символа трудно переводится на научный язык понятий и категорий⁸⁰. Тем не менее, описание символа в категориях структурной лингвистики (план выражения и план содержания), несмотря на упрощение схемы его представления, содержит ряд положительных моментов. Во-первых, понимание символа, связанного с идеей некоторого содержания, которое в свою очередь служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания⁸¹, хорошо известно в экзегетике⁸². Во-вторых, в процессе изучения речевого материала структурный подход позволяет легко менять направление анализа: «план выражения – план содержания», «план содержания – план выражения». Таким образом, задействуется методика как семасиологического, так и ономасиологического направления исследования текста. И, в-третьих, подобное рассмотрение символа позволяет адекватно сравнивать его с другими филологическими категориями.

Рассмотрение символа как знака, имеющего план выражения и план содержания, находит свое место в попытках исследователей дать адекватную классификацию символов. Необходимость классификаций обусловлена необходимостью «соотносить символические системы как знаковые системы языковой картины мира с категориальными системами концептуальной картины мира»⁸³. Хотя, как показывает практика, классификации на основе

⁷⁹ В основном рассматриваются два подхода: 1) символ отождествляется с понятием «знак» и 2) символ сближается с понятием «образ» по причине тождества функции выражать содержание обозначаемого. См.: Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология: ценностно-смысловое пространство языка. М.: Флинта, 2013. С. 236.

⁸⁰ Авдеенко И. А. Символ и художественный текст. URL: <http://www.uzknastu.ru/files/pdf> (дата обращения: 15.05.2016).

⁸¹ Авдеенко И. А. Символ, концепт, текст: пространство эксперимента / И.А. Авдеенко // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. Науки о человеке, обществе и культуре. 2010. Т. 2. № 1. С. 45.

⁸² Прежде всего, это относится к древней иудейской традиции мистического толкования Священного Писания. Примером является и символизм нумерологии.

⁸³ Авдеенко И. Ф. К проблеме классификации символов. URL: <http://www.uzknastu.ru/files/pdf/22> (дата обращения: 15.05.2016).

аспектов плана выражения и плана содержания во многом ущербны⁸⁴, тем не менее, они в той или иной степени могут отражать сущность символа. Таким образом, анализ символа как двухпланового знака представляет собой полноценный методологический шаг в процессе его идентификации в тексте.

1.3 Символ как текст

Представленное выше понимание символа оказывается продуктивным для выявления тождества между символом и текстом. Ю. М. Лотман пишет «Символ же и в плане выражения, и в плане содержания всегда представляет собой некоторый текст»⁸⁵. Присущие тексту онтологические свойства присущи и символу. Кроме цельности и связности⁸⁶, важным признаком символа (как и текста) является четко выраженная граница. Благодаря этой особенности символ может быть выделен из окружающего семиотического контекста⁸⁷.

С культурологической точки зрения символ как текст всегда содержит в себе архаический элемент. Культура нуждается в пласте текстов, выполняющих функцию архаики⁸⁸. При этом символ отличается от архетипа рядом признаков: жанровой и смысловой закрепленностью (звезда – сестра, черемуха – девушка), наличием этноязыковой образности (в отличие от символа архетип без проблем переводится на другие языки), менее устойчивой семантикой (возможность утрачиваться, изменять содержание), и некоторыми другими признаками⁸⁹.

Символ, являясь механизмом памяти культуры, переносит тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой. Память символа оказывается древнее памяти его несимволического окружения⁹⁰. Символ, легко вычленяется из текстового пространства, а также легко в него включается, т. е. символ никогда не принадлежит одному синхронному срезу культуры.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 192.

⁸⁶ Тураева З. Я. Текст: Структура и семантика. М.: «Либроком», 2009. С.56.

⁸⁷ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 192.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Алефиренко Н. Ф. Указ. соч. С. 240.

⁹⁰ Там же.

Определяя символ как текст в тексте, подразумевается, что символ всегда существует до данного текстового окружения и вне зависимости от него. В этом отличие символа, например, от реминисценции и других категорий. Если реминисценция, цитата или аллюзия являются органическими частями текста и идут из содержания текста вглубь памяти, то символ идет из глубин памяти в текст⁹¹.

С рассмотренной точки зрения символ оказывается двойственным по своей природе. С одной стороны, он, проходя через пространство культур, реализуется как инвариант. По этой причине мы можем наблюдать его повторяемость. С другой стороны, символ вступает в сложное взаимодействие с контекстом: символ может как трансформировать контекст, так и сам подвергаться трансформации. Другими словами, инвариантная сущность символа реализуется в вариантах⁹², т. е. речь идет о свойстве изменяемости символа. Как результат – мы имеем дело с типологией символов, которые могут классифицироваться, например, как простые и сложные. Ю. М. Лотман по этому поводу говорил, что простые (элементарные) символы образуют символическое ядро культуры и по их присутствию в текстах можно судить о символизирующей или десимволизирующей ориентации культуры в целом, так как «элементарные символы обладают большей культурно-смысловой емкостью, чем сложные»⁹³.

1.4 Символ и концепт

Исследуя когнитивную природу концепта, высказываются идеи о когнитивной природе символа. Исследователи отмечают, что в современной науке складываются предпосылки для понимания того, чем является символ не только для культуры, но и для человеческого сознания. Постулируя единую аксиому когнитивистики «человеческое сознание – посредник между реальным миром и языком»⁹⁴, исследователи, тем не менее, не

⁹¹ Алефиренко Н. Ф. Указ. соч. С. 194.

⁹² Там же. С. 193.

⁹³ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 193.

⁹⁴ Прохоров Ю. Е. В поисках концепта. М.: Флинта, 2009. С. 22.

приходят к единому определению такого понятия, как концепт. Однако существенная доля определений концепта находится в области культурологии и лингвокультурологии⁹⁵. Отмечается, что под концептом и символом могут иметься в виду если не тождественные, то смежные явления⁹⁶. Смежность данных понятий видна, например, из того, что концепт иногда определяется как сгусток культуры, посредством которой человек входит в культуру и культура входит в человека, а канонический символ выражается словами, освященными данной культурной традицией⁹⁷.

Среди множества идей, анализирующих тождество и различие символа и концепта, предлагается идея рассмотрения данных категорий как означающего и означаемого. В процессе анализа символа оказывается, что его содержание может описываться концептом. На взгляд исследователей, это позволяет более рационально описывать символ, а также преодолеть его не всегда предсказуемый характер и ореол мистичности⁹⁸. Однако следует учитывать тот факт, что концепт может и не выражаться вербальным образом. Кроме того, некоторые концепты, отсутствуя в языковом коде, проявляют себя средствами других семиотических систем.

Символ является результатом углубления процесса познания, когда одно понятие соотносится с другим⁹⁹. Это соотношение приводит к насыщению и утяжелению понятия, а затем – к отрыву знака от понятия, что и означает появление символа. При этом необходимо понимать, что означающее (символ) не изменяется, но утрачивает связь с изначальным означаемым. Слово «камень» имеет понятие «природного объекта твердой минеральной породы». В символическом значении данное понятийное ядро отсутствует. Но образовавшийся семантический вакуум заполняется большим количеством новых компонентов

⁹⁵ Там же. С. 26.

⁹⁶ Авдеев И. А. Символ, концепт, текст: пространство эксперимента. С. 45.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Существуют другие точки зрения. Например, появление символа на основе повторяемости словесных комбинаций, и др. См.: Шульская О. В. О символе в поэзии // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979. С. 256.

семантики¹⁰⁰. которые, в свою очередь, начинают взаимодействовать между собой. Если не учитывать подобного процесса, то множество поэтических образов было бы лишено здравого смысла, даже с поправкой на метафорику¹⁰¹.

2. Метафора

Определения метафоры основываются на очевидном факте, что она появляется в результате осмысления и репрезентации одних смыслов на основе других. В лингвистической науке отмечается, что метафорический способ постижения мира носит всеобщий и обязательный характер. Это основной механизм познания образов действительности или, как отмечают некоторые исследователи, это – «один из фундаментальных когнитивных механизмов человеческого сознания»¹⁰². Подобное определение показывает, что метафора в отличие от символа шире представлена в текстах и, следовательно, должна легче прочитываться при их анализе. Но в то же время механизм создания метафоры может оказаться тождественным механизму создания символа. В результате существует возможность ошибок в выявлении авторского коммуникативного намерения, что особенно важно для экзегетики текстов Священного Писания.

Метафора для автора текста – это один из способов выявить индивидуальность конкретного предмета или явления, попытка передать известными языковыми средствами неповторимость этого предмета или явления¹⁰³. Так, анализируя выражения «путь грешных» и «путь праведных» (Пс.1), современный исследователь верно утверждает, что «дорога – метафора жизни»¹⁰⁴. Но в пророческом тексте «... вот, Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти» (Иер.21:8) слово «путь», помещенное в своеобразный контекст, входит в состав известного архетипа. Данный архетип

¹⁰⁰ Лосев А. Ф. говорит о бесконечной семантической валентности языкового знака. См.: Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. С. 120.

¹⁰¹ Примеры из поэзии: «вдыхать каменный запах», «уносить в каменную ночь». См.: Авдеенко И. А. Символ, концепт, текст: пространство эксперимента. С. 47.

¹⁰² Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику. М.: Флинта, 2011. С. 27

¹⁰³ Арутюнова Н. Д. Языковая метафора // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979. С. 149.

¹⁰⁴ Арсений (Соколов), архим. Первый псалом: два пути и древо жизни. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4554326.html> (дата обращения: 15.05.2016).

(«путь жизни») в образной пророческой речи, несомненно, обнаруживает лингвокогнитивную близость с символом, что усложняет задачу понимания авторской картины мира¹⁰⁵.

Метафора, как и символ, связывает два понятия (концепта) в один. А. Ф. Лосев пишет: «И в символе, и в метафоре идея вещи и образ вещи пронизывают друг друга, и в этом их безусловное сходство»¹⁰⁶. По этой причине для различения данных категорий необходимо оперировать особыми признаками, которые упростят их идентификацию в тексте. Выделим следующие свойства: 1) сопоставляя два концепта, метафора нивелирует их отличительные признаки, в то время как символ эти признаки сохраняет, подчеркивая самостоятельность каждого концепта¹⁰⁷. Например, «вино» – символ радости (Песн.1:1, 5:1), «голубица» (Песн.6:9) – метафора. В первом случае налицо самостоятельность каждого концепта, во втором случае в девушке каким-то образом видится голубица, а в голубице – девушка. Другими словами, в первом случае имеет место процесс связывания концептов, а во втором случае – процесс объединения; 2) в метафоре отсутствует загадочный элемент, на который, как в символе, «ее идейная образность только указывала бы как на нечто ей постороннее»¹⁰⁸; 3) метафора входит в поэтический образ, который в тексте имеет самостоятельное значение.

В дополнение к сказанному отметим, что в практике анализа текстов метафору действительно достаточно легко определить. В теории тропов широко рассмотрены виды метафор. Для экзегетического анализа можно выбрать удобную классификацию и придерживаться ее в процессе работы с текстом. Однако какой бы ни была классификация метафоры, следует учитывать следующий факт: метафора рано или поздно исчезает. В этом заключается сложность в работе с данной категорией, так как анализ текстов Священного Писания – это исследование концептосферы древней

¹⁰⁵ Алефиренко Н. Ф. Указ. соч. С. 241.

¹⁰⁶ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. С. 153.

¹⁰⁷ Алефиренко Н. Ф. Указ. соч. С. 239.

¹⁰⁸ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 153.

культуры, образность и символика которой во многом уникальна и специфична.

3. Заключение

Обобщая сказанное о символе и его отличии от метафоры, логично было бы вывести определение данного понятия. Однако мы этого не делаем по нескольким причинам. Во-первых, такой цели не ставилось. Кроме того, данная статья носит обзорный характер и не рассматривает сущность символа в объеме, достаточном для полноценного определения¹⁰⁹. Во-вторых, в науке и так существует множество определений символа, на которые можно ориентироваться в работе с ним¹¹⁰. В качестве итога целесообразно суммировать представленный обзорный материал в виде набора составляющих, на которые следует обращать внимание при работе с символическим содержанием:

□ Символ – знак особого рода, который исполняет медиумическую функцию. Как языковой знак он имеет означаемое и означающее. В отличие от обычного знака, в символе присутствует иконический элемент, который следует определять в первую очередь, так как символ не является таковым без символизируемого элемента;

□ Наличие плана выражения и плана содержания в символе позволяет более рационально рассматривать его структуру, соотносить ее с символизируемой идеей. Кроме того, появляется возможность систематизировать типы символов и соотносить их с символическими тезаурусами различных культур;

□ В семиотическом пространстве символ функционирует как текст. В нем присутствуют онтологические свойства, присущие тексту. Такой взгляд на сущность символа позволяет не только

¹⁰⁹ Очевидно, что на основе небольшого количества свойств объекта трудно выработать качественное определение. По этой причине наше определение было бы ущербно априори.

¹¹⁰ Следует учитывать, что определение символа хотя и представлено в широком спектре работ по теории символа, однако не все они считаются удачными. Так А. Ф. Лосев не считает удовлетворительными определения символа, данные такими выдающимися лингвистами как Потебня А. А., Виноградов В. В. и др. См.: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 329.

выявлять «текст» символа в контексте повествования, но и классифицировать символы по степени сложности;

□ Концепты могут составлять означаемое символа. Символ и концепт создают в контексте динамическое взаимодействие¹¹¹;

□ Несмотря на то, что символ близок к метафоре, он от нее отличается. В символе означаемое является посторонним элементом, на который только указывается. Этот элемент является самым загадочным в символе. В метафоре, если и есть загадочность, представленная в идейной образности, то она не является посторонним элементом – загадочный предмет растворен в самой идейной образности метафоры.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [в русском переводе]. М.: РБО, 2008.
2. Авдеенко И. А. Символ, концепт, текст: пространство эксперимента // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. Науки о человеке, обществе и культуре. 2010. Т. 2. № 1.
3. Авдеенко И. А. К проблеме классификации символов. URL: <http://www.uzknastu.ru/files/pdf/22> (дата обращения: 15.05.2016).
4. Авдеенко И. А. Символ и художественный текст. URL: <http://www.uzknastu.ru/files/pdf/22/2> (дата обращения: 15.05.2016).
5. Алефиренко Н. Ф. Лингво-культурология. Ценностно-смысловое пространство языка. М.: Флинта, 2013. 288 с.
6. Арсений (Соколов), архим. Первый псалом: два пути и древо жизни. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4554326.html> (дата обращения: 15.05.2016).
7. Арутюнова Н. Д. Языковая метафора (синтаксис и лексика) // Лингвистика и поэтика: сб. статей. М.: Наука, 1979.

¹¹¹ Интересно отметить, что соответственно этой модели взаимодействия «сам термин «концепт» стал для гуманитариев символом современности исследования». См.: Авдеенко И. А. Символ, концепт, текст: пространство эксперимента. С. 47.

8. Баранцев Р. Г. Понятия – Образы – Символы. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0019/d01/00190005.htm> (дата обращения: 15.05.2016).
9. Даниленко В. П. Методы лингвистического анализа. М.: Флинта, 2011. 280 с.
10. Лайонз Джон. Введение в теоретическую лингвистику / пер. с англ. М.: Едиториал УРСС, 2010. 544 с.
11. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М.: Издательство Московского университета, 1982. 480 с.
12. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. 367 с.
13. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Избранные статьи. Т. 1. Таллинн: 1992.
14. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику. М.: Флинта, 2011. 296 с.
15. Прохоров Ю. Е. В поисках концепта. М.: Флинта, 2009. 176 с.
16. Шульская О. В. О символе в поэзии // Лингвистика и поэтика. Сб. статей. М.: Наука, 1979.

чтец Михаил Еремин

Значение Ветхого Завета для раскрытия темы Суда Божия в послании св. апостола Павла к Римлянам (1:18-3:20)

Автор: чтец Михаил Еремин, II курс магистратуры профиля «Библиистика» МДА.

Аннотация: автор делает экзегетический анализ (Рим.1:18–3:20), где раскрывается тема Суда Божия в тесной связи с учением апостола Павла об оправдании через веру во Христа (Рим.3:21–26), об искуплении (Рим.5:1–19) и спасении всего человечества (Рим.3:21–8:39).

Ключевые слова: суд, закон, скорбь, теснота, воздавать, праведность.

Тема Суда Божия в послании св. апостола Павла к Римлянам получает свое раскрытие в разделе Рим.1:18–3:20 и рассматривается в тесной связи с учением апостола Павла об оправдании через веру во Христа (Рим.3:21–26), об искуплении (Рим.5:1–19) и спасении всего человечества (Рим.3:21–8:39).

Тему Суда Божия в послании апостола Павла можно разделить на следующие разделы: Рим.1:18–32 – Суд Божий над язычниками; Рим.2:1–16 – закон Суда Божия для всего человечества; Рим.2:17–3:8 – Суд Божий над иудеями; Рим.3:9–20 – Суд Божий над всем человечеством¹¹².

Апостол Павел в рассматриваемом разделе пишет о состоянии человечества до пришествия Христа. В этом состоянии оказываются также и те, кто еще не принял Христа, т.е. не уверовал в Него, не воспринял плоды Его Искупительного подвига в Крещении и не вошел в Его Церковь.

В изложении темы Суда Божия над всем человечеством апостол Павел использует Ветхий Завет, актуализируя его для современного ему общества.

¹¹²Bruce F. F. The Epistle of Paul to the Romans An Introduction and Commentary; Barrett C. K. Black's New Testament commentary: The Epistle to the Romans; Murray J. The Epistle to the Romans: the english text with introduction, exposition and notes: in two volumes.

Предполагается, что апостол Павел во время написания своих посланий пользовался греческим текстом Священного Писания, т.е. Септуагинтой, так как он обращался преимущественно к греческому по происхождению либо эллинизированному населению Римской империи, а также к иудеям диаспоры, языком которых был тоже греческий.

В послании к Римлянам (Рим.1:18–3:20) можно найти аллюзии на Пятикнижие и на пророческие тексты, которые лингвистически и тематически связаны в Ветхом Завете. Апостол Павел мог использовать эти аллюзии, во-первых, как иудей по происхождению и знаток Священного Писания; во-вторых, для более убедительной аргументации перед христианами из иудеев. Когда апостол Павел говорит о Суде Божиим, он находится в традиции еврейско-христианской литературы.

В рассматриваемом разделе прямые цитаты встречаются редко, однако аллюзии присутствуют во многих местах. Критериями для определения аллюзии могут быть следующими:

- некоторое лингвистическое сходство с предполагаемым источником текста.
- повторения, специальный язык, характерный для той или иной книги Ветхого Завета, наличие сходных грамматических конструкций.
- сопоставление текста апостола Павла с контекстом Ветхого Завета, при этом не обязательно могут быть словарные соответствия.

В Рим.1:21–23 можно увидеть язык Пс.105:20: «Сделали тельца у Хорива и поклонились истукану; и променяли славу свою на изображение вола, ядущего траву» и Иер.2:11: «переменил ли какой народ богов своих, хотя они и не боги? а Мой народ променял славу свою на то, что не помогает». Псалом 105 описывает отпадение Израиля и поклонение тельцу при Синае (Исх.32).

Как Израиль отступал неоднократно от Бога (Втор., Иер., Пс.) и менял славу Божию на богов (Иер.2:11), так и язычники променяли славу Божию на образ, подобный тленному человеку (Рим.1:23).

Описание всей негативной стороны языческого идолопоклонства часто встречалось в еврейских писаниях периода Второго Храма, например, в книге Премудрости Соломона (Прем.11–15). Мы не можем говорить о прямой взаимосвязи между книгой Премудрости Соломона и посланием апостола Павла к Римлянам, так как нет точных аналогий и рассуждения в обеих книгах разные. Однако описания языческого идолопоклонства и религиозно-нравственного состояния языческого мира схожи. Обе книги, например, говорят о возможности познания Бога язычниками из творения (Прем.13:1–5, Рим.1:20–21), обе книги подчеркивают то, что язычники виновны в своем идолопоклонстве (Прем.13:6–7; Рим.1:21). Обе книги связывают идолопоклонство с безнравственной жизнью (Прем.14:12–14, 14:27, Рим.1:24–31) и противоестественными половыми отношениями (Прем.14:26, Рим.1:26–27), также в обеих книгах перечисляются пороки (Прем.14:23–27, 14:30, Рим.1:29–32).

В Рим.2:6–11 описаны действия Суда Божия и воздаяние согласно человеческим делам. Апостол говорит о воздаянии и о Суде как о синонимах. Тему Суда Божия апостол объясняет согласно иудейскому учению о божественном вознаграждении: ὅς αὐδοῶσιν ἐκάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Рим.2:6).

В построении этого отрывка исследователи видят хиазм (т. е. обратный параллелизм – стилистический прием, свойственный древней литературе):

- а. Бог воздаст каждому по делам его (ст. 6)
- б. Вечная жизнь для тех, кто делает добро (ст. 7)
 - в. Гнев и ярость на тех, кто непослушен (ст. 8)
 - в'. Скорбь и теснота для тех, кто делает зло (ст. 9)
- б'. Слава, честь, покой для тех, кто делает добро (ст. 10)
- а'. Нет лицепрятия у Бога (ст. 11).

Наружное кольцо (а, а') дает принцип, по которому Бог совершает свой эсхатологический суд. Следующее кольцо (б, б') утверждает, что Бог даст жизнь (ζωὴν αἰώνιον) тем, кто ищет добра. Внутреннее кольцо (в, в') утверждает, что гнев и ярость (ὀργὴ καὶ θυμὸς), скорби и бедствия (θλίψις καὶ στενοχωρία) ждут грешника.

Таким образом, отрывок Рим.2:6–11 является грамматически связанным с предшествующей мыслью (Рим.2:1–5) и объясняет,

почему человек оказывается перед Божьим гневом. Апостол Павел делает аллюзию на Втор.9–10; 29–30.

Исследователи полагают, что в Рим.2:6 апостол Павел использует Притчи 24:12 или Пс.61:13 (по LXX). Yinger находит общие черты идеи Суда Божия в Ветхом Завете и литературы эпохи Второго храма, и считает, что христианские авторы, раскрывая тему Суда Божия, основываются на принципах иудейского вероучения¹¹³.

Рим.2:6 перекликается также с ветхозаветным текстом Пс.61:13 (по LXX): «σὺ ἄπο δώσεις ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ» и Прит.24:12: «ὃς ἄπο δίδωσιν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ». Слово ἄπο δίδωμι имеет значения «воздавать», «награждать», «наказывать». Форма будущего времени глагола служит отражением формы, употребленной в тексте псалма. Форма третьего лица и конструкция с относительным придаточным отражает текст Притчей. В более широком контексте псалом содержит утверждение Божьей милости как источника надежды и спасения, изображает образ Бога, с которым согласен апостол Павел, когда он заостряет внимание на темах благодати и долготерпения Божьего (Рим.2:4). Однако текст Притчей, особенно в варианте LXX, высвечивает тему суда всеведущего Бога. Таким образом, этой аллюзией предвосхищается мысль, раскрытая в Рим.2:15-16.

В Рим.2:9 («θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνος») результат отрицательного воздаяния выражается словами θλίψις («притеснение», «гнет», «скорбь», «мучение», «бедствие») и στενοχωρία («теснота», «притеснение»; «тяжелое или трудное положение», «тесные обстоятельства», «невзгоды»).

Слова «скорбь» и «теснота» говорят уже не о действии Суда, а о его последствиях и переживаниях тех людей, которые будут осуждены. Эти два слова имеют общий смысл страдания, вызванного трудными условиями существования. В Ветхом Завете эти слова используются для выражения страданий народа на земле,

¹¹³ Yinger K. L. Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. N. Y.: Cambridge University Press, 1999. P. 154.

вследствие голода, который являлся результатом Божьего наказания за грехи (Втор.28:53; Ис.8:22; 30:6).

Во Второзаконии (28 гл.) Моисей провозглашает благословения и проклятия, связанные с заветом, заключенным Господом с Израилем. Те, кто не будет исполнять все заповеди его (Втор.28), навлекут на себя множество ужасных проклятий; в этой связи трижды повторяется пророчество о том, что они будут есть плоть сынов и дочерей своих в тесноте и скорби (ἐν τῇ στενοχώρια σου καὶ ἐν τῇ θλίψει σου), осаждаемые врагом (Втор.28:53, 28:55, 28:57).

Во фразе «Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое» (Рим.2:9) звучит неотчетливый, но знаменательный отголосок Ис.8:22 – текста, относящегося к провозглашению Суда над народом Израиля за неверие слову обетования. Израильтяне не искали Господа, а обращались к вызывателям умерших и к чародеям, к шептунам и чрево вещателям (Ис.8:19). Поэтому их постигнет участь, которую Исаия рисует в апокалиптических образах: когда предвозвещенное поражение от меча придет на них, «взглянут вверх, на небеса, и посмотрят вниз, на землю; и вот – смута и тьма, скорбь и теснота (θλίψις καὶ στενοχώρια), и непроницаемая тьма». Павел использует эти образы как описания Божьего эсхатологического суда, явно расширяя масштабы «скорби и тесноты»: теперь скорбь и теснота охватят в равной мере иудеев и эллинов; не только избранный народ (как у Исаии), но всех, делающих зло. Таким образом, пророческое возвешение суда над Израилем в устах Павла звучит с новой силой, превращаясь в метафору вселенского суда¹¹⁴.

В стихе Рим.2:11 делается акцент на характере Божественного Суда. Такое учение о Божественном Суде также характерно для Ветхого Завета (Втор.10:17).

Исследователи отмечают большое влияние Второзакония на идеи апостола Павла¹¹⁵. Действительно, можно найти лексические параллели второй главы послания к Римлянам со Второзаконием. Объектом повествования Второзакония в рассматриваемых местах

¹¹⁴ Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла / пер. с англ. Л. Колкер. Черкассы, 2011. С. 73.

¹¹⁵ Scott J. M. Paul's Use of Deuteronomical Tradition. // JBL. 1993. № 112. P. 647.

являются грехи и бедствия Израиля. Это происходит потому, что Израиль упорствует во грехе (Втор.9:6, 9:13; 10:16; 29:19), возлагая чрезмерную надежду на свою принадлежность к Завету с (9:1–8; 29:19), в то же время уклоняясь в идолопоклонство (9:12; 11:28, 29:18), и, несмотря на то, что Израиль слышал заповеди и повеления Божии, он не смог правильно применить их в жизнь (Втор.29:3). Отступничество Израиля приводит к гневу Божию (Втор.9:14). Хотя заступничество Моисея за свой народ останавливало наказание, однако Божие терпение закончится, и Израиль будет изгнан (Втор.29:19–28) Божьим гневом и яростью (Втор.29:28). Однако, когда еврейский народ будет в изгнании, Бог обещает восстановить Свой народ, чтобы он мог быть верным и послушным (Втор.30:1–14): Бог обрежет израильское сердце (Втор.30:6). Бог судит людей по их поступкам (Втор.30:15–20), а не по их религиозному наследию, потому что он беспристрастен. Этот важный мотив утверждается во Втор.10:12–18. Призыв к верности завету – это призыв к покаянию и вере (Втор.30). Принцип воздаяния по делам, а не по принадлежности кого-либо к завету с Богом, лежит в основе Второзакония и является в то же время общим с посланием апостола Павла:

- ☐ Осуждение народов – Втор.9:4–6; 29:16, 29:17; Рим. 2:1;
- ☐ Упование на Завет, хотя дела остаются теми же самыми – Втор.9:4–8; 29:19; Рим.2:3–4;
- ☐ Жестокосердие, которое сталкивается с гневом – Втор.9:13–27; 29:18–28; Рим.2:5;
- ☐ Божий народ должен быть верным, так как Бог беспристрастен – Втор.10:10–17; 30:15–20; Рим.2:6–11.

В Рим.2:16 говорится, что в последний день Бог будет судить «тайные (дела) людей через Иисуса Христа». Таким образом, Павел не делает четкого различия между человеческими мыслями и делами с одной стороны и основанием Суда с другой в Рим.2:1–16, что соотносится с пророческими текстами, например, Иер.17:10: «Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его» (Синод. перевод).

В Рим.2:24 апостол, скорее всего, ссылается на книгу пророка Исаии (Ис.52:5 LXX)¹¹⁶. В тексте пророка Исаии этот стих находится в утешительной части и относится к язычникам, которые видят повод хулить Господа в угнетенном состоянии Израиля. Апостол Павел пересматривает данный текст пророка и возводит вину на Израиль. Цитата из Исаии служит словом Суда для Израиля, хотя раньше слова пророка звучали как утешительные. Текст пророка явно говорит о времени прославления Бога среди народов, которое в полноте своей произошло во времена Христа.

По мысли свт. Феофана, по причине неверности закону, язычники или другие народы, смотря на порочность избранного народа, начинают хулить Бога¹¹⁷. Как прошлые грехи евреев были причиной их плена, так и современные пороки еврейского народа привели к злословию язычниками имени Божия¹¹⁸. Т.е. основанием для Божественного Суда в этом случае является то, что евреи сделали причиной богохульства среди других народов.

Использование пророческого текста вполне уместно, так как и до пришествия Христа, и после причиной богохульства были грехи Израиля. Это было сделано апостолом преднамеренно с определенной риторической целью для того, чтобы обратить внимание самих иудеев и через резкую форму обличения увещевать их, а также показать возможность исправления для иудеев и наследование обетований, как это произошло с язычниками, в среде которых раньше имя Божие было бесславным.

В Рим.2:29 («ἀλλ' ὁ ἐντὼκρυπτῷ Ἰουδαῖος καὶ περὶ τομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι οὐ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ») фраза ἐντὼκρυπτῷ переводится «в тайне», «в скрытой форме», «внутренне». Внутренний иудей тот, кто имеет обрезание сердца¹¹⁹; эта фраза может означать изменение сердца¹²⁰. Слово καρδία подразумевает центр внутренней жизни, включающий в себя

¹¹⁶ Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла... С. 72. См. также: *Fitzmyer J. A. Romans...* P. 318; *Schreiner T. R. Vol. 6: Romans...* P. 134–135; *Barrett C. K. Romans...* P. 54; *Sanday W. Romans...* P. 67; *Cranfield C. E. B. Romans...* P. 171; *Hendricksen W. Romans...* P. 106.

¹¹⁷ См.: Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Римлянам... С. 234–235.

¹¹⁸ См.: *Hodge C. Romans...* (Рим.2:24).

¹¹⁹ *Fitzmyer J. A. Romans...* P. 322–323. См. также: *Schreiner T. R. Vol. 6: Romans...* P. 141.

¹²⁰ *Moo D. J. Romans...* P. 174.

мышление, чувства, волю¹²¹. Фраза ἐν πνεύματι означает действие Духа Святого в глубине сердца.

Моисей сокрушался, что Израиль имел «необрезанное сердце» (Лев.26:41). А затем это обвинение неоднократно повторяли пророки (Иер.4:4; 9:25, 9:26; Ис.51:7). Обрезание бесполезно для того, кто нарушает закон. Это представление о законе выражено в Иер.31:33 (Иер.38:33 LXX)¹²².

Народ был обязан «обрезать» свое сердце (Втор.10:16), и Бог обещал, что однажды сделает это (Втор.30:6). Апостол Павел вопрос «обрезания сердца» ставит в центре внимания, как определяющий, что является истинным иудаизмом. Истинный иудаизм, согласно апостолу, – это обладание Духом (Рим.2:29).

«Обрезание сердца» означает изменение сердца под действием Святого Духа, избавление от зла, обновление и очищение сердца¹²³, оно вводит в мир эсхатологическую реальность¹²⁴. Эта концепция обрезанного сердца широко распространена в Ветхом Завете (Пс.50:12 по LXX; Иер.4:4 и т.д.). Однако истинное обрезание могло совершиться только в новозаветные времена, что пророки предвидели.

В Рим.3:5–8 описывается действие Божественного Суда. Однако это описание начинается действием в Рим.3:4б (ἂν δίκαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε), где вводится мотив приговора через цитату псалма МТ: Пс.51:4 :כָּפַרְתָּ בְּדָמָתִי וְנִקְיִתָּ בְּלִבִּי (LXX: 50:6: ἂν δίκαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσης ἐν τῷ κρίνεσθαί σε).

Тесную взаимосвязь между Божественным Судом и обетованиями отражает фрагмент Пс.50:6 (по LXX), в котором говорится о праведности Суда Божьего в контексте покаянной молитвы о спасении. Псалмопевец говорит о Суде как о признании Божественной праведности. Он признает свою собственную вину и праведность Суда Божьего. Поэтому апостол не случайно цитирует данный псалом.

¹²¹ Bauer W.A Greek-English Lexicon of the New Testament... P. 403–404.

¹²² Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла... С. 72.

¹²³ См.: Cranfield C. E. B. Romans... P. 175. См. также: Murray J. Romans... P. 88–89.

¹²⁴ Schreiner T. R. Vol. 6: Romans... P. 144.

В Септуагинте используется инфинитив глагола κρίνω в настоящем времени в медиальном или пассивном залоге – на основании такой формы глагола Бог может выступать как Субъектом, так и Объектом Суда, т.е. судиться с людьми.

Возникает вопрос о том, как понимает апостол Павел слово κρίνεσθαι:

1) в пассивном залоге: «Бог судится с человеком» – такое понимание противоречит Рим.3:5, где говорится о правде Божией, и не может быть принято во внимание. Кроме того, в контексте самого послания и всего Священного Писания Бог никогда не является объектом Суда. Бог является праведным по Своему Собственному осуждению человеческого греха.

2) в медиальном залоге глагол κρίνεσθαι означает Божественный Суд над человеческим грехом; в этом случае Бог возводит обвинение «ἐν τοῖς λόγοις σου», Бог является единственным Судьей: «ἐν τῷ κρίνεσθαι σε». Такое понимание хорошо согласуется с контекстом Псалма 50 (по LXX), в котором содержится покаянная молитва.

В связи с этим наказание еврейского народа не будет являться отсутствием верности Бога Своим обетованиям, но наоборот – исполнением слов Божиих о наказании. Такое мнение хорошо согласуется с приведенной апостолом Павлом цитатой из псалма (Пс.50:6 по LXX).

В масоретском тексте Пс.51:4 תִּצְדֵּק בְּדִבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶךָ используется инфинитив глагола שִׁפַּט šāfat породы Qal в активном залоге («судить», «выносить решение») – Бог в этом случае однозначно выступает как Субъект Суда. В МТ слова псалмопевца подразумевают, что Бог будет безупречным или чистым (תִּזְכֶּה (tīzkēh)), если Он будет судить мир. Бог вправе судить, потому что псалмопевец согрешил. Таким образом, Божественный Суд показывает праведность Бога и не является нарушением данных Богом обетований. Апостол цитирует данный псалом, чтобы подтвердить этот тезис.

Божественный Суд над грехом, выражаемый фразой ἐπὶ φέρων τὴν ὀργήν (Рим.3:5), имеет эсхатологический характер¹²⁵, в своей

¹²⁵ См.: Cranfield C. E. B. Romans... P. 184. См. также: Moo D. J. Romans... P. 190–191; Dunn J. D. G. Romans 1–8... P. 134.

полноте он совершится в Последний день. Это можно заключить из замены апостолом формы глагола $\nu\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}\omega$ при цитировании Пс.50:6: $\nu\acute{\iota}\kappa\acute{\eta}\sigma\eta\varsigma$ (аорист, сослагательное наклонение) на $\nu\acute{\iota}\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (будущее время), а также использования глагола $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega$ в Рим.3:6 в будущем времени (кривѣи), что подтверждается многими авторитетными рукописями (א, A, B*, D*, G, Ψ, 33, 1739, 1881, latt, co). В Рим.3:5, по всей видимости, есть ссылка на «день гнева» в Рим.2:5.

В разделе 3:9–20 апостолом Павлом цитируется ряд ветхозаветных текстов (Пс.5:10; 9:28; 35:2; 13:1–3; 139:4 (по LXX); Еккл.7:20; Ис.59:7–8). Цель отрывка Рим.3:9–20 состоит в том, чтобы обосновать справедливость Божественного Суда над всем миром. Приведенные апостолом отрывки из Ветхого Завета еще ярче показывают, насколько неправедность человека противоречит праведности Бога в Рим.3:5, которая была провозглашена псалмопевцем в Пс.50:6 (по LXX). Эта человеческая неправедность лишает людей всякого основания сомневаться в праведности Божественного правосудия.

По мнению L. Crisler, в Рим.3:10–18 апостол использует места из Ветхого Завета, имеющие специфический общий стиль языка – жанр плача¹²⁶. На основании этого Crisler считает, что контекст Рим.3:9–20 должен соответствовать контексту ветхозаветных книг. Только если в Ветхом Завете под Божественным гневом оказывались враги Израиля, то в Рим.3:9–20 под Божественным гневом оказываются как евреи, так и язычники¹²⁷. Божественная праведность раскрывается как в Суде над всем миром (Рим.1:18–3:20), так и во всеобщем Искуплении (Рим.3:21–31).

Использование языка плача имело определенную цель – показать глубину греховного состояния, бессилие всего человечества и силу Евангелия, великое значения для человечества искупительного подвига Христа в последующем контексте послания.

Апостол подводит итог своим рассуждением не прямой цитатой в Рим.3:20 из Пс.142:2 (по LXX). Псалом 142 представляет собой молитву псалмопевца об избавлении. Апостол Павел,

¹²⁶ Crisler L. Lament in Romans: promise, suffering, and the cry of distress. A dissertation presented to the Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary, 2011.P. 41.

¹²⁷ См.: Там же. Р. 54–55.

используя этот псалом, не только говорит о греховности человека, но связывает свое заявление общего характера с молитвой о помощи. В первых словах этого псалма псалмопевец просит Бога услышать его молитву, упоминая Божественные свойства (ἐν τῇ ἀλήθειᾳ σου; ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου), а также просит не входить в суд с ним (Пс.142:1–2 LXX). В конце псалма псалмопевец выражает надежду о том, что Бог дарует жизнь ради Своего имени, Своею праведностью выведет его от угнетения жизни и по Своей милости истребит врагов (Пс.142:10–11 по LXX). Псалмопевец не надеется на собственные дела, но на Божью милость.

Под правдой Божией в Псалме 142 святые отцы и церковные писатели понимали истину Божию, человеколюбие Божие, милость Божию. Божественная любовь же во всей своей полноте явилась в искупительном подвиге Христа (Рим.8).

Таким образом, если учитывать контекст Псалма 142, Божественная истина в Рим.3:4, 3:7 и Божественная праведность в Рим.3:5 находят свое выражение не только в Божественном Суде, но и являются основанием для надежды и орудием избавления человека, который жаждет Божьей праведности как источника своего спасения. Использование Псалма 142 в Рим.3:20 говорит не только о статусе ветхозаветного закона и человека, живущего под этим законом, но и является связующим звеном между учением апостола о Божественном Суде и последующими рассуждениями об оправдании в разделе Рим.3:21–31, который он начинает словами Рим.3:21: «Ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки», возможно, под законом и пророками, в том числе имея ввиду и молитву псалмопевца в Псалме 142. Таким образом, аллюзия на Псалом 142 вводит новый поворот в ход рассуждений апостола: она ознаменовывает собой конец темы Божественного Суда и начало темы оправдания человека через Христа. В Рим.3:21–31 апостол отвечает на риторические вопросы, которые он задавал ранее в Рим.3:1–8: Божественная праведность во всей полноте явилась во Христе, но идея ее была заложена уже в Ветхом Завете, как это видно из многочисленных аллюзий на ветхозаветные книги в послании.

На основании всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что пророческие тексты для апостола Павла являются одним из элементов его аргументации в защиту праведного Божественного Суда над еврейским народом. Кроме того, с помощью пророческих текстов, достигается и риторическая цель послания, а именно показать, что еврейский народ оказывается ничем не лучше других народов. Тем самым апостол делает попытку побудить своих собеседников к покаянию и принятию веры во Христа.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, 1989.
2. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1–8). М.: Правило веры, 2006.
3. *Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях Павла / пер. с англ. Л. Колкер. Черкассы, 2011.
4. *Barrett C. K.* Black's New Testament commentary: The Epistle to the Romans (Rev. ed.). Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991.
5. *Bauer W.A* Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
6. Biblia hebraica Stuttgartensia. Deutsche biblgesellschaft. 1997.
7. *Bruce F. F.* The Epistle of Paul to the Romans An Introduction and Commentary. Revised edition. The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
8. *Cranfield C. E. B.* A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. London; N. Y.: T&T Clark International, 2004.
9. *Crisler L.* Lament in Romans: promise, suffering, and the cry of distress. A dissertation presented to the Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary, 2011.

10. *Dunn J. D. G.* Vol. 38A: Word Biblical Commentary: Romans 1–8. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
11. *Fitzmyer J. A.* Romans: A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
12. *Hendriksen W.* Vol. 12–13: New Testament commentary: Exposition of Paul's Epistle to the Romans. Accompanying biblical text is author's translation. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Book House, 2001.
13. *Hodge C.* Romans. Originally published: Commentary on the Epistle to the Romans, 1835. The Crossway classic commentaries (Рим.1:1). Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1993.
14. *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1996.
15. *Murray J.* The Epistle to the Romans: the english text with introduction, exposition and notes: in two volumes. Michigan: Wm. B. Eerdmans publishing Co., 1982.
16. Nestle-Aland. Novum Testament Graece. 2001.
17. *Sanday W.* A critical and exegetical commentary on the Epistle of the Romans (3d ed.) / W. Sanday, W. & A. C. Headlam. New York: C. Scribner's sons, 1897.
18. *Schreiner T. R.* Vol. 6: Romans. Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1998.
19. *Scott J. M.* Paul's Use of Deuteronomistic Tradition // JBL. 1993. № 112. – PP. 645–665.
20. Septuaginta. Deutsche bibl. Gesellschaft. 1979.
21. The Net Bible, New English Translation. Dallas: Biblical Studies Press, 1999.
22. *Yinger K. L.* Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds. New York: Cambridge University Press, 1999.

Сергей Ковырин

Особенности толкования мессианских пророчеств в иудаизме и традиционном христианстве

Автор: Ковырин Сергей Валерьевич, соискатель ученой степени кандидата богословия на кафедре библеистики аспирантуры ПСТБИ.

Аннотация: в данном докладе автор отражает и сопоставляет некоторые толкования характерных мессианских пророчеств у христианских и иудейских экзегетов. В качестве христианских источников он использует труды авторов золотого века святоотеческой письменности: Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, а также Иероним Стридонский и Ефрем Сирийский. В качестве иудейской экзегезы автор использует классические комментарии Танаха раби Шломо бен Ицхаки (Раши) (1040–1105) и раби Давида Кимхи (Радак) (1160? – 1235?).

Ключевые слова: мессия, Давид, Машиах, Рай, раб, завет, Царь, миротворец.

Введение

Вера в мессию, или в ивритской транскрипции «машиаха», является одним из фундаментов иудейской религии.¹²⁸ Ее определение включено в так называемые «Тринадцать принципов веры», вышедших из-под пера одного из авторитетнейших иудейских авторов средневековья раби Моше бен Маймона, или кратко Рамбама (1135? [1138]–1204). В этом своде религиозных правил в качестве двенадцатого принципа звучат следующие слова: «Я верю полной верой в приход Машиаха, и, несмотря на то, что он задерживается, я все же каждый день буду ждать, что он придет»¹²⁹. В то же время очевидно, что в христианстве само по себе наименование веры указывает на первостепенное значение фигуры Мессии в вероучении.

¹²⁸Schochet J. I. *Mashiach. The Principle of Mashiach and the Messianic Era in Jewish Law and Tradition*. N. Y. –Toronto: S. I. E., 1992. P. 11.

¹²⁹ Раздел «Принципы Рамбама» //Электронный портал «Хосидус по-русски»: [Электронный ресурс]. URL: <http://chassidus.ru/library/traditio/8.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

Несмотря на внешнюю связь, именно коренные различия учений о мессии в христианстве и иудаизме образуют непреодолимую пропасть, разделяющую эти религии. Эта пропасть отделяет тех, кто уже обрел своего Спасителя – Христа, от тех, для кого встреча с мессией является предметом веры.

В этой связи большую важность представляют исследования экзегетического материала, отражающего связи и противоречия образов мессии в христианстве и иудаизме.

В рамках представляемого доклада будут отражены и сопоставлены некоторые толкования характерных мессианских пророчеств. В качестве христианских источников будут использованы труды авторов золотого века святоотеческой письменности, таких как святые Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, а также Иероним Стридонский и Ефрем Сирийский. В качестве иудейской экзегезы будут использованы классические комментарии Танаха раби Шломо бен Ицхаки (Раши) (1040–1105) и раби Давида Кимхи (Радак) (1160? – 1235?).

В силу того, что тема образа мессии в иудаизме менее знакома христианским исследователям, в отличие от вопросов традиционной христологии, в работе предварительно будут рассмотрены основные положения мессианской концепции в иудаизме.

Мессианская концепция в иудаизме

В иврите слово «машиах» (מָשִׁיחַ), в буквальном смысле означает «помазанник». В древности оно произошло от глагола, имеющего значение «помазывать маслом». В обряде возведения на трон древних еврейских царей помазывали специальными благовониями, настоянными на оливковом масле. Отсюда изначально слово «машиах-помазанник» служило синонимом слова «царь». В этом смысле машиахом был царь Давид, а также каждый из его царственных потомков¹³⁰. Вместе с этим в Ветхозаветном Писании развивалась идея Машиаха – посланника Господа, призванного спасти и преобразить не только израильский народ, но и весь мир.

¹³⁰ Левинов М. Мессия: [Электронный ресурс]. URL: <http://machanaim.org/philosof/lev-lec/messiya.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

Сегодня представления о «машиахе» в иудаизме строятся на основании следующих базовых принципов¹³¹:

- Машиах рождается естественным образом. Он человек «из плоти и крови».

- Тем не менее, он обладает врожденными исключительными свойствами: мудростью, инстинктивным чувством справедливости, твердостью духа. Зло и тирания не в силах устоять перед его судом: «Он обоняет и судит» (Санхедрин 93б)¹³².

- По распространенному мнению, Машиах происходит из рода Давидова.

- Принято считать, что пришествию Машиаха предшествует явление пророка Илии, взятого Господом, как известно, на небо живым. Пророк должен объявить о наступлении долгожданной эры мессии.

- Одна из первоначальных целей Машиаха – установление мира в еврейском народе: «Когда Машиах явится к Израилю, он будет открывать свои уста только ради мира» (Дерех Эрец Зута 1)¹³³.

- Машиах, подобно царю Давиду, будет вести победоносные войны и освободит Израиль от внешнего врага¹³⁴.

- Как и царь Давид, мессия вновь возведет иерусалимский храм и восстановит в нем религиозный культ.

- Мессия инспирирует возвращение всех евреев рассеяния на землю Израиля. Причем это произойдет даже в том случае, если люди не захотят возвращаться¹³⁵.

- Успехи в правлении Машиаха побудят другие народы принять веру в иудейского Бога и учение Торы. Посредством этого мессия обретет власть над всем миром. Однако можно отметить,

¹³¹Арье Каплан, раввин. От Мессии до Христа. // TherealMessiah.AcollectionsofEssays. Пер. с английского Н. Пурера, Р. Пятигорского: [Электронный ресурс]. URL: http://www.istok.ru/library/jewish-education/peace/non-christians/missionaries_4459.html (дата обращения: 24.05.2016).

¹³² Там же.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Левинов М. Мессия: [Электронный ресурс]. URL: <http://machanaim.org/philosof/lev-lec/messiya.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

¹³⁵Schochet J. I. Mashiach. The Principle of Mashiach and the Messianic Era in Jewish Law and Tradition. N. Y. –Toronto: S. I. E., 1992. P. 22.

что существует мнение,¹³⁶ согласно которому лишь с приходом к мировой власти Машиах мирным путем, при поддержке других народов, добьется освобождения израильской земли.

- В эпоху Машиаха на земле исчезнут все формы насилия, вражды и безбожия. В мире наступит неслыханное доселе материальное изобилие, иными словами, «материальный рай». Народы земли придут к мирному сосуществованию, и главное – в людях истребится грех.

Здесь важно уточнить, что исчезновение греха иудейскими авторами объясняется по-разному. Согласно одной точке зрения (Рамбам), само по себе установление на земле необычайного благоденствия устранил в мире социальное неравенство, угнетение и войны, а также предоставит людям свободное время для интеллектуального совершенствования (что в представлении Рамбама роднится с духовным). В соответствии с другой (раби Моше бен Нахман, или кратко Рамбан), грех физически будет истреблен в результате мирового катаклизма, а духовно – посредством прямого божественного вмешательства, в котором Господь «обрежет» сердца людей, и человечество охватит стремление к святости¹³⁷.

- Наряду с установлением в мире «материального» рая, человечеству будет даровано особое откровение славы Божией. Это событие станет исполнением пророчества Исаии: «Земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис.11:9). Все народы охватит стремление «знать Бога». При этом обществу Израиля откроются исключительные глубины мудрости, он постигнет ныне сокрытые духовные тайны и перейдёт на предельный для человеческого естества уровень богопознания.¹³⁸

¹³⁶ Так говорит известный комментатор Танаха Ицхак бен-Иегуда Абрабанель. См.: Левинов М. Средневековая еврейская философия. Курс лекций, часть 2// Машиах: [Электронный ресурс]. URL: <http://machanaim.org/philosof/lev-lec/phil22.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

¹³⁷ Левинов М. Мессия. [Электронный ресурс]. URL: <http://machanaim.org/philosof/lev-lec/messiya.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

¹³⁸ Рамбам. Мишне Тора. Книга «Melachim u Milchamot» 12:5: [Электронный ресурс]. URL: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188357/jewish/Melachim-uMilchamot-Chapter-12.htm (дата обращения: 24.05.2016).

- Завершающим событием мессианской эпохи является воскресение мертвых. Последний, тринадцатый «принцип веры» Рамбама гласит: «Я верю полной верой, что будет оживление умерших в то время, когда будет на то воля Творца»¹³⁹. Однако взгляды на характер этого воскресения среди толкователей оказываются различными. Так, по мнению Рамбама, хотя воскресение усопших и совершится, оно будет носить временный характер и не устранил окончательно смерть из мира¹⁴⁰. Воскресшие получают возможность воочию увидеть осуществление своих мессианских чаяний и принести жертвоприношение, которое им не удалось совершить в первой жизни. Тем не менее, люди продолжают умирать, но умирать счастливыми, радостно прожив свою жизнь. В противоположность этому взгляду, существует мнение об окончательном уничтожении смерти в мессианскую эпоху. Подобной позиции придерживается Рамбан. По его мысли, воскресшие обретут новые чудесные тела, которые уже не будут изнашиваться. Тем не менее, сколь бы удивительной ни была эта новая телесность, она не потеряет своей материальности. В то же время и те блага и наслаждения, которые станут доступны людям в этом апофеозе мессианской эры, окажутся знакомы им¹⁴¹.

В качестве заключения по данному разделу можно сказать следующее. Хотя мессианская эра и мыслится в иудаизме как некоторая полнота человеческого бытия, ее описание оказывается вне привычных христианских представлений о Царстве Небесном, обожении, эсхатологическом «новом небе и новой земле». В целом создается впечатление привязанности образов мессианской эпохи к земным категориям бытия. В этом смысле можно сказать, что царство Машиаха остается «от мира сего».

Основные мессианские пророчества в христианстве и иудаизме

¹³⁹ Раздел «Принципы Рамбама» // Электронный портал «Хосидус по-русски»: [Электронный ресурс]. URL: <http://chassidus.ru/library/traditio/8.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

¹⁴⁰ Левинов М. Средневековая еврейская философия. Курс лекций, часть 2 // Машиах: [Электронный ресурс]. URL: <http://machanaim.org/philosof/lev-lec/phil22.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

¹⁴¹ Там же.

Обычно в христианстве основные мессианские пророчества связывают со следующими стихами Ветхозаветного Писания: Быт.12:3, 18:18; Втор.18:15, 18:18; 2Цар.7:12–14; Пс.21:8, 9:17–19; Пс.109:1, 109:3–4; Пс.117:22–27; Ис.2:2–4; Ис.7; Ис.9:6–7; Ис.11:1–9; Ис.40:3–5; Ис.43:1–7, Ис.49:6–7; Ис.53; Иер.31:31–32; Иез.37:26; Дан.2:44–45; Дан.7:13–14; Зах.9:9; Зах.11:10; Мал.3:1, Мал.4:5–6¹⁴².

Вместе с этим в иудейской литературе в отношении мессианских пророчеств можно встретить ссылки на следующие отрывки Танаха: Втор.30:3–5; Втор.30:3–4; Ис.2:2–3; Ис.2:4; Ис.11:6–9; Ис.11:9; Ис.11:11–12,16; Ис.25:8; Ис.26:19; Ис.35:5–6; Ис.40:5; Ис.42; Ис.43:5–6; Ис.51:3; Ис.52:8; Ис.59:20; Ис.60:14; Ис.61:5; Ис.60:21; Ис.65:25; Иер.23:7–8; Иер.30; Иер.31:32–33; Иер.33; Иер.48:47; Иер.49:39; Иер.50:20; Иез.20:32–37; Иез.20:40–42; Иез.36:22–25; Иез.36:29–30; Иез.37:12–14; Иез.37:23; Иез.37:26–28; Иез.38:16; Иез.39:25–29; Дан.12:2; Ос.2:20; Ос.3:4–5; Иол.3:1–2; Ам.9:13–15; Мих.4:1–3; Соф.3:9,13; Соф.8:23; Соф.9:16; Соф.13:2; Соф.14:9; Соф.9:10; Зах.14:9; Мал.3:19¹⁴³.

Сопоставление мессианских пророчеств в иудаизме и христианстве

В формате данной работы отсутствует возможность экзегетического сопоставления большого количества стихов, имеющих в христианстве и иудаизме мессианское значение, поэтому предлагаемые сравнения имеют выборочный характер. При этом для наглядности приводятся отрывки Писания, одинаково имеющие мессианское толкование, как в христианстве, так и в иудаизме.

Ниже приведены примеры составлений:

<i>Книга пророка Исаии, глава 2.</i>	
<i>и будет в последствии</i>	<i>и будет в последние дни,</i>

¹⁴²Мень А., прот. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М.: Фонд Александра Меня, 2000. С. 596.

¹⁴³Rich T. R. The Messianic Ideain Judaism: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.shalach.org/JewishContentions/Judaism's%20Messianic%20idea.htm> (датаобращения: 24.05.2016); SchochetJ. I. Mashiach. The Principle of Mashiach and the Messianic Era in Jewish Law and Tradition. N. Y. –Toronto: S. I. E., 1992. P. 19–33.

дней: утвердится гора Дома Господнего во главе гор, и вознесется она над холмами, и потоком устрелятся к ней все племена. ³И пойдут народы многие, и скажут они: Давайте взойдем на гору Господню, в Дом Б-га Йаакова, и он нас научит Его путям, и мы ходить будем Его дорогами! – Ибо из Циона выйдет Учение, а реченье Господне – из Йерушалаима. ⁴И он будет судить меж племен и увещевать народы многие, и перекуют свои мечи на заступы, а свои копья - на резак, не поднимет племя на племя меча, и не будут больше учиться войне (Ис.2:2–4, перевод Ф. Гурфинкель).	гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. ²И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима. ³И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копья свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать (Ис.2:2–4, синодальный перевод).
(2) В последствии дней – везде, где сказано, подразумеваются дни Машиаха. (2) Гора Дома Господнего – это гора Мориа, на которой построен священный Дом. (2) Во главе гор – т. е. она утвердится, вознесется и возвысится больше всех гор и холмов, и все племена будут	Церковь будет не только тверда, непреклонна и неколебима, но и распространит по вселенной обильный мир... после того, как многие царства и державы падут, возвысится над всеми единое царство, в котором, не как в прежних, будет господствовать обильный мир, так как в древности даже художники всякого рода и

ее почитать и превозносить, и они придут, чтобы на ней служить Господу. О горах говорится потому, что племена служат своим божествам на высоких горах. (4)И он будет судить... – если между племенами будет война или какие-то притязания, они предстанут на суд пред царем помазанным, кто будет господином для всех народов. И он станет их увещевать и скажет тому, за кем найдет несправедливое: <i>«Прямым сделай искривленное для судящегося с тобой!»</i> И тогда не будет войны между народами, ведь он примирит их друг с другом. А в оружии не будет надобности, и потому его перекуют и превратят в орудия для обработки земли (Радак, комментарий на книгу пророка Исаии)¹⁴⁴.	риторы брались за оружие и становились в ряды войска, по пришествии же Христа все это прекратилось, и война сделалась занятием только известных людей (Свт. Иоанн Златоуст, «Против иудеев и язычников»)¹⁴⁵. Закону особенно свойственно – судить противящихся ему... очевидно, что о новом завете говорится в словах: будет Он судить народы (Ис.2:3) (Свт. Иоанн Златоуст, «Против иудеев и язычников»)¹⁴⁶. Пророк ... обозначает время, когда падет власть дьявола не в одной какой-либо части земли, не в одной стране...из всей поднебесной устранена будет эта болезнь и владычество нечистых демонов. И это исполнилось ... в последние времена этого века, когда возсияло Единородное Слово Бога... Он устроил духовную Иудею или Иерусалим, то есть Церковь
--	---

¹⁴⁴ Книга Йешайау с толкованиями раби Давида Кимхи. Т. I / пер. Ф. Гурфинкель. Еврейская книга, 2010. С. 34–35.

¹⁴⁵ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том X: Книга пророка Исаии, 1–39 / Пер. с англ., греч., лат., копт. и сир. Под редакцией Стивэна А. Маккиниэна; русское издание под редакцией Г. И. Беневица. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 31.

¹⁴⁶ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на пророка Исаию. Гл. 2: [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-proroka-isajju/2 (дата обращения: 24.05.2016).

	(Ис.2:1). (Свт. Кирилл Александрийский, толкование книгу пророка Исаии) ¹⁴⁷ .
В своем комментарии Радак говорит о будущих временах, когда придет и воцарится над Израилем и всем миром обещанный царь – Машиах. Он будет обладать исключительными качествами, в том числе врожденным чувством справедливости. Его правление принесет внешний мир между народами и возвеличит иудейскую веру. В то же время в комментариях святых отцов Церкви сразу обращает на себя внимание мысль о том, что время, предсказанное в пророчестве, уже исполнилось, последний день уже наступил и сама действительность является подтверждением этого. Главным фактом реализации пророчества является рождение Церкви, которая наполняет вселенную миром, несет в себе судящий народы закон и свидетельствует о победе над дьяволом.	
<i>Книга пророка Исаии, глава 42.</i>	
¹Вот мой раб, кого держусь, Мною избранный, (кому) благоволит душа моя, – Я возложил мой дух на него, он суд для племен произведет. ²Не крикнет и (голоса) не поднимет, и не даст слышать снаружи свой голос. ³Тростины надломленной не сломает, и тусклого фитиля, он его не погасит, по правде производить будет суд.	¹Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; ² не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; ³ трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине; ⁴ не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его

¹⁴⁷ Творения святых отцов в русском переводе. Т. 55: Творение святого Кирилла Александрийского. Ч. 6. МДА, 1887. С. 72–73.

⁴Не потускнеет и не надломится, пока не установит на земле (правый) суд, и его учения острова будут ждать. ⁵Так сказал Б-г, Господь, (Кто) сотворил небеса и их разостлал, распластал землю с ее произведениями, дал душу народу на ней и дух ходящим по ней: ⁶ Я, Господь, призвал тебя в праведном, и Я буду держать твою руку, и Я буду беречь тебя и поставлю тебя заветом народным, светом (для) племен, ⁷Чтоб открыть глаза незрячие, вывести из заточения узника, из дома тюремного – сидящих во мраке. (Ис.42:1–7, перевод Ф. Гурфинкель).	будут уповать острова. ⁵Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней. ⁶ Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, ⁷ чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме – из темницы. (Ис.42:1–7, синодальный перевод)
---	--

(1) <i>Вот Мой раб</i> – Это царь помазанный (Машиах), <i>Я возложил (букв.: дал) Мой дух на него.</i> Как о нем же сказано: «И покоиться будет на нем дух Господний» (Йешайа 11:2). <i>суд для племен произведет</i> – Он обнаружит их суд и примирит одно племя с другим, так что между ними больше не будет войны, как сказано о нем: «И он будет судить меж племен и увещевать народы многие...» (Йешайа 2:4), и сказано: «...и он изречет мир племенам, и его правление от моря и до моря» (Зехар'я 9:10). Так будет после войны с Гогом и Магогом. (2) <i>не крикнет</i> – Обычно судья кричит на представших на суд пред ним, заставляя их подчиниться своему решению. Ему же не придется этого делать: он будет говорить спокойно, и они примут его приговор... (3) <i>тростины надломленной</i> – ...иначе говоря: его речи и правление	(1) <i>Се раб Мой...</i> – В таинственном смысле это относится ко Христу, Который называется «рабом», потому что пришел от Отца, чтобы исполнить волю Его и искупить людей, и принял образ раба, облекшись в плоть нашу (Прп. Ефрем Сирин. Толкование на книгу пророка Исаии)¹⁴⁹. Помазан Он для того, чтобы и суд языком, возвестить. Судом же здесь называется правосудие. Их (языки) Он оправдал, осудив корыстолюбца сатану...ибо Он определил гибель того, кто, как я сказал, своекорыстно властвовал над поднебесной, а праведным судом спас обольщенных. (2) <i>Но не возопиет, ниже ослабит, ниже услышится вне глас его.</i> Ибо Спаситель и Господь всяческих пришел с великою кротостью и смирением, как бы бесшумно и не причиняя обиды никому, но в безмолвии и тишине, так что он (3) <i>трости сокрушены не преломил и льна курящаяся не</i>
--	---

¹⁴⁹ Ефрем Сирин, прп. Толкования на Священное Писание. Книга пророка Исаии. Гл. 42: [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-proroka-isaii/42.

царством будут настолько спокойными, что даже слабые не почувствуют (давления) с его стороны.

(4) не потускнеет и не надломится - Он не допустит небрежности, не ослабеет и сил не лишится, пока не установит на земле (правый) суд...

и его учения – Того, чему он их будет учить, они будут ждать, как сказано: «И пойдут народы многие, и скажут они: Давайте взойдем на гору Господню, в Дом Б-га Йаакова, и он нас научит Его путям, и мы ходить будем Его дорогами! Ибо из Циона выйдет Учение...» (Йешайа 2:3) ...

(6) заветом народным – залогом существования каждого народа, потому что мир ради тебя существует... сыны Исраэля будут залогом существования народов в двух отношениях. Во-первых, ради них среди всех племен будет мир, как сказано о Машиахе: «...и он изречет мир племенам» (Зехаря 9:10), и сказано: «...и увещевать будет народы многие, и перекуют свои мечи» (Йешайа 2:4). Во-вторых, благодаря сынам Исраэля племена будут

угасил, т. е. не попрасть стопую даже самых уничиженных и навывших с величайшею готовностью терпеть вред.

Во истину изнесет суд – ...суд, или закон сеней и образов, изнесет во истину евангельских вещаний, которыми показал путь угодного Ему жительства и подзаконное служение буквы заменил истиною.

(4) Не потухнет, дондеже положить на земли суд – Он одержит верх над противниками и усилится в такой степени, что на всей земле положит суд. Ибо евангелие проповедано по всей земле и его вещания, так сказать, утвердились.

На имя его языцы уповать имут – познав, что Он Бог по истине, хотя и явился во плоти, сделают Его упованием для себя и, как говорить Псалмопевец: о имени Его возрадуются весь день (Ис.88:17). Ибо мы называемся христианами и возлагаем на Него всю надежду.

(6) Дах Тя в завет рода во свет языков, (7) отверзиши очи слепым - Единородное Слово Божие явилось в мир сей с плотью к происшедшим от

соблюдать семь заповедей (данных сынам Ноаха, т. е. всему человечеству) и ходить путем добрым, как сказано: «...и он нас научит Его путям, и мы ходить будем Его дорогами» (Йешайа 2:3). (7) <i>открыть</i> – Я, Господь, призвал тебя, чтобы открыть глаза незрячие, т. е. ваши глаза, слепые от многочисленных бед в изгнании. И также «вывести из заточения узника», – это ты узник в изгнании и сидишь во мраке. (Радак, комментарий на книгу пророка Исаии)¹⁴⁸.	рода, т. е. от крови Израиля [ибо от, них явилось Оно, по плоти рожденное от жены], дало новый завет, древле предвозвещенный устами пророков, и стало светом для языков. <i>Извести от уз связанные и из дому темницы (и) сидящая во тме</i> – Христос и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал (1Пет.3:19), и явился заключенным в дом темницы и всех освободил от уз, нужды, наказания и суда. (Свт. Кирилл Александрийский, толкование книгу пророка Исаии)¹⁵⁰.
Как и в предыдущем примере, в иудейском толковании мессия предстает будущим одухотворенным правителем Израиля, приносящим народам земли мир и справедливость. Человечество с воодушевлением внимает его словам и обращается к иудейской вере. Основная мысль, которая проводится в святоотеческом толковании, состоит в том, что Мессия – воплотившееся Слово Божие – уже принес в мир не просто внешнее примирение народов и справедливость во взаимоотношениях, но устранил саму причину раздора и духовной смерти. Он разрушил власть дьявола над людьми и открыл им путь к познанию спасительной евангельской истины. Его победа исцеляет	

¹⁴⁸ Книга Йешайау с толкованиями раби Давида Кимхи. Т. II / пер. Ф. Гурфинкель. Еврейская книга, 2010. С. 218–222.

¹⁵⁰ Творения святых отцов в русском переводе. Т. 56: Творение святого Кирилла Александрийского. Ч. 7. МДА. С. 364–370.

человека, а не просто создает исключительные условия для сосуществования, хотя бы и на нравственном и религиозном основании.

Стоит отметить характерное различие в толковании седьмого стиха пророчества. В то время как в христианской интерпретации раскрывается мысль о схождении Христа во ад и освобождении Им томящихся там, в иудейском комментарии слова об исцелении от слепоты и спасения от заточения приобретают исторический, узконациональный смысл.

Книга пророка Исаии, глава 26.

¹⁹Оживут Твои мертвые,
(с) моим телом восстанут они.

Пробудитесь и ликуйте,
обитающие (в) прахе!

Ибо роса зеленная - Твоя
роса,

и земля исторгнет
призраков.

(Ис.26:19, перевод Ф.
Гурфинкель).

¹⁹Оживут мертвецы Твои,
восстанут мертвые тела!

Воспряните и
торжествуйте, поверженные в
прахе:

ибо роса Твоя – роса
растений, и земля извергнет
мертвецов.

(Ис.26:19, синодальный
перевод)

Оживут Твои мертвые –
итак, в пору спасения
«оживут Твои мертвые», кого
Пресвятой оживит, как
сказано в пророчестве
Даниэля: «И многие из
спящих в прахе земном
пробудятся» (Даниэль 12:2).

Радак, комментариев на
книгу пророка Исаии¹⁵¹.

Господь наш Иисус
Христос за всех вкусил смерть,
но восстал тридневен, и стал
начатком усопших и корнем
тех, которые чрез Него
преобразуются в жизнь, и как
бы началом природы
человеческой, освободившейся
от тления. И мы обогатились
непоколебимою надеждою на
жизнь вечную. Итак,
несомненно восстанут мертвые
и совсем упразднится
владычество смерти.

¹⁵¹ Книга Йешайау с толкованиями раби Давида Кимхи. Т. II / пер. Ф. Гурфинкель. Еврейская книга, 2010. С. 49.

	(Свт.Кирилл Александрийский, толкование книгу пророка Исаии) ¹⁵² .
Как в иудейском, так и в христианском комментариях ведется речь о воскресении мертвых. Однако, в случае христианского толкования, начало этого событие уже положено в Воскресении Господа Иисуса Христа. В Нем человеческая природа уже обрела свободу от смерти, что открыло возможность будущему всеобщему воскресению.	
<i>Книга пророка Иеремии, глава 31.</i>	
³⁰Вот, дни наступают, – молвлено Господом, – и Я заключу с домом Израэля и с домом Йеуды новый завет. ³¹Не как (тот) завет, который Я заключил с их отцами в день, когда Я взял их за руку, чтобы вывести их из земли Мицраима, они же, они Мой завет нарушили, а Я, Я ими владел, – молвлено Господом. ³²Ибо это завет, который Я заключу с домом Израэля после тех дней: – молвлено Господом, – Мое Учение Я вложу в их недро, и на их сердце напишу Я его, и буду Я им Б-гом, а они, они будут Мне народом. ³³И не будут учить	³¹Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, ³²не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. ³³Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. ³⁴И уже не будут учить друг друга, брат брата, и

¹⁵² Творения святых отцев в русском переводе. Т. 56: Творение святого Кирилла Александрийского. Ч. 7. МДА. С. 93–94.

больше каждый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: Знайте Господа! Ибо все они будут знать Меня, от мала и до велика, – молвлено Господом, – ибо я прощу их вину, и их грех не вспомню Я более. (Иер.31:30–33, перевод Ф. Гурфинкель).	говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более. (Иер.31:31–34, синодальный перевод).
(30) <i>Вот, дни наступают... новый завет</i> – Его новизна в том, что он будет существовать неизменно и не будет нарушен, как нарушался завет, заключенный Господом с сынами Израэля на горе Синай. Иноверцы ошибочно утверждают, будто пророк прорицал о новом Учении в отличие от того нового Учения. Этот завет не нарушат, потому что Я в их сердца вложу Мою Тору и на их сердце Я ее начертаю, чтобы она никогда не была ими забыта. - Все это (следует понимать), как разъясняется далее: новизна завета подразумевает его нерушимое существование. ... Итак ... никогда не будет Торы новой (по содержанию), кроме той, что дана на горе Синай. (33) <i>и не будут учить</i> –	В первое пришествие Спасителя... место ветхого завета заступил новый, то есть Евангелие... им закон буквы заменен законом духа, так что все жертвы, и обрезание, и суббота исполнились духовно. В Евангелии после креста, воскресения и вознесения Он даст договор не на скрижалях каменных, а на скрижалях сердца платяных. Когда написан завет Господа в уме верующих...они... наставляются Духом Святым, если только достойны услышать: <i>храм Божий есте и Дух Божий живет в вас</i> (1Кор. 3:19). Дух же дышит, где хочет, и имеет различные дарования. Ведение Единого Бога есть обладание всеми добродетелями. (34) <i>Я буду милостив к неправде их и 0 грехе их не</i>

Это не означает, что все будут равны в мудрости, ведь такое невозможно. И тем более (не означает), что малолетние будут столь же мудры, как и взрослые, как сказано: «...от мала и до велика». Но «знать Господа» означает страшиться Его и ходить Его путями. <i>ибо Я прощу их вину</i> – То, что они преступили, находясь еще в изгнании. И Я дам им новое сердце, чтобы они знали Меня. (Радак, комментарий на книгу пророка Иеремии)¹⁵³.	<i>буду, вспоминать более.</i> Из этого ясно, что по смыслу этого отдела вышесказанное должно быть относимо к первому пришествию Спасителя, когда оба народа, Израиль и Иуда, были соединены. (Блж.Иероним Стридонский толкование на книгу пророка Иеремии)¹⁵⁴
В иудейском толковании развивается мысль о заключении в грядущие времена Господом нового завета с израильским народом. Новизна этого завета будет состоять не в обновлении его содержания, а в том, что он уже никогда не будет нарушен, в отличие от завета, заключенного в прошлом на Синайской горе. Господь достигнет этой неизменности тем, что начертает законы Торы на сердцах людей, и они уже не смогут их забыть. Здесь Божественный завет явно ассоциируется с соблюдением религиозного закона, а путь богопознания раскрывается как его трепетное исполнение. При этом, хотя знание закона становится имманентным, его постижение, в зависимости от личных способностей человека, оказывается доступным по-разному. В христианском толковании установление Нового Завета связывается с пришествием в мир Евангельского слова, в котором «закон буквы» заменяется «законом духа».	

¹⁵³ Книга Ирмеяу с толкованиями раби Давида Кимхи. Т. II / пер. Ф. Гурфинкель. Еврейская книга, 2010. С. 78–80.

¹⁵⁴ Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви Западной. Кн. 11. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. К.: КДА, 1880. С. 501–503

Следование новому «закону духа» раскрывается не просто в исполнении внешних обрядов веры, а в непосредственном научении верных Духом Святым, изливаемым в их сердца Господом Иисусом Христом. Таким образом, суть Нового Завета видится в таинственном духовном единении человека с Богом, сердечное ведение Которого приносит ему полноту добродетели.

Книга пророка Захарии, глава 9.

«Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной.

Вот, Царь твой придет к тебе: эти слова невозможно интерпретировать иначе, как только относящиеся к Царю Машиаху, как сказано «владычество Его будет от моря до моря» (Зах.9:10). Мы не считаем, что Израиль имел подобного правителя во дни Второго Храма.

праведный и спасающий – хранимый Господом.

верхом на осле – это символ смирения.

(Раши, комментарии на книгу пророка Захарии)¹⁵⁵

Се Царь твой грядет тебе. Действительно, Он пришел, и вступил в Иерусалим, но Иерусалим не принял Его; почему, вселился Он в Церкви у языческих народов, которые познали Его и уверовали в Него, и приняли Его с радостью...Он кроток, потому что справедливо сказал о Себе: кроток есмь и смирен сердцем (Мф.11:29). Он спасая, потому что спас все народы и народ иудейский.

И всецел на подъяремника и жребца юна. Сие засвидетельствовали сами Евреи и язычники, собравшиеся в Иерусалим на праздник и видевшие, как Он, по смирению Своему, воссел

¹⁵⁵ The complete Jewish Bible with Rashi commentary: [Электронный ресурс]. URL: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16213#showrashi=true (дата обращения: 24.05.2016).

	на жребя ослее. Сие ослее жребя изображает собою новый народ, собранный из язычников. (Прп. Ефрем Сирин, толкование на книгу пророка Захарии) ¹⁵⁶
В этом сравнении очевидна близость в истолковании пророчества иудейским и христианским авторами. В тоже время явно обнаруживается и принципиальная разница между ними: у Раши время прихода Машиаха оказывается в неопределенном будущем, у преподобного Ефрема вход Христа в Иерусалим – совершившийся исторический факт.	

Заключение

В толкованиях мессианских пророчеств иудейскими и православными экзегетами часто обнаруживаются схожие внешние элементы в описании образа мессии. Сюда можно отнести такие черты, как царь, миротворец, справедливый судья, завоеватель и др. Однако в иудейской традиции они имеют буквальное приложение к личности великого правителя с уникальными личными качествами, освободителя израильского народа и мирового лидера. Он призван построить на земле идеальное царство, но все же царство «от мира сего». Его пришествие должно совершиться в будущем и будет сопряжено с наступлением последних времен – «Дня Господня». В то же время, по мысли православных экзегетов, мессианские пророчества уже нашли свое исполнение в личности Спасителя мира Господа Иисуса Христа и Его теле – Церкви. Человечество уже обрело свободу от зла и единство с Творцом в теле Христовом – Церкви. Она распространяется на весь мир и своей святостью судит народы. В ней уже раскрывается пришествие «Дня Господня»¹⁵⁷. Его полнота реализуется в будущем, но Церковь

¹⁵⁶ Ефрем Сирин, прп. Толкования на Священное Писание. Книга пророка Захарии. Гл. 9: [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-proroka-zakharii/9 (дата обращения: 24.05.2016).

¹⁵⁷ Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня. К.: Quevadis, 2011. С. 27.

становится его началом, местом, в котором вечность и время приходят в неразрывное единство¹⁵⁸.

Библиография

1. Арье Каплан, раввин. От Мессии до Христа //The real Messiah. A collection of Essays / пер. с английского Н. Пурера, Р. Пятигорского. ШвутАми, 1995.
2. Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня. К.: Quevadis, 2011.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том X: Книга пророка Исаии 1–39 / пер. с англ., греч., лат., копт, и сир. Под редакцией Стивэна А. Маккиниэна; русское издание под редакцией Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2011.
4. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви Западной. Кн. 11. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. К.: КДА, 1880.
5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами и приложением. М.: РБИ, 2005.
6. Ефрем Сирин, прп. Толкования на Священное Писание. Книга пророка Захарии: [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-proroka-zakharii/9 (дата обращения: 24.05.2016).
7. Ефрем Сирин, прп. Толкования на Священное Писание. Книга пророка Исаии: [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-proroka-isaii/42 (дата обращения: 24.05.2016).
8. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на пророка Исаию: [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-proroka-isajju/2 (дата обращения: 24.05.2016).
9. Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Экклесиология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005.

¹⁵⁸Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Экклесиология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. С. 9.

10. Книга Йешайау с толкованиями раби Давида Кимхи. Т. I / пер. Ф. Гурфинкель. Еврейская книга, 2010.

11. Книга Йешайау с толкованиями раби Давида Кимхи. Т. II / пер. Ф. Гурфинкель. Еврейская книга, 2010.

12. Книга Ирмеяу с толкованиями раби Давида Кимхи. Т. II / пер. Ф. Гурфинкель. Изд.: «Еврейская книга», 2010.

13. Книги ТаНаха в переводе Фримы Гурфинкель с комментариями Ришоним. Иерусалим – Запорожье: Еврейская Книга.

14. Левинов М. Мессия: [Электронный ресурс].URL: <http://machanaim.org/philosof/lev-lec/messiya.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

15. Левинов М. Средневековая еврейская философия. Курс лекций, часть 2 // Машиах: [Электронный ресурс].URL: <http://machanaim.org/philosof/lev-lec/phil22.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

16. Мень А., прот. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М.: Фонд Александра Меня, 2000.

17. Раздел «Принципы Рамбама» / Электронный портал «Хосидус по-русски»: [Электронный ресурс].URL: <http://chassidus.ru/library/traditio/8.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

18. Рамбам. Мишне Тора. Книга «MelachimMilchamot»: [Электронный ресурс].URL: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188357/jewish/Melachim-uMilchamot-Chapter-12.htm (дата обращения: 24.05.2016).

19. Творения святого Кирилла Александрийского. Часть 6/ Творения Святых Отцев в русском переводе. Том 55. М.: МДА, 1887.

20. Творения святых отцев в русском переводе. Т. 55: Творение святого Кирилла Александрийского. Ч. 6. МДА, 1887 г.

21. Творения святых отцев в русском переводе. Т. 56: Творение святого Кирилла Александрийского. Ч. 7. МДА.

22. Rich T. R. The Messianic Idea in Judaism: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.shalach.org/JewishContentions/Judaism's%20Messianic%20idea.htm> (дата обращения: 24.05.2016).

23. Schochet J. I. Mashiach. The Principle of Mashiach and the Messianic Era in Jewish Law and Tradition. New York –Toronto: S. I. E., 1992.

24. The Complete Jewish Bible with Rashi commentary: [Электронный ресурс]. URL: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm (дата обращения: 24.05.2016).

Игорь Сысуев

Что значит «увидеть Бога сзади» (Исх.33:23)? Святоотеческое толкование и отражение в литургических текстах

Автор: Игорь Сысуев, 2 курс бакалавриата Саратовской Православной духовной семинарии.

Аннотация: автор рассматривает и комментирует разные толкования на отрывок из книги Исход (Исх.33:23), где в контексте святоотеческой экзегезы отвечает на вопрос: Что значит «увидеть Бога сзади»? На этом примере стремится доказать актуальность святоотеческой экзегезы.

Ключевые слова: слава, сущность, богопознание, сзади, камень, Фавор, Моисей, энергии.

Одним из самых загадочных и сложных для толкования мест Священного Писания является событие Богоявления Моисею. На данный отрывок есть разные святоотеческие толкования, однако данная тема незаслуженно остается без должного внимания. Большинство Святых Отцов видели в этом тексте пророчество о Христе, и такая точка зрения особенно характерна для экзегетов александрийской богословской школы. Актуальности данному докладу придает также рассмотрение следующей проблемы. В русской библеистике наблюдается тенденция ориентирования в первую очередь на толкования современных протестантских авторов и отсутствие должного внимания к святоотеческим толкованиям. Цель и задача данной работы – рассмотреть и прокомментировать разные толкования на упомянутый отрывок Священного Писания, а также на их примере доказать актуальность экзегезы Святых отцов.

Прежде чем приступить к экзегетическому анализу, следует рассмотреть следующие вопросы, возникающие при чтении изучаемого отрывка: что хотел увидеть Моисей такого, в чем отказал ему Господь, и что имел ввиду пророк, столь дерзновенно испрашивая у Бога показать ему славу Невидимого? Святоотеческие толкования дают четкий, ясный и согласованный

ответ на данный вопрос. По мнению толкователей, Моисей желал увидеть сущность Божию, которую невозможно увидеть или познать человеку. В рассматриваемом отрывке так и говорится, что человек не может увидеть Бога и остаться в живых (Исх.33:20). Следовательно, по этой причине пророку было отказано в его дерзновенном желании. Однако возникает другой вопрос: что же все-таки видел Моисей на горе Синае, а также что значат следующие слова Бога, обращенные к пророку: «Ты увидишь меня сзади, и лицо Мое не будет видимо» (Исх.33:23)?

В святоотеческих комментариях мы находим разные мнения. В первую очередь хотелось бы рассмотреть токования тех Святых отцов, которые, ссылаясь на это место Священного Писания, находили в нем указания на богопознание. Данный вопрос является одним из ключевых в деле нашего спасения, и вот почему. Если на вопрос о возможности боговидения давать отрицательный ответ, то невозможно обожение. Отцы Церкви всегда учат нас избегать крайностей. В свете этого примечательной является формулировка, выразителем которой стал святитель Григорий Палама: Бог познаваем в Своих нетварных энергиях, но не по природе. Одним из первых, кто затрагивал эту тему, был святитель Григорий Богослов, в своих словах о богословии, обращенных против ариан, в том числе и против евномиан. Стоит уточнить, что Евномий, основатель одного из двух указанных лжеучений, считал, что Бога можно полностью познать через Его Имя. Святитель Григорий писал: «Но что со мною сделалось, друзья, таинники и подобные мне любители истины? Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этою мыслию, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор; едва увидел задняя Божия (Исх.33:22–23) ...И прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, то есть самую Троицею; созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, сколько знаю, есть то величье, или, как называет божественный Давид, то великолепие (Пс.8:2), которое видимо в тварях, Богом и созданных, и управляемых. Ибо все, то есть задняя Божия, что после Бога доставляет нам познание о Нем, подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах

показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство. Так богословствуй и ты, хотя будешь Моисеем и богом Фараону, хотя с Павлом взойдешь до третьего неба и услышишь неизреченные глаголы (2Кор.12:4), хотя станешь и их выше, удостоившись Ангельского или Архангельского лика и чина»¹⁵⁹.

Также интересно, что святитель Григорий Богослов говорит и том, что «спина Бога» означает Господа нашего Иисуса Христа. «Но что со мною сделалось, друзья, таинники и подобные мне любители истины? Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этою мыслию, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (Исх.33:22–23) и то покрытый Камнем (1Кор.10:4), то есть воплотившимся ради нас Словом»¹⁶⁰. То есть Моисей видел Спасителя, и это отражено в православном богослужении, а именно в каноне, составленном Косьмой Маюмским на праздник Преображения: «Яко камнем телом покрывся, обожением Невидимаго зря, Моисей Боговидец, взываше: Избавителю и Богу нашему поим»¹⁶¹. Следует заметить, что на упомянутый праздник для паремий избирается чтение именно этого отрывка из Священного Писания. «Это читается потому, что на Фаворе Моисей увидел обещанное ему Богом: через Иисуса Христа он увидел Бога лицом к лицу, как и просил прежде. Он получил исполнение прошения через века. Теперь не надо прятаться в щель, теперь в лице Бога Слова Моисей видит подтверждение обещанной милости и щедрости»¹⁶¹. Также схожую точку зрения можно найти и у священномученика Иринея Лионского, который писал так: «И Само Слово являлось и говорило с Моисеем, «как говорит человек с другом своим» (Исх.33:11). Но Моисей желал ясно видеть говорившего с ним, и ему было сказано: «стань на этой скале. Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею,

¹⁵⁹ Григорий Богослов, свт. Творения.Т. 1. СПб., 1912. С. 393.

¹⁶⁰ 2-ой канон Преображения, 1-ая песнь.

¹⁶¹ Объяснение паремий на праздник Преображения Господня// Православие.ру : сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/23583.html> (дата обращения: 12.01.2016).

доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо (тебе)» (Исх.33:21–23) «потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх.33:20). Здесь указывается и то, и другое: и что человеку невозможно видеть Бога, и что по премудрости Божией человек в последние времена увидит Его на высоте скалы, то есть по пришествии Его как человека. И поэтому Он лицом к лицу беседовал с ним на высоте горы в присутствии также Илии, как повествует Евангелие (Мф.17:3), и, наконец, исполнил древнее обещание»¹⁶². Наш современник, греческий богослов митрополит Иерофей (Влахос), основываясь на святоотеческой традиции, пишет: «Ветхозаветные откровения Бога являлись откровениями Второго Лица Святой Троицы – бесплотного Бога Слова. Поскольку же явление Слова не происходит независимо от Святого Духа, то бесплотное Слово являл пророкам именно Святой Дух. Через Него открывалось и совершение грядущих таинств»¹⁶³. Еще рассматриваемая точка зрения встречается и у блаженного Августина, который пишет следующее: «Не без причины обычно предполагают, говоря о Личности Господа нашего Иисуса Христа, что Его «задняя» есть Его плоть, в каковой Он был рожден от Девы, умер и воскрес. Слово «задняя» употреблено или по причине того, что смерть есть нечто последнее вообще, или по причине того, что Его воплощение произошло почти в конце веков, т. е. в позднейший период»¹⁶⁴. Исходя из этого, на Фаворской горе при Преображении Господа Моисей свидетельствовал о Христе, что Он есть Тот Бог, Который являлся ему на Синае.

Стоит добавить, что протестантский исследователь Диана Липтон в своей статье «Спина Бога! Что Моисей видел на Синае?»¹⁶⁵ приводит данную точку зрения, причем рассматривая ее во вневременном контексте. Этот вневременной контекст отражается и в православном понимании, в частности, в богослужении. Например, во время анамнезиса перед эпиклезисом

¹⁶²Иринеи Лионский, св. Творения. М., 1996. С.374.

¹⁶³Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники. Симферополь, 2002. С. 367.

¹⁶⁴Августин Аврелий, блж. О Троице. Краснодар, 2004. С. 69.

¹⁶⁵См.: LiptonDiana. God's back! What did Moses see on Sinai? // Academia.edu : сайт. URL: https://www.academia.edu/10798639/Gods_Back_What_did_Moses_see_on_Sinai (датаобращения: 12.01.2016).

употребляется молитва: «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая: Крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие»¹⁶⁶. Такая мысль встречается у протопресвитера Иоанна Мейендорфа в его книге «Византийское богословие»¹⁶⁷ и у Иоанна Зизиуласа¹⁶⁸. Следует также обратить внимание на приведенный в статье Дианы Липтон лингвистический и культурно-этнографический разбор слово «сзади», по итогам которого она пришла к выводу, что в древности было другое понимание времени, и будущее рассматривалось как то, что приходит «сзади». Также она приводит в своей статье талмудические толкования, которые, честно говоря, вызывают только смех. В частности, рассматриваемый эпизод толкуется как встреча Моисея с раввином Акивой, который, по мнению авторов этих версий, является преемником Моисея (а не Иисус Навин). То есть спина Бога — равви Акива.

Другую интерпретацию мы находим у святителя Григория Нисского. Он понимает слова Священного Писания «увидеть Меня сзади», опираясь на евангельские слова Спасителя: «Если кто хочет идти за Мною...» (Лк.9:23), а также «Следуй за Мною...» (Лк.18:22). Святитель Григорий акцентирует внимание на требовании Христа следовать за Ним. То есть тот, кто идет за Богом, не может видеть Лицо Бога, так как иначе будет идти против Него. Господь говорил Своим ученикам, что все, кто стремится быть учеником Его, должен неуклонно следовать за Ним — следовательно, и видеть Христа как бы «сзади». Святой Григорий Нисский пишет: «Кто следует за кем-либо, видит его спину... Ведомый не уклонится с правильного пути, если будет постоянно на спине ведущего... Ведь то, что направленно в сторону, противоположную благу, как бы смотрит ему прямо в лицо. Поэтому в лицо добродетели смотрит порок. Другая добродетель не будет направлена в противоположную сторону. Потому Моисей не

¹⁶⁶Служебник. М., 2013. С. 146.

¹⁶⁷ John Meyendorf. Byzantine Theology, N. Y., 1974.P. 237.

¹⁶⁸Зизиулас Иоанн, митр. Церковь и Евхаристия. М., 2009.

смотрел Богу в лицо, а видел Его только со спины»¹⁶⁹. Нравственное толкование также встречается и у блаженного Феодорита Кирского. По его мысли, «задняя Божия» – тайны экономии и действий Божиих, которые доступны для познания тем, кто утвердился и стал совершенным в добродетели¹⁷⁰.

Современные комментаторы в основном придерживаются мнения, что Господь показал Моисею отблеск Своей Славы¹⁷¹. Такое понимание демонстрирует превосходство сущности Бога над Его видимой славой, так как созерцаемая слава Господа является лишь видением Его «сзади»¹⁷². Однако с этим толкованием возникает проблема. Суть ее заключается в том, что текст Священного Писания указывает на более превосходное богоявление Моисею, чем было явлено другим праведникам Ветхого Завета. Данную проблему можно решить. Явления Бога ветхозаветным праведникам можно назвать катафатическим, то есть положительным способом познания Бога, а видение Моисеем Бога «сзади» открывается в апофатическом познании Бога, что становится более-менее возможным уже в Новом Завете. Следовательно, видение пророком Моисеем Бога сзади является вершиной богопознания в Ветхом Завете. Данная мысль о понимании «спины» Бога как отблеска славы Божьей тесно перекликается с тем мнением, что Моисей видел проявление нетварной божественной энергии и выводом, который сформулировал святитель Григорий Палама, упоминаемым выше, что Бог познаваем в Своих нетварных энергиях, но не по Сущности.

Таким образом, исходя из всего вышесказанного, можно прийти к мысли, что в Ветхом Завете Бог всегда для людей был однозначно трансцендентен – даже когда Господь открывался

¹⁶⁹ Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. М., 1999. С. 88.

¹⁷⁰ См.: Феодорит, еп. Кирский, блж. Т. 1. Изъяснения трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 112.

¹⁷¹ См.: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. Т. 1. / Под ред. А. П. Лопухина. Стокгольм, 1987. (Репр. с изд.: СПб., 1904-1913). С. 391.

¹⁷² См.: Мень А., прот. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2003. С. 218.

людям, Он оставался для них исполненным тайны и недоступным. «В полноте в Ветхом Завете Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин.1:18)»¹⁷³. Следовательно, самой великой и потрясающей милостью является воплощение Сына Божьего, открывающее Отца, так как «видевший Меня видел Отца» (Ин.14:9), и дающее явное откровение о Святом Духе, а именно: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин.15:26). Также следует отметить, что все приведенные в данной работе толкования имеют право на существование. Они действительно отражают смысл рассматриваемого текста Священного Писания и, несмотря на всю сложность толкования данного отрывка, отвечают каждое на определенный вопрос. Их можно разделить на три группы: о богопознании, христологические и нравственные. Эти толкования фундаментальны, и каждое из них является основанием для своей области изучения. Так, толкования, делающие уклон на богопознание, являются фундаментом для догмата о богопознании, христологические очень ярко отражаются в литургической жизни Церкви, а нравственные играют огромную роль для назидания христианина в вере и добрых делах. Хотелось бы еще отметить, что при толковании Священного Писания приоритетной должна быть святоотеческая традиция экзегетики, а комментарии протестантских богослов следовало бы принимать во внимание в последнюю очередь –мы являемся православными христианами, а Священное Писание писалось верующими для верующих. Также в связи с этим стоит сказать, что Священное Писание принадлежит Церкви – следовательно, и правильное его понимание имеет место быть только в Православной Церкви.

Библиография

¹⁷³ Кашкин А.С. Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: учеб.пособие для II курса духовной семинарии / Саратовская Православная Духовная Семинария. Кафедра библеистики. Саратов, 2012. С. 296.

1. Августин Аврелий, блж. О Троице. Краснодар: Глагол, 2004.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011.
3. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. СПб.: Издательство Л.П. Сойкина, 1912.
4. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. М., 1999.
5. Егоров Г., свящ. Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций. М.: ПСТГУ, 2011.
6. Зизиулас Иоанн, митр. Церковь и Евхаристия. М.: Сибирская благовонница, 2009.
7. Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники. Симферополь: Таврия, 2002.
8. Иринеи Лионский, св. Творения. М.: Паломник, 1996.
9. Кашкин А. С. Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие : учеб. пособие для II курса духовной семинарии / Саратовская Православная Духовная Семинария. Кафедра библеистики. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012.
10. Мень А., прот. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2003.
11. Объяснение паремий на праздник Преображения Господня // Православие.ру [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/23583.html> (дата обращения: 12.01.2016).
12. Служебник. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
13. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. Т. 1 / Под ред. А. П. Лопухина. Стокгольм, 1987. (Репр. с изд.: СПб., 1904–1913).
14. Феодорит, еп. Кирский, блж. Изъяснения трудных мест Божественного Писания. Т. 1. М., 2003.
15. John Meyendorf. Byzantine Theology. N. Y.: Fordham University Press, 1974.
16. Lipton Diana. God'sback! What did Moses see on Sinai? // Academia.edu [Электронный ресурс]. URL:

https://www.academia.edu/10798639/Gods_Back_What_did_Moses_see_on_Sinai (дата обращения: 12.01.2016).

чтец Антоний Федоров

Значение гармоний и синопсисов в изучении Евангелий

Автор: чтец Антоний Федоров, учащийся Пропедевтического курса магистратуры профиля «Библиистика» МДА.

Аннотация: автор делает краткий обзор евангельских синопсисов, показывает их виды, обозначая их преимущества и недостатки, раскрывает значение синопсисов в изучении Евангелия.

Ключевые слова: синопсис, гармония, согласие, противоречия, евангелисты.

1. Краткий обзор евангельских синопсисов

Одним из методов исследования Евангелия, написанного четырьмя Евангелистами: Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, является сопоставление повествований этих авторов друг с другом. Данный метод был положен в основу трудов, получивших в библейской науке название «Евангельские синопсисы» (от греч. *σύνοψις* – «обзор» или «обозрение»), которые рассматривали евангельскую историю, принимая во внимание свидетельства всех четырех Евангелистов.

Называя эти труды одним термином «Евангельские синопсисы», мы должны уточнить, что они представлены двумя основными видами. Синопсисы первого вида получили названия «согласования» или «гармонии». Они представляют собой последовательное изложение евангельских событий, взятых в совокупности у четырех евангельских авторов. При этом «согласования» или «гармонии» могут быть:

- а) с толкованиями;
- б) с комментариями;
- в) последовательное изложение событий словами Евангелистов без комментариев и толкований.

Наиболее известны из таких работ: «Диатессарон» христианского апологета Тациана (Пв.), не сохранившийся в оригинале, но имеющийся у нас в толкованиях преп. Ефрема Сирина; труд блж. Августина, еп. Иппонского «О согласии

Евангелистов» (ок. 400), «Евангельская история о Боге Слове» (1885) свт. Феофана Затворника и др.

Однако наибольшее распространение получил второй вид Евангельских синопсисов, где повествования Евангелистов располагаются в параллельных столбцах. Первый подобный труд был написан Иоганном Якобом Грисбахом в 1776 г. «*Evangeliorum Matthaei Marci et Luca*». Он впервые называет первые три Евангелия «синоптическими» – по причине их сходства. Грисбах находит удобным сходный материал Евангелистов располагать в параллельных колонках. Этот вид синопсисов в дальнейшем получил широкое распространение среди исследователей Евангелия и был представлен двумя вариантами. Одни авторы текст Евангелия располагали в соответствии с предполагаемым ими хронологическим порядком евангельских событий. Другие стремились расположить тот же текст в оригинальной последовательности, избегая каких бы то ни было изменений.

Наиболее известные издания синопсисов второго вида, использующие греческий текст Евангелия, были подготовлены Робинсом (1846), Тишендорфом (1851), Анже (1852), Строудом (1853), Стронгом (1859), Гардинером (1876), Гуком (1892), Райтом (1896), Вейтом (1897), Кэмбеллом (1899), Бертоном и Гудспидом (1920) и Куртом Аландом (1963).

Из работ, в которых приводится англоязычный перевод Евангелия, наиболее авторитетными являются труды Бродуса (1893), Стивенса и Бертона (1893). Позднее Робертсоном была произведена редакция работы Бродуса (1922) и составлена «гармония» Бертона и Гудспида (1917).

Из современных русскоязычных синопсисов подобного вида наиболее известны следующие: «Четвероевангелие: Синопсис» (2002) священника Александра Союзова и «Евангельский синопсис» (2003) протоиерея Алексея Емельянова.

Подводя итог этому краткому обзору Евангельских синопсисов, нужно сказать, что каждый из их видов имеет преимущества и недостатки по отношению друг к другу.

К преимуществу первого, т. е. «согласований» и «гармоний», относится то, что они создают целостное повествование о жизни, делах и учении Господа нашего Иисуса Христа. Особенно они

ценны, когда имеют комментарии, где автор объясняет, почему он придерживается именно такой последовательности евангельских событий. К недостаткам относится слабая наглядность изложенного подобным образом Евангельского текста – иногда невозможно без дополнительных средств установить границу между фрагментами из произведений разных Евангелистов.

Второй вид «Евангельских синопсисов», построенный в виде параллельных столбцов, имеет преимущество перед первым в наглядности извлекаемого у всех Евангелистов общего материала, без их слияния друг с другом. К недостаткам таких работ можно отнести отсутствие зачастую каких-либо комментариев автора, почему он изобразил так, а не по-другому порядок евангельских событий.

2. Значение евангельских синопсисов в изучении Евангелия

В связи с представленными работами могут возникнуть следующие вопросы: для чего сопоставлять или соединять вместе Евангельские повествования вместо того, чтобы рассматривать их в отдельности? Ведь каждое Евангелие отличается своим стилем и направлено на определенный круг слушателей. Разве каждое Евангелие в отдельности не содержит всей евангельской истории, т.е. жизни, учения и личности Иисуса Христа? С этими вопросами неразрывно связан и такой: почему Церковь приняла в канон четыре Евангелия, а не одно, которое вполне бы содержало благовест? Святитель Иоанн Златоуст так отвечает на этот вопрос: «Разве один Евангелист не мог написать всего? Конечно мог, но, когда писали четверо, писали не в одно и то же время, не в одном и том же месте, не сносясь и не сговариваясь между собой, и, однако, написали так. Как будто все произнесено одними устами, то это служит величайшим доказательством истины»¹⁷⁴. Поэтому, во-первых, свод четырех Евангелий, который мы видим в синопсисах, показывает их гармонию и согласие, что, как было сказано выше, является доказательством их истины. Нужно отметить, что блж. Августин, автор трактата «О согласии Евангелистов», при его

¹⁷⁴ Цит. по: Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол: Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2005. С.20.

написании преследовал цель отразить нападки тех, кто пытался вызвать смущения в среде верующих, возбудить у них сомнения в истинности четырех книг Евангелия и убедить в их якобы противоречии друг другу. Во-вторых, данные труды наглядно показывают и некоторые различия в деталях между повествованиями Евангелистов, что, по словам блж. Феофилакта Болгарского, также подтверждает их истинность: «Не говори мне, что они не согласны во всем, но посмотри, в чем они не согласны. Разве сказал один из них, что Христос родился, а другой, что нет, или один – что Христос воскрес, а другой – нет? Да не будет! В более необходимом и более важном они согласно. Итак, если в более важном они не разногласят, то чему удивляешься, если кажется, что они разногласят в неважном? Их истинность более всего сказывается в том, что они не во всем согласны. В противном случае о них подумали бы, что они писали, видясь друг с другом и советуясь. Теперь же то, что один опустил, написал другой, потому и кажется, что они иногда противоречат»¹⁷⁵. Эти дополнения, которые на первый взгляд кажутся противоречиями, являют нам полноту евангельского учения Иисуса Христа и последовательности Его земной жизни.

Изучение Евангелия в совокупности четырех авторов, как это нам наглядным образом представляют Евангельские синопсисы, важно ещё вот почему. Ни одно из Евангелий, по словам известного экзегета Б. И. Гладкова, во-первых, «... не вмещает в себя полного изложения учения Иисуса Христа, которое во всем величии открывается лишь при дополнении одного Евангелия другим», а во-вторых, «последовательность событий земной жизни Иисуса Христа, в особенности же времени Его проповеди и чудес, может быть выведена только лишь из совокупности всех четырех Евангелий»¹⁷⁶. Полноту евангельской истории – жизни, учения и личности Иисуса Христа, мы не можем рассматривать в отдельно взятом Евангелии, но только в их совокупности. Так, например, по свидетельству св. Иринея Лионского, мы не можем обойтись без повествования Евангелиста Луки: «Если кто устранил Евангелиста

¹⁷⁵ Цит. по: Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол... С.20.

¹⁷⁶ Евангельский синопсис: учеб.пособие для изучающих Свящ. Писание Нового Завета / сост. прот. Алексей Емельянов. М., 2011. С.7.

Луку, тот через сие явно отвергнет все Евангелие, коего учеником себя представляет. Ибо через него одного мы знаем о весьма многом и необходимом в Евангелии»¹⁷⁷. Очевидно, здесь святитель указывает на те события, которые представлены в Евангелии Апостола Луки, но отсутствуют у других Евангелистов: рождение Иоанна Крестителя, Благовещение, подробно описанное Вознесение Христово и др. Это высказывание можно отнести и ко всем другим Евангелистам – Матфею, Марку и Иоанну, – потому что у каждого из них можно найти уникальные сведения, о которых не упоминают остальные. Напрасно выдвигали гипотезы представители Тюбингенской школы в XIX веке, такие как Баур (†1860) и др., о неподлинности и неистинности Евангелия от Иоанна в силу его несхожести с синоптическими Евангелиями. Четыре Евангелия, принятые Церковью в канон, по словам архиеп. Аверкия (Таушева), «Взаимно дополняя и разъясняя друг друга, ... представляют собой единую целую книгу, не имеющих никаких противоречий и несогласий в главном и основном – учении о спасении, которое совершено Сыном Божиим»¹⁷⁸.

Таким образом, мы видим, что труды по согласованию и сопоставлению Евангелий, получившие название «синопсисы», ценны для изучения Евангелия. Они наглядно показывают нам, во-первых, гармонию и согласие Евангелистов, что является величайшим доказательством истинности их произведений. Во-вторых, выявляют кажущиеся на первый взгляд противоречия, различия в деталях повествований Евангелистов, во многом взаимно дополняющие друг друга. Эти дополнения, наряду с общим для всех Евангелистов материалом, рассмотренные в единой книге и расположенные в хронологическом порядке, дают нам последовательное изложение земной жизни Иисуса Христа во всей полноте. Именно поэтому Евангельские синопсисы с древних времен и по сей день весьма актуальны при изучении Священного Писания Нового Завета.

¹⁷⁷ Олесницкий, А.А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых отцов и учителей Церкви. М., 2005. С. 136.

¹⁷⁸ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол... С. 19.

Библиография

1. Аверкий (Таушев), архиепископ. Четвероевангелие. Апостол :руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2005. 848 с.
2. Евангельский синопсис: учебное пособие для изучающих Свящ. Писание Нового Завета / сост. прот. Алексей Емельянов. М.: ПСТГУ, 2011. 176 с.
3. Олесницкий А.А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых отцов и учителей Церкви. М.: Серафим, 2005. 224 с.

Григорий Веселов

Κοινὴ как язык Нового Завета

Автор: Григорий Веселов, 5 курс Нижегородской духовной семинарии.

Аннотация: автор постулирует необходимость изучения диалекта древнегреческого языка «κοινὴ» для адекватного толкования текстов Нового Завета. С помощью исторического экскурса показываются распространение данного диалекта и его роль, как наиболее подходящего для раннехристианской проповеди. Указываются многочисленные отличия κοινὴ от классического древнегреческого языка, создающие трудности для экзегезы при недостаточном знакомстве с данным диалектом. Подводя итог, автор отмечает важность изучения κοινὴ в духовных школах для развития экзегетики Нового Завета.

Ключевые слова: κοινὴ, Новый Завет, ап. Павел, диалект, эллинизм, древнегреческий язык, экзегетика.

Для более глубокого понимания и правильного толкования Священного Писания необходимо всегда обращаться к оригиналу. Само Священное Писание говорит о несовершенстве перевода и о значимости обращения к первоисточнику при толковании. Так, в предисловии Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, мы находим замечание автора: «...неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой язык, – и не только эта [книга], но даже закон, пророчества и остальные книги имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике»¹⁷⁹. Кто приступает к экзегетике Нового Завета и при этом знаком с классическим языком Гомера, и даже со слогом Платона, открывая Новый Завет в оригинале, в особенности Послания апостола Павла, видит, что это совершенно иной язык, чем у Гомера или Платона. Современные исследователи классических языков называют этот диалект древнегреческого языка «Κοινὴ». В связи с этим является актуальным рассмотрение диалекта Κοινὴ в рамках темы данной конференции.

¹⁷⁹ Библия. М.: Российское библейское общество, 2011. 643 с.

Под ἡ κοινὴ διάλεκτος (с греческого «общая речь»), большинство современных филологов понимают период народного греческого языка со времен Александра Македонского (около 330 г. до Р. Х.) до конца V века по Р. Х. Предпосылки к формированию Κοινὴ существовали задолго до Александра Македонского. Об изменении языка писал еще Платон в своем диалоге «Кратил», что, например, «...вместо йоты начали вставлять иту...»¹⁸⁰. Замена буквы «ι» и дифтонга «ει» на «η» – которая, в свою очередь, стала произноситься как [и] – свидетельствует, по мнению филолога Пауля Кречмера¹⁸¹, о бэотийском влиянии, что стало характерно для Κοινὴ. Эти и другие изменения в классическом греческом языке могли произойти, как отмечает Макс Фасмер, в связи с «появлением наемных войск... Так, во главе наемного войска Кира Младшего стоял спартанец, из подчиненных ему военачальников один был фессалиец, другой – афинянин»¹⁸². Также к становлению Κοινὴ, по мнению Фасмера, способствовала торговля с Антиохией и Александрией. При этом М. Фасмер ссылается на Либания, который отмечает, что в Антиохии жили македонцы, аргивяне, критяне, афиняне и евреи¹⁸³. Но именно Александр Македонский создал благоприятную среду для формирования общего греческого диалекта. Войско Александра состояло из греков со всех концов греческой языковой области, и именно в такой среде старались говорить на языке, понятном всем грекам, скрывая индивидуальные особенности своей речи и посылно избегая всевозможных отклонений от нормы. И этот общий диалект войско Александра распространит по всему античному миру, от Египта до Индии. Это послужит в дальнейшем сделаться Κοινὴ не только общим языком всех греков, но и общим языком всего античного мира.

Чем же именно Κοινὴ отличается от литературного Гомеровского греческого языка? Κοινὴ заметно упростила и унифицировала классический древнегреческий язык. Результатом

¹⁸⁰ Античные теории языка и стиля / под ред. О. М. Фрейденберг. М.; Л.: ОГИЗ, Соцэкгиз, 1936. 50 с.

¹⁸¹ Фасмер М. Заметки о происхождении эллинистического языка // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1909. Август. С. 333.

¹⁸² Фасмер М. Заметки о происхождении эллинистического языка // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1909. Август. С. 344.

¹⁸³ Там же. С. 345.

этого упрощения в морфологии стало сокращение элементов разных диалектов и унификация преобладающим большинством. Так, слова аттического диалекта с суффиксом -ττ- (γλῶττα, θάλαττα, τὰττω) были вытеснены ионическим диалектом с характерным ему суффиксом -σσ- (γλῶσσα, θάλασσα, τὰσσω). Как отмечает Даниел Б. Уоллас, «стали предпочтительней более короткие, простые предложения»¹⁸⁴. Из особенностей грамматики нужно отметить, что прилагательные третьего склонения становятся в употреблении реже. Заметное изменение в синтаксисе наблюдается в излишнем употреблении предлогов и местоимений, где смысл понятен и без них. Например, в (Евр.1:5) в оригинале написано «Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;»¹⁸⁵ (Я буду Ему Отцом, и Он будет мне Сыном) здесь сразу бросается в глаза конструкция «Ἐγὼ ἔσομαι» и «αὐτὸς ἔσται», где местоимения «Ἐγὼ» и «αὐτὸς» излишни, так как форма глагола быть «ἐίμι» показывает и лицо, и число. В Κοινή такая конструкция употребляется, чтобы подчеркнуть лицо глагола, но у Гомера она не используется. Для сравнения, можно привести пример из «Илиады» Гомера (6 песнь, 409 стих) «τάχα χήρῃ σεῦ ἔσομαι»¹⁸⁶ (скоро я буду твоей вдовой [это обращение Андромахи к своему мужу Гектору]), в котором местоимение «Ἐγὼ» не употребляется.

Почему Κοινή стал языком Нового Завета? Ведь в литературных произведениях, которые были написаны ранее, Κοινή не встречается. Это отмечает профессор Глубоковский: «Новый Завет есть первый литературный труд на Κοινή. Для нехристианских кругов еще долго служил литературным языком, искусственно возрожденный древнеаттический письменный язык, а Κοινή была разговорным языком повседневного обихода и взаимных сношений»¹⁸⁷. Благодаря эллинизации всех завоеванных

¹⁸⁴ Уоллас Д. Б. Углубленный курс грамматики греческого языка. Новосибирск: Новосибирская библийская богословская семинария, 2010. 105 с.

¹⁸⁵ Textus Receptus (Stephanus 1550). Πρὸς Εβραίους // Bible Hub. URL: <http://biblehub.com/tr/hebrews/1.htm>.

¹⁸⁶ Όμηρος. Ιλιάδα // Тексты на греческом языке. Гомер. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/babilon/greek/homer/homer006.htm>.

¹⁸⁷ Глубоковский Н. Н., проф. Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания // Азбука веры: сайт. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Glubokovskij/grecheskij-jazyk-novogo-zaveta-v-svete-sovremennogo-jazykoznanija/2.

стран Александром Македонским следы греческой культуры и греческого языка сохранялись на этих обширных территориях и после распада империи Александра. На смену ей пришла новая, Римская империя, которая уже к I в. по Р. Х. территориально поглотила государства, ранее входившие в империю Александра. Благодаря Римской политике сохранения традиционных культур и развития путей сообщения Κοινὴ не только не прекратила своего существования, но стала проникать в другие регионы, которые не входили в империю Александра Македонского. Κοινὴ к I веку стал языком Римской империи, иначе говоря, *lingua franca*. Именно повсеместная распространенность предопределила Κοινὴ в качестве языка Нового Завета. Сама миссия апостолов должна была иметь Вселенский характер, их проповедь должна была стать доступной для всей οἰκουμένη. На это прямо указывает сам Спаситель: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф.28:19). Благодаря Κοινὴ апостольское Благовестие было доступно каждому человеку, ведь даже в одной общине могли быть люди этнически разных языковых групп, например, в таком космополитическом городе, как Коринф.

Подводя итог, нужно отметить значение для экзегетики Нового Завета изучение Κοινὴ в духовных школах. При толковании Нового Завета возникают трудности в двойственном понимании некоторых текстов, которые могут быть осмыслены неправильно, если не знать текстологических особенностей Κοινὴ. К таким труднодоступным для экзегетического понимания текстам относят отрывок конца 22 стиха из 9 главы послания апостола Павла к Римлянам, из-за его филологических особенностей. В оригинале написано: «...σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν»¹⁸⁸. Здесь смысловая двойственность возникает из-за глагола καταρτίζω, который стоит в *medii et passivi* (Parti.) и может переводиться как **приготовленные**, так и как **приготовившие себя**. Например, Пелагий, основывающий свое учение на абсолютной свободе человека, толкуя этот отрывок, показывает только одну грань и делает акцент на понимании глагола καταρτίζω только в возвратном залоге: «исполнив меру грехов, люди становятся сосудами,

¹⁸⁸ Textus Receptus (Stephanus 1550). Πρὸς Ῥωμαίους //Bible Hub. URL: <http://biblehub.com/tr/romans/9.htm>.

заслуживающими гнева, и сами готовят себя к гибели»¹⁸⁹, хотя во всех других местах Священного Писания, где употребляется «катартίζω» в *medii et passive*, этот глагол определенно понимается в страдательном залоге. Например, в Евр.11:3: «Верою познаем, что веки устроены (κατηρτίσθαι) словом Божиим...». Также контекст рассматриваемой нами 9 главы Послания к Римлянам свидетельствует в пользу страдательного залога. Так, в стихах 20–21 дается конкретное понимание, что сосуды приготавливаются по Божией воле, а не по своей собственной «...Изделие скажет ли сделавшему (его): «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного *употребления*, а другой для низкого?» (Рим.9:20–21) Таким образом, мы видим, что экзегетика Нового Завета немыслима без знания Κοινῆ.

¹⁸⁹ Толкования на Рим.9:22 // Толкования Священного Писания. URL: <http://bible.optina.ru/new:rim:09:22>.

Библиография

1. Античные теории языка и стиля / под ред. О. М. Фрейденберг. М.; Л.: ОГИЗ, Соцэкгиз, 1936. 50 с.
2. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2011. 1371 с.
3. Глубоковский Н. Н., проф. Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания // Азбука веры: сайт. URL:
http://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Glubokovskij/grecheskij-jazyk-novogo-zaveta-v-svete-sovremennogo-jazykoznanija/2.
4. Нагуевский Д. О главнейших эпохах в развитии др.-классической филологии // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1883.
5. Толкования на Рим.9:22 // Толкования Священного Писания. URL:
<http://bible.optina.ru/new:rim:09:22>.
6. Уоллас Д. Б. Углубленный курс грамматики греческого языка. Новосибирск: Новосибирская библейская богословская семинария, 2010. 105 с.
7. Фасмер М. Заметки о происхождении эллинистического языка // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1909. Август.
8. Textus Receptus (Stephanus 1550). Πρὸς Εβραίους // Bible Hub. URL:
<http://biblehub.com/tr/hebrews/1.htm>.
9. Textus Receptus (Stephanus 1550). Πρὸς Ρωμαίους // Bible Hub. URL:
<http://biblehub.com/tr/romans/9.htm>.
10. Ὅμηρος. Ἰλιάδα // Тексты на греческом языке. Гомер. URL:
<http://www.magister.msk.ru/library/babilon/greek/homer/homer006.htm>.

чтец Михаил Воронов

Самоубийство в Ветхом и Новом Завете: благая смерть или смертный грех?

Автор: чтец Михаил Воронов, 4 курс бакалавриата МДА.

Аннотация: автор проводит анализ текстов Ветхого и Нового Заветов на предмет их отношения к акту самоубийства. Для полноты понимания привлекаются толкования Святых Отцов и христианских писателей. Показываются изменения в восприятии суицида иудейской традицией и оформление отрицательного отношения к суициду в христианстве. Автор указывает на принципиальную разницу между мученичеством и самоубийством, которая определяет различное к ним отношение Церкви.

Ключевые слова: суицид, Ветхий Завет, Новый Завет, грех, смерть, осуждение, мученичество, рай, ад.

Человек научился лишать себя жизни сознательно, намеренно и быстро очень давно – задолго до изобретения колеса и покорения огня. Эмиль Дюркгейм (1858–1917), французский социолог и философ, исчерпывающе точно сформулировал определение феномена самоубийства: «Самоубийством называется всякий смертный случай, являющийся непосредственным или опосредованным результатом положительного или отрицательного поступка, совершенного самим пострадавшим, если этот пострадавший знал об ожидавших его результатах». Более кратко о рассматриваемой проблеме говорит современный суицидолог Морис Фарбер: «Самоубийство – это сознательное, намеренное и быстрое лишение себя жизни»¹⁹⁰.

Вся земная жизнь представляет собой школу для бессмертной души, которую человек за отведенное ему время должен образовать, научить ее любить Бога и ближнего, творить добро и стремиться стяжать блага духовные, поскольку ими, будучи бессмертной, она сможет наслаждаться безгранично, радуясь благобытию с Богом, вечно. Прекрасно об этом сказал великий

¹⁹⁰ Чхартишвили Г. Ш. Писатель и самоубийство. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 12.

подвижник XX века преподобный Паисий Святогорец (1924–1994): «Этот век не для того, чтобы прожить его припеваючи, а для того, чтобы сдать экзамены и перейти в иную жизнь. Поэтому перед нами должна стоять следующая цель: подготовиться так, чтобы, когда Бог позовет нас, уйти со спокойной совестью, воспарить ко Христу и быть с Ним всегда»¹⁹¹.

Но какова участь бессмертной души человека, осознанно лишившего себя жизни по собственному произволению, сопряженная со всей полнотой нравственной ответственности? Чем обусловлен этот нравственный поступок в священной истории Ветхого и Нового Завета, безусловный ли это грех? В чем состоит духовная мотивация решивших убить себя? Самоубийство – акт благородства или смертный грех?

В Ветхом Завете посмертная участь душ как грешников, так и праведников, как преставившихся в результате естественной полной остановки биологических и физиологических процессов жизнедеятельности организма, так и самоубийц была одинаковой: умирая, все оказывались в шеоле¹⁹², «стране тьмы и сени смертной, в стране мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Иов.10:21–22), там «нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл.9:10), а «мертвые молчат» (Пс.30:18).

В эпоху Второго иерусалимского храма, в связи с развитием у иудеев идеи справедливости и с усилением мессианских ожиданий представления о шеоле видоизменяются. Для одних шеол становится теперь местом пребывания только грешников, которые испытывают там бесконечные мучения. Они окованы «скорбью и железом» (Пс.106:10); их «цепи ада облегли» и «сети смерти опутали» (Пс.17:6). В преисподнюю, к «царю ужасов», нисходят теперь нечестивые, тираны (Иов.18:5–21); там же находится и

¹⁹¹ Паисий Святогорец, прп. Духовное пробуждение [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1935> (дата обращения: 15.10.2016).

¹⁹² В синодальном переводе Ветхого Завета словами «ад», «преисподняя» переведено еврейское слово «шеол», а в Новом Завете ими же переданы греческие слова «гадес» и «геенна». Два последних встречаются в тех греческих текстах, где речь идет о царстве мертвых, в котором умершие остаются до Страшного суда, а также о месте наказания, где осужденные грешники пребывают после суда (Откр.20:13). Шеол – это тьма, эфемерность, полужизнь; но, очевидно, сознание там все же присутствует (Ис.14:9).

«денница, сын зари», под которым «подстиляется червь, и черви – покров» его (Ис.14:9–15). Праведники после своей кончины попадают в иное место, которое в новозаветные времена получит название «рая» (греч. *παράδεισος* – сад, парк). Наряду с этим появилось и другое видоизмененное представление о шеоле, согласно которому последний имеет два отделения: для грешников и для праведников. Это представление дает притча Иисуса Христа о богатом и Лазаре, в которой говорится, что нищий после своей кончины «отнесен был Ангелами на лоно Авраамово» (Лк.16:22). Богач, после смерти испытывающий муки в аду, «видел вдали Авраама и Лазаря на лоне его» (Лк.16:23). Примечательно, что Лазарь не прибегает к самоубийству, хотя, казалось бы, что может быть проще в его положении: убей себя, и мучения навсегда прекратятся. Однако, несмотря даже на столь бедственную ситуацию и страдания: «псы, приходя, лизали струпья его» (Лк.16:21), Лазарь не лишает себя жизни. Пример многострадального Иова, происходившего из народа идумейского, в среде которого он родился, рос, развивался согласно возрасту и умер естественной смертью, не менее показателен. «Божественное Писание так восхваляет его, – пишет блж. Августин, – что становится ясно: ни один из его современников не был равен ему в том, что касалось праведности и благочестия (Иов.1:1; Иез.14:20)» (Ис.53:4).

Пророчество о пришествии Мессии, который «взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Ис.53:4), «изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис.53:5), было хорошо известно древнему Израилю. В состоянии ожидания и надежды умирало все ветхозаветное человечество: обетование всеобщего воскресения, долгожданном времени, когда «поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего» (Ис.25:8), а «земля извергнет мертвецов» (Ис.26:19), еще не было реализовано.

Но имело ли для ветхозаветного человека значение, как умереть? Что известно о самоубийстве из Священного Писания, в котором сказано, что Один Господь – Владыка жизни и смерти, который «умерщвляет и оживляет» (1Цар.2:6), жизнь дарована

Богом, в руке Которого «душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Иов.12:10), а люди не должны покушаться на разрушение этого дара¹⁹³?

В каждом конкретном случае верующему человеку приходится так или иначе интерпретировать этот принцип и решать, позволяют ли (а может быть, даже настоятельно рекомендуют) обстоятельства отдать свою жизнь. С одной стороны, возможность того, что человек в здравом уме будет стремиться оборвать свою жизнь, противоречит инстинкту самосохранения. С другой стороны, мы соглашаемся с выбором, который делают люди в некоторых отчаянных ситуациях, когда единственной альтернативой оказывается неприемлемая жизнь.

История ветхозаветного Израиля недвусмысленно повествует о шести случаях самоубийства:

1. *Авимелех* (Суд.9:54): «Авимелех тотчас призвал отрока, оруженосца своего, и сказал ему: обнажи меч твой и умертви меня, чтобы не сказали обо мне: женщина убила его. И пронзил его отрок его, и он умер». Очевидно, что Священное Писание Ветхого Завета осуждает злодеяния Авимелеха, убившего 70 своих братьев, но вовсе не его суицид.

Толкуя данный стих, свт. Василий Великий осуждает злодеяния Авимелеха, убившего 70 своих братьев, как и Священное Писание Ветхого Завета, но вовсе не его суицид: «Убийца Авимелех, незаконнорожденный сын Гедеона, погубивший семьдесят законных сыновей и думавший, что нашел мудрое средство прочно овладеть царством, сокрушает своих сообщников в убийстве, но и сам сокрушается ими и погибает в конце концов от женской руки и удара камнем. И вообще, из тысячи примеров можно уразуметь, что преимущество человеческой мудрости непрочное и скорее ничтожно и низко, чем велико и высоко»¹⁹⁴. Свт. Иоанн Златоуст также делает акцент на пороках Авимелеха, вовсе не комментируя завершение его жизни: «И обрати внимание на безмерную порочность этого высокомерного человека, вместе с ним умершую. Он говорит стоявшему подле него

¹⁹³ Исх.20:13; Втор.5:17.

¹⁹⁴ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. / под ред. Джона Р. Фрэнки. Тверь: Герменевтика, 2009. Т. 4. С. 171.

копьеносцу: “обнажи меч твой и умертви меня, чтобы не сказали обо мне: женщина убила его”. Тело его умирало, а высокомерие оставалось; он покидал жизнь, но не оставлял тщеславия»¹⁹⁵. Однако епископ Керники и Калаврита Илия Минятий прямо говорит, что поступок жалкого грешника Авимелеха можно лишь горько оплакать, поскольку, совершив самоубийство, он лишился вечного спасения: «Так Авимелех был убит и похоронен. И на могиле его я надпишу то, что изрек Святой Дух: “Не разуме человек времени своего” (Еккл.9:12). Человек не знает, как, когда и где он умрет. Как неожиданна эта смерть! И поэтому как она страшна! Жалкий, жалкий грешник. Потерять жизнь, это еще не великая беда, ибо ты должен когда-нибудь умереть; потерять какую-либо вещь не велик убыток, ибо не в вещи заключается твое спасение, но потерять вместе и душу, и спасение! Где слезы, чтобы оплакать такое несчастье!»¹⁹⁶

2. *Саул и его оруженосец (1Цар.31:4–5)*: «И сказал Саул оруженосцу своему: обнажи твой меч и заколи меня им, чтобы не пришли эти необрезанные и не убили меня и не издевались надо мною. Но оруженосец не хотел, ибо очень боялся. Тогда Саул взял меч свой и пал на него. Оруженосец его, увидев, что Саул умер, и сам пал на свой меч и умер с ним».

Священное Писание описывает картину полного поражения Саула в бою с ненавистными филистимлянами. Потеряв в сражении трех сыновей, израненный царь приказал убить себя, чтобы избежать плена и позорной смерти от рук неприятеля. Бенедиктинский монах Беда Достопочтенный, описывая безвыходное положение Саула, в котором лишение себя жизни согласно иудейской традиции представляется лишь заменой одного способа смерти другим, непредосудительным, а скорее, оправданным с точки зрения иудея, следующим образом поясняет данный отрывок: «Когда Саул уже очень изранен был стрелками, то предпочел, чтобы оруженосец заколол его мечом своим, а

¹⁹⁵ Толкование свт. Иоанна Златоуста на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=9&st=54&id_tolk=8 (дата обращения: 17.10.2016).

¹⁹⁶ Толкование свт. Илии (Минятий) на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=9&st=54&id_tolk=3 (дата обращения: 17.10.2016).

не необрезанные убили его, ибо цари иудеев и в час смерти своей предпочитали гибнуть от собственных грехов, по наставлению своих законников, которые сами искусно обходили стороной повеления закона и их наставляли в том же, нежели погибнуть, осквернив себя общением с иноплеменниками, которых сами при этом называли грязными и нечестивыми»¹⁹⁷.

3. *Ахитофел (2Цар.17:23)*: «И увидел Ахитофел, что не исполнен совет его, и оседлал осла, и собрался, и пошел в дом свой, в город свой, и сделал завещание дому своему, и удавился, и умер, и был погребен в гробе отца своего».

Свт. Иоанн Златоуст, говоря о проявившем неверность царю Давиду советнике Ахитофеле, сразу ушедшем из жизни, лишь только узнавшем, что его план мятежа не принят царевичем, следующим образом толкует данный стих: «Об Ахитофеле и Авессаломе сказано: «злоба его обратится на его голову» (Пс.7:17), потому что наказание сошло на голову обоих. Воспользовавшийся веревкой так именно окончил жизнь»¹⁹⁸.

4. *Замврий (3Цар.16:18–19)*: «Когда увидел Замврий, что город взят, вошел во внутреннюю комнату царского дома и зажег за собою царский дом огнем и погиб за свои грехи, в чем он согрешил, делая неудобное пред очами Господними, ходя путем Иеровоама и во грехах его, которые тот сделал, чтобы ввести Израиля в грех».

О порочном правителе Замврии, осознавшем свое полное поражение в борьбе за власть в Израиле, впавшем в отчаяние, приведшее его к самосожжению, блж. Феодорит Кирский говорит следующее: «...мы научаемся через сие, что живущих порочно Владыка Бог карает одних через других, и одного порочного предаёт другому более порочному, употребляя последнего как бы вместо исполнителя казни»¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. // под ред. Джона Р. Фрэнки. Тверь: Герменевтика, 2009. Т. 4. С. 395.

¹⁹⁸ Толкование свт. Иоанна Златоуста на 2 Книгу Царств [Электронный ресурс] // Экзегет. RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=2car&gl=17&st=23&id_tolk=42 (дата обращения: 17.10.2016).

¹⁹⁹ Феодорит Кирский, блж. Толкование на 3 Книгу Царств [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie-na-tretiu-knigu-tsarstv/#0_48 (дата обращения: 17.10.2016).

5. *Самсон (Суд.16:27–30)*: «Дом же был полон мужчин и женщин; там были все владельцы Филистимские, и на кровле было до трех тысяч мужчин и женщин, смотревших на забавляющего их Самсона. И воззвал Самсон к Господу и сказал: Господи Боже! Вспомни меня и укрепи меня только теперь, о Боже! Чтобы мне в один раз отмстить Филистимлянам за два глаза мои. И сдвинул Самсон с места два средних столба, на которых утвержден был дом, упершись в них, в один правую рукою своею, а в другой левою. И сказал Самсон: умри, душа моя, с Филистимлянами! И уперся всею силою, и обрушился дом на владельцев и на весь народ, бывший в нем. И было умерших, которых умертвил Самсон при смерти своей, более, нежели сколько умертвил он в жизни своей».

В этом отрывке Самсон предстает как герой-богатырь, явное одобрение поступка которого выражает апостол Павел, перечисляя добродетели ветхозаветных пророков в Послании к Евреям²⁰⁰. Его героизм одобряет и Амвросий Медиоланский: «Для него эта достойная и героическая смерть стала желанным торжеством, который затмил все его прежние победы. Ведь, хотя ни до, ни после не было никого, равного ему, и в этом мире не мог с ним сравниться ни один из опытных в войне мужей, он явил свой неодолимый дух в презрении и пренебрежении к устрашающему всех последнему мгновению жизни. Так, благодаря своей силе Самсон завершил свои дни победой и свой последний час встретил не пленником, а триумфатором. Заставила же его поддаться женскому обману, без сомнения, плоть, а не характер, потому что человеческое естество удобопреклонно ко греху, оно уступает и поддается соблазнам пороков. По свидетельству Писания, он в смерти своей погубил больше врагов, чем в жизни, значит, и в плен он попал, чтобы погубить врагов, а не склониться и сломаться перед ними. В чем потерпел поражение тот, чья смерть превзошла его прижизненную славу?! Не стрелы принесли ему гибель, но трупы врагов, ставшие для него не только могильным холмом, но и памятником его победы. Самсон оставил потомкам память о своей доблести, поскольку тот народ, который он нашел поработанным и которым он двадцать лет правил, давая в своих поступках образец

²⁰⁰ Евр.11:32–33.

независимости, после смерти его остался в отеческой земле наследником свободы»²⁰¹. Поступок Самсона не осуждает и блж. Феодорит Кирский: «Но не совсем оставил его человеколюбивый Бог; напротив того, видя обременяемого поруганиями, умилосердился над ним, и внял молящемуся, и сообщил ему такую силу, что потряс он столпы, поддерживавшие идольский храм, обрушил с ними кровлю, и подавил развалинами тысячи мужей и во много раз большее число жен»²⁰². Митрополит Московский Филарет Дроздов также одобряет триумф Самсона: «Он познал свое духовное рабство, обратился к Господу, и Господь обратился к нему; с сим вместе и возвратилась к нему его телесная сила, и он исполнил свое назначение, отмстил Филистимлянам за свое уничтожение и притеснение своего отечества»²⁰³. Блаженный Августин оправдывает суицид Самсона, видя в нем исключительный поступок, совершенный по внушению Духа, однако, осуждает все иные формы лишения жизни, прямо указывая на грех человекоубийства: «И Самсон оправдывается в том, что похоронил себя с гостями под развалинами дома именно потому, что сделать так повелел ему тайно Дух, который творил через него чудеса. Итак, за исключением тех, кому повелевает убивать или правосудный закон, или непосредственно сам Бог, источник правосудия, всякий, кто убивает себя ли самого, или кого иного, становится повинным в человекоубийстве»²⁰⁴. Интересное аллегорическое толкование данного отрывка дает Цезарий Арльский, в комментарии которого четко виден призыв к убийству, но не себя самого, а гнездящихся в сердце страстей и пороков: «Пусть и наши противники сгинут по нашей смерти. Пусть умрут в

²⁰¹ Толкование свт. Амвросия Медиоланского на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=69 (дата обращения: 17.10.2016).

²⁰² Толкование блж. Феодорита Кирского на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=40 (дата обращения: 17.10.2016).

²⁰³ Толкование свт. Филарета (Дроздова) на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=3 (дата обращения: 17.10.2016).

²⁰⁴ Толкование блж. Августина на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=41 (дата обращения: 17.10.2016).

нас пьянство и гордость, исчезнет зависть. И если мы решимся с помощью Божией все это в нас убить, то, подобно Самсону, мы сможем погубить наших противников нашей смертью для греха и порока»²⁰⁵.

6. *Старейшина Разис (2Мак.14:37–46)*: «Никанору же указали на некоего Разиса из Иерусалимских старейшин как на друга граждан, имевшего весьма добрую славу и за свое доброжелательство прозванного отцом Иудеев. Он в предшествовавшие смутные времена стоял на стороне Иудейства и со всем усердием отдавал за Иудейство и тело и душу. Никанор, желая показать, какую он имеет ненависть против Иудеев, послал более пятисот воинов, чтобы схватить его, ибо думал, что, взяв его, причинит им несчастье. Когда же толпа хотела овладеть башнею и врывалась в ворота двора и уже приказано было принести огня, чтобы зажечь ворота, тогда он, в неизбежной опасности быть захваченным, пронзил себя мечом, желая лучше доблестно умереть, нежели попасться в руки беззаконников и недостойно обесчестить свое благородство. Но как удар оказался от поспешности неверен, а толпы уже вторгались в двери, то он, отважно вбежав на стену, мужественно бросился с нее на толпу народа. Когда же стоявшие поспешно расступились и осталось пустое пространство, то он упал в средину на чрево. Дыша еще и сгорая негодованием, несмотря на лившуюся ручьем кровь и тяжелые раны, встал и, пробежав сквозь толпу народа, остановился на одной крутой скале. Совершенно уже истекая кровью, он вырвал у себя внутренности и, взяв их обеими руками, бросил в толпу и, моля Господа жизни и духа опять дать ему жизнь и дыхание, кончил таким образом жизнь».

Очевидно, что старейшина предпочел смерть позорной участи оказаться в плену врага; в данном смысловом отрывке Священного Писания отражено восхищение его нравственным выбором. Блаженный Августин признает, что Разис восхваляется Священным Писанием, но за что? — спрашивает он, умаляя значение приведенного авторитета. Разис восхваляется за любовь к отечеству, но этим отечеством был земной Иерусалим, а не небесный, он восхваляется за свою преданность иудаизму, но по

²⁰⁵ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. / под ред. Джона Р. Фрэнки. Тверь: Герменевтика, 2009. Т. 4. С. 206.

сравнению с правдой Христовой апостол почитает это тщетой. О Разисе сказано, что он доблестно искал смерти, но лучше было бы, – прибавляет Августин, – поступить смиреннее и тем более разумнее. По этому поводу он указывает на различие между светской и священной историей: «История языческая восхваляет мужественных людей сего мира, а не мучеников Христовых». Августин далее указывает, что сами иудеи не ставят авторитет Книг Маккавеев на один уровень с авторитетом Закона и Пророков, и что эти Книги приняты церковью как полезное наставление при условии разумного их понимания. Августин, осуждая подобное поведение, являвшееся приемлемым и оправданным донатистами²⁰⁶, извлекает из истории Разиса совершенно другой вывод, советуя бежать от смерти, а не умерщвлять себя. «Спросите Христа, – он приказывает вам бежать. Спросите трибуна, – он разрешает вам бежать. И если бы вы могли спросить самого Разиса, он вам ответил бы, что не имел возможности бежать. Итак, вы не можете сослаться ни на Христа Спасителя, ни на трибуна гонителя, ни на авторитет Разиса»²⁰⁷. Фома Аквинский утверждал, что самоубийство противоречит естественному инстинкту сохранения жизни и отрицает роль Бога как Единственного Владыки над жизнью и смертью, а также крайне негативно сказывается на интересах всего общества. «Некоторые убивают себя – писал Аквинат, – полагая, что поступают мужественно, как это сделал Разис; но сие не доблесть и не проявление истинной силы. Так поступает душа слабая, не способная вынести страдания»²⁰⁸.

Еще о двух случаях суицида, которые можно отнести к рубежу двух онтологических эпох Ветхого и Нового Завета, повествует еврейский историк и военачальник Иосиф Флавий, не раз выступавший в качестве парламентаря, всячески убеждая своих соотечественников подчиниться римлянам:

1. *Массовое самоубийство защитников крепости Масада (73 г. по Р. Х.):* «Расположившись возле своих жен и детей,

²⁰⁶ Донатизм – раскольническое течение в Северной Африке в IV – 1-й пол. V в., на определенном этапе переросшее в социально-политическое движение протеста. Названо по имени лидера – Доната из Casae Nigrae (Нумидия) (ок. 270–355).

²⁰⁷ Герье В. И. Блаженный Августин. М.: Печатня С. П. Яковлева, 1910. С. 590.

²⁰⁸ Saint Thomas Aquinas. Summa Theologiae: Vol.38.Injustice, Blackfriars. London, 1975. P. 33.

охвативши руками их тела, каждый подставлял свое горло десятерым, исполнявшим ужасную обязанность. Когда последние без содрогания пронзили мечами всех, одного за другим, они с тем же условием метали жребий между собой: тот, кому выпал жребий, должен был убить всех девятерых, а в конце самого себя. Все, таким образом, верили друг другу, что каждый с одинаковым мужеством исполнит общее решение как над другим, так и над собой. И действительно, девять из оставшихся подставили свое горло десятому. Наконец оставшийся самым последним осмотрел еще кучи павших, чтобы убедиться, не остался ли при этом великом избиении кто-либо такой, которому нужна его рука, и найдя всех уже мертвыми, поджег дворец, твердой рукой вонзил в себя весь меч до рукояти и пал бок о бок возле своего семейства. Так умерли они с уверенностью, что не оставили ни одной души, которая могла бы попасть во власть римлянам. Однако одна старуха, равно и родственница Элеазара, женщина, которая по своему уму и образованию превосходила большинство своего рода, вместе с пятью детьми спрятались в подземный водопроводный канал в то время, когда всех остальных увлекла мысль об избиении своих близких. Число убитых, включая и женщин, и детей, достигло 960»²⁰⁹.

Крепость Масада и по сей день – национальная святыня и свидетельство проявления патриотизма израильского народа. Описанное Флавием событие по своим масштабам сопоставимо, пожалуй, лишь с коллективным самоубийством евреев Вормса, Майнца во время первого крестового похода в 1096 г. и евреев Йорка в 1190 г., выступивших против насильственного принятия крещения²¹⁰.

2. *Самоубийство Фасаила*, старшего брата Ирода Великого, захваченного в плен Пакором и разбившего голову о стену, чтобы не дать врагу власти над собой: «Нужно изумляться присутствию духа Фасаила, который, при известии о предстоящей ему казни, вовсе не устрасился смерти, но, считая такую смерть от руки врага слишком тяжелой и позорной, не имея возможности лично

²⁰⁹ Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск, 1991. С. 290.

²¹⁰ Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/12238> (дата обращения: 13.10.2016).

наложить на себя руки вследствие оков, решил разбить себе голову о стену. Таким образом, он сам лишил себя жизни, причем этот род смерти казался ему наиболее достойным в его безысходном положении: он все-таки лишил врага удовольствия казнить его по своему усмотрению»²¹¹.

Необходимо отметить, что у евреев законы о самоубийстве были впервые сформулированы в позднем послеталмудическом трактате Смахот. В самом Талмуде не содержится прямого запрета самоубийства, однако послеталмудические авторитеты считали самоубийство грехом даже более тяжким, чем убийство, поскольку оно посягает на концепцию Божественного воздаяния. Однако законоучители Талмуда не осуждают суицид как наказание самого себя за тяжкие проступки, например, идолопоклонство или кровосмешение. Еврею, согласно Галахе, идолопоклонству, убийству, кровосмешению следует предпочесть смерть²¹². Небезынтересные данные приводит Институт общественного мнения Гэллапа (США). По результатам его исследования от 26 мая 2016 года на вопрос «считаете ли вы морально приемлемым ассистируемое самоубийство»²¹³, 73% иудеев ответили положительно, а на вопрос, допустимо ли самоубийство в принципе, 38% иудеев также ответили утвердительно²¹⁴.

Что же говорит Новый Завет? «Разве не знаете, – благовествует коринфянам апостол Павел, – что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм – вы» (1Кор.3:16–17). Но и в этом стихе, пожалуй, смысловое ударение делается не столько на физическом разрушении тела, сколько на гибели души, способной погубить себя еще при жизни, предавшись пагубному

²¹¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. Минск, 1994. С. 464.

²¹² Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/12238> (дата обращения: 13.10.2016).

²¹³ Ассистируемое самоубийство – самоубийство, ассистируемое врачом, происходит с согласия пациента, врач только помогает ему покончить с жизнью в максимально комфортных условиях.

²¹⁴ Jeffrey M. Jones. U. S. Religious Groups Disagree on Five Key Moral Issues, Gallup, USA, 26 May 2016 [Электронный ресурс]. URL: http://www.gallup.com/poll/191903/religious-groups-disagree-five-key-moral-issues.aspx?g_source=position3&g_medium=related&g_campaign=tiles (дата обращения: 15.10.2016).

действию всевозможных страстей. В Новом Завете помимо известнейшего примера предателя Иуды, который «бросив сребренники в храм, вышел, пошел и удавился» (Мф.27:5), «и когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (Деян.1:18), описанного Евангелистом Матфеем бесстрастно и лаконично, упоминается случай с темничным стражем, ставший первым в новозаветной истории обращением суицидента в христианство: «Около полуночи Павел и Сила, молясь, воспевали Бога; узники же слушали их. Вдруг сделалось великое землетрясение, так что поколебалось основание темницы; тотчас отворились все двери, и у всех узы ослабели. Темничный же страж, пробудившись и увидев, что двери темницы отворены, извлек меч и хотел умертвить себя, думая, что узники убежали. Но Павел возгласил громким голосом, говоря: не делай себе никакого зла, ибо все мы здесь. Он потребовал огня, вбежал в темницу и в трепете припал к Павлу и Силе, и, выведя их вон, сказал: государи мои! что мне делать, чтобы спастись? Они же сказали: веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деян.16:25–31).

В отличие от Ветхого Завета Новозаветная Церковь говорит решительное «нет» любому акту самоуничтожения, выражая тем самым твердую позицию в отношении самочинного ухода из жизни, дарованной Богом. Однако такое однозначное отношение к рассматриваемой проблеме на Востоке сложилось лишь ко времени патриарха Александрийского Тимофея I (380–384); Запад, в свою очередь, сформулировал тождественное мнение в эпоху блаженного Августина (354–430)²¹⁵. Так, на вопрос к Тимофею I «Аще кто, будучи вне себя, подымет на себя руки, или повержет себя с высоты: за такового должно ли быти приношение, или нет?» в 14-ом каноническом ответе Книги правил святитель отвечает, что «о таковом священнослужитель должен разсудити, подлинно ли, будучи вне ума, соделал сие. Ибо часто близкие к пострадавшему от самаго себя, желая достигнута, да будет приношение и молитва за него, неправдуют и глаголют, яко был вне себя. Может же быти, яко соделал сие от обиды человеческия, или по

²¹⁵ Брек И., прот. Священный дар жизни. М.: Паломник, 2004. С. 113.

иному какому случаю от малодушия: и о таковом не подобает быти приношение, ибо есть самоубийца. Посему священнослужитель непременно должен со всяким тщанием испытывати, да не подпадет осуждению»²¹⁶.

Возникновение христианства уже с середины первого века опровергло легитимность либеральных взглядов к выбору завершения человеческой жизни. Однако, по свидетельству блаженного Иеронима, осужденные на смертную казнь христиане не стремились оправдать себя перед лицом языческих правителей Рима, бесстрашно шли на муки ради Христа, что современный психиатр расценил бы как яркое проявление острого суицидального комплекса. Но следует признать, что такое поведение было оправдано осознанным желанием и стремлением как можно скорее освободиться от уз плоти и встретиться с Господом в Царстве Небесном. Сохранившееся до наших дней письменное историческое свидетельство о мученическом подвиге архипастырей Антиохийского Игнатия, мужественно пострадавшего за Христа, и Смирнского Поликарпа, убеждавшего палачей делать с ним все, что захотят²¹⁷, в отличие от ветхозаветных примеров явили величайший подвиг непоколебимой веры в Спасителя мира Господа Иисуса Христа, Единственного дарующего бессмертие и вечное благоденствие в Царстве Божию. Мученичество допускается христианским идеалом не как самовольный акт, не как самоубийство мученика, а как не зависящее от него последствие мужественного исповедания его веры, той нравственной жертвы, которую он приносит своему Спасителю²¹⁸. Такое завершение жизни не порицалось, но восхвалялось и ставилось в пример по слову первоверховного апостола Петра «только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое, а если как христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» (1Пет.4:15–16).

²¹⁶ Кормчая, напечатанная с оригинала патриарха Иосифа. М.: Журнал «Церковь», 1912. С. 676.

²¹⁷ Ignatius. The Epistle to the Trallians // Early Christian Writings. The Apostolic Fathers. London: Penguin, 1987. P. 80.

²¹⁸ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. М.: Типография Ю. Романа, 1892. С. 123.

Двумя столетиями позже «христианский Цицерон», латинский апологет Лактанций (250–325) писал: «Как мы в эту жизнь вступаем не по собственной воле, так и обратно из этой обители – тела, о котором нам надлежит заботиться, должны уходить лишь по решению Того, Кто нас в это тело ввел, чтобы мы пребывали в нем до тех пор, пока Он не прикажет освободиться от него, и если причиняется какое-либо насилие, его следует невозмутимо переносить, поскольку невинная душа не может не быть отомщена и мы обречем великого Судию, единственно Которому дано право вершить месть. Все те убившие себя философы (Клеанф, Хрисипп, Зенон, Эмпедокл) являются убийцами, как и тот глава римской учености Катон²¹⁹, который, как говорят, перед смертью прочел книгу Платона. Если бы Платон знал и учил, Кем, каким образом, кому, ради чего и в какое время дано бессмертие, он не подтолкнул бы Катона на добровольную смерть, но скорее бы наставил к жизни и справедливости»²²⁰. Раннехристианские церковные источники, такие как Дидахи, Послание Варнавы, утверждают неприкосновенность и святость дара жизни, включая в том числе недопустимость убийства невинного ребенка после его рождения²²¹. Климент Римский пишет, что умышленно намеревающиеся убить себя наследуют вечные мучения в аду²²². Его мысль также подтверждает преподобный Исидор Пелусиот: «Разлучающий душу с телом и предающий себя или удушению, или закланию, будет ли прощен? Таковых древние и после смерти признавали проклятыми и бесславными, даже руку самоубийцы, отрубив, погребали отдельно и вдали от прочего тела, почитая непристойным, как послужившей убийству, воздавать ей ту же с остальным телом честь. Если же рука и по смерти подвергается была наказанию людьми, то получит ли какое помилование душа, подвигнувшая и руку?»²²³

²¹⁹ Марк Порций Катон Утический – римский политик и философ, покончивший с собой в 46 г. до Р. Х. в ходе гражданской войны, бросившись на меч.

²²⁰ Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. С. 211–212, [3:18].

²²¹ The Didache // Early Christian Writings. The Apostolic Fathers. London: Penguin, 1987. P. 191; The Epistle of Barnabas. Op.cit. P. 180.

²²² Clementine. The Clementine Homilies // Ante-Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325, Vol.17. Edinburgh, 1870. P. 199.

²²³ Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли. Изд-е Московской Духовной Академии и Введенской Оптиной Пустыни. Т. 9. 2007. С. 221.

Святитель Игнатий Брянчанинов, перечисляя смертные грехи, среди прочих указывает и на самоубийство: *«Смертный грех есть тот, который убивает вечной смертью душу человека, совершившего такой грех. Если человек умрет в смертном грехе, не принеся в нем должного покаяния, то демоны похищают его душу и низводят ее в подземные, мрачные и душные пропасти, во ад, на вечное мучение. Смертные грехи суть следующие: ересь, раскол, отступничество от веры христианской, богохульство, волшебство и колдовство, человекоубийство и самоубийство, блуд, прелюбодеяние, противоестественные блудные грехи, пьянство, святотатство, грабеж, воровство и всякая жестокая бесчеловечная обида. Самоубийство – тягчайший грех! Совершивший его лишил себя покаяния и всякой надежды спасения. Святая Церковь не совершает о нем никакого поминовения, не удостоивает отпевания и лишает погребения на христианском кладбище. Из смертных грехов только для одного самоубийства нет покаяния; прочие же смертные грехи, по великой, неизреченной милости Божией к падшему человечеству, врачуются покаянием²²⁴. Его позицию также разделяет святитель Феофан Затворник: *«О самоубийцах Церковь не молится, ибо они умирают в смертном грехе неразрешенном – не очищенном покаянием»²²⁵.**

Парадокс православной антропологии в том, что человек смертен, но не умирает, если он живет для Умершего за него и Воскресшего, и только через участие в смерти Иисуса Христа возможно спасение, и важнее этого ничего нет в Православной Церкви, в отличие от ветхозаветной религии, имевшей вполне определенную задачу: в ограде закона, бывшего лишь «сенью будущих благ»²²⁶, в атмосфере чистого и беспримесного монотеизма воспитать земных предков Спасителя, приуготовить явление Пречистой Девы, а также и Предтечи Господня Иоанна Крестителя и Иосифа Обручника; когда же было приготовлено в

²²⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетическая проповедь [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/ignatiy-bryanchaninov-svyatitel/book/71590-asketicheskaya-propoved/> (дата обращения: 22.10.2016).

²²⁵ Феофан Затворник, свт. Письма [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/book/86069-pisma-3/#toc8> (дата обращения: 23.10.2016).

²²⁶ Евр.10:1; 8:5. Кол.2:17.

иудействе это святое и богоизбранное рождение, закон совершил свое дело²²⁷.

В наше время авторитетная позиция Русской Православной Церкви, отраженная в «Основах социальной концепции», подтверждает запрет на самовольное лишение себя жизни: «Умышленный самоубийца, который «соделал сие от обиды человеческой или по иному какому случаю от малодушия», не удостоивается христианского погребения и литургического поминовения (Тимофея Алекс. прав. 14). Если самоубийца бессознательно лишил себя жизни «вне ума», то есть в припадке душевной болезни, церковная молитва о нем допускается по исследовании дела правящим архиереем. Вместе с тем необходимо помнить, что вину самоубийцы нередко разделяют окружающие его люди, оказавшиеся неспособными к действительному состраданию и проявлению милосердия. Вместе с апостолом Павлом Церковь призывает: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал.6:2)»²²⁸. Документ, принятый Архиерейским собором в 2008 году, «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», также подтверждает эту мысль: «В то же время Церковь осуждает самоубийство, поскольку совершающий его не приносит себя в жертву, а отвергает жизнь как дар Божий»²²⁹.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что самоубийство как явление индивидуальное существовало во все времена, а намерение человека является сильным аргументом при выборе способа завершения жизни как в Ветхом, так и в Новом Завете. Священное Писание прямо нигде не осуждает самоубийство, оно не является безусловным грехом, а безоговорочно отрицательное отношение к самовольному лишению себя жизни сформировалось в христианстве лишь спустя 500 лет с момента его возникновения. Примечательно, что до конца IV в.

²²⁷ Зандер Л. А. Бог и мир (миросозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1948. С. 429.

²²⁸ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 20.10.2016).

²²⁹ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения 21.10.2016).

христианские авторы либо вовсе не высказываются о самоубийстве, либо рассматривают его скорее в положительном свете, смешивая, по всей вероятности, с актом мученичества. Свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, Беда Достопочтенный, блж. Феодорит Кирский осуждают личностные пороки ветхозаветных суицидентов, но не сам факт самовольного лишения жизни, в то время как епископ Илия Минякий считает это грехом, лишаящим душу вечного спасения. Поступок Самсона расценивается как проявление мужества, триумфа воли и героизма свт. Амвросием Медиоланским, блж. Феодоритом Кирским, свт. Филаретом Дроздовым. Блж. Августин также оправдывает суицид героя-богатыря, однако делает оговорку, что его действия были оправданы внушением Духа, хотя, случай с Разисом, отстаивавшим интересы своего отечества, подвергается им резкой критике и осуждению. Цезарий Арльский видит в примере Самсона аллегорию и призыв к убийству, но не тела, а страстей и пороков, гнездящихся в душе человека.

Священное Писание Ветхого Завета оставляет без комментариев вышеописанные случаи суицида, используя простую констатацию, в нем нет и намека на порицание, и в то же время оно не осуждает суицид как смертный грех, делающий недоступным Царствие Божие, за который душа подвергнется бесконечным мучениям в аду; напротив, повествует о них как об актах мужества и защиты чести, как об отважных поступках, о благородной альтернативе бесчестию и унижению, вызывающей восхищение. В рассмотренных выше шести случаях оно не говорит о посмертной участи душ людей, лишивших себя жизни, не задает вопрос о вине человека и нравственной ответственности за содеянное, не ставит проблемы оправдания и прощения самоубийцы Богом. Скорее всего, для Ветхого Завета нравственно индифферентно, умереть естественной смертью или убить себя – шеол примет всех одинаково без акцентуации на нравственно-духовной мотивации.

В Новом Завете Евангельская заповедь о любви к ближнему как к самому себе становится определяющим принципом жизненной этики: «весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал.5:14). Уже на Брагском Соборе 561 года был юридически установлен принцип святости жизни, а самоубийцы

должны были лишаться христианского погребения²³⁰. Труп несчастного предавали бесчестью либо на виселице, либо сажали на кол на всеобщее обозрение. Жестокость подобной практики объяснялась тяжестью совершенного преступления.

Решительное «нет» самовольному лишению себя жизни находит свое отражение уже в таких раннехристианских источниках как Дидахи, Послание Варнавы. Климент Римский, Исидор Пелусиот, свт. Игнатий Брянчанинов, свт. Феофан Затворник выражают четкое отношение к суициду как необратимому смертному греху, лишаящему душу вечного спасения и благобытия с Господом Иисусом Христом в Царстве Небесном и обрекающему несчастного грешника на вечные мучения в аду. Очевидно, что пресечение собственной жизни – «поддержанное» или самостоятельное – видится христианину непоправимой трагедией, вызывающей к состраданию.

«Можно сочувствовать самоубийце, – писал Николай Бердяев, – но нельзя сочувствовать самоубийству. Через смерть мы идем к воскресению для новой жизни. Самоубийство прямо противоположно Кресту Христову, Голгофе, оно есть отказ от креста, измена Христу. Поэтому оно глубоко противоположно христианству. Образ самоубийцы противоположен образу Распятого за правду. И психология самоубийства совсем не есть психология искупительной жертвы. Искупительная жертва основана на свободе. Самоубийца же не знает свободы, он не победил мир, а побежден миром. Христос победил мир и уготовал путь к всеобщей победе над смертью и воскресению. Вольная крестная жертва есть путь к вечной жизни. Самоубийство же есть путь к вечной смерти, оно отказывается от воскресения»²³¹.

Каждый человек нуждается в Спасителе и Искупителе, победившем главного врага – смерть²³², воскресшем Первенце из мертвых²³³, и человеку необходимо готовиться к вечной жизни. Смерть есть благо, когда тело мертво для греха²³⁴ и живет со

²³⁰ Cross F. L. The Oxford Dictionary of the Christian Church. Third Edition. Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 1556.

²³¹ Бердяев Н. А. О самоубийстве. Париж: YMCA Press, 1931. С. 6.

²³² 1Кор.15:26.

²³³ Кол.1:18.

²³⁴ Рим.8:10.

Христом, смерть как ужас – это разлучение души и сердца с Богом²³⁵, неизбежно наступающее вслед за самоубийством. «Смерть – вещь безразличная, – пишет свт. Иоанн Златоуст, – не смерть – зло, но зло – после смерти мучиться. Равно смерть и не добро, но добро – по смерти быть со Христом»²³⁶.

²³⁵ Григорий Палама, свт. Омилия XVI [Электронный ресурс]. URL: <http://predanie.ru/grigoriy-palama-svyatitel/book/69154-grigoriy-palama-omilii/#toc16> (дата обращения: 26.10.2016).

²³⁶ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на послание к Филиппийцам [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_68/4 (дата обращения: 20.10.2016).

Библиография

1. Августин Аврелий, блж. О граде Божием [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2774> (дата обращения: 27.10.2016).
2. Бердяев Н. А. О самоубийстве. Париж: YMCA Press, 1931.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. / под ред. Джона Р. Фрэнки. Тверь: Герменевтика, 2009. Т. 4.
4. Брек И., прот. Священный дар жизни. М.: Паломник, 2004.
5. Герье В. И. Блаженный Августин. М.: Печатня С. П. Яковлева, 1910.
6. Григорий Палама, свт. Омилия XVI [Электронный ресурс]. URL: <http://predanie.ru/grigoriy-palama-svyatitel/book/69154-grigoriy-palama-omilii/#toc16> (дата обращения: 26.10.2016).
7. Зандер Л. А. Бог и мир (миросозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1948.
8. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетическая проповедь [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/ignatiy-bryanchaninov-svyatitel/book/71590-asketicheskaya-propoved/> (дата обращения: 22.10.2016).
9. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на послание к Филиппийцам [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_68/4 (дата обращения: 20.10.2016).
10. Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск, 1991.
11. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Минск, 1994.
12. Кормчая, напечатанная с оригинала патриарха Иосифа. М.: Журнал «Церковь», 1912.
13. Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
14. Новая Женевская Учебная Библия: Синодальный перевод / под ред. Р. К. Спраула. Hänssler-Verlag, 1998.
15. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 20.10.2016).
16. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс]. URL:

<http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 21.10.2016).

17. Паисий Святогорец, прп. Духовное пробуждение [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1935> (дата обращения: 15.10.2016).

18. Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. Т. 1.

19. Ринекер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. М.: РБО, 1999.

20. Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли. Изд-е Московской Духовной Академии и Введенской Оптиной Пустыни. Т. 9. 2007.

21. Толкование блж. Августина на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=41 (дата обращения: 17.10.2016).

22. Толкование блж. Феодорита Кирского на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=40 (дата обращения: 17.10.2016).

23. Толкование свт. Амвросия Медиоланского на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=69 (дата обращения: 17.10.2016).

24. Толкование свт. Илии (Минятей) на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=9&st=54&id_tolk=3 (дата обращения: 17.10.2016).

25. Толкование свт. Иоанна Златоуста на 2 Книгу Царств [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=2car&gl=17&st=23&id_tolk=42 (дата обращения: 17.10.2016).

26. Толкование свт. Иоанна Златоуста на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегетъ.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=9&st=54&id_tolk=8 (дата обращения: 17.10.2016).

27. Толкование свт. Филарета (Дроздова) на Книгу Судей Израилевых [Электронный ресурс] // Экзегет.RU: [сайт]. URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=sud&gl=16&st=30&id_tolk=3 (дата обращения: 17.10.2016).
28. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. М.: Типография Ю. Романа, 1892.
29. Феодорит Кирский, блж. Толкование на 3 Книгу Царств [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie-na-tretiu-knigu-tsarstv/#0_48 (дата обращения: 17.10.2016).
30. Феофан Затворник, свт. Письма [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/book/86069-pisma-3/#toc8> (дата обращения: 23.10.2016).
31. Чхартишвили Г. Ш. Писатель и самоубийство. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
32. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/12238> (дата обращения: 13.10.2016).
33. Clementine. The Clementine Homilies // Ante-Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325, Vol.17. Edinburgh, 1870.
34. Cross F. L. The Oxford Dictionary of the Christian Church - Third Edition. Oxford: Oxford University Press, 1997.
35. Ignatius. The Epistle to the Trallians // Early Christian Writings. The Apostolic Fathers. London: Penguin, 1987.
36. Jeffrey M. Jones. U.S. Religious Groups Disagree on Five Key Moral Issues, Gallup, USA, 26 May 2016 [Электронный ресурс]. URL: http://www.gallup.com/poll/191903/religious-groups-disagree-five-key-moral-issues.aspx?g_source=position3&g_medium=related&g_campaign=tiles (дата обращения: 15.10.2016).
37. The Didache // Early Christian Writings. The Apostolic Fathers. London: Penguin, 1987.
38. The Epistle of Barnabas // Early Christian Writings. The Apostolic Fathers. London: Penguin, 1987.
39. Saint Thomas Aquinas. Summa Theologiae: Vol.38. Injustice, Blackfriars, London, 1975.

чтец Илья Горюнов

Контекст образа «Тело Христово» в богословии апостола Павла

Автор: чтец Илья Горюнов, 4 курс бакалавриата МДА.

Аннотация: на основе исследований зарубежных и отечественных библеистов, автор предпринимает попытку установить контекст идеи «Тела Христова» в богословии ап. Павла. Показано разнообразие мнений по данному вопросу, которые могут быть объединены в две основные группы. Так, часть исследователей настаивает на иудейском контексте, тогда как их оппоненты – на греко-римском контексте метафоры. Суммируя доводы сторонников обеих версий, автор приходит к выводам о невозможности однозначно установить источник образа, о неразрывной его связи с богословием ап. Павла в целом и о главенствующей роли личного интеллектуального и мистического опыта Апостола в формировании исследуемого образа.

Ключевые слова: метафора, контекст, тело, иудаизм, эллинизм, единство, концепция, ап. Павел.

В святоотеческой литературе вопрос контекста наиболее характерной в богословии апостола Павла концепции²³⁷ «Тело Христово» не являлся вопросом первостепенной важности. В дореволюционной отечественной библеистике он остался на периферии научных интересов. Единственной исследовательской работой того периода, рассматривающей послания апостола Павла, является труд Николая Никаноровича Глубоковского «Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу». На сегодняшний день эта книга фактологически устарела, но, тем не менее, сохраняет значимость для библейской науки²³⁸.

В Западной библеистике вопросу контексту Павловой идеи «Тело Христово» посвящен значительный пласт исследовательских трудов. Причем мнения западных ученых по данному вопросу

²³⁷ См. Рим.12:4–5; 1Кор.12:12–28; Еф.1:22–23; 4:7–16; Кол.1:18, 1:24.

²³⁸ Ковшов М. В. Сотериологическое измерение богообщения в богословии апостола Павла на примере Послания к Римлянам // Христианское чтение 2011. № 1. С. 116.

разнятся: одни истолковывают эту идею в контексте иудейской традиции, другие – эллинской.

Такие исследователи, как У. Д. Дэйвис, А. Дж. М. Уэдебёрн, Джэймс Данн, рассматривают истоки концепции «Тело Христово» с точки зрения иудейской традиции.

1.1 Иудейский контекст метафоры

Исследователь У. Д. Дэйвис (W. D. Davies) полагает, что истоки данной концепции следует искать в ветхозаветной религии, когда в период Второго Храма говорилось о «теле Адама», соединяющем в себе все человечество.

Следует отметить, что Дэйвис усмотрел в устройстве физического тела прародителя Адама символические черты, указывающие на единство человеческого рода в одном «теле Адама». Это тело объединяло в себе запад и восток, юг и север, женское и мужское начало. Исследователь считает, что апостолу Павлу было вполне логично изобразить Церковь как «тело» Нового Адама, в Котором уже нет ни иудея, ни эллина, ни мужского, ни женского, ни раба, ни свободного²³⁹. Однако ученый К. М. Пейт (C. M. Pate) не находит в данной гипотезе обоснования. По его мнению, У. Д. Дэйвис не приводит буквального подтверждения концепции «тела Адамова» в иудейской литературе времен апостола Павла²⁴⁰.

Исследователи А. Дж. М. Уэдебёрн (A. J. M. Wedderburn), Джэймс Данн (J. D. G. Dunn), архимандрит Киприан (Керн) сходятся во мнении, что идея «Тела Христово» выражает понятие коллективности (общества). Так, А. Дж. М. Уэдебёрн разрабатывает концепцию, согласно которой идея «Тела Христово» соответствует древнееврейской идее «корпоративной личности»: одна личность представляет многих и многие заключены в одном человеке²⁴¹. При этом сама личность рассматривается через призму коллектива как «национального целого, реализуемого через общество, которое на

²³⁹ Davies W. D. Paul and Rabbinic Judaism. P. 57.

²⁴⁰ Pate C. M. The end of the age has come... P. 168, 205.

²⁴¹ См. Быт.12:1–3; Евр.7:4–10; ср. Быт.14:17–20 (Wedderburn A. J. M. Baptism and Resurrection. Studies in Pauline theology against its graeco-roman background. Tübingen, 1987. P. 354–356). 242.

ней (личности – прим. авт.) базируется»²⁴². Говоря о Церкви как «Теле Христовом», апостол Павел делает акцент именно на идее сплоченности одного и многих, идее союза Христа и верующих.

Теолог Альберт Швейцер (A. Schweitzer) полагает, что посредством концепции «Тело Христово» святой апостол стремится показать телесный союз избранного народа с Воскресшим Христом.²⁴³ Он отождествляет понятие «Тело Христово» со знаменитым Павловым тезисом «жизнь во Христе» и рассматривает его в контексте иудейской апокалиптики. Поскольку для иудеев было характерно национально-политическое представление Царства Мессии – высшего сверх-политического идеала человеческого общества, во главе которого стоит предвечный Мессия «Христос», восстанавливающий Израиль и покоряющий другие народы²⁴⁴, то теперь, как говорит апостол Павел, эти чаяния исполнились в лице Иисуса Христа через Его телесное Воскресение (Рим.1:6). По слову исследователя, «подлинный народ Божий отныне непостижимым образом соединен в Нем»²⁴⁵, а значит, от каждого требуется свидетельство о Христе всему миру не только словом, но делами и самой жизнью (Рим.1:5). Стоит отметить, что Швейцер критикует тех исследователей, которые стремятся толковать апостола Павла в эллинистических категориях. «Павел – “иудей из иудеев”» – пишет он²⁴⁶.

Рассуждая об истоках Павловой концепции, Джэймс Данн говорит о древнем языческом культе евреев, целью которого было принесение в жертву «тел людей»²⁴⁷. По его мнению, апостол

²⁴² Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. Гл. 2. Святоотеческое учение о человеке. Апостол Павел [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». Библиотека Святых отцов и церковных писателей. Электрон. книги и статьи.

URL: http://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/1_2_1 (дата обращения: 06.10.2016).

²⁴³ Schweitzer A. The Mysticism of Paul the Apostle // Словарь Нового Завета. Мир Нового Завет / сост. К. Эванс, Р. Мартин, Д. Рейд. М., 2010. Т. 2. С. 781.

²⁴⁴ Трубецкой С. Н. Философские статьи. Этика и догматика // Собрание сочинений в 3 т. М., 1908. Т. 2. С. 143.

²⁴⁵ Цит. по: Райт. Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства. М.: ББИ, 2015. С. 13.

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. P. 544.

Павел мог взять за основу этот древний ритуал и придать ему религиозное значение, суть которого заключалась в умерщвлении греховной человеческой плоти ради ее освящения. Он пишет: «Плоть человека со времен Адама являлась носителем греха. На Кресте Христос уничтожил власть греха над плотью, потому апостол призывает человека жить не “по плоти” (т. е. исполняя греховные желания), но “по духу” (Рим.8:4), становясь “храмом Святого Духа” (1Кор.6:19)»²⁴⁸. По свидетельству Джэймса Данна, идея народа как «Храма Божия» (1Кор.3:16) присутствует в Кумранских рукописях (Qumran 6.9) и выражает эсхатологическое единство народа Божия с Мессией – Христом.

Идея единства между Спасителем и Его народом прослеживается в учении Иисуса Христа, отраженного в Евангелии от Матфея (Мф.18:5; 25:40) и свидетельствует об отождествлении воскресшего Господа со Своим гонимым народом (Деян.9:4).

1.2 Греко-римский контекст метафоры

Исследователи Джэймс Дан (J. D. G. Dunn), Мишель Ли (Michelle V. Lee), С. Д. Моул (C. F. D. Moule) видят истоки метафоры «Тело Христово» в политической среде. По их мнению, сравнение государства с телом, состоящим из множества членов, широко использовалось древними философами (стоиками) для выражения гармонии жизни общества. В качестве подтверждения данные исследователи ссылаются на известную в Средние века басню Агриппы Менения Ланата (римского консула VI в. до Р. Х.)²⁴⁹. Согласно историческим сведениям, во времена Агриппы произошло восстание плебеев²⁵⁰ против патрициев²⁵¹ за уравнивание в правах двух династий²⁵². Для регулирования общественного строя и подавления восстания, как повествует Тит Ливий, к плебеям был отправлен Менений Агриппа – человек

²⁴⁸ Ibid. P. 545.

²⁴⁹ Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle. P. 550; Michelle V. Lee. Paul, the Stoics, and the Body of Christ. P. 31; Moule C. F. D. The Origin of Christology. P. 47–96.

²⁵⁰ Плебеи – низшее сословие Рима, которое не принадлежало к местной родовой общине и находилось в порабощении у патрициев.

²⁵¹ Патриции – представителями высшего сословия Рима, члены исконных родов.

²⁵² Ковалев С. И. История Рима. Гл. VIII. Борьба патрициев и плебеев. СПб.: Полигон, 2002. С. 111.

красноречивый и плебеям угодный, «поскольку он и сам был родом из них»²⁵³. Допущенный в лагерь, он рассказал притчу о восстании против желудка отдельных частей тела: «Сговорились тогда члены, чтобы ни рука не подносила пищи ко рту, ни рот не принимал подношения, ни зубы его не разжевывали. Так, разгневавшись, хотели они смирить желудок голодом, но и сами все, и все тело вконец исчахли. Тут-то открылось, что и желудок не нерадив, что не только он кормится, но и кормит, потому что от съеденной пищи возникает кровь, которой сильны мы и живы, а желудок равномерно по жилам отдает ее всем частям тела. Так, сравнением уподобив мятежу частей тела возмущение плебеев против сенаторов, изменил он настроение людей»²⁵⁴. Цель басни заключалась в том, чтобы показать следующую закономерность: гармония тела (общества), его полноценное функционирование, определяется гармонией каждого члена (патриции, плебеи), находящихся в тесном единении друг с другом.

При описании государства понятию «тело» отводит значимую роль и знаменитый политик, оратор, философ древнего Рима – Сенека²⁵⁵. В своем сочинении «О милосердии» (*de Clementia*) он называет императора Нерона «головой, от которой зависит здоровье тела, – империи»²⁵⁶, и «“душой республики” [которая] является его телом»²⁵⁷.

Таким образом, по мнению исследователей, контекст Павловой концепции «Тело Христово» имеет тесное сходство с древней политической метафорой. Как пишет Джэймс Данн, употребление апостолом Павлом метафоры «тела» в политическом контексте, выражающей единство и значимость каждого члена «во Христе», могло способствовать успеху его проповеднической деятельности, делая проповедь доступной и понятной каждому его современнику.

²⁵³ *Тит Ливий*. История Рима от основания города. М.: Наука, 1989. Т. I. Кн. 2. С. 89.

²⁵⁴ Там же. С. 89.

²⁵⁵ Предположительно родился в 1 г. до Р. Х. Однако некоторые ученые склонны полагать, что Сенека родился в 4 г. н. э. в Кордубе. См.: *Л. А. Сенека*. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001. С. 5.

²⁵⁶ *Seneca*. *De Clementia*. 1. 5. 1 // Словарь Нового Завета. Мир Нового Завета / сост. К. Эванс, Р. Мартин, Д. Рейд. М., 2010. Т. 2. С. 781.

²⁵⁷ Там же.

Другую точку зрения относительно контекста Павловой идеи «Тело Христово» приводят исследователи Мишель Ли и Н. Н. Глубоковский. Они полагают, что ее истоки следует искать в древнегреческой философии, представители которой отождествляли вселенную с понятием «тела»²⁵⁸. Такое понимание было распространено во времена апостола Павла не только в Древнем Риме, но и в Палестине и Иудее, когда среди многоязычного населения преобладала эллинистическая культура, язык и сознание²⁵⁹.

Описывая устройство космоса (вселенной) с точки зрения строения человека, состоящего из разума, души и тела, древнегреческий философ Платон в произведении «Тимей» пишет: «Он (Творец – *прим. авт.*) устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную»²⁶⁰. При этом Платон называет космос телом Вселенной, «живым существом, заключающим в себе все живые существа», во главе которого стоит Бог²⁶¹.

Другой представитель иудео-эллинистической философии, родившийся около 20-го г. до Р. Х., – Филон Александрийский, – под влиянием философии стоиков отождествляет человека и вселенную, говоря: «По телесному устройению [человек сродственен] всему миру»²⁶². При этом «головой» космоса философ называет Логоса.

Тесную связь богословия апостола Павла и философского учения Филона Александрийского отмечает профессор Н. Н. Глубоковский. По его словам, «прямо или косвенно Филон влиял на него сильнее, чем большинство апокрифов»²⁶³. И далее

²⁵⁸ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Одно тело и один дух // Санкт-Петербургский церковный вестник «Вода Живая» [Электронный ресурс]. Электронные публикации и статьи. СПб.: ИА «Вода живая», 2011. № 12. URL: <http://aquaviva.ru/journal/?jid=39113> (дата обращения: 06.10.2016).

²⁵⁹ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Богословие апостола Павла. Учение о человеке [Электронный ресурс] // Некоммерческий фонд «Радио Санкт-Петербургской митрополии “Град Петров”». Электронные публикации и статьи. URL: <http://www.grad-petrov.ru/broadcast/arhim-ianuarij-ivliev-bogoslovie-ap/> (дата обращения: 06.10.2016).

²⁶⁰ *Платон.* Тимей // Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 435.

²⁶¹ Там же. С. 475.

²⁶² *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Шичалина Ю. А., 2000. С. 112.

²⁶³ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование: в 3 кн. СПб., 1910. Кн. 2. С. 28.

заключает: «... у благовестника есть аллегория, ибо она встречается у александрийского теософа, бывшего выразителем господствовавших аллегорических тенденций – в качестве сына своего времени. Будучи “смелым аллегориком”, он (апостол Павел – прим. авт.) следовал обычаям своего века, а в анализируемом пункте господствовал филонизм ... поэтому апостольская аллегоризация будет чисто александрийскою»²⁶⁴.

О влиянии стоицизма на истоки Павловой концепции «Тело Христово» говорит исследовательница Мишель Ли, стремясь показать важность отождествления вселенной с понятием «тела» у стоиков. «Вселенная, — пишет она, — одновременно тело и живое существо»²⁶⁵. По ее словам, вселенная (целое) управляется разумом (νοῦς) и становится единым телом посредством действия духа (πνεῦμα). Автор говорит о равнозначности понятий «Дух» и «Разум» применительно к определению Бога²⁶⁶.

По мнению автора, πνεῦμα в представлении стоиков имеет жизненноважное значение для функционирования вселенной. Являясь центром притяжения и единства, Пνεῦμα создает «симпатию»²⁶⁷ во вселенной. Космическая «Симпатия» представляет собой гармоничную структуру, обеспечивающую соединение отдельных частей в единое тело посредством работы πνεῦμα²⁶⁸.

В христианской пневматологии прослеживается некоторое смысловое сходство с философией стоиков, а именно роль Святого Духа в икономии «Тела». Именно Дух Святой формирует Церковь, делает Ее существующей и формирует онтологически «Тело Христово». Как пишет митрополит Иоанн (Зизиулас), «...пневматология есть онтологическая категория в

²⁶⁴ Там же. С. 43.

²⁶⁵ Michelle V. Lee. Paul, the Stoics, and the Body of Christ. P. 57.

²⁶⁶ Преподобный Иоанн Дамаскин называет Бога «Умом и Разумом, и Духом...». Цит. по: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение Православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003. С. 48.

²⁶⁷ «Пневма пронизывает космос и объединяет его в единый организм». См.: Плутарх. *Застольные беседы*. Л.: Наука. 1990. С. 409.

²⁶⁸ Для сравнения можно привести слова из Священного Писания, где говорится о роли Святого Духа при сотворении мира: «Земля же была безвидна и пуста... и Дух Божий носился над водою» (Быт.1:2). Именно дух, с точки зрения стоиков, объединяет вселенную в одно, единое тело.

экклесиологии»²⁶⁹. Так, Церковь рождается в день Пятидесятницы, когда последователи Христа исполнились Святого Духа и составили Церковь, которая начала существовать «в Духе и через Духа». «В день Пятидесятницы ученики были напоены Духом “в одно тело” (1Кор.12:13)»²⁷⁰. И Воплощение Христа, с точки зрения митрополита Иоанна (Зизиуласа), совершается действием Духа Святого «как выражение воли Отца»²⁷¹.

Говоря о контексте метафоры «тело», Мишель Ли предполагает, что выросший в эллинизированной иудейской среде апостол Павел мог позаимствовать представления древнегреческих философов о космосе, сделав перенос понятия «тело» в область экклесиологии. Об этом свидетельствует тот факт, что в Посланиях к Ефессянам и Колоссянам отражено его учение о Церкви как «Теле Христовом» исключительно во вселенском значении. При этом Христос у святого апостола выступает как «Главою» космоса, так и тела Церкви (Кол.1:15–20; Еф.1:22–23).

Влияние древнегреческой философии, в особенности стоицизма, на взгляды первых христиан было особенно велико²⁷². Это побуждало апостола Павла приспособляться к воспитанию слушателей, мыслить привычными для них категориями²⁷³, придавая своим словам библейский смысл. Так, взяв за основу событие телесного Воскресения Христа, святой апостол через образ «тело» выражает новый, неведомый античному миру взгляд на антропологию. «Как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так

²⁶⁹ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение [Электронный ресурс] // Благотворительный фонд Предание.ру. Электронные статьи и публикации. URL: <http://predanie.ru/ioann-ziziluas-mitropolit/book/121626-bytie-kak-obschenie/> (дата обращения: 23.10.16).

²⁷⁰ *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. Киев, 2011. С. 7.

²⁷¹ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение [Электронный ресурс] // Благотворительный фонд Предание.ру. Электронные статьи и публикации. URL: <http://predanie.ru/ioann-ziziluas-mitropolit/book/121626-bytie-kak-obschenie/> (дата обращения: 23.10.16).

²⁷² *Лега В. П.* Стоики [Электронный ресурс] // Портал Pravoslavie.ru. Электронные статьи и публикации. URL: <http://www.pravoslavie.ru/88824.html> (дата обращения 23.10.16).

²⁷³ Под влиянием стоицизма в представлениях первых христиан преобладал дуалистический взгляд как на мир (идеальный (вечный) и материальный (временный)), так и на человека. Тело человека (σώμα) мыслилось бrenным, тленным, а душа же, напротив, вечна, нетленна. Потому, в их представлениях, цель жизни человека сводилась к освобождению рабского состояния души от бrenного тела.

и нам ходить в обновленной жизни», – взывает он (Рим.6:4). Для него тело уже не является гробницей души, как понимали его греческие философы, но теперь оно – важная составляющая человека, неотделимая от него и по смерти. Как пишет архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), апостол Павел не мыслит человека вне тела, но человек для него «есть тело»²⁷⁴. Следует отметить, что в представлении апостола тело по смерти человека уже не материальное, но духовное (1Кор.15:44).

Интересного мнения придерживается исследователь Эндрю Хилл (Andrew Hill), который исходит из того, что апостол Павел проповедовал в Коринфе довольно долгое время – один год и шесть месяцев. Так, при написании 1 Послания к Коринфянам для большей наглядности своих мыслей святой апостол использует множество ярких образов из повседневной жизни коринфского общества, как например: образ строителя (3 глава), храмовая проституция и рабство (6 глава), идоложертвенная пища с рыночной площади (агоры) (8 глава), образы бегуна, боксера и венца победителя в Коринфских Истмийских играх (9 глава). Поэтому Хилл считает вполне логичным допустить, что в своем описании коринфской общины посредством образа «тела» святой апостол мог также отталкиваться от какого-либо первоисточника, находящегося в самом городе Коринф.

Этим предполагаемым источником, по мнению автора исследования, мог послужить храм бога Асклепия-целителя²⁷⁵. Его культ был особо популярным в Коринфе и мог способствовать формированию Павлова представления о теле Христовом.

Как пишет Хилл, в храме Асклепия пациенты приносили по обету жертвы в виде выполненных из глины изувеченных и исцеленных частей тела в знак благодарности за исцеление²⁷⁶. Далее он отмечает, что в развалинах храма было найдено огромное количество глиняных рук, ног, пальцев, ступней, голеней, глаз,

²⁷⁴ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Богословие апостола Павла. Учение о человеке [Электронный ресурс] // Некоммерческий фонд «Радио Санкт-Петербургской митрополии “Град Петров”». Электронные публикации и статьи. URL: <http://www.grad-petrov.ru/broadcast/arhim-iannuarij-ivliev-bogoslovie-ap/> (дата обращения: 06.10.2016).

²⁷⁵ Hill A. E. The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology // Journal of Biblical Literature. 1980. Vol. 99 (3). P. 437.

²⁷⁶ Ibid. P. 438.

ушей, голов. Несомненно, апостол был знаком с этой практикой, т. к. он старался посещать местные святыни городов, в которых проповедовал (см. Деян.17:22–23). Хилл считает, что акцент апостола на отдельные части тела в противоположность целому телу в 1Кор.12:14–25²⁷⁷ возник под влиянием культа Асклепия. Хилл также говорит, что концепция «тела Христова» впервые возникает именно в 1 Послании к Коринфянам, и это может быть неслучайно²⁷⁸, поскольку в более ранних Посланиях (например, к Фессалоникийцам), он еще ничего не говорит о концепции «тела».

Исследователь А. Роулинсон (A. E. J. Rawlinson) связывает истоки концепции «Тело Христово» с Таинством Евхаристии, полагая, что ее появление обусловлено произнесением фразы «Тело» Христом на Тайной Вечери (Мф.26:26)²⁷⁹.

Так, с древних времен гражданин греко-римского мира мыслил себя участником какого-либо общества, принимал в нем активное участие. В античном мире преобладало два ключевых сообщества: *πολιτεία* (гражданские права) и *οἰκονομία* (заведование домашним хозяйством)²⁸⁰. В I в. н. э., когда власть сосредоточилась в руках аристократов, участие большинства граждан в *πολιτεία* прекратилось²⁸¹. Люди стали мечтать о новой модели такого содружества, в которой каждый мог бы почувствовать

²⁷⁷ «Тело же не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно. А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге».

²⁷⁸ Hill A. E. The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology // Journal of Biblical Literature. 1980. Vol. 99 (3). P. 438.

²⁷⁹ Rawlinson A. E. J. The Body. P. 15. См.: Ковшов М. В. Сотериологическое измерение богообщения в богословии апостола Павла на примере Послания к Римлянам // Христианское чтение 2011. № 1. С. 116.

²⁸⁰ Ковшов М. В. Сотериологическое измерение богообщения в богословии апостола Павла на примере Послания к Римлянам // Христианское чтение 2011. № 1. С. 130.

²⁸¹ Там же.

взаимопомощь и стать единым целым друг с другом. И христианство предложило такую модель, положив в ее основу Таинство Евхаристии.

Со слов Роулинсона, Причастие – это личное общение (κοινωνία) верующего со Христом, «место встречи земли и неба»²⁸². В Евхаристическом общении происходит не просто соединение людей между собой, но единство каждого человека с Богом во Христе «телесно и духовно». По мнению теолога, в своем проповедническом служении апостол Павел стремился показать это единство посредством образа «тела», и основанием его является совершенная Христом на Тайной Вечери Евхаристия. Участвуя в Таинстве «Тела Христова», каждый верующий становится «новой тварью» (2Кор.5:17; Гал.6:15), свободной от греха, телом Церкви под главою Христом.

Подводя итог вышесказанному, важно отметить, что установить источник Павловой концепции не представляется возможным, поскольку сам апостол об этом ничего прямо не говорит. Можно лишь предположить, что это плод авторства самого апостола Павла, базирующийся на распространенном в I в. древнеиудейском понятии «корпоративной личности» и общепринятом в древнегреческой философии образе тела. Как предполагает исследователь С. Ким, зарождение метафоры в уме апостола Павла обусловлено его личным мистическим переживанием, которое он испытал по дороге в Дамаск²⁸³.

Все рассмотренные нами библеисты сходятся во мнении, что уникальное Павлово выражение можно рассматривать только в контексте его богословской мысли. Будучи гражданином двух культур – иудейской и эллинской (Деян.22:3) – святой апостол стал их объединителем, разрушив стоявшую, посреди преграду (Еф.2:14–3:9).

Поэтому, как пишет Н. Н. Глубоковский: «Тайна “Павлинизма” кроется в необычайной композиции фарисейства и

²⁸² Rawlinson A. E. J. Sacraments // Religious Reality [Электронный ресурс] Public domain books «Authorama» URL: <http://www.authorama.com/religious-reality-12.html> (дата обращения: 06.10.2016).

²⁸³ Kim S. The Origin of Paul's Gospel. P. 252–256.

эллинизма»²⁸⁴. Для апостола Павла было важно приспособиться к аудитории, чтобы речь его была доступной и понятной.

Библиография

1. *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. Киев, 2011.
2. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование: в 3 кн. СПб., 1910. Кн. 2.
3. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Богословие апостола Павла. Учение о человеке [Электронный ресурс] // Некоммерческий фонд «Радио Санкт-Петербургской митрополии “Град Петров”». Электронные публикации и статьи. URL: <http://www.grad-petrov.ru/broadcast/arhim-iannuarij-ivliev-bogoslovie-ap/> (дата обращения: 06.10.2016).
4. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Одно тело и один дух [Электронный ресурс] // Санкт-Петербургский церковный вестник «Вода Живая». Электронные публикации и статьи. СПб.: ИА «Вода живая», 2011. № 12. URL: <http://aquaviva.ru/journal/?jid=39113> (дата обращения: 06.10.2016).
5. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003.
6. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение [Электронный ресурс] // Благотворительный фонд Предание.ру. Электронные статьи и публикации. URL: <http://predanie.ru/ioann-ziziluas-mitropolit/book/121626-bytie-kak-obschenie/> (дата обращения: 23.10.16).
7. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. Гл. 2. Святоотеческое учение о человеке. Апостол Павел [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». Библиотека Святых отцов и церковных писателей. Электрон. книги и статьи. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/1_2_1 (дата обращения: 06.10.2016).

²⁸⁴ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование: в 3 кн. СПб. 1910. Кн. 2. С. 22.

8. Ковалев С. И. История Рима. Гл. VIII. Борьба патрициев и плебеев. СПб.: Полигон, 2002.
9. Ковшов М. В. Сотериологическое измерение богообщения в богословии апостола Павла на примере Послания к Римлянам // Христианское чтение 2011. № 1.
10. Лега В. П. Стоики [Электронный ресурс] // Портал Pravoslavie.ru. Электронные статьи и публикации. URL: <http://www.pravoslavie.ru/88824.html> (дата обращения 23.10.16).
11. Платон. Тимей // Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
12. Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука. 1990.
13. Райт. Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства. М.: ББИ, 2015.
14. Сенека, Л. А. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001.
15. Тит Ливий. История Рима от основания города. М.: Наука, 1989. Т. I. Кн. 2.
16. Трубецкой С. Н. Философские статьи. Этика и догматика // Собрание сочинений в 3 т. М., 1908. Т. 2.
17. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Шичалина Ю. А., 2000.
18. Davies W. D. Paul and Rabbinic Judaism.
19. Dunn J. D. G. The Theology of Paul the Apostle.
20. Hill A. E. The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology // Journal of Biblical Literature. 1980. Vol. 99 (3).
21. Kim S. The Origin of Paul's Gospel.
22. Michelle V. Lee. Paul, the Stoics, and the Body of Christ.
23. Moule C. F. D. The Origin of Christology.
24. Pate C. M. The end of the age has come.
25. Rawlinson A. E. J. Sacraments // Religious Reality [Электронный ресурс] // Public domain books «Authorama». URL: <http://www.authorama.com/religious-reality-12.html> (дата обращения: 06.10.2016).
26. Seneca. De Clementia. 1. 5. 1 // Словарь Нового Завета. Мир Нового Завета / сост. К. Эванс, Р. Мартин, Д. Рейд. М., 2010. Т. 2.

27. *Schweitzer A. The Mysticism of Paul the Apostle* // Словарь Нового Завета. Мир Нового Завет / сост. К. Эванс, Р. Мартин, Д. Рейд. М., 2010. Т. 2.

Никита Грибенко

Сравнительный анализ толкований Рим.13:1. Христианское отношение к различным формам государственного правления

Автор: Никита Грибенко, 5 курс Оренбургской духовной семинарии.

Аннотация: автор производит обзор толкований стиха послания ап. Павла к Римлянам (Рим. 13:1) в святоотеческой традиции, в трудах отечественных и зарубежных библеистов и указывает на сложность данного стиха для истолкования. Так, по одним пунктам демонстрируется единство в экзегезе данного стиха, тогда как по другим пунктам обнаруживаются противоположные тенденции в толковании. В соответствии с основными взглядами, автор делит толкователей на две большие группы: одни указывают, что Бог установил сам институт власти как таковой; другие же утверждают, что Господь установил конкретную форму существования государственной власти. Вместе с тем, все экзегеты сходятся во мнении о преимуществе власти перед безвластием. Так же, каждый экзегет в рамках данных групп сохраняет индивидуальные черты понимания толкуемого текста.

Ключевые слова: власть, принцип, богоустановленность, республика, самодержавие, лояльность.

В данной статье мы предлагаем рассмотрение толкований одной из интереснейших цитат Священного Писания Нового Завета – это первый стих 13 главы Послания апостола Павла к Римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены». Ниже приведены толкования экзегетов, живших в различные исторические эпохи при разных формах государственного строя. Мы постарались объединить всех рассмотренных толкователей в три группы.

В первую очередь мы предлагаем к рассмотрению толкования святых отцов, известных своей древностью и авторитетом, таких как блаженный Феодорит Кирский, святитель Иоанн Златоуст,

преподобный Исидор Пелусиот и блаженный Феофилакт Болгарский.

Из толкования Феодорита Кирского на Рим.13:1 мы можем выделить следующее. Основная мысль сводится к тому, что Господь установил сущность власти как иерархию, а не конкретное лицо, правящее в определенный момент времени. Господь если благоволит, то дает правителей, почитающих справедливость, а если народ согрешает, то дает народу правителя жестокого, для врачевания грехов.

Толкование святителя Иоанна Златоуста на Рим.13:1 более развернутое, но оно не разнится с толкованием блаженного Феодорита Кирского. Святитель Иоанн указывает, что апостол Павел не раз поднимает проблему отношения к властям, когда говорит о подчинении слуг господам и подначальных начальникам, и делает он это с той целью, чтобы показать, что учение Господа Иисуса Христа было дано не для ниспровержения гражданского устройства, а для исправления его к лучшему, чтобы не было мятежей и братоубийственных войн. Иоанн Златоуст также говорит о том, что нам не следует прибавлять ко всему прочему связанные с этим бесполезные муки и испытания на наши головы – с нас и так достаточно тех козней, которые мы терпим за истину. Подчинение властям общеобязательно, и оно не подрывает благочестия²⁸⁵.

Святитель Иоанн Златоуст далее задает вопрос: «неужели всякий начальник поставлен от Бога?», и сам дает на него ответ как бы устами апостола: «не то говорю я». Продолжая, он разъясняет: «У меня теперь идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти». Также святитель признает богоустановленность царской власти, но он не ставит ее в сравнение с какой-либо другой формой правления – о них он просто не упоминает. Далее он замечает, что само существование властей все события, зависящие от них, он называет делом Премудрости Божьей. Поэтому, говорит святитель, апостол не сказал нам, что нет начальника, который не был бы поставлен от Бога, но вообще о сущности власти сказал:

²⁸⁵Творения святого отца нашего Иоанна Златоустаго Архиепископа Константинопольскаго в русском переводе. В 12-ти томах. Т. 9. Кн. 2. СПб. Петербургская Духовная Академия, 1994. С. 408.

«нет власти не от Бога», обращая также внимание на то, что безначалие является причиной беспорядка²⁸⁶.

Преподобный Исидор Пелусиот, современник и ученик Иоанна Златоуста, соглашается с мнением святителя, а также акцентирует, что если какой-либо человек злой воли захватит власть незаконно, то мы не беремся утверждать, что его власть является Богоустановленной. Но мы говорим, что ему было попущено захватить власть и «изблевать» все свое лукавство, и за это получить наказание, как фараон в Египте, или же сделать целомудренными тех, кому для этого необходима жестокость, как вавилонский царь в свое время поступил с плененным еврейским народом²⁸⁷. Подобные толкования дают блаженный Феофилакт Болгарский и святитель Феофан Затворник.

Таким образом, среди толкователей первой группы мы не находим противоречий и вообще принципиальных различий; их толкования схожи друг с другом.

Рассматриваемый нами стих Рим.13:1 не обделен вниманием относительно современных авторитетных духовных лиц и экзегетов – наших соотечественников, живших в XX веке. Все они были рождены еще при монархическом строе и умерли уже при советской власти, за исключением профессора Александра Васильевича Иванова.

Одним из таких толкователей является святитель Серафим (Соболев). В своем комментарии на критику толкования Рим.13:1 святителя Филарета он обозначает свои позиции в понимании этого места Священного Писания, а также самого толкования святителя Филарета.

Целью святителя Серафима является попытка доказать, что царская власть является единственной богоустановленной и никакая другая форма правления таковой не является²⁸⁸. Для этого он подробно рассматривает толкование святителя Филарета.

²⁸⁶Там же. С. 409.

²⁸⁷Творения святого Исидора Пелусиота. Часть 1: Письма. Книга 1. М.: Книга по Требованию, 2013. С. 113.

²⁸⁸«Царская самодержавная власть есть Богоустановленное учреждение и, как таковое, является идеальным. Вследствие этого, с нею не может сравниться то или другое

Святитель Серафим также анализирует критический отзыв о толковании святителя Филарета Московского. Там мы встречаем такие слова: «...царь не был одним только образом и именем власти над народом. И митрополит Филарет указывает разные виды власти. Из этого отрывка мы видим, какие образы и имена власти над народом были установлены, и ясно, что нельзя говорить, что только одна власть царская установлена Богом». Святитель Серафим убежденно настаивает, что это заявление критика отвлекает и затрудняет понимание самой сути толкования митрополита Филарета, которое выражено в главной мысли – царская власть установлена Богом. Также святитель Серафим говорит, что для такого критического мнения нет оснований в самом тексте «истолковательных» слов святителя Филарета, которые к тому же приводятся в статье «К учению о Святой Руси». «В семействе, – говорит митрополит Филарет, – должно искать начатков и первого образа власти и подчинения, раскрывшихся потом в большем семействе-государстве... В патриархе (Аврааме) Господь сотворил качество отца и постепенно произвел от него племя, народ и царство; Сам руководил патриархов сего племени; Сам воздвигал судей и вождей сему народу; Сам царствовал над сим царством (1Цар.8:7); наконец, Сам воцарил над ним царей, продолжая и над царями чудесное знамение Своей верховной власти»²⁸⁹.

Мысль, что именно только одна самодержавная царская власть является богоустановленной, высказывается нарочито в другом месте святителем Серафимом, в котором он говорит о ней в сравнении с народовластием. Святитель Серафим (Соболев) указывает, что ни конституционный, ни республиканский строй правления не являются богоустановленными, ибо та и другая политические формы правления представляют собою результат ниспровержения богоустановленной царской самодержавной

демократическое правление, как плод человеческого греховного соизволения». *Серафим (Соболев)*, архиепископ. Русская идеология. М: АСТ, 2007. С. 389.

²⁸⁹ Там же. С. 278–301.

власти и поэтому не могут почитаться властью, установленной от Бога²⁹⁰.

Однако интересно заметить, что о монархии существует противоположное мнение. Митрополит Иосиф (Петровых), комментируя 1Цар.8:7, дает отрицательную оценку деяниям еврейского общества. Он называет просьбу о даровании царя фактом грехопадения, отступлением от идеала правления, от теократии. Митрополит Иосиф приводит как следствие, что с принятием монархии в еврейское общество неизбежно вторглись антитеократические настроения, которые в конечном итоге истощат тело еврейского народа²⁹¹.

Вернемся к Рим.13:1. Профессор Александр Васильевич Иванов, почивший еще до начала революции, в своем толковании пишет, что когда апостол Павел определял причины, почему христиане должны повиноваться властям, он указал две:

1) Установление власти Богом – власти вообще, как института, как гражданского учреждения.

2) Есть Промысел и воля Божья на то, чтобы конкретная личность в конкретный временной отрезок вставала во главе государства и вообще занимала какую-либо должность.

Этим вторым пунктом мнение профессора А. В. Иванова резко разнится с мнением вышеуказанных экзегетов.

Далее профессор А. В. Иванов утверждает, что именно из этих слов апостола Павла можно вывести закономерность существования государственных властей: во-первых, неважно, каким путем тот или иной человек достиг полученной власти; во-вторых, отсюда же происходит необходимость признания этой власти и подчинения ей, а то, какова эта власть по своему характеру и по отношению к христианам, не имеет значения²⁹².

²⁹⁰ «...Таким образом, как республиканская, так и конституционная форма правления — не только не являются Богоустановленной властью, но самое их бытие начинается с ее отрицания. Св. Церковь наша не может закрыть своих глаз на это отсутствие религиозной основы в том и другом демократическом образе правления, поэтому и не может желать его введения в будущей России». Там же. С. 117–119.

²⁹¹ Шкаровский, М. В., Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: Мемориал, 1999. С. 56.

²⁹² Иванов А. В. Руководство к истолковательному чтению Нового Завета: Послания св. ап. Павла (Римлянам, 1 и 2 Коринфянам и Галатам). Киев: Доброта, 2006. С. 94.

Также профессор А. В. Иванов сходится с мнением других экзегетов в вопросе о богоустановленности царской власти: он ее признает, но не исключает и других форм правления.

Александр Васильевич также заявляет, что всевозможные рассуждения и оценки законности или незаконности существующей власти находятся вне сферы прав христианина и относятся к сфере гражданского долга, тогда как повиновение этой власти входит в круг его неперенных обязанностей. При всем этом христианин не должен желать никаких властей и правителей по «народной милости», для христианина все правители правят «милостью Божьей»²⁹³.

Если властитель добр или зол, благодетельный или тиран, для христианина он должен являться признанным правителем, ибо его поставил на эту должность Сам Бог. Через этого правителя Господь как через Собственное орудие пасет народ: награждает его милостью Своей, когда поставляет доброго правителя, и наказанием исправляет его, когда попускает царствование над ними тиранам и деспотам. «Кто дал царство Константину – христианину, Тот же дал царство и Юлиану – отступнику», – так говорит Августин Аврелий²⁹⁴.

Архиепископ Аверкий (Таушев) резко осуждает тех людей, которые поддерживают власть, ставящей своей сознательной задачей борьбу с христианами и со Христом; он говорит, что эти люди, поддерживая такую власть, сами отступают от Господа Иисуса Христа²⁹⁵.

Архиепископ Феофан (Быстров) завершает свое толкование данного стиха словами: «Большевицкая власть, по существу своему, есть антихристианская, и признавать ее Богоустановленной никоим образом нельзя»²⁹⁶.

²⁹³ Иванов А. В. Руководство к изъяснительному чтению книг Нового Завета: Обзорение посланий Апостольских и Апокалипсиса. 3-е изд. СПб.: Клеопа, 1999. С. 407.

²⁹⁴ Там же. С. 410.

²⁹⁵ Аверкий Таушев, архиепископ. Современность в свете Слова Божия. Слова и Речи. В 2-х томах. Том 1. М: Клион, 1998. С. 69.

²⁹⁶ Об этом он упоминает в своем 22 письме «О Декларации митр. Сергия Нижегородского, и о поведении готовящегося к монашеству» которое, также приводится в статье: *Архиепископ Аверкий (Таушев)*. Священной памяти Высокопреосвященнейшего

Святейший патриарх Тихон (Белавин), ссылаясь на Рим.13:1 в своем послании, призывает вверенную ему паству принять не из-за страха, а по призыву совести тогдашнее Советское правительство²⁹⁷.

У экзегетов данной группы мнения относительно разных форм правления так или иначе различаются. Все они признают богоустановленность самодержавия, но по поводу конституционной и республиканской форм правления они высказываются по-разному. Также следует отметить, что те из них, кто застал богоборческую советскую власть, за исключением святителя Тихона, ее богоустановленность отрицают.

Для нас могут быть интересны мнения западных экзегетов, также наших современников, чьи труды и мнения мы вряд ли можем считать авторитетными наравне с православными экзегетами, но все же они являются популярнейшими толкователями протестантских церквей.

Одним из таких экзегетов является Дж. МакАртур. В своем толковании на Рим.13:1 он утверждает, что демократия и политическая свобода традиционно ассоциируются с христианством. Также он говорит, что «Эти семь стихов (Рим.13:1–7 – прим. ред.) содержат наиболее ясное изложение Новозаветного учения об ответственности христианина перед гражданскими властями. Каждый христианин, независимо от того, какому правительству он подчиняется, пребывает под управлением Господа, требующего надлежащего подчинения этому правительству ради мирной жизни и действенного свидетельства». Таким образом, по мнению Дж. МакАртура, христиане должны

Феофана (Быстрова), Архиепископа Полтавского и Переяславского. К столетию со дня рождения: 1872–1972 гг. (Джорданвилль, 1974) в журнале «Русский инок», издаваемом в Джорданвилле в США.

²⁹⁷ Послание Святейшего Патриарха Тихона об отношении к существующей государственной власти: «...Призывая на архипастырей, пастырей и верных нам чад благословение Божие, молим вас со спокойной совестью, без боязни погрешить против Святой веры, подчиняться Советской власти не за страх, а за совесть, памятуя слова Апостола: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, – существующие же власти от Бога установлены (Рим.13:1)».

быть лояльны к любой форме государственного правления, и все же он отмечает особенное положение демократии²⁹⁸.

В справочнике Генри Геллея дается комментарий на Рим.13:1, в котором говорится, что все правительства установлены Богом: «Правительства установлены Богом, хотя зачастую в правительство попадают люди неправедные. Правительство, тем не менее, необходимо для обуздания преступных элементов, находящихся в человеческом обществе. Христиане должны подчиняться законам того правительства, под которым они живут, и во всех отношениях их жизни, руководствоваться принципами «золотого правила», стараясь быть честными во всем и всегда внимательными к другим»²⁹⁹.

Похожий комментарий на Рим.13:1 о лояльности к различным видам власти приведен в так называемой Брюссельской Библии. Там сказано: «Христианство не представляет собственного варианта политической структуры, предоставляя здесь человеку свободу»³⁰⁰. Также с принципом лояльности согласен и Уильям МакДональд, выразивший мнение в своих комментариях об отношении к властям в Новом Завете и Библии в целом: «В каждом упорядоченном обществе должна быть власть, должно быть подчинение этой власти. Иначе наступит анархия, в которой будет очень трудно выжить. Любое правительство лучше, чем отсутствие такового. Итак, Бог учредил институт общественного управления, и никакая власть не существует не по Его воле. Правда, это не значит, что Бог одобряет все, что совершают правители. Конечно же, Он против коррупции, жестокости и тирании! Но тот факт, что *существующие власти от Бога установлены*, является неоспоримым.<...>Верующие могут жить и побеждать в условиях демократии, конституционной монархии и даже при тоталитарном режиме. Никакое земное правительство не может быть лучше людей, его составляющих. Поэтому ни одно из них не совершенно.

²⁹⁸Джон МакАртур. Толкование книг Нового Завета: Римлянам. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 376.

²⁹⁹Геллей Генри. Библейский справочник Геллея. М.: Триада, 2013. С. 298.

³⁰⁰Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / в русском переводе с приложениями; четвертое издание. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. С. 2187.

Единственной идеальной властью является благодатное правление Царя и Господа Иисуса Христа»³⁰¹.

В свете Нового Завета извечный вопрос о власти дает новый виток в своем развитии. Новый Завет приоткрывает нам завесу тайны власти, указывает нам на саму ее суть. Существует достаточное количество экзегетов со своими уникальными толкованиями, что позволяет объединить их как минимум в три группы толкователей. Все эти группы вместе открывают широкое понимание власти и отношения к ней: одни указывают, что Бог установил сам институт власти как таковой, и что от начала мира власть происходила от Него; другие экзегеты утверждают, что Господь установил конкретную форму существования государственной власти и даже поставил конкретного человека во главе ее.

Однако, несмотря на некоторые существенные разногласия между толкователями, все же есть определенные точки соприкосновения. В частности, экзегеты всех трех групп согласны между собой в том, что власть как сущность происходит от Бога. Поэтому большая часть рассмотренных нами толкователей считает, что мирную власть – не имеет значение, какой формы – следует признавать, как богоустановленную; также необходимо подчиняться власти, которая правит в данный временной период, так как это не противоречит благочестию христианскому, и не идти на согласие с той властью, которая призывает или принуждает к нечестию и греху. Пожалуй, только в этих пунктах можно найти единство между большинством экзегетов.

В заключение следует обобщить полученные данные. Проанализировав экзегетическое наследие Православной Церкви по вопросу отношения и происхождения власти, мы смогли собрать в рамках одной темы толкователей различных исторических эпох христианской Церкви, выделить главные принципы их подхода в понимании основополагающих мест Священного Писания, объединить экзегетов в группы по принципу сходства и различия и

³⁰¹ Макдональд Уильям. Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung, 2013. С. 812.

тем самым показать возможную ширину и глубину возможностей толкования Священного Писания, а также единство, прослеживаемое сквозь века у некоторых экзегетов. Но, тем не менее, данная тема не исчерпала себя, и границы толкования этого места, пожалуй, одного из самых трудных в Новом Завете, не являются окончательными.

Библиография

1. Аверкий (Таушев), архиепископ. Современность в свете Слова Божия. Слова и Речи. В 2-х томах. Том 1. М: Клин, 1998. 498 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / в русском переводе с приложениями; четвертое издание. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 222 с.
3. Геллей Генри. Библейский справочник Геллея. М.: Триада, 2013. 784 с.
4. Иванов А. В. Руководство к истолковательному чтению Нового Завета: Послания св. ап. Павла (Римлянам, 1 и 2 Коринфянам и Галатам). Киев: Доброта, 2006. 466 с.
5. МакАртур, Джон. Толкование книг Нового Завета: Римлянам. СПб.: Библия для всех, 2004. 483 с.
6. Макдональд Уильям. Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung, 2013. 1466 с.
7. Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. М: АСТ, 2007. 698 с.
8. Творения святого отца нашего Иоанна Златоустаго Архиепископа Константинопольскаго в русском переводе. В 12-ти томах. Т. 9. Кн. 2. Спб.: Петербургская Духовная Академия, 1994. 670 с.
9. Творения святого Исидора Пелусиота. Часть 1: Письма. Книга 1. М.: Книга по Требованию, 2013. 283 с.
10. Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: Мемориал, 1999. 788 с.

Николай Даниленко

Святоотеческое толкование брака в Ветхом и Новом Завете

Автор: Николай Даниленко, 4 курс бакалавриата Томской духовной семинарии.

Аннотация: автор рассматривает различие в восприятии брака в Ветхом и Новом Завете. Привлекая святоотеческую экзегезу для раскрытия смысла постановлений, регулирующих жизнь супругов, он показывает связь брачной традиции с домостроительством Божиим. Так, в ветхозаветную эпоху закон, в первую очередь, способствовал деторождению и исправлению жестоких нравов, потому полон примеров снисхождения к человеческой немощи. Новозаветное откровение Спасителя вновь раскрыло изначальный смысл брака как единения мужа и жены в любви для освящения в чистоте и непорочности. Вследствие этого, изменились и нормы брака, приобретя нравственную высоту, соответствующую образу единения Христа и Церкви.

Ключевые слова: брак, единство, закон, Ветхий Завет, Новый Завет, любовь, снисхождение, жертвенность.

История брака как союза между мужчиной и женщиной начинается с ветхозаветных времен. Эту историю можно разделить на две эпохи: прежде всего, брак во время нормального состояния человека, то есть брак в Раю, и второй брак – после первородного греха, уже в искаженном понимании. Таким образом, рассматриваемое нами понятие появляется уже во времена сотворения Адама и Евы. В книге Бытие сказано: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт.1:27). Как отмечал святитель Григорий Нисский, «Несмотря на телесное различие между мужчиной и женщиной, они все равно являются образом и подобием Божиим»³⁰². А потом Господь их благословляет, чтобы

³⁰² Григорий Нисский, свт. Об устройении человека / пер., прим. и послесловие В. М. Лурье. СПб.: Аксиома, Мифил, 1995. С. 53.

они исполнили свой супружеский долг и, самое главное, исполнили Волю Господа: *И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею* (Быт.1:28). Союз мужчины и женщины был учрежден Богом для продолжения человеческого рода. Это нужно понимать не только как заповедь, но и как благословение. В данном контексте возникает вопрос, что Господь подразумевал под словами *плодитесь и размножайтесь*? Блаженный Августин толкует это место так: «Это можно понимать, как духовную плодovitость, которая обратилась после грехопадения в телесную. Сначала соединение мужчины и женщины было чистым и заключалась в том, что он правил, а она покорствовалась ему»³⁰³.

Как самое важное следует выделить то, что мужчина и женщина созданы для целостного единения друг с другом в любви: *Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть* (Быт.2:24). Блаженный Феодорит Кирский отмечает, что не только оба супруга делают брак плодотворным, но и Сам Бог незримо участвует в этом: «В брачном сожитии от обоих произрастает один плод, одним посеваемый, другою питаемый, довершаемый же Зиждителем природы»³⁰⁴. Преподобный Ефрем Сирин подтверждает, что супружество – вечный союз на все времена: «Два сочетавшиеся лица составляют такой же неразрывный союз, какой был вначале»³⁰⁵. А святитель Амвросий Медиоланский проводит параллель между таинством брака и единством верных в Христовой Церкви: «Если брак Адама и Евы есть великое таинство во Христе и Церкви, то как Ева была *костью от костей и плотью от плоти*

³⁰³ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11 / пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004. С. 49.

³⁰⁴ Феодорит Кирский, блж. Творения в 2-х томах. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 32.

³⁰⁵ Ефрем Сирин, прп. Творения. Том IV. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. С. 206.

мужа своего, так и мы, несомненно, суть члены тела Христова, кость от костей и плоть от плоти Его»³⁰⁶.

Ветхий завет

Главной задачей и ценностью брака в Ветхом Завете считалось деторождение. Поэтому были допустимы полигамные браки. В Ветхом Завете можно найти множество примеров подобных браков. Тот факт, что полигамные браки дозволялись Законом, подтверждается следующим фрагментом из Второзакония: *Если у кого будут две жены — одна любимая, а другая нелюбимая, и как любимая, так и нелюбимая родят ему сыновей, и первенцем будет сын нелюбимой...* (Втор.21:15) Святитель Амвросий Медиоланский приводит духовно-нравственное толкование: «В данной главе Закона понимаются не две души, но различные качества одной души. Ведь свойство «любимой» души — это то, что она вожделеет к соблазну, избегает труда, отклоняет угрызения совести: «любимая» она потому, что в настоящее время выглядит приятной и сладостной и не досаждаст уму, но услаждает его. Другая же (более печальная) — это та, которая охвачена ревностью о Боге и, словно суровая супруга, не позволяет своему возлюбленному развратничать: не терпит разврата, не попустительствует телу и не уступает наслаждению и удовольствию, отказывается от тайного и постыдного, переносит тяготы трудов и бремена опасностей»³⁰⁷. Преподобный же Ефрем Сирин также видит здесь иносказание и находит исторические параллели: «Жена любимая изображает собою синагогу, которая в дом Божий введена первая, как возлюбленная, а жена не любимая есть дочь язычников и у нее сын перворожденный; потому что сыны Церкви суть первые во царствии, и им дана сугубая часть — учение Апостолов и Пророков, по сказанному в законе, что

³⁰⁶ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11 / пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004. С. 89.

³⁰⁷ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Джозефа Т. Линхарда / Русское издание под ред. Н. А. Кульковой и С. С. Козина. Тверь: Герменевтика, 2010.

первенец должен получить двойную часть, хотя бы он был сыном и нелюбимой жены, а только сыном старшим»³⁰⁸.

Также можно отметить, что в Ветхом Завете законом Моисея не запрещалось наложничество: *Когда выйдешь на войну против врагов твоих, и Господь Бог твой предаст их в руки твои, и возьмешь их в плен, и увидишь между пленными женщину, красивую видом, и полюбишь ее, и захочешь взять ее себе в жену, то приведи ее в дом свой, и пусть она острижет голову свою и обрежет ногти свои, и снимет с себя пленническую одежду свою, и живет в доме твоём, и оплакивает отца своего и мать свою в продолжение месяца; и после того ты можешь войти к ней и сделаться ее мужем, и она будет твоею женою; если же она после не понравится тебе, то отпусти ее, куда она захочет, но не продавай ее за серебро и не обращай ее в рабство, потому что ты смирил ее* (Втор.21:10–14). Климент Александрийский даёт следующее объяснение: «Закон предписывал мужьям рассудительно иметь близкие отношения с женами и только для рождения детей, ясно из того, что неженатому мужчине запрещается тотчас же вступать в связь с захваченной в плен на войне женщиной. Если он все-таки желает этого, то сначала должно позволить ей обрезать волосы и в течение тридцати дней пребывать в трауре. Если даже и после этого его страсть не угаснет, то тогда он может вступить с ней в связь для рождения детей. При этом владеющая им страсть должна с течением времени перейти в разумное желание»³⁰⁹.

Моисеев закон установил и порядок расторжения брака: *Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего* (Втор.24:1). Ефрем Сирин объясняет подобные предписания следующим образом: «...во-первых, чтобы не возбудилось опасения во втором ее муже, и тем

³⁰⁸ Ефрем Сирин, прп. Творения. Том IV. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. С. 382.

³⁰⁹ Климент Александрийский. Глафиры, или объяснения избранных мест из Книги Второзакония // Правмир.ру: сайт. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3511#part_57096 (дата обращения: 28.10.2016).

не произведена была взаимная вражда между первым и вторым мужем, а во-вторых, чтобы жена, вследствие возбужденного подозрения, не была совершенно оставлена, когда один не удержит ее у себя по ненависти, и другой не возьмет к себе из страха и опасения»³¹⁰. Преподобный Макарий Великий для объяснения рассматриваемого ветхозаветного постановления использует пример из жизни: «Какой-нибудь богатый человек, весьма славный царь обратит свое благоволение на бедную женщину, у которой нет ничего, кроме собственного ее тела, сделается ее любителем и вознамерится ввести ее к себе, как невесту и сожительницу. И если она покажет, наконец, благорасположение свое к мужу; то, храня любовь к нему, эта бедная, нищая, ничего у себя не имевшая женщина, делается госпожою всего имения, какое есть у мужа. А если сделает что против обязанности и долга, и в доме мужа своего поведет себя неприлично; то изгоняется тогда с бесчестьем и поруганием, и идет, положив обе руки на главу, как и в законе Моисеевом дается сие разуместь о жене непокорной и неугодной мужу своему. И тогда уже она мучится и горько плачет, рассуждая, какое утратила богатство, какой лишилась славы, подвергшись бесчестью за свое неблагоразумие»³¹¹. Блаженный Агустин акцентирует внимание на том, что Закон таким образом не только не благоприятствует практике расторжения брака, но даже создаёт некое препятствие намеревающемуся развестись: «Господь предложил то, чего требовал Закон, когда повелел отпускающему жену свою давать ей разводное письмо. Ведь Он не сказал: «Кто захочет отпустить жену свою» тому, у кого был выбор не отпускать; но при всех обстоятельствах тот, кто ввел это, не хотел, чтобы муж отпускал жену, но, чтобы человек, собирающийся развестись, отказался от этого из-за написания письма и подумал, как плохо разводиться с женой»³¹².

³¹⁰ Ефрем Сирин, прп. Творения. Том IV. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. С. 385.

³¹¹ Прп. Макарий Великий, Египетский. Духовные беседы // Азбука.ру: сайт. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/duhovnye-besedy/#0_15 (дата обращения: 28.10.2016).

³¹² Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред.

Вступление в брак по ветхозаветному закону возможно лишь при определенных условиях. Если женщина состояла в браке, то это являлось препятствием к вступлению в другой брак. Также не допускались браки между людьми, состоявшими в родственных отношениях. Безусловным препятствием к браку считалось прямое родство – родство между предками и потомками: *Никто не должен брать жены отца своего и открывать край одежды отца своего* (Втор.22:30). То же касалось и 2-й степени родства – запрещались брачные отношения между братом и сестрой: *Если кто возьмет сестру свою, дочь отца своего или дочь матери своей, и увидит наготу ее, и она увидит наготу его: это срам, да будут они истреблены пред глазами сынов народа своего; он открыл наготу сестры своей: грех свой понесет он* (Лев.20:17). Но между двоюродным братом и сестрой, а также между дядей и племянницей не было препятствий к браку.

В Ветхом Завете также существовал так называемый левират – обычай заключения вынужденных родственных браков с целью не допустить прекращения продолжения рода: *Если братья живут вместе и один из них умрет, не имея у себя сына, то жена умершего не должна выходить на сторону за человека чужого, но деверь ее должен войти к ней и взять ее себе в жену, и жить с нею, — и первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтоб имя его не изгладилось в Израиле* (Втор.25:5–6). Блаженный Августин этим обычаем объясняет имеющие место в Священном Писании примеры наличия якобы двух отцов у одного человека: «Закон усыновлял детей умерших, приказывая, чтобы брат взял жену умершего бездетным братом и восстановил семя умершему брату. Конечно, в этом смысле говорится о двух отцах одного человека более понятно»³¹³. Следует заметить, что левират не был характерен для представителей эллинистической культуры, и подобное сожителство порицалось; возможно, поэтому в христианстве нет такого обычая. В связи с

Джозефа Т. Линхарда / Русское издание под ред. Н. А. Кульковой и С. С. Козина. Тверь: Герменевтика, 2010.

³¹³ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Джозефа Т. Линхарда / Русское издание под ред. Н. А. Кульковой и С. С. Козина. Тверь: Герменевтика, 2010.

этим блаженный Феодорит пишет, что Бог «...бесчестием понуждает израильтян к братолюбию. Лучше было бы по естественному чувству позаботиться об умершем, но поелику не все уважают закон природы, то законодатель понуждает их бесчестием»³¹⁴.

В Ветхом Завете супружеская верность предписывалась только жене под угрозой смертной казни за нарушение. Причем не только жену предавали смертной казни, но и мужчину, который вступил с ней в эту связь: *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). Также существовала уголовная кара за преступления против целомудрия и за разные непотребства. Так, например, смертная казнь полагалась обоим участникам прелюбодеяния и содомии, блуда с мачехою и невесткою. Казнь — побиение камнями — усугублялась сожжением на огне за совместное сожителство с матерью и дочерью: подобной участи предавались все трое. Кроме того, скотоложство каралось смертью, причём это касалось не только человека, но и скотины. Ефрем Сирин так объясняет это: *«Жена аще приступит ко скоту, еже быти с ним, да побьете камением жену и скот. Повелевая побивать камнями скот, закон хочет истребить и самую память гнусного дела, совершенного в народе, чтобы скот видом своим не приводил на мысль то, что сделала дерзость свободы»*³¹⁵. Грех нецеломудрия в других случаях, по-видимому, не карается смертной казнью, а предаётся суду Божию — наказанию бездетством, преждевременною смертью.

Новый Завет

Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин.3:16). В этой фразе святого апостола Иоанна заключена суть

³¹⁴ Феодорит Кирский, блж. Творения в 2-х томах. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 181.

³¹⁵ Ефрем Сирин, прп. Творения. Том IV. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. С. 348.

христианства: любовь Божья, бывшая причиной творения, явилась и причиной спасения.

Господь Иисус Христос говорит о неприкосновенности брака: *посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф.19:5–6). Никакого нового учения о браке Господь не дает. Отметая некоторые компромиссные постановления Моисеева Закона, которые были даны по снисхождению, Он повторяет слова книги Бытия (2:24) об установлении брака в раю и таким образом возвращает людей к изначальному Божественному замыслу о браке как духовно-телесном единстве мужа и жены: *что Бог сочетал, человек да не разлучает* (Мк.10:9). Иоанн Златоуст даёт следующее толкование: «Моисеев Закон есть самый древний закон, и установлен с особым тщанием. Не просто Бог привел мужа к жене, но велел оставить и мать, и отца; и не просто приказал прийти к жене, а прилепиться, самыми словами показывая нерасторжимость. Но и этим не удовольствовался; Он еще потребовал другого соединения, теснейшего: будета, говорит, оба в плоть едину. Следовательно, как рассекать плоть есть дело преступное, так и разлучаться с женою – дело незаконное»³¹⁶.

Далее Спаситель говорит такие слова: *Кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведённой прелюбодействует* (Мф.19:9). Святитель Иоанн, комментируя эти слова Христа, замечает, что если «...муж с женой соединились для того, чтобы составлять одну плоть, и всякий раз оставляя жену, поступает против закона – то легче бороться с пожеланием природы и с самим собой, чем со злой женой»³¹⁷. Блаженный Иероним Стридонский приводит следующий довод: «Так как распутная женщина и та, которая уже ступила на путь прелюбодеяния, не будет бояться позора, то второму мужу дается

³¹⁶ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 42–90. М.: Правило веры, 2008. С. 391.

³¹⁷ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 42–90. М.: Правило веры, 2008. С. 393.

предупреждение, что он будет повинен в прелюбодеянии, если возьмет себе таковую в жены»³¹⁸.

У апостола Павла в посланиях можно найти множество мыслей, постановлений, советов и рекомендаций, касающихся брака. Так, например, в послании к Коринфянам он пишет: *Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы* (Кор.7:12–14). Вот как объясняет данный фрагмент святитель Иоанн Златоуст: «Это не для того, чтобы признать язычника святым, а для того, чтобы как можно более успокоить жену и в муже возбудить желание истины. Нечистота заключается не в телах сочетающихся, а в произволении и помыслах. Называет их святыми для того, чтобы таким сильным названием отогнать опасение супругов»³¹⁹. Блаженный Феодорит Кирский уточняет, что апостол «...не узаконяет брать жену неверующую и не повелевает жене верующей сочетаваться с мужем неверующим, но дает правила для сочетавшихся прежде приятия проповеди. Ибо случалось, что муж уверует, а жена остается в неверии, и обратно: жена приемлет проповедь, а муж пребывает в недуге неверия. И Апостол повелевает здравому переносить немощь пребывающего с ним в супружестве, заботясь о спасении его»³²⁰.

В одном из наставлений апостол Павел говорит: *Молодых же вдовиц не принимай, ибо они, впадая в роскошь в противность Христу, желают вступать в брак* (1Тим.5:11). Блаженный Феофилакт Болгарский толкует это место так: «То есть когда

³¹⁸ Иероним Стридонский, блж. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея / перевод с латинского. Печатается по изданию: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1901. С. 168.

³¹⁹ Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том VIII. Беседы на Первое послание к коринфянам. Толкование на второе послание к коринфянам. Толкование на послания к галатам. М.: Ковчег, 2006. С. 207.

³²⁰ Феодорит Кирский, блж. Творения / ред. совет серии: свящ. Андрей Лобашевский, проф. А. И. Сидоров, П. Н. Роговой. М.: Паломник, 2003. С. 244.

обесчувствуют, расслабляют и возгордятся против Христа, не желая иметь Его своим Женихом, тогда, наконец, они вступают в брак; ибо избрали вдовство легкомысленно. Обрати внимание на то, что и вдова также имеет Христа своим Женихом, как и дева»³²¹. Далее ап. Павел говорит такие слова: *Я желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию* (1Тим.5:14). Блаженный Феофилакт поясняет, что «Здесь апостол совершенно ясно указывает цель, для чего делает молодым вдовам такое снисхождение. Для того, говорит, чтобы не дать диаволу повода насмеяться над ними, если они, став невестами Христовыми, потом, по свойственному молодости непостоянству, впадут в нечистые дела. Для того веду их под иго брака, чтобы, не имея времени и покоя, они не имели возможностей наделать кучу вышешоказанных недобрых дел»³²².

Нравственное содержание брака, согласно учению апостола Петра, заключается в самопожертвовании: «...жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были» (1Пет.3:1). Блаженный Феофилакт, толкуя это место, обращает внимание и на внешнее убранство: «Жены, говорит он, должны быть заняты двумя делами: повиноваться своим мужьям, и удаляться всякого украшения и убранства, подражая святым женам. Ибо они, говорит, знали одно только украшение, то, что повиновались своим мужьям»³²³. Также апостол Петр даёт наставления мужья: «Мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет.3:7). Иларий Арелатский, известный проповедник Западной Церкви V века, поясняет, что апостол написал об том, «...потому что слабое тело женщины не способно сопротивляться сильному мужу. Бог

³²¹ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Книга третья. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. С. 672.

³²² Там же.

³²³ Блж. Феофилакт Болгарский. Благовестник. Книга вторая. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. С. 575.

призывает жен к воздаянию вечной жизни, не насмехайтесь над ними»³²⁴.

Подведём итог. В Ветхом Завете мы видим множество упоминаний о нескольких женах и наложницах. Такая забота о продолжении рода являлась вовсе не удовлетворением плотской похоти, а желанием иметь наследников. И Моисеем было установлено, чтобы брат продолжал род своего брата. Если умирал брат, не оставив наследников, то брат умершего должен был взять его жену к себе в жены. Здесь выявляется характерная черта закона, такая как снисхождение Божие к немощи человеческой. И Господь ветхозаветный брак называет «жестокосердным». А в Новом Завете союз мужа и жены – это образ союза Христа и Церкви. Такой образ показывает жертвенность любви, ее предельную цель – освящение мужа и жены в чистоте и непорочности. Сам брак, конечно, можно назвать естественным единением двух людей, но через религиозно-духовное осмысление он приобретает высшее значение в образе союза Христа и Церкви.

³²⁴ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том XI: Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды / пер. с англ., греч., лат., сир. Под редакцией Джеральда Брэя / Русское издание под редакцией Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 117.

Библиография

1. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1–11 / пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004. 304 с.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Джозефа Т. Линхарда / Русское издание под ред. Н. А. Кульковой и С. С. Козина. Тверь: Герменевтика, 2010. 624 с.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том XI: Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, Послание Иуды / пер. с англ., греч., лат., сир. Под редакцией Джеральда Брэя / Русское издание под редакцией Д. А. Федчука и Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. 352 с.
4. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека / пер., прим. и послесловие В. М. Лурье. СПб.: Аксиома, Мифил, 1995. 176 с.
5. Ефрем Сирин, прп. Творения. Том IV. М.: Русский издательский центр имени Святого Василия Великого, 2014. 424 с.
6. Иероним Стридонский, блж. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея / перевод с латинского. Печатается по изданию: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1901. 270 с.
7. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. Беседы 42–90. М.: Правило веры, 2008. 944 с.
8. Климент Александрийский. Глафиры, или объяснения избранных мест из Книги Второзакония // Правмир.ру: сайт. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3511#part_57096 (дата обращения: 28.10.2016).
9. Преподобный Макарий Великий, Египетский. Духовные беседы // Азбука.ру: сайт. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/duhovnye-besedy/#0_15 (Дата обращения: 28.10.2016).

10. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том VIII. Беседы на Первое послание к коринфянам. Толкование на второе послание к коринфянам. Толкование на послания к галатам. М.: Ковчег, 2006. 912 с.

11. Феодорит Кирский, блж. Творения в 2-х томах. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. 400 с.

12. Феодорит Кирский, блж. Творения / ред. совет серии: свящ. Андрей Лобашевский, проф. А. И. Сидоров, П. Н. Роговой. М.: Паломник, 2003. 718 с.

13. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Книга вторая. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2002. 669 с.

14. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Книга третья. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2002. 880 с.

Александр Еркин

Учение апостола Петра о страданиях за Христа

Автор: Александр Еркин, 2 курс бакалавриата Ставропольской духовной семинарии.

Аннотация: автор показывает высокое значение концепции страдания за Христа для богословия ап. Петра на примере 1-го Соборного послания. Привлекая труды христианских авторов, он указывает на важность уподобления Самому Спасителю в терпеливом и бесстрашном перенесении гонений. Ключевым фактором, по мнению ап. Петра, является невинное страдание за веру во Христа, не связанное с наказанием за какие-либо действительные преступления.

Ключевые слова: страдания, совесть, эсхатология, мученичество, праведность, ап. Петр.

Тема страданий занимает в христианстве особое место. Отцы и учителя Церкви оставили после себя множество текстов, касающихся данной темы. Целый сонм исповедников и мучеников своей жизнью и кончиной оставили в истории яркие свидетельства. Тем не менее, у большинства людей порой возникает справедливый вопрос: ради чего все эти лишения и горести? Неужели в благополучии нельзя обрести спасения? Прямой ответ находится в Священном Писании, а конкретно в первом послании апостола Петра: «Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1Пет.2:21).

Святой апостол Петр, трижды отрекшийся от Господа в минуту Его крестных страданий, после троекратного же вопрошания был восстановлен Спасителем в апостольском достоинстве. Пройдя путь спасительного страдания, засвидетельствованный в книге Деяний апостольских, о себе он говорит: «...сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться» (1Пет.5:1). Написав на рубеже 62–64 гг. соборное послание, апостол Петр утвердил уже гонимую Церковь, укрепляя грядущие поколения мучеников.

Мысль о страданиях за Христа берет начало с первой главы и пронизывает послание до последних стихов. Буквально с первых строк обнаруживаются эсхатологические мотивы произведения, чаяние: «...к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах для вас» (1Пет.1:4), что обретается людьми через веру, которая испытывается и укрепляется в страданиях и искушениях. «О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений» (1Пет.1:6), – призывает апостол. Ключевым словом тут является – «немного». «Немного» – это все наше материальное бытие, «потому что там вечная награда быстро воздастся и покажется легким все, что, казалось, было тяжким и жестоким среди мучений мира сего» (Беда Достопочтенный)³²⁵. На протяжении всего повествования святой апостол Петр особенно подчеркивает важность осознания временности и ничтожности страданий, но столь необходимыми они являются для шлифовки души и укрепления веры: «Дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота» (1Пет.1:7). Если качество тленного золота повышается через жар горнила, как не пройти этот очистительный огонь страданий бессмертной душе человека, ценнее которой нет ничего в этом мире (Мф.16:26)?

«Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь» (1Пет.4:12), – вновь и вновь Апостол обращается к теме горнила, замечая, что некоторые соблазняются постигающими их скорбями (по свидетельству блж. Феофилакта Болгарского, «...почитали злом страдания за веру»³²⁶). Он ободряет христиан словами: «...Если и страдаете за правду, то вы блаженны; а страха их не бойтесь и не смущайтесь» (1Пет.3:14). В словах «страха их не бойтесь» присутствует параллель со словами Христа: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф.10:28). Перед этим у апостола Петра мы читаем: «И кто сделает вам зло, если вы будете ревнителями доброго» (1Пет.3:13),

³²⁵ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VII веков. Новый Завет. В 12 т. Т. XI. Кафолические Послания / ред. проф. Джеральд Брэй; ред. рус. изд. Д. А. Федчук и Г. И. Беневиц. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 86.

³²⁶ Толкование на Деяния и послания святых Апостолов блаженного Феофилакта Болгарского. В 3 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 158.

на что свт. Иоанн Златоуст замечает: «Никто не может причинить вреда душе того, кто сам себе вреда не причиняет..., кто живет согласно добродетели»³²⁷. Не будет страха – не будет и агрессии: «...будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1Пет.3:15), по слову Спасителя: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф.11:29).

Подлинным критерием оценки жизненного выбора христианина, на который апостол не раз обращает внимание, является совесть, а не мнение окружающих: «Имейте добрую совесть, дабы тем, за что злословят вас, как злодеев, были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе» (1Пет.3:17). Беда Достопочтенный толкует данный стих так: «Дабы те, кто насмехается над вами за вашу веру и упование на небесную награду, которое они видеть не могут, видели ваши добрые дела и были постыжены тем, очевидное благо чего они отрицать не могут»³²⁸. В дальнейшем апостол развивает эту мысль в 4 главе: «Почему они и дивятся, что вы не участвуете с ними в том же распутстве, и злословят вас» (1Пет.4:4), что, собственно, и не удивительно, так как одна из причин враждебности язычников к христианам была в их отказе от того рода досуга, который практиковался в обществе.

Именно добродетель страдальца, соединенная с терпением, делает его жертву угодной Богу: «Ибо что за похвала, если вы терпите, когда вас бьют за проступки? Но если, делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу» (1Пет.2:20). Аналогичную мысль можно встретить и в 3 главе: «Ибо, если угодно воле Божией, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые» (1Пет.3:17). Акцент делается именно на добрых делах, так как по попущению Божьему страдания за них даются, согласно толкованию блаж. Феофилакта, «...для облегчения нас от грехов или для обнаружения славы нашей, или даже для спасения

³²⁷ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VII веков. Новый Завет. В 12 т. Т. XI. Кафолические Послания... С. 124.

³²⁸ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... С. 126.

других»³²⁹. «Это приносит двойную пользу, – утверждает епископ Триккский Икумений, – страждущего праведника через терпение делает еще праведней, а грешника, который видит житие, обращает к вере»³³⁰. Подводя итог, апостол на наглядном примере описывает суть праведных и неправедных страданий: «Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое» (1Пет.4:15), – но лишь как христианин, не стыдясь человеческой молвы и клеветы, но прославляя Бога за такую участь (см. 1Пет.4:16).

Утвердив верных в мысли о праведности и достоинности страданий, апостол Петр умозрительно возвращается к началу послания, где говорил об их ничтожности, и другими словами выражает эту мысль. «Пострадать плотью» – значит пострадать «немного» и этой малой ценой обрести подлинную свободу, «...ибо страдающий плотию перестает грешить» (1Пет.4:1). Александр Павлович Лопухин находит весьма точное сравнение: «...как мертвый не грешит, так и христианин должен считать себя мертвым для греха»³³¹, «чтобы остальное во плоти время, – пишет апостол, – жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божией» (1Пет.4:2). Кризис «по человеку плотию» открывает возможность «жить по Богу духом» (1Пет.4:6).

Эсхатологический посыл, начавшийся с первой главы, слышится на протяжении всего послания, но своей кульминации он достигает в 4 главе. Апостол Петр призывает верных бодрствовать, ибо «...близок всему конец», и это должно побуждать к добродетели: «Итак будьте благоразумны и бодрствуйте в молитвах» (1Пет.4:7). В этом и последующих стихах красноречиво выражается тот эсхатологический настрой, которым жили христиане первых времен: «Ибо время начаться суду с дома Божия...» (1Пет.4:17), – именно верных Господь будет испытывать в первую очередь, так как, по словам святителя Василия Великого, «самые близкие... естественным образом наиболее огорчают, когда

³²⁹ Толкование на Деяния и послания святых Апостолов блаженного Феофилакта Болгарского... С. 159.

³³⁰ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... С. 126.

³³¹ Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. проф. А. П. Лопухина и др. В 3 т. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987 (Репр. с изд.: СПб., 1904–1913). Т. 3. С. 282.

грешат против нас»³³². С другой стороны, начиная суд с тех, «которые по правую сторону Его» (Мф.25:34), Господь по человеколюбию своему дает возможность, последний шанс «...непокоряющимся Евангелию Божию» (1Пет.4:17) стать исповедниками Его. «...Ибо насколько недостойные ныне в безопасности, – пишет Беда Достопочтенный, – без всякого бича кары проводят свою быстротекущую жизнь, настолько в будущем их не ждет ничего, кроме кары...»³³³. «И, если праведник едва спасается» (1Пет.4:18), получая спасение с великим трудом и напряжением, «...то нечестивый и грешный где явится?» (1Пет.4:18) Об этом же пишет и блаженный Феофилакт Болгарский: «... какую долю получают проводящие жизнь в неге и наслаждениях... в будущем веке?»³³⁴.

В свете гонений на христиан в современном мире, ложных алармистских тенденций, особенно важны и необходимы духовные опоры, в качестве которых выступают книги Священного Писания и святоотеческие труды, подкрепленные личным примером их авторов. Апостол Петр был распят на кресте, оставив как духовный маяк строки апостольского послания: «Бог же всякой благодати, призвавший нас в вечную славу Свою во Христе Иисусе, Сам, по кратковременном страдании вашем, да совершит вас, да утвердит, да укрепит, да соделает непоколебимыми» (1Пет.5:10).

³³² Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... С. 143.

³³³ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви... С. 144.

³³⁴ Толкование на Деяния и послания святых Апостолов блаженного Феофилакта Болгарского... С. 163.

Библиография

1. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VII веков. Новый Завет. В 12 т. Т. XI. Кафолические Послания / ред. проф. Джеральд Брэй; ред. рус. изд. Д. А. Федчук и Г. И. Беневиц. Тверь: Герменевтика, 2008. 323 с.
2. Толкование на Деяния и послания святых Апостолов блаженного Феофилакта Болгарского. В 3 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2009.
3. Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. проф. А. П. Лопухина и др. В 3 т. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987 (Репр. с изд.: СПб., 1904–1913). Т. 3.

Иван Змиёв

Образ праотца Авраама как нового Адама

Автор: Иван Змиёв, 3 курс бакалавриата Перервинской духовной семинарии.

Аннотация: автор, на основании анализа текста книги Бытия, приводит доводы в пользу истолкования образа Авраама как «нового Адама» Ветхого Завета. Подчёркивается универсальный характер личности Авраама, обстоятельства жизни которого, являются Божественным ответом на предыдущую библейскую историю Адама и его потомков. Основываясь на посланиях апостола Павла, автор показывает типологическую связь образов Адама, Авраама и Христа.

Ключевые слова: Авраам, Адам, Толедот Сима, благословение, прообраз, ап. Павел, Ветхий Завет, Новый Завет.

Введение

Апостол Павел называет Христа «последним Адамом» (1Кор.15:45). Вне всякого сомнения, Иисус Христос – ключевая фигура в истории человечества. Первый Адам и Христос – переломные личности в бытии Вселенной. Но если посмотреть на историю Ветхого Завета, мы увидим ещё одну ключевую фигуру, ставшую знаковой для истории человечества. Это патриарх Авраам, который своей жизнью и своим служением Богу прообразовал собою Христа и явился «новым Адамом» в истории Ветхого Завета.

Универсальный характер личности Авраама

Универсальный характер личности как Адама, так и Иисуса Христа, показан апостолом Павлом в 5 главе послания к Римлянам. Как в Адаме смерть распространилась на всё человечество, так во Христе жизнь и благословение имеют Вселенский характер: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим.5:18). В послании к Коринфянам Апостол дополняет эту тему: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор.15:22).

Но в истории Ветхого Завета есть ещё один подобный персонаж – это Авраам. Его история тоже имеет характер

всеобщности. Это видно из слов Господа, что «все народы земные будут благословлены в нём» (Быт.12:3). «Единый, вечный, всемогущий Бог Элогим, Эль-Шаддай, обещает Аврааму благословение Вселенского масштаба, Которое есть Христос»³³⁵.

Об этом пишет апостол Павел в послании к Галатам: «Не сказано: и потомкам, как бы о многих, но как об одном: и семени твоему, которое есть Христос» (Гал.3:16). Этот завет Бога с Авраамом апостол называет «заветом о Христе» (Гал.3:17). Если в Адаме все земнородные подверглись смерти и тлению, то в Аврааме всем обещано благословение. «И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: в тебе благословятся все народы» (Гал.3:8). Таким образом, благословение, данное Богом Аврааму, перешло на всё человечество через Иисуса Христа – «последнего Адама».

Давайте сравним историю от Адама до 11 главы книги Бытия (первозданную историю) с тем, что произошло после призвания Авраама, то есть с 12 главы (патриархальную историю). Если мы попытаемся найти связь между этими повествованиями, то найдём, что история Авраама и его семьи является как бы ответом на историю первозданного человечества. Толкование этих двух отрывков в сопоставлении даёт ответ на проблему их связи друг с другом. С одной стороны, в первозданной истории изложена причина призвания Авраама; с другой стороны, история Авраама является ответом на нерешённые проблемы в отношениях Бога с людьми³³⁶. О связи этих двух историй говорит сложный переходный пассаж – Быт.11:10–32 (это так называемый «Толедот Сима»), который соединяет их.

Призвание Авраама как Божественный ответ на историю Адама и его потомков

Первозданное повествование даёт возможность проследить духовную деградацию всего человеческого рода посредством повторяющихся картин человеческого греха и Божественного наказания. Повествование первых глав книги Бытия (3–11)

³³⁵ Фаст Геннадий, священник. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Красноярск: Енисейский благовест, 2007. 352 с.

³³⁶ Estes D. J. Looking for Abraham's City // Bibliotheka Sacra. 1990. Vol. 147. P. 399–413.

показывает трагическую историю почти абсолютного человеческого неповиновения и повреждения. Хотя есть отдельные исключения, такие как Авель, Енох и Ной. Однако наиболее показательным замечанием в (Быт.6:5), что все мысли и помышления сердца человека были «зло во всякое время».

На протяжении первых 11 глав книги Бытия доминирует мотив преступления и наказания. После падения, прогрессируя во грехе, грешное человечество справедливо навлекает на себя гнев Бога. Четыре раза в первобытной истории Божественный приговор произносится по отношению к испорченному человеку за его грехи (Быт 3:17³³⁷; 4:11³³⁸; 6:13³³⁹; 11:8³⁴⁰). Однако в первоизданном повествовании после каждого случая суда можно усмотреть проявление милости, пусть даже все эти милости Божии к человеку – лишь небольшое утешение милосердного Творца Своему творению. Бог, каждый раз наказывая человека, даёт ему и утешение. Милость Божию как ответ на суровое возмездие (в Быт.3–11) мы видим только в трёх случаях из четырёх (Быт.3:15³⁴¹; 4:15³⁴²; 9:11,13³⁴³; [?]) Но где же Божественный ответ на вавилонское рассеивание народов?

Призвание Авраама имеет тесную связь с Толедотом в Быт.11:10–32. Поскольку Толедот Сима, кульминацией которого является Авраам и краткая история его жизни до призвания, следует сразу же после эпизода с Вавилонской башней (Быт.11:1–

³³⁷ «Жене сказал: умножая **умножу скорбь** твою...»; «Адаму же сказал: ... **проклята земля** за тебя...»; «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).

³³⁸ «...и ныне **проклят ты** от земли... ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» (Быт 4:11).

³³⁹ «...конец всякой плоти пришел пред лице Мое, ибо земля наполнилась от них злодеяниями; и вот, **Я истреблю их** с земли» (Быт 6:13).

³⁴⁰ «И **рассеял их** Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город [и башню]» (Быт 11:8).

³⁴¹ «...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).

³⁴² «...за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь [Бог] Каину **знамение**, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт 4:15).

³⁴³ «поставляю **завет Мой** с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и **не будет уже потопа** на опустошение земли»; «**Я полагаю раду**гу Мою в облаке, чтоб она была **знамением** [вечного] **завета** между Мною и между землею» (Быт 9:11, 9:13).

9), то можно увидеть смысловую нить, связывающую призвание Авраама и строительство Вавилона³⁴⁴. Главным мотивом строителей было неумеренное честолюбие и жажда славы: «...сделаем себе имя...» (Быт.11:4). Но Аврааму Бог теперь даёт то, что люди пытались получить своими собственными силами: «...и возвеличу имя твое...» (Быт.12:2), – говорит Господь. Он милостиво благословляет Авраама, отвечая на эгоистические стремления строителей Вавилона³⁴⁵, которые, когда Господь смешал их язык, «...перестали строить город» (Быт.11:8). Примечательно, что Авраам происходил из той самой географической области, из Ура Халдейского, и Господь призвал его, чтобы начать поиски другого вида города – не города, который возводится, чтобы стать выше Бога, но города, который был бы построен Богом³⁴⁶. Таким образом, призвание Авраама стало Божественным ответом на наказание участников вавилонского столпотворения.

Также мы видим, что, начиная с призвания Авраама, повествование лишается вселенского охвата (как в 1–11 главах) и приобретает частный характер. История Авраама является переломным моментом в книге Бытия и делит её на две части. Само расположение 12 главы сразу после первоизданной истории предполагает, что призвание Авраама может быть ответом не на конкретный пассаж (Быт.11:1–9)³⁴⁷, а на бедственное положение человека вообще (Быт.3–11). Обещание земли в Быт.12:7 резко контрастирует с темой наказания и возмездия, доминирующей в 3–11 главах. Рассеяние и бездомность, которые проявляются в изгнании Адама и Евы из Эдема (Быт.3:23–24), проклятие на Каина (Быт.4:11), потоп (Быт.7:11) и рассеяние Вавилонское (Быт.11:8) – но удивительная перемена в божественном призвании Авраама.

Тема возмездия повторяется и создает основу для призыва к Аврааму быть посредником Божией милости и благословения на мир. «Авраам в некотором смысле новый Адам, в котором есть

³⁴⁴ Estes D. J. Looking for Abraham's City... P. 399–413.

³⁴⁵ Vesco, J. L. Abraham: Actualisation et Relectures // Revue des sciences philosophiques et théologiques 55 (1971). P. 43–44.

³⁴⁶ «...ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (Евр.11:10).

³⁴⁷ Вавилонское рассеяние.

надежда на возобновление человеческой жизни в истории»³⁴⁸. Хотя Эдем не мог быть восстановлен человеческими средствами, Божественная благодать Аврааму дает перспективу восстановления земли и благословения, потерянного праотцами. «Так называемая первоизданная история объясняет заранее, почему всем племенам земным нужно благословение. Это ключевой вопрос, который получает свой ответ в (Быт.12:3)»³⁴⁹. В Патриархальном рассказе благословение повторяется несколько раз как божественный ответ на человеческое положение, вызванное грехом. Таким образом, мы видим, что история Авраама является не только Божественным ответом на вавилонское рассеяние, но и обеспечивает Божественное разрешение проблемы греха, картину которой мы видим в 3–11 главах Бытия.

Авраам как образ Христа, «последнего Адама»³⁵⁰

О значении личности Авраама говорит нам Новый Завет. Евангелист Матфей в родословии называет Иисуса Христа сыном Авраама. Авраам стал «по плоти достойным родоначальником»³⁵¹ Христа «и по плоти первым в роде иудейском»³⁵². Он по плотскому обрезанию стал первым в роде иудейском и «вождем иудейского рода»³⁵³. Так и Христос через искупительную жертву становится первым в роде человеческом (Фил.2:9) и главой христианского рода.

Как некогда первый Адам, родоначальник рода человеческого, стал праотцом всех людей на земле, так, по слову апостола Павла, Авраам стал отцом ходящих по следам веры и отцом всем нам (Рим.4). Велика была вера Авраама и верность его Богу, он был безмерно предан Призвавшему его. В послании к Евреям (11 глава) вера Авраама – это образ той веры, которая одна только приводит

³⁴⁸ Fishbane M. Text and Texture. N. Y.: Schocken Books, 1979. P. 39.

³⁴⁹ Wolff H. W. The Kerygma of the Yahwist // Interpretation 20 (1964). P. 145.

³⁵⁰ «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1Кор.15:45).

³⁵¹ Евангелие от Матфея 1 глава – Хроматий Аквилейский еп. // Экзегет. Библия и толкования. URL: http://ekzeget.ru/glava_tolk.php?kn=mf&gl=1&marker_st=&tolk=%D5%F0%EE%EC%E0%F2%E8%E9%20%C0%EA%E2%E8%EB%E5%E9%F1%EA%E8%E9%20%E5%EF.&diez.

³⁵² Там же.

³⁵³ Там же.

человека ко спасению во Христе. Семенем Авраама назван Сам Христос, а все мы, христиане, его духовные потомки, «по обетованию наследники» (Гал.3:29). Христиане, потомки его, подобны звёздам на небе, в то время как еврейский народ-богоотступник остался как песок, будучи потомством Авраама лишь по плоти.

От отношения людей к Аврааму в Ветхом Завете зависит их жизнь: либо жизнь в благословении, обещанная благословляющим Авраама, либо проклятие – злословящим его³⁵⁴. То же мы видим и в Новом Завете, когда вечная жизнь каждого зависит от его отношения ко Христу. Кто принимает Христа, получает Его благословение³⁵⁵. Кто отвергает Христа, лишается вечной жизни³⁵⁶.

Заключение

В заключение можно вспомнить слова апостола Павла, о том, что всё, что было в Ветхом Завете, было образами для нас³⁵⁷. Так, образом Христа явился праотец Авраам, которого мы можем назвать «новым Адамом» в истории Ветхого Завета.

³⁵⁴ «Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт.12:3).

³⁵⁵ «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф.25:34).

³⁵⁶ «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф.25:41).

³⁵⁷ «А это были образы для нас...» (1Кор.10:6).

Библиография

1. Евангелие от Матфея 1 глава – Хроматий Аквилейский еп. // Экзегет. Библия и толкования. URL: http://ekzeget.ru/glava_tolk.php?kn=mf&gl=1&marker_st=&tolk=%D5%F0%E0%EC%E0%F2%E8%E9%20%C0%EA%E2%E8%EB%E5%E9%F1%EA%E8%E9%20%E5%EF.&diez.
2. Фаст Геннадий, священник. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Красноярск: Енисейский благовест, 2007. 352 с.
3. Estes D. J. Looking for Abraham's City // Biblliotheka Sacra. 1990. Vol. 147.
4. Fishbane M. Text and Texture. N. Y.: Schocken Books, 1979.
5. Vesco, J. L. Abraham: Actualisation et Relectures // Revue des sciences philosophiques et théologiques 55 (1971).
6. Wolff H. W. The Kerygma of the Yahwist // Interpretation 20 (1964).

Александр Игонин

Четвертая песнь Отрока Господня в книге пророка Исаии (Ис.53:4) и её Новозаветная интерпретация в Евангелии от Матфея (Мф.8:17)

Автор: Александр Игонин, 2 курс бакалавриата Екатеринодарской духовной семинарии.

Аннотация: автор исследует ветхозаветный контекст мессианского пророчества у прор. Исаии и новозаветный контекст интерпретации данного пророчества у ев. Матфея. С помощью толкований Святых Отцов, показываются как общие моменты в понимании песни Отрока Господня, так и частные, характерные для авторов Священного Писания и обусловленные влиянием языковой среды.

Ключевые слова: Мессия, страдание, грех, болезнь, искупление, Ветхий Завет, Новый Завет.

Ветхозаветный контекст (Ис.53:4)

Но Он взял на Себя наши немощи и понёс наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом (Ис.53:4).

С 4 по 6 стих 53 главы пророк Исаия даёт ключ к разгадке страданий и уничижений Мессии, непонятных для многих ветхозаветных людей. Еще история праведного Иова нам говорит о том, что в сознании человечества присутствовала такая мысль: если человек страдает – значит, он грешен. Эту логику иудеи, конечно, стали бы прилагать и к страждущему Иисусу Христу, видя в словах пророка явное противоречие: если Исаия говорит о Мессии, то Он не должен страдать, потому что не должен иметь какой-либо вины; если же Он будет страдать, то это уже не Мессия. И пророк Исаия разрешает это мнимое противоречие, говоря, что Мессия хоть и будет страдать, но не за Свою личную вину, а за наши общие грехи.

Поэтому страдания Спасителя мира будут иметь только искупительную силу³⁵⁸.

Для того чтобы лучше понять 4-ый стих, его толкование следует начать со второй его половины: «Мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом». Пророк здесь как бы от лица уверовавших иудеев говорит о том, как они заблуждались и потом раскаялись в своем заблуждении. Заблуждения иудеев исходили из того, что они, видя Мессию терпящим страдания и унижения, думали, что Он – великий грешник, так сильно наказанный Богом³⁵⁹.

Переходим к первой половине 4-го стиха: «Но Он взял на Себя наши немощи и понёс наши болезни». Иудеи ушли от истины, думая, что страдания Мессии посылает Бог за Его грехи, но, как оказалось, Он Сам добровольно понес наши немощи и болезни. Исходя из догмата искупления, многие толкователи Священного Писания под «немощами» и «болезнями» понимают исключительно духовные немощи, то есть грехи человечества. Однако еврейские термины *takib* и *holi* не употребляются для обозначения понятия «грех». Отсюда следует, что было бы правильнее толковать эти определения в их буквальном значении, потому что «немощи» и «болезни» в качестве следствия грехопадения являются лучшим указанием и на производящую их причину³⁶⁰.

Бог желал привести грешников от вечной гибели к славе в общении с Собой, но для этого их нужно было сначала очистить страданиями и скорбями и тем заплатить долг Правосудию Божию. Однако какой бы человек сколько бы ни страдал, не мог удовлетворить требованию правосудия Божия. Поэтому Иисус Христос принял на Себя ответственность за грехи людей, – понес наши болезни и был отягощен нашими скорбями³⁶¹. Выражение «понёс болезни» связано с иудейским обычаем принесения очистительных жертв, на которые возлагались грехи преступника

³⁵⁸ Лопухин А. П. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1908–1910, 1913. Т. 2. С. 481.

³⁵⁹ Там же. С. 481.

³⁶⁰ Лопухин А. П. Толковая Библия... Т. 2. С. 482.

³⁶¹ Петр (Екатериновский), еп. Объяснение книги святого пророка Исаии в русском переводе, извлечение из разных толковников. М., 1887. Т. 2. С. 185.

для наказания и очищения. Выражение «подъял наши скорби», или «был отягощен нашими скорбями», говорит о тяжести скорбей, которые понёс Мессия. Эти скорби возникали как от жестокости страданий человеческой плоти на кресте, так и от сожаления о гибели грешников³⁶². «Господь Иисус, Сын Божий, воспринял на Себя полное существо человеческое, оставаясь Богом, чтобы, взяв на Себя наши немощи, понести за нас страдания»³⁶³.

Святитель Иоанн Златоуст на слова «Сей грехи наша носит и о нас болезнует» (Ис.53:4) пишет, что Иисус Христос плакал об Иерусалиме и возмутился духом об Иуде, потому что «...видел предателя имеющим оставить собрание двенадцати апостолов, и видел иудеев имеющими быть рассеянными по вселенной. Он скорбел не о своих скорбях, но об их обстоятельствах»³⁶⁴. Этим Спаситель учит нас горевать о несчастьях других.

Эти же слова святитель Кирилл Александрийский толкует следующим образом: «Когда служение по закону оказалось не способным уничтожить грехи живущих на земле (ибо не угодны были жертвы из волов и заклание овец), то Он Сам Себя принёс за нас в воню благоухания. Потом, претерпев телесную смерть, освободил всю поднебесную от смерти и греха, ибо Он один, будучи драгоценнее всех, пострадал за всех, дабы господствовать и царствовать над всеми»³⁶⁵.

Новозаветный контекст (Мф.8:17)

Когда же настал вечер, к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни (Мф.8:16–17).

После очередного повествования о чуде, в этот раз – об исцелении тещи апостола Петра от горячки (Мф.8:14–15),

³⁶² Там же. С. 185.

³⁶³ Властов Г. К. Священная летопись. Пророк Исаия. Вступление и толкования. СПб., 1898. Т. 5, ч. 2. С. 299.

³⁶⁴ Иоанн Златоуст, свт. Творения в русском переводе. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 6. С. 338.

³⁶⁵ Кирилл Александрийский, свт. Творения. Толкование на пророка Исаию. Сергиев Посад, 1888. С. 219.

евангелист Матфей говорит о более масштабном служении исцеления, во время которого Господь Иисус Христос также изгонял духов из бесноватых (Мф.8:16). Здесь Матфей рассматривает Христово служение исцеления как исполнение пророчества (Мф.8:17). В контексте Евангелия от Матфея явно говорится о физическом исцелении³⁶⁶.

Святитель Иоанн Златоуст толкует семнадцатый стих так: «Пророк не сказал: освободил, но – взял и понес: это, мне кажется, сказано пророком более о грехах, согласно со словами Иоанна: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин.1:29)³⁶⁷. Но тогда почему в этом месте евангелист Матфей относит это пророчество к болезням? Иоанн Златоуст отвечает: «или потому, что принимал это свидетельство буквально, или для того, чтобы показать, что большая часть болезней есть следствие грехов душевных»³⁶⁸. Действительно, если самая смерть, утверждение болезней, имеет своим корнем грех, то тем более многие болезни³⁶⁹.

Блж. Феофилакт Болгарский также пишет, что пророк Исаия говорит о грехах, а Евангелист отнёс его слова и к болезням³⁷⁰.

Епископ Михаил (Лузин), русский экзегет XIX века, объясняя семнадцатый стих, говорит, что слово «немощи» у Исаии и Матфея означает собственно болезни телесные. Выражение «взять эти немощи» означает снять их с немощных, уничтожить их. Слово «болезни» означает собственно болезни – мучения духа. Выражение «понести эти болезни» значит облегчить эти страдания, уничтожить их, и тем самым успокоить и умиротворить душу, что сотворил Иисус Христос Своим учением и примером³⁷¹.

Таким образом, пророк Исаия говорит об искупительных страданиях Мессии, который в Своей смерти взял на Себя грехи всех людей, а евангелист Матфей имеет ввиду телесные недуги и

³⁶⁶ Бил Г. К., Карсон Д. А. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2010. С. 96.

³⁶⁷ Иоанн Златоуст, свт. Толкование Евангелия от Матфея. Беседы 1–41. М.: Правило веры, 2008. С. 612.

³⁶⁸ Там же. С. 612.

³⁶⁹ Там же. С. 612.

³⁷⁰ Феофилакт, блж., архиеп. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Лепта, 2001. С. 94.

³⁷¹ Михаил (Лузин), еп. Толкование на Евангелие от Матфея. Клин: Христианская жизнь, 2001. С. 165.

болезни, от которых многих исцелял Господь Иисус Христос в продолжение Своей земной жизни.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1990.
2. Бил Г. К., Карсон Д. А. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2010. 488 с.
3. Властов Г. К. Священная летопись. Пророк Исаия. Вступление и толкования. СПб., 1898. Т. 5, ч. 2. 436 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Творения в русском переводе. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 6. 1015 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Толкование Евангелия от Матфея. Беседы 1–41. М.: Изд-во «Правило веры», 2008. 928 с.
6. Кирилл Александрийский, свт. Творения. Толкование на пророка Исаию. Сергиев Посад, 1888. 544 с.
7. Лопухин А. П. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1908–1910, 1913. Т. 2. 341 с.
8. Михаил (Лузин), еп. Толкование на Евангелие от Матфея. Клин: Христианская жизнь, 2001. 592 с.
9. Петр (Екатериновский), еп. Объяснение книги святого пророка Исаии в русском переводе, извлечение из разных толковников. М., 1887. Т. 2. 370 с.
10. Феофилакт, блж., архиеп. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Лепта, 2001. 320 с.

чтец Андрей Лазарев

Установление монархии в Древнем Израиле: предпосылки, причины и последствия

Автор: чтец Андрей Лазарев, 4 курс бакалавриата МДА.

Аннотация: автором предпринята попытка отразить состояние Древнего Израиля в период до появления монархии, взаимоотношения евреев с окружающими народностями, предпосылки к установлению царской власти и, наконец, изменения в положении израильтян после воцарения Саула. Показано двойственное отношение к монархии в Священном Писании, которая, с одной стороны, может быть признана как политическая необходимость в связи с противостоянием внешним врагам, но с другой стороны, идеалом остается свободный союз колен, построенный на теократии, то есть на подчинении всего народа воле Божией, выражаемой через пророков.

Ключевые слова: монархия, теократия, государственность, Самуил, Саул, Древний Восток, Ветхий Завет.

Установление монархии в Древнем Израиле является на сегодняшний день острой проблемой при исследовании истории Ближнего Востока. Ибо из-за недостатка источников письменного характера, а также из-за дефицита археологического материала затрудняется изучение истории Древнего Израиля. Рассмотрение института монархии с его особенностями с исторической точки зрения – важный предмет не только для науки, изучающей Ближний Восток, но и для богословия в Ветхом Завете. Ибо израильский царь осмысливается не как политический руководитель, а как лицо, непосредственно отвечающее перед Богом за хранение израильтянами верности Завету с Богом, который был заключен на горе Синай.

В данном докладе представлена попытка отразить, что представлял собой Древний Израиль в период до установления монархии, каковы были взаимоотношения евреев с окружающими народностями, и, наконец, насколько изменилось положение израильтян после воцарения Саула.

Как нам известно, израильские колена, вышедшие из Египта в поисках оседлой жизни, временно объединились для одного общего дела³⁷² – завоевания земли обетованной. Однако со смертью Иисуса Навина израильский народ потерял своего религиозного и политического вождя, а вместе с ним и сплочённость всех колен, и спустя некоторое время завоеватели Палестины стали представлять собой разрозненные племена, возглавляемые старейшинами³⁷³.

Вследствие такого дробления народ был ослаблен с точки зрения нравственности. Евреи стали уклоняться в идолопоклонство (культ Ваала и Астарты)³⁷⁴ и временами подчинялись не только не истребленным местным народностям, но и племенам, пришедшим в эту землю для завоевания в одно и то же время с ними. Таким образом, местное население пользовалось этим в качестве мести за прежние победы израильского народа, и угнетало израильтян³⁷⁵. В книге Судей так отражен факт религиозного отпадения народа Израиля в песне Деворы: «Избрали новых богов, оттого война у ворот» (Суд.5:8).

Если израильтяне и вспоминали о Боге, то только в самые трудные моменты, когда кризис оказывался невыносимым³⁷⁶. В самые тяжелые времена Бог посылал народу судей. Но, несмотря на все эти подвиги отдельных лиц, книга Судей Израилевых отражает нам историю заблуждений, беззаконий и идолопоклонства израильского народа.

Таким образом, законы, по которым жили евреи, не предусматривали сосредоточения власти в руках одного человека. Мы знаем, что Моисей руководил народом как пророк, а Иисус Навин как военачальник. Моисей был посредником, который передавал наставления от Бога, а Иисус Навин, как мы узнаем из

³⁷² Дубнов С. М. Всеобщая история евреев от древнейших времен до настоящего. На основании современных исследований. Изд. 2-е, перераб. Кн. 1. Древнейшая и древняя история до разрушения Иудейского государства римлянами. СПб.: Общественная польза, 1910. С. 15–16.

³⁷³ См.: Быт.49.

³⁷⁴ Снегирев Р., *прот.* Библейская археология: Учебное пособие для духовных школ. М: Изд-во Московского подворья СТСЛ, 2007. С. 233.

³⁷⁵ См.: Суд.3:12; 4:2; 6:1.

³⁷⁶ Бошан П. Пятьдесят библейских портретов. М.: Paoline, 2005. С. 114.

книги, носящей его имя, подчинялся «вождю воинства Господня», и поэтому его победы были победами Божьими³⁷⁷.

Всеобщее беззаконие как бы довершает картину жизни израильского народа того времени³⁷⁸. С таким положением жизни народу практически грозила гибель, но Господь в этот трудный для евреев период посылает последнего судью – пророка Самуила, который своим умом смог постичь все бедствия народа. Необходимо отметить, что он принадлежит к когорте освободителей лишь отчасти, и функцию правителя и судьи он исполняет на ограниченной территории³⁷⁹. Из Священного Писания нам известна территория, на которой правил Самуил. Это были города Вефиль, Галгал, Массифа и, конечно же, родина Самуила – Рама³⁸⁰. Остальная же территория по-прежнему управлялась старейшинами и фактически не подчинялась Самуилу.

Правление Самуила продолжалось практически до самой его старости. Находясь уже в преклонных годах и не имея возможности управлять большой территорией, он ставит своих сыновей судьями. Иоила он поставил судить в Вефиле, а Авию Самуил назначил судьей в Вирсавии. Таким образом, он закрепил за каждым из сыновей ту часть народа, на которую у каждого из них распространялась юрисдикция. Однако сыновья Самуила явили нам живое доказательство того, что дети не всегда являются похожими на своих родителей³⁸¹. Из Священного Писания мы узнаем, что сыновья Самуила начали судить предвзято, за подарки от народа³⁸².

Необходимо отметить, что сыновья Самуила вели довольно роскошный образ жизни, нарушая, с одной стороны, Божьи повеления, а с другой – поступая вопреки желаниям отца. Своими действиями они вносили в народ прежнюю смуту, которая грозила подорвать все начала гражданственности в народе³⁸³. У

³⁷⁷ Уолтон Дж. Х., Метьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 частях. Ч. 1. Ветхий Завет / пер. с англ. СПб.: Мирт, 2003. С. 323.

³⁷⁸ См.: Суд.21:25.

³⁷⁹ Бошан П. Указ. соч. С. 115.

³⁸⁰ См.: 1Цар.7:16–17.

³⁸¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. 1 / оформление С. Е. Власова. М.: Ладомир, 2002. С. 300.

³⁸² См.: 1Цар.8:3.

³⁸³ Флавий И. Указ. соч. С. 300.

израильского народа вновь начали появляться признаки религиозной неустойчивости. Наравне с этим народ начал осознавать свою неспособность к самоуправлению по законам теократии. Из археологических данных мы знаем, что города Вефиль и Вирсавия расположены на достаточно большом расстоянии от Рамы, в которой судил Самуил. Поэтому удаленность этих городов вполне объясняет ту свободу действий, которую позволяли себе сыновья Самуила³⁸⁴.

После некоторой разрядки в отношениях с местными народностями израильтянам стала угрожать внешняя опасность. Она исходила от соседних пограничных племен, вторгавшихся в землю Израиля³⁸⁵.

Ведя постоянные войны и не имея полноценной защиты в лице царя и армии, а также обращая внимание на окружающие народности, у которых присутствовали начатки государственной власти, израильтяне стали требовать от Самуила царя. Израильские старейшины собрались в Раме в доме Самуила и начали просить себе царя «как у прочих народов»³⁸⁶, то есть народов, среди которых они жили. В результате этого последний из судей, пророк Самуил, был вынужден подчиниться воле народа и помазать на царство Саула. Это была своего рода революция. Самуил как мудрый судья и в тоже время непреклонное священное лицо не только помазал Саула, но и провозгласил царем, на которого и возложили все свои надежды израильтяне.

Так что же мы знаем о царской власти? Нам известно, что древневосточные цари пользовались практически неограниченной властью. Язычники считали, что царь является как бы наместником богов на земле, задачей которого было поддержание порядка и самое главное – справедливости в обществе. Также самой важной обязанностью царя было содержание храмов, ибо он выступал в роли жреца и изображался в образе пастыря. Конечно же, не будем забывать, что царь был также и военным предводителем. Таким

³⁸⁴ Лопухин А. П., проф. Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. В 11 т. Т. 2. Кн. Иисуса Навина; Судей; Руфь и Царств. СПб., 1905. С. 243.

³⁸⁵ Дубнов С. М. Указ. соч. С. 18.

³⁸⁶ Finkelstein I., Sillberman N.A. The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. 2001. P. 125.

образом, он обеспечивал государственный суверенитет, а также отвоевывал земли. Помимо прочего такие завоевания открывали доступ к торговым маршрутам, пополнению казны и приносили рабов³⁸⁷.

Самуил же пытался объяснить старейшинам, что проблема народа является не политической, а религиозной, однако под их давлением все же помазал Саула на царство и, вероятно, ориентируясь на филистимлян и хананеев, дал ему права царя, с целью отразить все положительные и отрицательные стороны.

В правах царя Самуил говорит о колесницах и лошадях. Несомненно, организация конюшен и постройка колесниц обладала большим положительным эффектом. Ибо перед евреями открывались новые возможности при ведении войны. Однако Израиль не мог располагать всем этим, ибо создание и содержание конюшен возможно только при централизованной власти. Также он упоминает слуг, бегущих перед колесницами. В их задачи входило оповещение народа о присутствии царя и его охрана. Так, в хеттских текстах они отождествляются с богами, которые ведут к победе. Однако для евреев это означало, что лучших из народа будут принудительно забирать на службу царю, что, конечно, являлось отрицательным для израильтян. Также упоминаются военачальники, которые при организации армии, как мы знаем, необходимы. Нам известно, что в ассирийских и хананейских армиях существовали такие должности³⁸⁸. Несомненно, грамотные полководцы могли достичь больших успехов при ведении военных действий и уменьшить потери в людях. Таким образом, в этом евреи видели положительную сторону.

Что касается упоминания о возделывании царских полей, то отсюда мы видим, что у царя в собственности имелись земельные владения³⁸⁹. Например, в пользу царя отчуждались земли умерших владельцев, не имеющих наследников и т. д. Таким образом, возделывание этих полей вызывало необходимость трудовой повинности. Также пророк Самуил упоминает конфискацию земли, то есть понравившиеся царю земельные угодья могли быть

³⁸⁷ Уолтон Дж. Х., Метьюз В. Х., Чавалес М. У. Указ. соч. С. 323.

³⁸⁸ Уолтон Дж. Х., Метьюз В. Х., Чавалес М. У. Указ. соч. С. 324.

³⁸⁹ Ср.: 2Пар.26:10

конфискованы в его пользу. Такими действиями царь побуждал своих придворных к преданности. Данная практика известна нам из хеттских письменных материалов³⁹⁰.

Таким образом, установление монархии должно было привести к коренным социально-экономическим реформам. Стоит отметить, что не только взаимоотношения с окружающими народностями оказывали влияние на установление монархии, но и хозяйственный фактор. Так, например, зарубежный историк Т. Л. Томпсон считает, что достаточное разнообразие сельскохозяйственных культур, которые были необходимы для товарных отношений, возможно, оказалось стимулом для централизации политической власти³⁹¹.

С тех пор как народ израильский поселился на территории Палестины, он оказался окружен со всех сторон врагами. На северо-востоке жили арамеи, на северо-западе – хананеи, известные как финикийцы. На юго-западном побережье Палестины жили филистимляне, с юго-востока израильский народ был окружен моавитянами, эдомитянами и иными племенами. И от всех этих племен пришлось защищаться народу израильскому, как в период судей, так и в период царей. Стоит отметить, что в Ханаане, помимо народностей, сохранялось присутствие и ослабленного на тот момент Египта, прежде всего, в таких крупных городских центрах, как Мегиддо, Беф-Сан, Фирца и других³⁹².

Наибольшую активность проявляли филистимляне, обосновавшиеся на юго-западном побережье Палестины. Они к тому времени в сравнении с израильским народом стояли на более высокой ступени развития. Народность, прибывшая в эту землю около 1175 года до Р. Х. из Эгейского региона, преследовала те же цели, что и израильтяне – завоевание и заселение земли Ханаана³⁹³.

Из *Анналов египетского фараона Рамсеса III* нам известно, что филистимляне после неудачной попытки поселиться в Египте,

³⁹⁰ Уолтон Дж. Х., Метьюз В. Х., Чавалес М. У. Указ. соч. С. 324.

³⁹¹ Варлаам (Горохов), иером. Проблема формирования политического института монархии в Древнем Израиле (по данным современной зарубежной историографии): статья // Христианское чтение. № 1, 2012. С. 166.

³⁹² Снегирев Р. *прот.* Указ. соч. С. 220.

³⁹³ Василиадис Н. Библия и археология // пер. с новогреч. Сергиев Посад: СТСЛ, 2003. С. 148.

вероятно, с разрешения того же самого фараона, заселили южное побережье Ханаана, основав пять городов-государств, в каждом из которых правил царь³⁹⁴. Таким образом, филистимляне быстро добились господства над близлежащими районами.

Также нам известно, что филистимляне были наемниками у египтян, так как обладали самым совершенным на то время вооружением – они имели колесницы и железное оружие. У евреев такое вооружение появилось только в эпоху правления царя Давида³⁹⁵. Филистимляне ко всему прочему были искусными воинами и имели постоянную хорошо организованную армию.

К началу правления царя Саула положение израильтян было плачевным. Большинство израильских городов находилось в руках филистимлян. Даже в Гиве Вениаминовой – родине царя Саула – находился отряд филистимлян в качестве гарнизона³⁹⁶.

Необходимо отметить, что филистимляне прекрасно освоили технологию изготовления железа. В процессе археологических раскопок в местности, где проживали филистимлянами, были обнаружены литейные мастерские. Они располагались в окрестностях Газы. Также их обнаружили и в Телль-Казиле, находящемся в окрестностях современного Тель-Авива³⁹⁷. В указанных местах производилась обработка как железной, так и медной руды. Из Священного Писания мы видим, что когда филистимляне захватили израильские города, они изгнали всех израильских кузнецов для предотвращения изготовления израильтянами оружия, поэтому еврейским земледельцам приходилось ходить к филистимлянам для затачивания сельскохозяйственного инструмента³⁹⁸.

Другими соседями израильского народа были моавитяне. Сведений об этой народности достаточно мало. Мы знаем, что они были родственным евреям племенем, ибо история этой народности, согласно Библии, начинается в одно и то же время с историей евреев.

³⁹⁴ Уолтон Дж. Х., Метьюз В. Х., Чавалес М. У. Указ. соч. С. 46, 53.

³⁹⁵ Варлаам (Горохов), иером. Проблема формирования политического института монархии в Древнем Израиле ... С. 166.

³⁹⁶ Дубнов С. М. Указ. соч. С. 42.

³⁹⁷ Василиадис Н. Указ. соч. С. 149.

³⁹⁸ См.: 1Цар.13:19–20.

Происходили моавитяне от Лота и его старшей дочери³⁹⁹. Стоит отметить, что между моавитянами и евреями была давняя религиозная вражда, а также соперничество за обладание плодородной частью Ханаана на юго-востоке. Из Священного Писания мы узнаём, что одним из царей моавитян был Еглон, который с помощью своих союзников аммонитян и амаликитян подчинил себе евреев⁴⁰⁰. И только спустя 18 лет судье Аоду удалось убить моавитского царя и избавить евреев от гнета иноплеменников.

Таким образом, угроза, с которой столкнулись только что поселившиеся израильтяне, была как военной, так и религиозной. Внешние враги угрожали физической безопасности израильтян; хананеи, оставаясь в стране, создавали смертельную опасность, заманивая израильтян в отступничество и разрушая тем самым силу торжественного завета Израиля с Богом⁴⁰¹.

Можно утверждать, что израильтяне, взаимодействуя с окружающими племенами, видели устройство централизованной власти у этих народов. Мы можем предположить, что евреи заимствовали у филистимлян технологию производства железного оружия. И можем с уверенностью сказать, что евреи при создании постоянной армии взяли за основу устройство армии у хананеев, а также взаимодействовали с окружающими народностями не только в военном отношении, но и в религиозном и экономическом. Ибо мы видим частое уклонение в религию хананеев. Также можно предположить, что евреи могли взаимодействовать с египтянами и заимствовать у них не только архитектуру, но даже и погребальные обряды. На это указывают археологические данные по таким городам, как Мегиддо, Фирца, Беф-Сан и др.⁴⁰²

Около середины XI века до Р. Х. завершился переход народа израильского от патриархально-родового строя к государственному управлению. Израиль вступает в третий период – период государственного устройства⁴⁰³. В Священном Писании мы можем

³⁹⁹ См.: Быт.19:37.

⁴⁰⁰ См.: Суд.3:12

⁴⁰¹ Finkelstein I., Sillberman N. A. Op. cit. P. 99

⁴⁰² Снегирев Р. *прот.* Указ. соч. С. 222

⁴⁰³ Дубнов С. М. Указ. соч. С. 40

проследить двойственное отношение к монархии. С одной стороны, она может быть признана как политическая необходимость в связи с противостоянием внешним врагам. С другой стороны, идеалом остается свободный союз колен, построенный на теократии, то есть на подчинении всего народа воле Божией, выражаемой через пророков. Как мы видим, в этом втором подходе ярко выражается отрицательное отношение к царской власти. И этот подход занимает господствующее положение в Библии. История воцарения Саула, описанная в Библии, отражает обе эти концепции, т. е. два предания о возникновении монархии соединены как бы в одно целое повествование⁴⁰⁴.

Саул является одной из самых трагических личностей. Он обладал всеми необходимыми качествами для того, чтобы вызвать любовь и признание у народа. Высокий, статный, искусный военачальник, казалось, что он самой божественной природой был предназначен для роли народного вождя. Однако под выдающейся внешностью данного отважного и популярного в народе воина таились роковые слабости. Ревнивый, подозрительный человек со слабой волей и нерешительностью временами доходил до того, что бывал близок к умопомешательству. В такие моменты жизни его мрак души рассеивался, вероятно, под влиянием звуков торжественной музыки⁴⁰⁵.

Относительно же времени правления Саула существуют прямые единые археологические доказательства. Они были открыты во время раскопок Гивы – столицы времён правления царя Саула. Город, который стоит на холме примерно в двух с половиной километрах от Иерусалима, был заложен около 1200 года до Р. Х., а разрушен через сто лет вследствие междоусобного конфликта⁴⁰⁶.

У Саула была собственная двухэтажная крепость-дворец, в которой он жил со своей семьей, незначительные остатки которой были идентифицированы В. Олбрайтом в 1922 году. Она, скорее

⁴⁰⁴ *Мень А., прот.* Исагогика: курс по изучению Свящ. Писания. Ветхий Завет. 2-е изд., испр. М.: Фонд им. А. Меня, 2003. С. 194.

⁴⁰⁵ *Фрэзер Дж. Э.* Фольклор в Ветхом Завете / пер. с англ. 2-е изд., испр. М.: Политиздат, 1989. С. 344.

⁴⁰⁶ *Райт Дж. Э.* Библейская археология / пер. с англ. Филадельфия, 1960. С. 36.

всего, имела прямоугольный, близкий к квадрату план. Предполагаемые размеры этой крепости 57×62 м. Крепость имела двойные стены казематного типа, достигавшие в ширину 4,5 метров, пространство между которыми было заполнено небольшими камнями и обломками. По углам находились башни. Стоит отметить, что план практически полностью гипотетичен, ибо в хорошем состоянии сохранился лишь юго-западный угол крепости, состоявший из двух панцирей: внешнего – 1,5 м, и внутреннего – 1,3 м⁴⁰⁷.

Таким образом, незамысловатость такой резиденции вполне была к лицу духу царя Саула, ибо он был воином, а не зажиточным и образованным сановником. Однако, несмотря на всю мощь этой цитадели, она была разрушена еще при жизни Саула.

Саул был воином, и начал он с военной реформы, главной целью которой было создание постоянного войска. Саул организовал армию из 3000 человек посредством рекрутского набора, разделив ее на две части: одну под своим командованием, а другую поставив под начало Ионафана⁴⁰⁸. Главной целью, которую ставил перед собой царь Саул, являлась защита своей территории от нападений со стороны окрестных кочевых племен, и в особенности от филистимлян, с которыми он непрестанно воевал⁴⁰⁹.

Таким образом, одной из главных задач для Саула стало спасение народа от внешних врагов. И результат не заставил себя долго ждать – в войне против филистимлян израильтяне победили. Особо отличился отряд под руководством Ионафана, будущего военачальника Саула⁴¹⁰.

Однако Саул не ограничился созданием армии. Ведь царь не может управлять один, ему нужны слуги, то есть люди, непосредственно исполняющие царские приказы. Не будем забывать, что у израильтян был еще племенной союз, и в таких условиях, выбирая себе придворных, Саул полагался в первую

⁴⁰⁷ Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000. С. 233.

⁴⁰⁸ См.: 1Цар.13:1–3.

⁴⁰⁹ Дубнов С. М. Указ. соч. С. 41.

⁴¹⁰ См.: 1Цар.13:1–14:46.

очередь на своих ближайших соплеменников. Поэтому окружение Саула состояло преимущественно из колена Вениамина⁴¹¹.

Также одним из нововведений Саула является то, что он стал одаривать своих приближенных земельными наделами, на которые ни одно из колен не могло иметь притязаний. Такими, в первую очередь, были земли, отвоеванные у филистимлян и других народов. Подобные события в корне изменили существующий родовой строй и уклад жизни⁴¹².

Таким образом, положение израильтян с момента воцарения Саула несколько улучшилось. Евреи под руководством царя смогли освободить равнинную территорию от филистимлян, и в дальнейшем защищали свою землю более успешно по сравнению с эпохой правления Самуила. Как мы видим из тех прав царя, которые перечислял Самуил старейшинам, Саул был по факту наделен большинством из них. Однако он не исполнял функцию первосвященника, которую оставил за собой Самуил.

Помимо взаимоотношений с окружающими народами, на установление монархии повлияла и деятельность сыновей Самуила, которые показали на своем примере то, как дети могут быть не похожи на родителей. Из-за удаленности городов, в которых правили Иоиль и Авия, Самуил не мог контролировать поступки своих сыновей. И это явилось последней каплей – старейшины пришли к Самуилу и стали просить царя. Израильтяне при создании собственного государственного аппарата брали за основу монархический строй окружающих их народов. Так, например, от филистимлян они научились изготавливать железное оружие, до этого же они пользовались бронзовым, которое было менее прочно. У хананеев евреи заимствовали форму устройства и управления армией. А от египтян, предположительно, они заимствовали архитектуру и погребальные обряды. Отсюда мы видим, что образ монархической власти имеет много сходств с монархическим строем народов Древнего Ближнего Востока.

⁴¹¹ См.: 1Цар.22:7.

⁴¹² См.: Очерки по истории еврейского народа / под ред. проф. С. Эттингера. Тель-Авив: Ам Овед, 1972. С. 28.

Библиография

1. *Бошан П.* Пятьдесят библейских портретов. М.: Paoline, 2005.
2. *Варлаам (Горохов), иером.* Проблема формирования политического института монархии в Древнем Израиле (по данным современной зарубежной историографии): статья // Христианское чтение. № 1, 2012.
3. *Василиадис Н.* Библия и археология // пер. с новогреч. Сергиев Посад: СТСЛ, 2003.
4. *Дубнов С. М.* Всеобщая история евреев от древнейших времен до настоящего. На основании современных исследований. Изд. 2-е, перераб. Кн. 1. Древнейшая и древняя история до разрушения Иудейского государства римлянами. СПб.: Общественная польза, 1910.
5. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. В 2 т. Т. 1 / оформление С. Е. Власова. М.: Ладомир, 2002. 784 с.
6. *Лопухин А. П., проф.* Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. В 11 т. Т. 2. Кн. Иисуса Навина; Судей; Руфь и Царств. СПб., 1905.
7. *Мень А., прот.* Исагогика: курс по изучению Свящ. Писания. Ветхий Завет. 2-е изд., испр. М.: Фонд им. А. Меня, 2003.
8. *Мерперт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000.
9. Очерки по истории еврейского народа / под ред. проф. С. Эттингера. Тель-Авив: Ам Овед, 1972.
10. *Райт Дж. Э.* Библейская археология / пер. с англ. Филадельфия, 1960.
11. *Снегирев Р., прот.* Библейская археология: Учебное пособие для духовных школ. М: Изд-во Московского подворья СТСЛ, 2007.
12. *Уолтон Дж. Х., Метьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 частях. Ч. 1. Ветхий Завет / пер. с англ. СПб.: Мирт, 2003.
13. *Фрэзер Дж. Э.* Фольклор в Ветхом Завете / пер. с англ. 2-е изд., испр. М.: Политиздат, 1989.

14. *Finkelstein I., Silberman N.A.* The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. 2001.

чтец Александр Лункин

Причины гнева Божия в Ветхом Завете

Автор: чтец Александр Лункин, 3 курс бакалавриата МДА.

Аннотация: автор, полемизируя с гностическим мнением об отличии Бога Ветхого Завета от Бога Нового Завета, проводит анализ мест Писания, в которых упоминаются проявления Божественного гнева, ревности, ярости. Выделяются наиболее важные особенности данных повествований, причины и проявления Божественного гнева. С опорой на святоотеческую экзегезу раскрывается мотивация подобных проявлений, основанная не на личной мести за непослушание, а на любви и стремлении Бога не отдаляться от грешника, но способствовать его добровольному исправлению.

Ключевые слова: Бог, гнев, любовь, грех, наказание, антропатизм, Ветхий Завет.

В нашем постхристианском обществе часто вновь можно услышать древнее гностическое мнение – например, в трудах философа и религиоведа М. Эллиаду⁴¹³ и популярного этолога и биолога Р. Докинза⁴¹⁴, – что Бог Ветхого Завета является безжалостным и злым иррациональным Существом, Которое

⁴¹³ Мирче Эллиаду, говоря об антропоморфизме Яхве, выделяет в нем двойной смысл. С одной стороны, по его мнению, Яхве обладает «специфическими человеческими достоинствами и недостатками: Он сострадает и ненавидит, радуется и печалится, прощает и карает». Но, несмотря на это, Он не показывает слабостей или пороков и не терпит осмеяния. С другой стороны, Яхве не присущи никакие человеческие положения в мире. У него нет ни семьи, ни дворцов. А Его требование от человека абсолютного послушания Эллиаду понимает, как «вполне человеческое стремление к абсолютному совершенству и чистоте». Божий гнев, по мнению Мирче Эллиаду, выходит за рамки антропоморфизма, потому что принадлежит его изначальной структуре. Этот гнев он представляет иррациональным и говорит о «демонизме» Яхве.

См.: *Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. Соч.: в 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий.* М., 2002. С. 169.

⁴¹⁴ «Ветхозаветный бог [мнение Р. Докинза – прим. авт.] является, возможно, самым неприятным персонажем всей художественной литературы: гордящийся своей ревностью ревнивец; мелочный, несправедливый, злопамятный деспот; мстительный, кровожадный убийца-шовинист; нетерпимый к гомосексуалистам, женоненавистник, расист, убийца детей, народов, братьев, жестокий мегаломан, садомазохист, капризный, злобный обидчик».

См.: *Докинз Р. Бог как иллюзия.* М., 2008. С. 32.

только и делает, что пытается всеми возможными способами навредить человеку.

Но так ли это? В чем причина Божественного гнева?

В данном докладе рассмотрены основные причины возникновения гнева Божия в Ветхом Завете.

Прежде чем приступить к изложению основного материала, стоит заметить, что данная проблема библейского богословия в нашей науке не изучена в должной мере. При написании текста были систематизированы и проанализированы почти все библейские отрывки, повествующие о Божественном гневе, а также использованы различные статьи из Библейско-богословских энциклопедических словарей и магистерская диссертация «Учение Ветхого Завета о грехе» профессора МДА Введенского Дмитрия Ивановича, в которой тема «гнева Божия» рассматривается в контексте классификации всего ветхозаветного материала, отражающего представление о грехе.

Само понятие «гнев Божий» относится к антропатизмам (греч. ἄνθρωπος – человек; πάθος – страсть), которые изображают Бога со свойствами человеку психическими состояниями⁴¹⁵. Пророк Исаия так описывает Бога: «...уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поядующий, и дыхание Его, как разлившийся поток, который поднимается даже до шеи...» (Ис.30:27–28).

Преподобный Иоанн Дамаскин говорит, что людям «...облеченным грубою плотию невозможно иначе разуметь или говорить о божественных высоких и невещественных действиях Божества, как только посредством образов, типов и символов, нам сообразных»⁴¹⁶. Поэтому антропатизмы нельзя понимать буквально.

Ветхозаветные писатели, употребляя подобные выражения, осознавали их условное, антропоморфное значение. Пророк Самуил

⁴¹⁵ См: Литвинова Л. В. Православная Энциклопедия // Гнев [Электронный ресурс]: электрон. энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/165179.html> (дата обращения: 19.04.2016).

⁴¹⁶ Цит. по: Гнев Божий [Электронный ресурс]: электрон. статья. URL: http://www.verappravoslavnaya.ru/?Gnev_Bozhii_-alfavit (дата обращения: 19.04.2016).

говорит: «...не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаться Ему» (1Цар.15:29).

Основная причина гнева Божия – это грех, который «царствовал» «в смертном... теле» (Рим.6:12) ветхозаветного человека. Блаженный Августин подчеркивал, что гнев Божий не есть волнение Его духа, а Суд, которым Бог наказывает за грех⁴¹⁷.

В Ветхом Завете между понятиями греха как вины и гнева Божия как наказания за беззаконие существует внутренняя связь. Она выражена в том, что в древнееврейском языке слова, которые обозначают термин «грех» (חַטָּא, חַטָּוּת и חַטָּאָה), употребляются одинаково как для обозначения вины, так и наказания⁴¹⁸.

Божий гнев проявлялся в мире двумя способами: посредством Его нравственных установлений и через Его личное вмешательство⁴¹⁹.

Первый способ заключался в том, что Господь сотворил мир в соответствии с определенными нравственными принципами и физическими законами, которые управляют этим созданием⁴²⁰. В ветхозаветные времена человек понимал, что наказание, постигающее согрешившего, есть необходимое следствие совершенного им греха и лежащей на нем вины за это. В книге Левит говорится, что человек «...сам носит с собой свои беззакония» (Лев.17:16, 20:17). Человеческий грех не может остаться безнаказанным, потому что сама природа вещей требует отмщения. Небеса и земля восстают против него и свергают с себя грешников (Лев.18:25, 18:28; Иов.16:18, 20:27; Ис.26:21). Таким образом, беззаконники «...сами на себя навлекают зло» (Ис.3:9). Бог в данном случае не является виновником этих наказаний.

Второй способ проявления гнева Божия состоит в Его личном и прямом вмешательстве. Бог «ревнует» (Исх.34:14) о святости: «Он Бог святой, Бог ревнитель, не потерпит беззакония вашего и

⁴¹⁷ См.: Августин, блж. О Граде Божиим. М., 2000. 762 с.

⁴¹⁸ Так, например, חַטָּא в кн. Исход 34:7 употреблено в значении «вина», а в кн. Бытие 4:13 то же самое слово имеет значения «наказание». (Ср. также: Пс.37:5, 39:13, Ис.5:18, Плач.4:6, Захар.14:19). См.: Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. СТСЛ., 1900. С. 155.

⁴¹⁹ См.: Гнев Божий [Электронный ресурс]: электрон. статья. URL: <http://www.moykrest.ru/rimlyanam/gnev-bozhij.html> (дата обращения: 19.04.2016).

⁴²⁰ См.: Там же.

грехов ваших» (Нав.24:19). По отношению к грешникам Он является «мстителем» и «воздаятелем» (см.: Втор. 32:35), проявляющим во гневе Свою ревность. Таким образом, понятие ревности Божией стоит в тесной связи с понятием Его святости⁴²¹.

Господь, будучи по Своему существу Свят (Ис.1:4; Лев.11:44), и ненавидя грех, ниспосылает Свой гнев на согрешившего человека по причине скорби и сожаления к нему. Он наказывает виновных по Своей любви к ним (Ос.3:1), ревнуя об их чистоте, не отдаляясь от них, не лишая Своей милости и ожидая их покаяния и обращения (Иез.11:16), как близких к Себе «...по способу происхождения и по остаткам духовной стороны человеческой природы»⁴²². Господь говорит об этом через пророка Осию: «Я Бог, а не человек: подвиглось во Мне сердце Мое; вскипела жалость. Не дал действовать ярости гнева Моего» (Ос.11:8–9).

Эти свойства любви и скорби Божественного гнева находят свое отражение, помимо конкретных мест в Писании, также в способе их передачи ветхозаветными писателями. Например, в том, что еврейское слово *נָקַם* (мстить) родственно слову *נָאָם* (реветь, рыкать, выть, стонать), что подразумевает под собой жалость и скорбь Бога, или в сравнении Его гнева с пламенем, которое не уничтожает грешника, а наоборот очищает и улучшает его (Ис.6:6–7, 33:14–15; Мал.3:2–3)⁴²³.

Таким образом, Господь, совмещая в Себе одновременно и гнев, и любовь по отношению к человеку, не имеет в Своем гневе никакого личного мотива оскорбления и мести: «Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я – Бог, а не человек» (Ос.11:9). По словам прп. Исаака Сирина: «Бог вразумляет человека с любовью, а не отмицает, вразумляет с тем намерением, чтобы исцелил образ Его, и не хранит гнева до времени. Этот способ (обнаружения) любви есть следствие правоты, а не уклонения в страсть мщения»⁴²⁴.

⁴²¹ См.: Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. СТСЛ., 1900. С. 157.

⁴²² Зарин С. М. Православная аскетика [Электронный ресурс]: электрон. книга. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Zarin/pravoslavnaia-asketika/#0_18 (дата обращения: 19.04.2016).

⁴²³ См.: Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. СТСЛ., 1900. С. 157.

⁴²⁴ Цит. по: Гнев Божий [Электронный ресурс]: электрон. статья. URL: http://www.verappravoslavnaia.ru/?Gnev_Bozhii_-alfavit (дата обращения: 19.04.2016).

Бог по Своей сущности есть Дух неизменяемый (см.: Мал.3:6). Человек своей праведной или греховной жизнью никак не воздействует на Него. В книге Иова Елиуй задает Иову риторический вопрос: «Если ты грешишь, что делаешь ты Ему?». И отвечает: «Нечестие... относится к человеку... (а не к Богу) и праведность... к сыну человеческого» (Иов.35:6–8). Бог не оскорбляется им, но понимает, что грех «человека оказывается губительным для самого человека как попрание разумного смысла самого его создания и существования в мире»⁴²⁵. Поэтому не Он отдаляется от человека, когда тот совершает грех, а сам человек отступает от Него, переставая исполнять Его заповеди.

Посредством гнева Бог, не насилия дарованную Им человеку свободу, показывает торжество Своей поправленной святости и любви или пытаюсь отстранить и спасти человека от греха (Втор.32:36; Ис.10:17; Иез.16:42; Иоил.2:18; Зах.1:14, 8:2) или, если тот сам этого не хочет, уничтожая его вместе с греховными замыслами (Исх.32:10; Числ.25:3; Втор.31:17)⁴²⁶. Прп. Максим Исповедник считает, что гнев Божий «есть сокращение или пресечение подаяния Божественных даров» и наведение невольных неприятностей в жизни, с помощью которых Господь усмиряет человеческое высокоумие, самомнение и гордость данными ему благами от Бога. Таким образом Бог дает познать человеку самого себя и свою немощь⁴²⁷.

Переходя конкретно к самим причинам гнева Божия, стоит заметить, что в данной работе они разделены на 2 категории: *за грехи против Бога и за грехи против человека*. Такое разделение способствует более подробному прояснению причин гнева Божия, вдаваясь в их подробности, нежели деление их на основании 10 заповедей.

Прегрешения против Бога сводятся к следующим пунктам:

1. *Несоблюдение Завета.*
2. *Неисполнение Божественных заповедей.*

⁴²⁵ Зарин С. М. Православная аскетика [Электронный ресурс]: электрон. книга. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Zarin/pravoslavnaia-asketika/#0_18 (дата обращения: 19.04.2016).

⁴²⁶ См.: Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. СТСЛ., 1900. С. 158.

⁴²⁷ Цит. по: Гнев Божий [Электронный ресурс]: электрон. статья. URL: http://www.verappravoslavnaia.ru/?Gnev_Bozhii_-alfavit (дата обращения: 19.04.2016).

3. Непослушание.
4. Идолопоклонство.
5. Оккультизм.
6. Пренебрежительное отношение к Священному.

1. Несоблюдение Завета

Бог ревнует за исполнение и соблюдение Завета, который Он заключил с Моисеем. Согласно ему, человек должен был соблюдать все заповеди и предписания. Если этого не происходит, то гнев Его изливается на согрешившего.

2. Неисполнение Божественных заповедей

Господь изливал Свой гнев на тех, кто преступал Его Святую волю, запечатлённую в заповедях, которые Он дал людям.

В Ветхом Завете Бог наказывал за:

- *искажения Его образа и неверные суждения о Нем;*
- *небрежное отношение к Его дому (т. е. Храму);*
- *непочтение дня Господня (т. е. субботы);*
- *неисполнение левитами своих обязанностей.*

3. Непослушание

Господь требует от человека послушания, за которое Он обязуется дать ему многие земные блага. Если человек не исполняет этого повеления, то Бог лишает его этих даров и изливает на него Свой гнев (Втор.11:13–17).

Когда Бог призывал Моисея к служению на горе Хорив, тот отказывался, ссылаясь на свою косноязычность. За это непослушание Божией воле и недоверие к Его силе «...возгорелся гнев Господень на Моисея» (Исх.4:13).

Помимо этого, Господь гневался на такие частные проявления непослушания, как:

- *нарушение Его воли;*
- *ропот на промысел Божий;*
- *неверие Божиим обещаниям;*
- *маловерие.*

4. Идолопоклонство

Самой главной заповедью Израиля было поклонение только одному единственному Богу – Иегове: «Я Господь, Бог твой; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх.20:2, ср.

Втор.6:14–15). В ней Он запрещает Своему избранному народу признавать других богов и приносить им жертвы (Исх.20:3). Несмотря на это запрещение, израильтяне наиболее часто нарушали ее по сравнению с другими заповедями.

Также Бог гневался за союзы с идолопоклонниками, которые Его не признавали и не чтили.

5. Окультизм

С идолопоклонством тесно связаны различного рода оккультные практики, которые Господь запретил совершать (Исх.22:18; Лев.20:6). Однако израильтяне пренебрегали этим постановлением.

6. Пренебрежительное отношение к Священному

Господь, будучи Свят (Ис.6:3) по Своей сущности, дал людям различные Священные предметы, которые они почитали. Он требовал уважительного отношения к ним, как к святыням.

Господь гневался за непочтительное отношение:

- к *Священному Писанию*;
- к *Ковчегу Завета*.

Прегрешения против человека сводятся к следующим пунктам:

1. *Неподобающее отношение к человеческой личности.*
2. *Безнравственность, аморальное поведение.*
3. *Восстание против духовных и административных властей.*

1. Неподобающее отношение к человеческой личности

Господь сотворил человека по Своему образу и подобию (Быт.1:26), и человек стал венцом всех Его творений. Из десяти главных заповедей, данным Богом Моисею на горе Синай, шесть объявляют вне Закона грехи против человеческой личности. За их неисполнение Он гневался на виновных и наказывал их.

Бог гневался за:

- *притеснение обездоленных, вдов и сирот*;
- *злословие родителей*.

2. Безнравственность, аморальное поведение

Израильтяне прогневали Бога:

- *блудом*;
- *ложью*;

- *пьянством и мздоимством;*
- *злорадством;*
- *наглостью;*
- *гордостью;*
- *корыстью;*
- *жадностью;*
- *ропотом и прихотями;*
- *нарушением клятвенного союза;*
- *заключением браков с язычниками;*
- *взятием из заклётого.*

3. Восстание против духовных и административных властей

Господь, для того чтобы поддерживать порядок в израильском обществе, назначал определенных людей, которые становились их вождями. Они являлись провозвестниками Его Святой воли и должны были следить за духовной, нравственной и административной дисциплиной, а также показывать собой пример для подражания. Никто из народа не имел право осуждать их поступки или оскорблять. Эти вожди находились непосредственно под руководством Господа, и только Он имел право их обличать. За неуважительное отношение к ним Бог проявлял Свой гнев и наказывал виновных. Однако народ не всегда соблюдал эти постановления.

Господь гневался за:

- *упреки;*
- *бунт.*

Заключение

Подводя итог, стоит заметить, что тема гнева Божия занимает одно из важнейших мест в Ветхом Завете. Она присутствует на страницах почти всех его книг. Стоит отметить следующие наиболее важные особенности ветхозаветных повествований, где имеет место Божий гнев:

- главной причиной гнева Божия был человеческий грех, являющийся отступлением от воли Господа, выраженной в Его заповедях и постановлениях, данных израильскому народу;

- гнев Божий проявляется в мире 2-мя способами: во-первых, через нравственные принципы и физические законы, которые управляют миром и приводят к тому, что наказание человека за грех есть следствие лежащей на нем вины; и во-вторых, через личное вмешательство Бога, состоящее в том, что Он по любви к грешникам, ревнуя об их чистоте, ниспосылает на них Свой гнев;

- Бог наказывает грешника не из-за личного чувства мести, а по Своей любви к нему, не отдаляясь от него и не оставляя «на произвол судьбы»;

- посредством Своего гнева Господь стремится, не нарушая свободной воли человека, направить его на путь исправления и покаяния во грехах.

Библиография

1. *Августин, блж.* О Граде Божиим. М., 2000. 762 с.
2. *Введенский Д. И.* Учение Ветхого Завета о грехе. СТСЛ., 1900.
3. Гнев Божий [Электронный ресурс]: электрон. статья. URL: <http://www.moykrest.ru/rimlyanam/gnev-bozhij.html> (дата обращения: 19.04.2016).
4. Гнев Божий [Электронный ресурс]: электрон. статья. URL: http://www.verapравoslavnaaya.ru/?Gnev_Bozhii_alfavit (дата обращения: 19.04.2016).
5. *Докинз Р.* Бог как иллюзия. М., 2008.
6. *Зарин С. М.* Православная аскетика [Электронный ресурс]: электрон. книга. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Zarin/pravoslavnaia-asketika/#0_18 (дата обращения: 19.04.2016).
7. *Литвинова Л. В.* Православная Энциклопедия // Гнев [Электронный ресурс]: электрон. энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/165179.html> (дата обращения: 19.04.2016).
8. *Элиаде Мирча.* История веры и религиозных идей. Соч.: в 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2002.

Алексей Пархомовский

Экзегеза Священного Писания в контексте современного христиано-иудейского диалога

Автор: Алексей Пархомовский, 3 курс Екатеринодарской духовной семинарии.

Аннотация: автор рассматривает некоторые толкования мессианских пророчеств в иудейской и христианской традициях, чтобы обнаружить корень непримиримости и точки соприкосновения иудейской и христианской экзегетических традиций.

Ключевые слова: Мессия, раввины, пророчество, Израиль, пророк, иудеи.

Главным предметом полемики между иудеями и христианами на протяжении двух тысячелетий был вопрос: «Кем же был Иисус из Назарета?». Христиане, независимо от своей конфессиональной принадлежности, исповедуют Иисуса Богом и Мессией, пришествие Которого предрекал Ветхий Завет, а иудеи не признавали Христа как Мессию, в лучшем случае как одного из раввинов. В связи с этим можно предположить, что в иудейской и христианской среде сложилось различное понимание многих мест из Священного Писания Ветхого Завета, в особенности мессианских пророчеств Ветхого Завета. Важно отметить и то, что Сам Господь называет Себя камнем, «который отвергли строители, тот самый сделался главою угла» (Мф.21:42).⁴²⁸

Рассмотрение некоторых толкований мессианских пророчеств в иудейской и христианской традициях даст возможность увидеть корень непримиримости иудаизма с христианством, а также точки соприкосновения иудейской и христианской экзегетических традиций.

Иудеи, которые жили во времена земной жизни Иисуса Христа, некоторые пророчества Ветхого Завета относили к Мессии.

⁴²⁸Иудео-христианский диалог // Православие [Электронный ресурс]. URL: https://ru.pravoslavie.bg/wp-content/cache/page_enhanced/ru.pravoslavie.bg/иудео-христианский-диалог-проблемы-и/_index.html_gzip.

Это можно увидеть из Евангелия. Например, предсказание пророка Михея о рождении Владыки Израиля в Вифлееме (Мих.5:2) иудейские книжники относят к Мессии, когда Ирод Великий спрашивает у них, где должен родиться Христос (Мф.2:4–6)⁴²⁹. Об этом пророчестве известный средневековый раввин Давид Кимхи писал: «Хотя ты и мал между тысячами Иудиными, из тебя (т. е. из Вифлеема –прим. авт.) произойдёт Мне судья, чтобы быть правителем в Израиле; и это царь Мессия»⁴³⁰; такое же понимание пророчества мы находим в Иерусалимском Таргуме, в Таргуме Йонатана, а также в Талмуде⁴³¹. Блж. Феодорит Кирский толкует это место так: «Не смотри, Вифлеем, на малочисленность жителей <...> у тебя есть основание к прославлению, какого не имеет ни один город на земле; в тебе родится по плоти прежде век Рожденный от Отца», и добавляет, что иудеи его времени отважились толковать это пророчество как о Зоровавеле⁴³².

Из Евангелия видно, что предсказание Малахии (Мал.3:1) о приходе Илии перед пришествием Мессии многие иудеи отнесли к Иоанну Крестителю (Мф.11:10; Мк.6:15).⁴³³

Непосредственно на время пришествия Мессии указывало благословение Иаковом своего сына Иуды (Быт. 49:10) – это произойдет, когда цари из колена Иудова окончательно потеряют реальную власть, что случилось при Ироде Великом. Христианское богословие считает благословение Иакова мессианским со времен св. Иустина Философа, жившего в середине второго столетия. А иудейское мессианское понимание этого библейского фрагмента основывается на более древних материалах. Все раввинистические труды, посвященные истолкованиям, начиная с Таргумов и Мидрашей, рассматривают это как чистейшее мессианское пророчество. Например, Мидраш Танхума в дискуссии о том, что

⁴²⁹ Экзегетика и герменевтика Священного Писания: сборник. Выпуск 1. Сергиев Посад, 2007. С. 86.

⁴³⁰ Orhaolam.org [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orhaolam.org/2012-11-28-16-16-30/95-2012-12-26-20-48-14/144-2012-11-29-03-42-10>.

⁴³¹ См.: Там же.

⁴³² Блаженный Феодорит Кирский. Толкование на пророка Михея [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie-na-proroka-miheja/5.

⁴³³ Экзегетика и герменевтика Священного Писания: сборник. Выпуск 1. Сергиев Посад, 2007. С. 86.

касается Иуды в благословении Иакова, предлагает следующее: «Почему братья твои восхваляли тебя, Иуда? (см. стих 8) Потому что все израильтяне будут названы "иудеями" после тебя. Но не только по этой причине, а также и потому, что Мессия, – Тот, Кто спасет Израиль – будет твоим потомком»⁴³⁴.

Пророчество о приходе великого Пророка-Мессии содержится в 18-ой главе Второзакония. В ней пророк Моисей говорит израильскому народу: «Пророка из среды тебя (т. е. Израильского народа – прим. авт.), из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, — Его слушайте...» и далее: «Я (Господь – прим. авт.) воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его... А кто не послушает слов Моих, которые Пророк тот будет говорить Моим именем, с того Я взыщу» (Втор.18:15, 18–19). Параллель к этому месту Священного Писания появляется вместе с заявлением Христа: «...Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне» (Ин.5:46). Те, кто слушал Его, бывало, восклицали: «Мы нашли Того, о Котором писал Моисей в законе и пророки...» (Ин. 1:45). В мессианском ключе это пророчество толкует свт. Иоанн Златоуст: «Сей пророк – Христос по плоти»⁴³⁵, также считают и другие святые Отцы, например, свт. Исидор Пелусиот, св. Ефрем Сирин. Иудейские экзегеты считают, что эта ссылка относится к Иисусу Навину или к «пророку народов» Иеремии. Однако рабби Леви бен Гершом относит эти слова к Мессии.⁴³⁶

Стихи из 2-ого псалма: «Я (Господь – прим. авт.) помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; Возвещу определение: *Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя*» (Пс.2:6–7), – воспринимаются в христианской экзегезе как мессианские ссылки. Православный толкователь Евфимий Зигабен в этом отрывке псалма видит пророчество о предвечном рождении Бога Сына от Бога Отца. А иудейское истолкование второго псалма можно разделить на 3 направления: а) РаШИ

⁴³⁴Ристо Сантала. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995.

⁴³⁵Дмитрий Поликарпов, прот. Толкования святых отцов на мессианские места Библии. М.: изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000.С. 146.

⁴³⁶Ристо Сантала. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995.

объясняет: «Наши рабби учили, что это относится к Мессии-Царю...»; б) Ибн Эзра полагает, что псалом ссылается на «помазание Давида царем, в связи с чем и написано: "Я ныне родил Тебя", в противном случае он относится к Мессии...»; в) Метсудат Давида: слова «Ты Сын Мой» являются ссылкой на Израиль.⁴³⁷

В 53 главе книги пророка Исаии содержится обширная речь от лица пророка о страданиях Раба Господня и искупительном значении Его страданий для спасения всего человечества, о том, что Он будет погребён у богатого, хотя Ему назначали гроб со злодеями (Ис.53:1–12). Святые отцы понимают это место как прямое мессианское пророчество. Так, например, свт. Кирилл Александрийский писал, что так велико милосердие Божие к нам – людям, что Он душу Свою положил за нас; свои слова свт. Кирилл подтверждает цитатой из 53 главы книги Исаии. В том же ключе развивает своё толкование на это место православный богослов и библиист Александр Лопухин. В иудейской среде, как считает еврейский учёный Рафаил Лёве, вплоть до 500 года н.э. этот отрывок в основном относили к пророчеству о Мессии. А начиная со средних веков Раб Господень, описанный в 53-й главе Исаии, истолковывался как иллюстрация притеснений, испытываемых Израилем»⁴³⁸. Но и в средние века с этим толкованием были не все согласны, например, раввин тринадцатого века Моше Коэн Ибн Криспин выразил недовольство теми толкованиями Ис.53, которые относят это пророчество к Израилю. Он описывает их как «...подчинённые упрямству собственных сердец и своему собственному мнению; я же хочу толковать праша (отрывок) в согласии с учением наших раввинов, как говорящий о царе Мессии...и оставаться верным буквальному смыслу. Так я буду свободен от натянутых, неестественных толкований, в которых виновны другие»⁴³⁹.

В книге пророка Иезекииля говорится о Мессии как о Пастыре: «И поставлю над ними одного пастыря, который будет

⁴³⁷ См.: Там же.

⁴³⁸ Ристо Сантала. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995.

⁴³⁹ Orhaolam.org [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orhaolam.org/2012-11-28-16-16-30/95-2012-12-26-20-48-14/144-2012-11-29-03-42-10>.

пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их, и он будет у них пастырем. И Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них. Я, Господь, сказал это. И заключу с ними завет мира...» (Иез.34:23–25). Это подтверждает и Сам Христос, когда называет себя Пастырем (Ин.10:14). Это же понимание пророчества прослеживается и у православных толкователей – у блаж. Иеронима Стридонского, блаж. Феодорита Кирского, преп. Ефрема Сирина и др. Иудейские экзегеты РаДаК и РаШИ также относят это пророчество к Мессии.

Рассмотрев различные толкования некоторых мессианских мест Ветхого Завета, можно прийти к выводу, что раввины расходятся в своих толкованиях на одно и то же место Библии, но также нельзя не заметить, что многие авторитетные раввины большое количество важных мессианских пророчеств также, как и христиане, относят к Мессии. В связи с чем может возникнуть недоумение «В чём тогда причина разногласий между христианами и иудеями на протяжении этих 2000 лет?». Ответ кроится в различном понимании Личности Мессии христианами и иудеями. Иудеи в большинстве своём ждали и ждут Мессию как политического лидера, царя, который будет способен восстановить могущество израильского народа, территориальную целостность израильского государства⁴⁴⁰. Это и явилось одной из основных причин непринятия Христа иудейским народом 2 тысячелетия назад и, соответственно, возникновением христиано-иудейского диалога.

⁴⁴⁰Иларион, митрополит Волоколамский. Отношение Православной Церкви к основным мировым религиям // Патриархия.ру: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/813944.html>. (дата обращения: 10.10.16)

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, канонические. М.: Российское библейское общество, 2011.
2. Поликарпов Д., прот. Толкования святых отцов на мессианские места Библии. М.: изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000.
3. Иларион, митр. Волоколамский. Отношение Православной Церкви к основным мировым религиям // Патриархия.ру: официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/813944.html>.
4. Иудео-христианский диалог // Православие [Электронный ресурс]. URL: https://ru.pravoslavie.bg/wp-content/cache/page_enhanced/ru.pravoslavie.bg/иудео-христианский-диалог-проблемы-и/_index.html_gzip.
5. Ристо Сантала. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995.
6. Феодорит Кирский, блж. Толкование на пророка Михея [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie-na-proroka-miheja/5.
7. Холокост // wikipedia.org [Электронный ресурс] URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Холокост>.
8. Экзегетика и герменевтика Священного Писания: сборник. Выпуск 1. Сергиев Посад, 2007.
9. Orhaolam.org [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orhaolam.org/2012-11-28-16-16-30/95-2012-12-26-20-48-14/144-2012-11-29-03-42-10>.

Артеми́й Проко́пьев

Подвиг женщины в исторических книгах Ветхого Завета

Автор: Артеми́й Проко́пьев, 2 курс Екатеринодарской духовной семинарии.

Аннотация: автор рассматривает вопрос о роли женщины в жизни богоизбранного народа Израиля. Он отмечает, что женщинам в Израиле отводилась не столь незначительная роль, как ее преуменьшают по сложившемуся стереотипу.

Ключевые слова: женщина, Израиль, андроцентризм, общество, народ, Церковь, евреи.

Исторические книги Ветхого Завета составляют значительный пласт в каноне Священного Писания Ветхого Завета. В еврейском Танахе мы не встретим такого определения этого блока священных книг – оно появляется в Александрийском каноне. Историческими они названы в силу своей композиционной и смысловой особенностей; в них повествуется о политическом и религиозно-нравственном состоянии Израиля, начиная с периода завоевания Земли Обетованной Иисусом Навином и оканчивая возвращением из Вавилонского плена при Неемии. Главной идеей всего Ветхого Завета является учение о грядущем Мессии, Иисусе Христе, Сыне Божием, о том краеугольном камне нашего спасения (Еф.2:20), чаяние которого было отличительной особенностью всего ветхозаветного периода. Изучая ветхозаветный период, мало кто задается вопросом об отведенной для женщины роли в жизни богоизбранного народа.

Восточным государствам и религиям свойственны крайние и в некоторых случаях почти радикальные патриархальные устои. На всем востоке роль женщины сводится и всегда сводилась к деторождению, воспитанию детей и беспрекословному подчинению мужу. Устройство израильского общества, основанного на религиозных началах, а именно на Законе, полученном Моисеем от Бога, представляет собой нечто отличающееся от того, что было характерно для других восточных этносов. В Израиле женщинам отводилась не столь незначительная

роль. Женщина могла участвовать в религиозной жизни общества (Втор.16:9–15); по Закону женщина так же, как и мужчина, могла приносить жертвы Богу (Лев.12:5–8); с женщиной должны были считаться, более того, одна из заповедей Декалога предполагает отдавать женщине почтение наравне с мужчиной (Исх.20:12).

В определенные исторические периоды женщина фактически становилась спасительницей, ну или, бесспорно, героиней Израиля. В родословии Иисуса Христа по Евангелию от Матфея мы встречаем упоминание трех персоналий женского пола. Под хронологические рамки заявленной нами темы попадает жизнь двух из них: Раав – иерихонской блудницы, и Руфи – чужеземки, ставшей примером благочестия для всех.

«Верую Раав блудница, с миром приняв соглядатаев..., не погибла с неверными» (Евр.11:31) – вот как апостол Павел отзывается о подвиге женщины, совершившей на первый взгляд необдуманый и рискованный поступок. Перед началом завоевания будущей израильской земли Иисус Навин посылает двух соглядатаев в первый стоящий на пути израильтян город Иерихон, с целью разведки земель и устройства города. Они были приняты в доме городской блудницы, но пребывание их не осталось сокрыто для городских властей. Раав прячет их на своей кровле, и по прибытию стражи, на требование выдать непрошенных гостей, она отвечает обманом, будто они уже скрылись из ее дома. «О, прекрасная ложь! О, прекрасный обман, не предающий божественного, но сохраняющий благочестие!»⁴⁴¹ – восторгается ее поступком святитель Иоанн Златоуст. Но какова цель такого поступка? Из последующих действий Раав мы получаем обоснование всех ее действий. Она идет к соглядатаям и исповедует свою веру в Истинного Бога, которому служит Израиль (Нав.2:11). Затем она требует от соглядатаев клятвы именем Бога, что как она сохранила им жизнь, так и они при завоевании города пощадят дом отца ее и всех в нем (Нав.2:12–13). Раав являет собой миру пример кардинальной метанойи, обусловленной лишь личной верой в истинность Бога Израиля. Тот же Златоуст представляет ее как прообраз Церкви, прежде оскверненной идолопоклонством, а

⁴⁴¹Иоанн Златоуст, святитель. Беседы о покаянии. М., 2016. С. 143.

ныне очищенной через соглядатаев Христа – апостолов, поэтому Раав достойна всякой похвалы⁴⁴². В родословии Иисуса Христа мы не встретим имени Раав, но увидим Рахав, которую принято отождествлять с ней. Благодаря своему покаянию и живой вере Раав становится причастной истории Божественного Домостроительства и промысления о верных ему людях и входит в число предков грядущего Мессии.

Еще одной знаменательной для евреев женщиной является Девора. Женщина-судья, женщина-героиня, пророчица и освободительница Израиля, как высокопарно это ни звучало бы. «Пример Деворы как вождя, судьи и пророчицы убеждает в том, что сила духа, а не пол, делает человека великим»⁴⁴³ – вот как отзывается о подвиге Деворы святитель Амвросий Медиоланский. Судьи – политические и религиозные вожди Израиля времен анархии, активные носители национального самосознания. Благодаря им Израиль сумел противостоять ассимиляции с враждебными племенами амореев, хананеев, хеттеев и др., под влияние которых он попадал вследствие своего отступления от Бога.

Девора явилась судьей Израиля во время подчинения ханаанскому царю Иавину. Израильтяне, покаявшись в своих грехах, получили от Бога утешение, орудие своего спасения – женщину, пророчицу Девору. Приняв обращение израильтян к ней за помощью, она, движимая Духом, избирает вождем Варака, сына Авиноамова. Но сей муж не обладает достаточным мужеством и отвагой, чтобы отправиться на решающую битву самостоятельно, и просит Девору пойти с ним, дабы быть уверенным в положительном исходе сражения. На это она предсказывает Вараку, что Господь отдаст его врагов не ему, а женщине, что вскоре и исполнилось. По мнению блаженного Феодорита, Девора была одарена пророческим даром в обличие мужей своего времени⁴⁴⁴, на что мы можем заметить, что не только пророческий дар отличал ее из числа остальных мужей и жен в Израиле, но и ее мужество, и доблесть настоящего военачальника. Войско Израиля

⁴⁴² Там же. С. 162.

⁴⁴³ Библейские комментарии Отцов Церкви. М.: ПСТГУ, 2012. С. 126.

⁴⁴⁴ Лопухин А. П. Толковая Библия. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. С. 389.

одерживает победу над хананеями в битве у горы Фавор, а предводитель иноплеменников Сисара, спасаясь бегством, погибает от руки еще одной женщины – кенейки Иаили. Торжествуя по случаю победы, Девора, или «Мать во Израиле» (Суд.5:7), как называет себя сама пророчица, воспела песнь, являющуюся прекраснейшим произведением еврейской поэзии, которая венчает повествование о героине, своим примером в очередной трудный для Израиля период истории показавшей истинную доблесть, мудрость политика и религиозное благочестие.

Очередной женщиной, которая заслуживает нашего внимания, является моавитянка Руфь, жизни и подвигу которой посвящена отдельная книга, входящая как в еврейский, так и в греческий канон Ветхого Завета. История, описанная в книге Руфь, необычайно живая и трогательная, с одной стороны идиллическая, но в тоже время затрагивающая важные социальные и исторические проблемы жизни израильского общества. По мнению Э. Ценгера, книга Руфь является главной «женской книгой» Первого Завета⁴⁴⁵, которая в отличие от других книг, носящих женское имя, наиболее ярко характеризует социальную реальность женщин в патриархальном обществе. История Руфи и ее свекрови хорошо известна, поэтому нет необходимости пересказывать ее, но стоит более внимательно обратиться к рассмотрению значения деятельности этих женщин, причин и последствий их поступков.

Руфь, молодая женщина из иноплеменного рода, которая спасает жизнь своей свекрови, старой еврейки Ноемини, становясь прабабкой царя Давида, делает это произведение воинствующей женской книгой, которая ведет борьбу, в том числе и против односторонне-андроцентричного взгляда на древнюю историю Израиля, когда только деятельность «патриархов» признается важной для исторического существования народа. В чем же заключается подвиг моавитянки Руфи? После смерти своего мужа она принимает решение остаться с престарелой свекровью и вернуться на ее историческую родину, чему сопутствует ее собственное обращение в иудейскую веру, то есть она отрекается от своей веры в пользу веры своей свекрови, чтобы служить ей и

⁴⁴⁵Ценгер Эрих. Введение в Ветхий Завет. М.: Изд. Библейско-богословский институт. С. 296.

неразлучно пребывать с ней. В силу своего решительного намерения оставить свои заблуждения ради Истинного Бога она по праву может считаться одной из самых великих служительниц Господа, и нам, по мнению епископа Медиоланского Амвросия, следует восхвалять ее⁴⁴⁶.

Все остальные события из жизни Руфи свидетельствуют о ее подлинном благочестии и верности своей свекрови, что и является добрым плодом ее живой веры в Бога. Обращением Руфи в религию Израиля не заканчивается ее подвиг. Она отдает всю себя на служение своей свекрови, которая в свою очередь печется о будущем своей невестки и предлагает ей левиратный брак с одним из родственников, на что Руфь соглашается, в какой-то степени жертвуя собой, и получает себе в мужа пример праведности, целомудрия и благочестия в лице Вооза (Руф.4:13). Какова же была награда, дарованная ей за столь дивный подвиг самопожертвования и самоотречения? Господь посылает ей сына от второго, праведного брака, который становится прямым предком царя Давида. А это значит, что она становится, как и прежде Раав из Иерехона, сопричастницей Спасения всего человечества, так как она входит в родство со Спасителем. Господь по ее смирению воздал ей «не колосья пшеницы, которые она прежде собирала с поля будущего мужа, а Корни Царей, не солому, а Сноп Жизни произвел от нее»⁴⁴⁷, – прекрасно высказывается о воздаянии ей преподобный Ефрем в своих гимнах на Рождество Христово.

Пример моавитянки Руфи – наиболее наглядный для подчеркивания роли женщин в истории Израиля, но для более полного представления рассмотрим еще один пример выдающейся женщины из Израиля, явившейся в очередной раз спасительницей своего народа. Речь идет об Эсфири, которая во время персидского владычества над евреями стала царицей и женой персидского царя Артаксеркса и спасла свой народ от полного уничтожения.

В истории Эсфири на первый взгляд можно усмотреть националистические и в некоторой степени шовинистские настроения, но правильнее будет охарактеризовать эту историю как

⁴⁴⁶ Амвросий Медиоланский, святитель. Беседы на Евангелие от Луки. М., 1994. С. 73.

⁴⁴⁷ Ефрем Сирийский, преподобный. Толкование на Ветхий Завет. М.: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. С. 78.

испытание совести и призыв к покаянию. Из нее можно научиться, что даже при всем «молчании о Боге», как принято характеризовать данную книгу и заключающуюся в ней историю, Бог не перестает промыслительно действовать в Израиле и сохраняет верность своему народу, и поскольку все это применимо к Израилю, с полной уверенностью можно применять это и к Новозаветной Церкви. Но в большей степени из этой истории видно, как многое может сделать одна сильная, выдающаяся личность, независимо от гендерной принадлежности. Эсфирь из обычной царицы на протяжении книги преобразуется в спасительницу своего народа, в женщину, которая борется с деструктивной властью, обретая вместе с этим и свою национальную идентичность. Благодаря ее подвигу еврейская нация сохраняет свой генетический код и самоидентичность.

Роль и значение женщины в истории Израиля трудно переоценить. На первый взгляд, вся библейская история строго андроцентрична, и женщина предстает не в самом лучшем свете, начиная еще с праматери Евы. Но при более детальном рассмотрении истории народа Божьего появляется возможность сделать новые, не подчиняющиеся сложившемуся стереотипу выводы. Роль женщины в Ветхом Завете не сведена к нулю, а напротив, заслуживает особого внимания – благодаря тем примерам женской мудрости и таланта, стойкости и благочестия, которые мы постарались разобрать в нашем докладе. Поэтому при изучении деятельности патриархов Ветхого Завета и выдающихся мужей нельзя забывать и о женах, не один раз спасавших – по попущению Божию – Израиль.

Библиография

1. Амвросий Медиоланский, свт. Беседы на Евангелие от Луки. М., 1994. 145 с.
2. Библейские комментарии Отцов Церкви. М.: ПСТГУ, 2012. 231 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: 1990.
4. Ефрем Сирин, прп. Толкование на Ветхий Завет. М.: СТСЛ, 2007. 224 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии. М., 2016.
6. Лопухин А. П. Толковая Библия. Т. 1. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. 1478 с.
7. Ценгер Эрих. Введение в Ветхий Завет. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 802 с.

иерей Петр Пчелинцев

«Благими помыслы лукавая советования»: экзегетический анализ 3Цар.13

Автор: иерей Петр Пчелинцев, 4 курс бакалавриата Саратовской Православной духовной семинарии.

Аннотация: автор проводит исторический и экзегетический анализ одного из неоднозначных мест Ветхого Завета (3Цар.13), представляющее особый интерес, как с исследовательской, так и с нравственной стороны.

Ключевые слова: старец, Вефиль, Ровоам, Иеровоам, реформа, пророк, Самария.

Введение

Один из самых неоднозначных моментов в исторических книгах Ветхого Завета – это повествование о человеке Божиим и старце из Вефиля (3Цар.13). Данная глава особенно нуждается в экзегетическом анализе, потому что, если взглянуть на описанные в ней события с точки зрения «плотского мудрования», то они могут вызвать только негодование из-за кажущейся несправедливости. Однако мы, помня слова апостола о том, что, во-первых, *помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир* (Рим.8:6), и, во-вторых, *все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности* (2Тим.3:16), попытаемся разобраться в смысле библейского повествования.

Исторический контекст

В X в. до Рождества Христова в политической жизни Палестины происходит событие, определившее последующие века истории богоизбранного народа – ок. 922 г. до Р. Х.⁴⁴⁸ *отложился Израиль от дома Давидова* (3Цар.12:19), десятиколенное Северное царство восстает против Ровоама и выдвигает своего царя Иеровоама I. В тексте можно увидеть две основные причины этого: во-первых, гнев Божий на Соломона за то, что царь *уклонил сердце*

⁴⁴⁸ Датировка ветхозаветных событий сопряжена с определенными трудностями и предлагается в научной литературе условно. См.: Новый библейский комментарий. В 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб., 2000. С. 60

свое от Господа Бога Израилева (3Цар.11:9); во-вторых, отказ Ровоама облегчить *тяжкое иго* и *жестокую работу*, наложенные его отцом Соломоном на израильтян (см. 3Цар.12:1–14). Однако, по замечанию «Толковой Библии», тяжесть гнета могла быть сильно преувеличено уже готовыми к отпадению израильтянами, действительная же причина отпадения Северного царства заключается в «давней розни и отчуждении «Израиля», т. е. 10 северных колен, от Иуды – населения южной части Палестинской территории: колен Иудина и Вениаминова с прибавлением некоторых элементов из др. колен (Симеонова, Левиина и проч.)»⁴⁴⁹. После укрепления Сихема и Пенуила царь Иеровоам, чувствуя политическую опасность от посещения израильтянами Иерусалимского храма, проводит религиозную реформу: он изготовил двух золотых тельцов и для удобства поклонения поставил их на южной (Вефиль) и северной (Дан) границах, построил капища на высотах, учредил независимое от колена Левии священство и перенес праздник Кущей с седьмого месяца на 15 число восьмого месяца.⁴⁵⁰ В этот день он и собирался торжественно совершить жертвоприношение, как вдруг события приобретают неожиданный поворот...

Обличение религиозной реформы Иеровоама

И вот, человек Божий пришел из Иудеи по слову Господню в Вефиль, в то время как Иеровоам стоял у жертвенника, чтобы совершить курение (3Цар.13:1). Трудности в толковании данной главы начинаются с самого ее начала, где интерес представляет вопрос об имени пророка, на которое отсутствует указание в самом библейском повествовании. Иосиф Флавий (I в.) называет его Иадоном⁴⁵¹, возможно, отождествляя с Аддой (см. 2Пар.9:29),⁴⁵² что

⁴⁴⁹ Толковая Библия. Репр. изд. 1905 г. М., 1997. С.423. Подробный обзор причин см. в: Покровский Ф. Я. Разделение еврейского царства на царства Иудейское и Израильское. Киев, 1885. С. 254–339.

⁴⁵⁰ См.: Новый библейский комментарий. В 3 ч. Ч. 1. С. 473.

⁴⁵¹ См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности. Кн. VIII, 8, 5 // Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х томах. Т. I. Кн. 1–12. М., 2002. С. 469.

⁴⁵² Существуют определенные сложности в переводе имени пророка в данном стихе. Еврейский текст предлагает два чтения: 1) יָדוֹן; 2) אֲדוֹן. Вульгата, Библия короля Иакова, а также современные переводы следуют чтению «Иддо», которое также отобразилось в Талмуде. См.: BabylonianTalmud: Sanhedrin, 104a [Электронный ресурс]. URL:http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_104.html (дата обращения:

неверно, так как последний еще жил при царе Авии (см. 2Пар.13:22).⁴⁵³ Тертуллиан⁴⁵⁴ (II–III в.) и прп. Ефрем Сирийский⁴⁵⁵ (IV в.), следуя Вульгате и Септуагинте соответственно, называют иудейского пророка именем Самея, который в 3Цар.12:22 так же, как и пророк 3Цар.13, называется *человеком Божиим*. У свт. Димитрия Ростовского (1651–1720 гг.) в Четых Минеях рассматриваемое нами повествование мы находим как житие происходившего из Самарии (см. 4Цар.23:18) пророка Божия Иоада (30 марта / 12 апреля).⁴⁵⁶ Данное имя не используется в Священном Писании, есть только похожая на него форма – Иоадан, которая встречается в неканонической 2 книге Ездры (2Езд.9:19). Крупнейший агиографический сборник «Acta Sanctorum» («Деяния святых», первые тома вышли в сер. XVII в.), на который опирался свт. Димитрий при составлении Четых Миней,⁴⁵⁷ под 30 марта предлагает почти неотличающиеся друг от друга редакции жития святого пророка Иоада (De S. Ioad prophetain Palæstina). После них присутствует перечисление выше обозначенных версий имени пророка, с добавлением еще двух вариантов – Иоам и Иоиль⁴⁵⁸. Греческие месяцесловы вносят некоторую путаницу: на одних ресурсах человек Божий называется двумя именами – Иоиль или Иоад,⁴⁵⁹ другие называют просто Иоилем⁴⁶⁰ а третьи даже путают его с пророком Иоилем из двенадцати малых пророков.⁴⁶¹

22.10.16). Однако Септуагинта, славянский и синодальный переводы следуют чтению «Иоиль» (Ἰωήλ), возможно, взятого с другого еврейского текста. Необходимо заметить, что Септуагинта и в других случаях передает как «Иоиль» следующие имена: Игеал (1Пар.3:22), Иеиель (1Пар.5:7), Иезиел (1Пар.12:3).

⁴⁵³ См.: Толковая Библия... С. 428. Собственно, в еврейском тексте 2Пар.13:22 стоит *itū*.

⁴⁵⁴ См.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V. Тверь, 2011. С. 98.

⁴⁵⁵ См.: Там же. С. 100.

⁴⁵⁶ См.: Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Месяц март. Репр. изд. 1906 г. Козельск, 1992. С. 608.

⁴⁵⁷ См.: Федотова М. А. Святитель Димитрий Ростовский. Агиографические и богослужебные сочинения // Православная энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 12.

⁴⁵⁸ См.: Acta Sanctorum / Bollandus J., Henschenius G., Papebrochius D. Martii, tomus tertius. Parisiis; Romæ, 1865. P. 794.

⁴⁵⁹ См.: Синаксарь, праздники 30 марта [Электронный ресурс]. URL: http://www.pigizois.net/sinaxaristis/03/30_03.htm (дата обращения: 14.09.16): *Ιωάδ κατά τους συναξαριστές, Ιωήλ κατά την Παραλειπομένων* (Θ'29) («Иоад по синаксарям, Иоиль по 2Пар.9:29).

Относительно имени *человек Божий* (אִישׁ אֱלֹהִים) блж. Феодорит Кирский (IV–V вв.) замечает, что «имя сие дается только стяжавшим совершенную добродетель, каковы были Моисей и Илия или кто подобен им»⁴⁶². Действительно, в Священном Писании это имя прилагается также к следующим пророкам: Моисею (Втор.33:1), Самуилу (1Цар.9:6), Давиду (2Пар.8:14), Самею (3Цар.12:22), Ахии Силомлянину (3Цар.14:3), Илие (3Цар.17:18), Елисею (4Цар.4:7), Годолии (Иер.35:4), к нескольким безымянным пророкам (1Цар.2:27, 3Цар.20:28, 2Пар.25:7), а также к Ангелу Божию в истории рождения Самсона (Суд.13).

Подойдя к жертвеннику, человек Божий поступает непредсказуемым образом: он обращается не к царю, не к священникам, не к народу, а к самому жертвеннику (см. 3Цар.13:2). По какой причине? «С неразумными беседую, потому что разумные пали ниже неразумных», – восклицает свт. Иоанн Златоуст (IV–V вв.) устами пророка и говорит далее об Иероваме: «безумствует царь», душа его «бесчувственнее камня»⁴⁶³. Похоже выражается свт. Димитрий Ростовский: «Пророк Божий, как прозорливый, видел, что сердца человеческие тверже камня, и хорошо знал, что его скорее услышит каменный жертвенник, нежели люди своими ожесточенными сердцами»⁴⁶⁴. С другой стороны, по предположению «Толковой Библии», слово жертвенник может быть метонимией для обозначения всего культа, введенного

⁴⁶⁰ См.: Православный синаксарь, 30 марта, пророк Иоиль [Электронный ресурс]. URL: <http://www.saint.gr/144/saint.aspx> (дата обращения: 14.09.16). Здесь присутствует примечание: Ιωάδ κατά μερικοῦς συναξαριστές («Иоад по некоторым синаксарям»).

⁴⁶¹ См.: Великий синаксарь, 30 марта, святой пророк Иоиль [Электронный ресурс]. URL: <http://www.synaxarion.gr/gr/sid/2495/sxsaintinfo.aspx> (дата обращения: 14.09.16). На данном ресурсе по ошибке излагается житие пророка Иоилиа из 12-ти малых пророков. Два предыдущих сайта (см. прим. 8 и 9) предостерегают от этого заблуждения: Νασημεῖόν σου με εἶδὼ ὅτι, ἄλλος εἶναι ὁ προφήτης τοῦ Ἰωήλ πρὸς τὴν μνήμην τοῦ γιορτάζου με τὴν 19 Ὀκτωβρίου («Следует заметить, что есть другой пророк Иоиль, память которого празднуется 19 октября»).

⁴⁶² Феодорит Кирский, блж. Толкование на Третью книгу Царств, вопрос 43 // Блаженный Феодорит Кирский. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 319.

⁴⁶³ Иоанн Златоуст, свт. Беседа восьмая о покаянии, 3 // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12-ти томах. Т. 2, кн. 1. М., 2006. С. 474.

⁴⁶⁴ Цит. по: Симфония по творениям святителя Димитрия Ростовского. М., 2008. С. 448.

Иеровоамом⁴⁶⁵. Так же в двойном повторении данного слова некоторые толкователи видят указания на два жертвенника – в Вефиле и Дане⁴⁶⁶.

После пророк передает слово Господне: вот, родится сын дому Давидову, имя ему Иосия, и принесет на тебе в жертву священников высот, совершающих на тебе курение, и человеческие кости сожжет на тебе (3Цар.13:2). Данное пророчество исполнится почти через 300 лет, во время правления иудейского царя Иосии (640–609 гг. до Р. Х.), имя которого даже прямо названо в тексте, хотя некоторые понимают его в нарицательном смысле, как царь, «которому помогает Яхве»⁴⁶⁷. Иосия провел масштабную религиозную реформу (начало – 622 г. до Р. Х.), в результате которой были уничтожены многие места, связанные с языческими культами, а для невозможности совершения на них новых жертвоприношений все они, в частности, жертвенник в Вефиле, были осквернены через сожжение на них человеческих костей (см. 4Цар.23:15–16). В доказательство истинности своего пророчества человек Божий являет знамение – по его слову каменный жертвенник распадается (см. 3Цар.13:5).

Недовольный обличением своей реформы от иудейского пророка, Иеровоам приказывает своим слугам схватить его. Но лишь царь поднимает свою руку, чтобы указать на человека Божия, она становится неподвижной, *одеревенела* (3Цар.13:4). Некоторые комментаторы пытаются выяснить физиологическую причину, и, по их мнению, одеревенение руки – «результат некоего внутреннего кровоизлияния или закупорки сосудов, что, впрочем, не объясняет, почему рука осталась простертой. Последнее описано как состояние, определяемое в наше время как «катаплексия» (нервный шок, вызывающий мышечную ригидность)».⁴⁶⁸ Конечно, точно нельзя выяснить, какие процессы вызвали одеревенение руки, главное же, что через это знамение Господь хотел призвать царя к покаянию. Иеровоам сразу же обращается к пророку: *умилостиви*

⁴⁶⁵ См.: Толковая Библия. С. 428.

⁴⁶⁶ См.: Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Том I. Иерусалим, Запорожье, 2009. С. 194.

⁴⁶⁷ См.: Толковая Библия. С. 428.

⁴⁶⁸ Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб., 2003. С. 410–411.

лице Господа Бога твоего и помолись обо мне, чтобы рука моя могла повернуться ко мне (3Цар.13:6), и в ответ на что человек Божий исполняет просьбу.

По мысли свт. Амвросия Медиоланского (IV в.), данный момент весьма поучителен: «Вот очевидный пример божественной милости и гнева был явлен по отношению к одному и том уже (человеку): когда он святотатствовал, у него неожиданно отнялась правая рука, а когда покался, ему было даровано прощение».⁴⁶⁹ Однако блж. Феодорит Кирский считает, что царь не покался, но «по крайней малосмысленности умоляет он пророка испросить ему у Пославшего непросиение беззакония, а только исцеление иссохшей руки. И пророк показал кротость, и Бог явил человеколюбие, потому что пророк испросил, а Бог даровал исцеление»⁴⁷⁰.

После исцеления Иеровоам предлагает человеку Божию принять пищу и подарок, однако тот отказывается: *хотя бы ты давал мне полдома твоего, я не пойду с тобою и не буду есть хлеба и не буду пить воды в этом месте, ибо так заповедано мне словом Господним: «не ешь там хлеба и не пей воды и не возвращайся тою дорогою, которою ты шел»* (3Цар.13:8–9), потому что участие в совместной трапезе является знаком дружбы (см., напр.: Быт.43:32), повеление же Божие лишний раз показывает, насколько Яхве негодна религиозная политика Иеровоама. Пророк покидает царя и уходит иной дорогой.

Человек Божий и старец из Вефиля

Вскоре в повествовании появляется новый персонаж–пророк–старец из Вефиля, который в тексте также, как и человек Божий, остается безымянным, однако свт. Димитрий Ростовский усваивает ему имя Емве.⁴⁷¹ Существуют также следующие версии: Михей,

⁴⁶⁹ Амвросий Медиоланский, свт. О девах. Кн. II, 5, 38 // Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе. Казань, 1901. С. 47. См. также: Иоанн Златоуст, свт. Указ.соч. С. 474.

⁴⁷⁰ Феодорит Кирский, блж. Указ.соч. С. 317. В самом деле, просьба Иеровоама о молитве напоминает аналогичные слова фараона Моисею и Аарону (см. Исх.8:8, 9:28, 10:17).

⁴⁷¹ См.: Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Месяц март. С. 608. Оно же (в передаче Εὐβέ) присутствует и в греческих синаксарях, см., напр.: Синаксарь, праздники 30 марта [Электронный ресурс]. URL: http://www.pigizois.net/sinaxaristis/03/30_03.htm (дата обращения: 14.09.16).

вефильский священнослужитель Амасия, пророк Идо или сын Гирсона Ионафан⁴⁷². Старец, услышав от своего сына о событиях в Вефиле, незамедлительно отправился за человеком Божиим. Найдя пророка отдыхающим у дуба⁴⁷³ и узнав, что он тот самый человек Божий из Иудеи, вефильский старец приглашает его в дом для вкушения пищи, после чего слышит такой же отказ, который раньше был адресован царю. Тогда вефильский пророк прибегает к хитрости, говоря: *и я пророк такой же, как ты, и Ангел говорил мне словом Господним, и сказал: «вороти его к себе в дом; пусть поест он хлеба и напьется воды»*. – Он солгал ему (3Цар.13:18). Человек Божий, услышав об этом «откровении», поверил старцу из Вефиля и отправился к нему в дом.

Для чего вефильский пророк так спешил и почему он даже прибегнул ко лжи, чтобы принять у себя человека Божия? Следует заметить, что многие толкователи именно поэтому сомневались в пророческом достоинстве старца из Вефиля и называли его лжепророком,⁴⁷⁴ или даже пророком Ваала.⁴⁷⁵ Последнее предположение может быть косвенно подтверждено свидетельством сирийского несторианского комментатора Ишодада Мервского (IX в.),⁴⁷⁶ который, ссылаясь на неизвестный источник, говорит, что сыновья вефильского старца служили в «доме идолов»⁴⁷⁷. Причина же его поведения, по мнению Иосифа Флавия, состояла в том, что он, будучи близок к Иеровоаму и услышав о

⁴⁷² См.: Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. С. 196–197.

⁴⁷³ Что уже, по мнению некоторых комментаторов, явилось первым преступлением человека Божия, который должен был вернуться в Иудею без промедления: Келли У. Толкование на Библию. 3 Царств [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/bible/kelly/k11-2.htm> (дата обращения: 14.09.16).

⁴⁷⁴ См.: Таргум Ионафана (Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Том I. С. 196); Иосиф Флавий. Иудейские древности. Кн. VIII, 9, 1. М., 2002. С. 470: «гнусный старый лжепророк»; Тертуллиан (БКОЦ. Ветхий Завет. Том V. С. 98); Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Месяц март. С. 608. Греческие синаксари также называют вефильского старца лжепророком (ψευδοπροφήτης). См.: Православный синаксарь, 30 марта, пророк Иоиль [Электронный ресурс]. URL: <http://www.saint.gr/144/saint.aspx> (дата обращения: 14.09.16).

⁴⁷⁵ См.: Babylonian Talmud: Sanhedrin, 103b [Электронный ресурс]. URL: http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_103.html (дата обращения: 22.10.16).

⁴⁷⁶ См. о нем: Ортис де Урбина, Игнасио. Сирийская патология. М., 2011. С. 218–219.

⁴⁷⁷ Цит. по: БКОЦ. Ветхий Завет. Том V. С. 97.

знамениях от иудейского пророка, испугался, что человек Божий может лишиться его царского благоволения⁴⁷⁸.

В тексте 3Цар.13 старец из Вефиля всегда называется словом **נָבִי**, которое, впрочем, иногда прилагается и к лжепророкам (см. 3Цар.18:19). Однако блж. Феодорит Кирский считал вефильского старца также Божиим пророком, отмечая, что его можно назвать ложным пророком лишь по причине его слов, приписываемых им Богу. В доказательство пророческого достоинства вефильского старца толкователь приводит следующие аргументы: во-первых, само Священное Писание называет его пророком; во-вторых, он впоследствии сподобился откровения от Бога (см. 3Цар.13:20–22);⁴⁷⁹ в-третьих, он поверил предсказанию иудейского пророка о будущем осквернении вефильского жертвенника, и поэтому велел похоронить себя в одной могиле с человеком Божиим. В соответствии с Законом поступок вефильского старца должен быть наказан смертной казнью (см. Втор.18:20), однако блж. Феодорит его ложь объясняет тем, что старец хотел принять от человека Божия благословение, именно поэтому Господь не наказал его, но «видя намерение его, Бог простил ему ложь»⁴⁸⁰. Ишоада Мервский приводит еще одно предположение: пророк-старец «... пригласил [истинного пророка] подкрепиться пищей из человеческого сочувствия, чтобы он мог освежиться и принять благодарность за советы Иеровоаму».⁴⁸¹ Также пророком, однако «обманщиком человека Божия» и даже «убившим свою душу обманом», старца из Вефиля называет блж. Августин,⁴⁸² прп. Ефрем Сирий и прп. Иоанн

⁴⁷⁸ См.: Иосиф Флавий. Указ.соч. С. 470–471.

⁴⁷⁹ Несмотря на факт откровения, талмудисты считают старца лжепророком, сподобившимся пришествия Шехины из-за своего гостеприимства: Babylonian Talmud: Sanhedrin, 104a [Электронный ресурс].URL: http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_104.html (дата обращения: 22.10.16). Также существует толкование, понимающее **וַיְחַיֵּהוּ** 3Цар.13:20 как «кого он возвратил», и, таким образом, слово Господне посылается не вефильскому старцу, а иудейскому пророку. См.: Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Том I. С. 200.

⁴⁸⁰ См.: Феодорит Кирский, блж. Указ.соч. С. 317–318.

⁴⁸¹ Цит по: БКОЦ. Ветхий Завет. Том V. С. 97.

⁴⁸² См.: Там же. С. 98, 101.

Кассиан осторожно называют его «этот старец»⁴⁸³ и «другой [человек]»;⁴⁸⁴

Итак, когда вефильский старец и приглашенный им пророк вкушали пищу, к первому было слово Господне, которое тот передает человеку Божию: *так говорит Господь: за то, что ты не повиновался устам Господа и не соблюл повеления, которое заповедал тебе Господь Бог твой, но воротился, ел хлеб и пил воду в том месте, о котором Он сказал тебе: «не ешь хлеба и не пей воды», тело твоё не войдет в гробницу отцов твоих* (3Цар.13:21–22). Погребение в гробнице отцов, согласно древнееврейскому воззрению на загробную жизнь, было важным для каждого иудея (см., напр: Быт.47:29–30), поэтому данное наказание представляется особенно тяжким для человека Божия.

Действительно, когда человек Божий отправился домой, на него напал лев и умертвил его. Однако происходит невероятное: лев, убивший пророка, не растерзал его тела, а остается подле него; также и осел, на котором ехал человек Божий, не был убит львом и сам не убоялся льва, но также остался возле тела. Слова *лев не съел тела и не изломал осла* (3Цар.13:28) свидетельствуют, что «[зверь] не был движим чувством голода, а действовал по распоряжению Бога» (Ишодад Мервский)⁴⁸⁵. Тертуллиан, в соответствии с целью своего сочинения «О посте», считает такую гибель «примером и народу, и епископам, даже духовным [людям], чтобы избегали вины неумеренности в аппетите»⁴⁸⁶. Эта же мысль отражается в богослужении: «Кто снедает человека Божия древле? Зверь лев, от лести пророчи преслушания снеди приимша: блюда убо душе моя, да ты непрельстит чревобесия змий» (вторник 2-ой седмицы Великого поста, утренняя, 8 песнь, 2 трипеснец, 2 тропарь). Однако такой смертью, по мнению святых отцов (блж. Августин⁴⁸⁷, прп. Иоанн Кассиан⁴⁸⁸), человек Божий искупил грех непослушания, хотя и невольный. Очень красиво эту мысль выражает свт.

⁴⁸³ Цит по: Там же. С. 100, 101.

⁴⁸⁴ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседование 7, 26 // Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. Репр. изд. 1892 г. СТСЛ, 1993. С. 298.

⁴⁸⁵ Цит по: БКОЦ. Ветхий Завет. Том V. С. 99.

⁴⁸⁶ Цит по: Там же. С. 98.

⁴⁸⁷ См.: Там же. С. 101.

⁴⁸⁸ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Указ.соч. С. 298.

Григорий Двоеслов: «Лев, прежде отнявший жизнь у грешника, охранял потом труп праведника».⁴⁸⁹ Рецепцию такого представления мы можем видеть в факте вхождения повествования 3Цар.13 в собрании житий святых как жития святого пророка Божия Иоада, так что кончина человека Божия не явилась для Церкви препятствием к его почитанию.

Вскоре весть об этом событии разнеслась по Вефилю, и когда пророк-старец узнал о случившемся, то сразу же отправился за телом, взял его и отвез домой, чтобы оплакать человека Божия и похоронить его в своей гробнице. *Увы, брат мой!* (3Цар.13:30) – древняя еврейская формула оплакивания (ср. Иер.22:18). Достойное погребение человека Божия есть знак глубокого почтения и, возможно, горького раскаяния со стороны вефильского старца. Повеление же старца похоронить его самого в одной могиле с иудейским пророком подтверждает уже указанный тезис о его глубокой вере в пророчество человека Божия, что подтверждается также добавлением Септуагинты (и славянского перевода) в 3Цар.13:31: ἵνα σωθῶσι τὰ ὀστᾶ μου μετὰ τῶν ὀστῶν αὐτοῦ (да спасутся кости мои с костями его). Упоминание об исполнении пророчества не только *о жертвеннике в Вефиле, но и о всех капищах на высотах, в городах Самарийских* (3Цар.13:32) также является прозрением вефильским старцем будущего, так как Самария будет основана лишь через 50 лет израильским царем Амврием (см. 3Цар.16:24)⁴⁹⁰.

Как можно увидеть из 3Цар.13:33–34, обличения человека Божия, его кончина и погребение, имевшие своей целью отвращение Иеровоама от неугодной Яхве религиозной реформы, не имели успеха. Интересное добавление к данной истории имеется у Иосифа Флавия, который объясняет нераскаянность царя следующим образом: после смерти и погребения иудейского пророка вефильский старец пришел к Иеровоаму и попытался

⁴⁸⁹ Григорий Двоеслов, свт. Диалоги. Кн. IV, гл. 25 // Григорий Двоеслов, свт. Собеседования о жизни Италийских отцов. М., 2012. С. 412.

⁴⁹⁰ Поэтому также представляется анахронизмом сообщение 4Цар.23:18 о том, что человек Божий приходил из Самарии. Возможно, автор известным ему топонимом указал на примерную область происхождения иудейского пророка. Впрочем, и до основания этого города на указанном месте существовало открытое поселение. См.: Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Том I. С. 197.

объяснить одервенение руки и распадение жертвенника естественным путем, также указывая на кончину человека Божия как на явное знамение его лжепророчества.⁴⁹¹ Однако это противоречит признанию вефильским старцем истинности пророческой миссии человека Божия (см. 3Цар.13:26), а также исполнению пророчества в 4Цар.23:15–18.

Итак, почему человек Божий был так наказан, совершив грех непослушания не по злему умыслу, а будучи обманутым? Конечно, сразу же необходимо отметить, что ограниченный, помраченный грехом человеческий рассудок далеко не всегда способен понять, вникнуть в суть явлений, тем более в события священной истории: *Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути–пути Мои, говорит Господь* (Ис.55:8). Здесь можно привести несколько соображений. Во-первых, следует помнить о том, что «слово Божье обладает созидательной силой, формирует события и направляет их к завершению»⁴⁹²: *слово Мое, которое исходит из уст Моих, – оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его* (Ис.55:11). Поэтому, хотя и невольное⁴⁹³, но все же непослушание Божиим словам было наказано (однако нетронутое тело, предстояние льва и осла указывают на милость Божию к душе пророка). Во-вторых, тяжесть наказания, по мысли блж. Феодорита, объясняется высоким достоинством иудейского пророка, и именно такая его гибель подтверждает слова Писания: *сильные сильно будут истязаны* (Прем.6:6)⁴⁹⁴. В-третьих, история человека Божия является проявлением действия Промысла Божия, предостерегающего Иеровоама: если пророк, вкусивший пищу не по злему умыслу, а будучи обманут, был так наказан, то тем более будут наказаны служащие другим богам (Исх.20:3).

⁴⁹¹ См.: Иосиф Флавий. Указ.соч. С. 472.

⁴⁹² Новый библийский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. С. 474.

⁴⁹³ С другой стороны, здесь, по мнению талмудистов, «невольное преступление считается как умышленное». BabylonianTalmud: Sanhedrin, 103b [Электронный ресурс]. URL: http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_103.html (дата обращения: 22.10.16).

⁴⁹⁴ См.: Феодорит Кирский, блж. Указ.соч. С. 319.

Заключение

Таким образом, можно увидеть, что сложное для понимания повествование 3Цар.13 представляет особый интерес как с исследовательской, так и с нравственной стороны. Вопрос об имени пророка не может быть однозначно решен по причине его отсутствия в Священном Писании и путаницы в различных источниках. Мотивы, побудившие вефильского старца обмануть иудейского пророка, также не могут быть до конца выяснены. Пример человека Божия показывает сложность проблемы различения истинного слова Господня от лжепророчества, лишний раз напоминает христианину о необходимости послушания Божиим словам, благовествованию Христову, о чем почти через тысячу лет после этого события скажет апостол Павел: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал.1:8).

Библиография

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1376 с.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / под редакцией Джона Р. Фрэнки; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзониной ; пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. 512 с.
3. Библейский культурно–исторический комментарий. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; под общ.ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003. 984 с.
4. Великий синаксарь. 30 марта, святой пророк Иоиль [Электронный ресурс]. URL: <http://www.synaxarion.gr/gr/sid/2495/sxsaintinfo.aspx> (дата обращения: 14.09.16).
5. Григорий Двоеслов, свт. Собеседования о жизни Италийских отцов. М.: Сибирская Благовонница, 2012. 544 с.

6. Жития святых Димитрия Ростовского, месяц март. Репр. изд. 1906 г. Козельск: Изд. Свято-Введенского монастыря Оптиной пустыни, 1992. 752 с.

7. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12-ти томах. Т.2, кн. 1. М.: Изд. сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2006. 704 с.

8. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. Репр. изд. 1892 г. СТСЛ, 1993. 653 с.

9. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. I. Кн. 1–12 / оформление С. Е. Власова. М.: Ладомир, 2002. 784 с.

10. Келли У. Толкование на Библию. 3 Царств [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/bible/kelly/k11-2.htm> (дата обращения: 14.09.16).

11. Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Том I. Иерусалим, Запорожье: Еврейская книга, 2009. 328 с.

12. Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч.1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова / пер. с англ. СПб.: Мирт, 2000. 646 с., ил.

13. Ортис де Урбина, Игнасио. Сирийская патрология / пер. с лат. М. В. Грацианского. М.: ПСТГУ, 2011. 283 с.

14. Покровский Ф. Я. Разделение еврейского царства на царства Иудейское и Израильское. Киев: Типография Г. Т. Горчак-Навицкого, 1885. 356 с.

15. Православный синаксарь. 30 марта, пророк Иоиль [Электронный ресурс]. URL: <http://www.saint.gr/144/saint.aspx> (дата обращения: 14.09.16).

16. Симфония по творениям святителя Димитрия Ростовского. М.: ДАРЪ, 2008. 608 с.

17. Синаксарь. Праздники 30 марта [Электронный ресурс]. URL: http://www.pigizois.net/sinaxaristis/03/30_03.htm (дата обращения: 14.09.16).

18. Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе / пер. А. Вознесенского; под ред. проф. Л. Писарева. Казань: Казанская духовная академия, 1901. 266 с.

19. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 12 т. Т. 2: Книги: Иисуса

Навина, Судей, Руфи и Царств. Репр. изд. 1905 г. М.: ТЕРРА, 1997. 600 с.

20. Федотова М. А. Святитель Димитрий Ростовский. Агиографические и богослужебные сочинения // Православная энциклопедия/под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Православная энциклопедия. Т. XV: Димитрий – Дополнения к «Актам Историческим». 2007. 752 с., ил.

21. Феодорит Кирский, блж. Творения. Т.1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. 440 с. (Серия «Творения святых отцов и учителей Церкви»).

22. Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, vel catholicis scriptoribus celebrantur, quæ ex latinis et græcis, aliarumque gentium antiquis monumentis colligere cœpit / Bollandus J., Henschenius G., Papebrochius D. – martii, tomustertius. – Parisiis, Romæ: Victorem Palme, 1865. – Без. един. пагин.

23. Babylonian Talmud: Sanhedrin [Электронный ресурс]. URL: <http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/index.html> (дата обращения: 22.10.16).

диакон Игорь Сысуев

Образ мученичества в Ветхом Завете

Автор: диакон Игорь Сысуев, 3 курс бакалавриата Саратовской Православной духовной семинарии.

Аннотация: исходя из церковного Предания, в частности: литургических текстов и экзегезы святых отцов, автор рассматривает вопрос: о возможности применения понятия мученичества к убиенным за веру Ветхозаветным праведникам; выявляет сходства в основных обстоятельствах и чертах их мученичества с Новозаветным.

Ключевые слова: мученики, Истина, крещение, Маккавеи, праведники, подвиг.

Самым славным подвигом в Православной Церкви является мученичество, в котором отражена вся полнота веры и радости о воскресшем Спасителе. Не найдется ни одного дня в церковном календаре, в который торжественно бы не воспоминалась блаженная кончина того или иного мученика. С феноменом мученичества знаком каждый христианин, так как составлено много житийных рассказов и, как уже было упомянуто, каждый день мы молитвенно величаем подвиг мучеников, однако, к сожалению, мало кто знает о глубоком смысле, который вложен в данный подвиг. Для нас понимание мученичества становится обыденным, тем более, если говорить о тех ветхозаветных праведниках, которые пострадали до воплощения Господа нашего Иисуса Христа. Они остаются вообще нами забыты, да и мало кто может сказать, являются ли они мучениками или нет, хотя в Церкви есть однозначный ответ на данный вопрос. Исходя из вышеуказанных тезисов определяется актуальность темы доклада – она является важной для правильного понимания учения об обожении и спасении христианина.

Цель данной работы – исходя из церковного Предания, а именно литургических текстов и экзегезы святых отцов, ответить на вопрос, можно ли применить понятие мученичества к убиенным за веру Ветхозаветным праведникам и выявить сходства в

основных обстоятельствах и чертах их мученичества с Новозаветным.

При попытке осмысления мученичества возникает необходимость рассмотреть одну из составляющих данного подвига, а именно проявление сил, превосходящих человеческую природу. Неслучайно мученик в греческом языке обозначается словом *μάρτυς*, что переводится как «свидетель». Такое понимание является, безусловно, отражением слов Спасителя: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и Он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин.14:12). Относительной разгадкой тайны мученического подвига является понятие синергии, то есть соучастия Господа в жизни и подвигах христиан, что является существенным признаком Церкви Христовой. Следует отметить, что в подвиге мученика синергия доходила до совершенства, и, таким образом, *μάρτυς* достигает благодатью Божьей высшей степени обожения. Интересная мысль встречается у современного патролога Антона Евгеньевича Лобочкова. Он пишет: «Синергия, доходя до своего пика, неизъяснимым образом переходит в подобие того, что в святоотеческой литературе выражается термином *περιχώρησις* или *communication idiomatum*, (который означает единство, выраженное во взаимопроникновении двух природ во Христе. Только, конечно, в мучениках оно проявляется отчасти, так как лишено ипостазирования в Личности Бога Сына и несет характер сверхъестественного дара Божьего, что в совокупности можно выразить) антропологической проекцией *περι χώρησις*»⁴⁹⁵. Данное рассуждение в первую очередь основывается на Евангельских словах, которые были приведены выше.

Нужно упомянуть, что Отцы Церкви писали о святых мучениках как людях, не имеющих страха смерти, хотя Христос испытывал это борение по человеческой природе. В этом нет никаких противоречий, надо просто понимать, что природа человеческая была воспринята Христом во всей полноте, кроме греха, и Господь Своим Воскресением исцелил человеческую природу, в том числе и от этого страха. Прп. Иоанн Дамаскин

⁴⁹⁵Труды Саратовской православной духовной семинарии: сборник. Вып. VII. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2013. С. 123.

говорил: «Естественные и безупречные страсти суть не находящиеся в нашей власти, – те, кои превзошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, каковы – голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от коей – пот, капли крови, помощь от ангелов ради слабости природы, что по природе присуще всем людям»⁴⁹⁶. Святитель Афанасий Великий, полемизируя с арианами, отмечал, что Господь, восприняв страх смерти, отнял его у нас, что больше всего доказывается в подвиге святых мучеников, которые поражали всех своим бесстрашием, и «скорее их можно было почитать переходящими в жизнь, нежели претерпевающими смерть»⁴⁹⁷.

Еще раз повторимся: мученический подвиг является самым почитаемым в Церкви. Святитель Иоанн Златоуст писал, что стать ради Христа узником лучше, чем пребывать апостолом, учителем или благовестником. Славнее этот подвиг по причине самого полного уподобления Спасителю, и в том числе в буквальном сораспятии со Христом. Следовательно, Господь наш Иисус Христос в этом контексте является Первомучеником, без Которого слова: «*semen est sanguis christianorum*»⁴⁹⁸ теряют свой смысл. Таким образом, мученический подвиг является реальным причастием смерти и воскресению Христову в синергии, при которой человек получает для этого благодатные дары от Него, поскольку «Сам претерпев, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр.2:18). Следует также заметить, что этот подвиг действителен только в пределах Церкви, вне Церкви он невозможен.

Перейдем теперь к рассмотрению основной проблематики данного доклада: возможно ли мученичество в Ветхом Завете? Этот вопрос является очень непростым, тем более, если принимать во внимание категории подражания Спасителю и принадлежности к Церкви Христовой. Также становится неясным, откуда ветхозаветные праведники брали силы для своего подвига, так как они не имели новозаветной благодати.

⁴⁹⁶Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 185.

⁴⁹⁷Афанасий Великий, свт. Творения, Т. 2. М., 1994. С. 440.

⁴⁹⁸Кровь христиан есть семя (лат.).

Ответы на данные вопросы встречаются в святоотеческих творениях, и причем однозначные. Святитель Григорий Богослов в своем 16 слове писал: «Сделавшись мучениками прежде Христовых страданий, чего не совершили бы они, подвергшись гонению после Христа и став подражателями Его за нас смерти? И без такого образца показав столько доблести, не оказались ли бы они еще более мужественными, если бы страдали, взирая на пример Христов? Но есть также таинственное и сокровенное учение (весьма вероятное для меня и для всякой боголюбивой души), по которому из достигавших совершенства прежде пришествия Христова никто не достигал этого без веры во Христа. Ибо Слово, хотя ясно открылось уже впоследствии, в определенное время, однако же умам чистым было ведомо и прежде, как показывают многие прославленные до Христа»⁴⁹⁹. Обоснованием этого является учение священномученика Иринея Лионского о том, что «Образ Божий есть Сын, по образу Которого и человек произошел»⁵⁰⁰. Из этого следует, что для человека естественно подражать Христу. Очень интересно, что отражение этого мы видим и в толковании на видение Моисеем «Бога сзади» у свт. Григория Богослова, также блж. Августина, в особенности в самих церковных песнопениях (в частности, на Преображение Христово), в которых свидетельствуется о том, что Моисей видел на Синае Христа, задолго до боговоплощения. Да и само церковное представление о времени показывает, что многие события будущего воспринимаются как события прошлого, например, молитва перед эпиклезисом, во время анамнезиса. Следовательно, мученический подвиг ветхозаветных праведников воспринимается вне времени. Подтверждение вышесказанному мы находим в Минее – в частности, в богослужениях, торжественно почитающих мучеников Ветхого Завета. Например, на память мучеников Маккавеев мы можем услышать следующий тропарь канона, посвященный мученикам: «Муки претерпеша за Христа Бога, прехвальнии мученицы, и свыше прияша победы почести, непрестанно

⁴⁹⁹ Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 1. М., 2000. С. 295.

⁵⁰⁰ Иринея Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. Спб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 591.

молящиеся, спасти души наша»⁵⁰¹. Подобная мысль также встречается у святителя Иоанна Златоуста: «Я настолько не отказываюсь считать их наряду с остальными мучениками, что даже объявляю их более блестящими. Они подвизались тогда, когда еще не были сломаны медные врата, не снят был железный засов, когда грех еще властвовал, проклятие процветало, крепость дьявола стояла, и жесток еще был путь такой добродетели»⁵⁰². Также слова, выражающие почитание и удивления подвигу мучеников Ветхого Завета, встречаются у святителя Феофана (Быстрова)⁵⁰³.

В подтверждение возможности признания праведников Ветхого Завета, убиенных за Истину, мучениками, следует привести еще рассуждения свт. Николая Сербского о мучениках, которые не приняли святого крещения, например: Порфирий Эфесский, мученик Аглай Севастийский, мученик Вонифатий. Святитель Николай писал: «И некоторые из бывших язычников, не крещенных водою и Духом, принимали мученичество за Христа и крестились кровью, и крещение их принято, как полное и действительное»⁵⁰⁴. Из этого святитель делает вывод, что такое крещение превосходнее, так как не только вводит крещаемых в Церковь, но и открывает для них Небо, следовательно, «первое крещение – водою и Духом – заповедано нам, а второе – собственной кровью – дано как выбор»⁵⁰⁵.

Исходя из вышеприведенных аргументов и основанных на них рассуждений, можно сделать следующий вывод, касаясь обстоятельств насильственной смерти ветхозаветных праведников за Истинного Бога, что их подвиг условно можно соотнести с критериями новозаветного мученичества. По Преданию Церкви, выраженному в богослужении и в учении святых отцов,

⁵⁰¹ Минея. 1 Августа. Канон, 3 песнь, 3 тропарь.

⁵⁰² Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. XII, Кн. 1. М: Приход Храма Сошествия Святого Духа, 2006. С. 229.

⁵⁰³ Феофан Полтавский, Новый Затворник, свт. Творения. СПб.: Об-во свт. Василия Великого, 1997. С. 488.

⁵⁰⁴ Николай Сербский, свт. Верую. Вера образованных людей. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. С. 28.

⁵⁰⁵ Там же.

ветхозаветные праведники, пострадавшие до смерти за Истину, верили в Христа и являются полноценными мучениками.

Библиография

1. Афанасий Великий, свт. Творения, Т. 2. М., 1994.
2. Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 1. М., 2000.
3. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. XII, Кн. 1. М: Приход Храма Сошествия Святого Духа, 2006.
4. Иринеи Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
5. Николай Сербский, свт. Верую. Вера образованных людей. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002.
6. Труды Саратовской православной духовной семинарии: сборник. Вып. VII. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2013.
7. Феофан Полтавский, Новый Затворник, свт. Творения. СПб.: Об-во свт. Василия Великого, 1997.

иерей Павел Чидемян

Образ воды в Евангелии от Иоанна в комментариях святителя Иоанна Златоуста и святителя Кирилла Александрийского

Автор: иерей Павел Чидемян, 3 курс бакалавриата ПСТГУ.

Аннотация: автор рассматривает образ воды в Евангелии от Иоанна на основе святоотеческой экзегезы в лице двух ярчайших ее представителей: свт. Иоанна Златоуста и свт. Кирилла Александрийского.

Ключевые слова: вода, жизнь, Дух, благодать, крещение.

По словам выдающегося православного библеиста епископа Кассиана (Безобразова), четвертое Евангелие содержит в себе «догматическое учение, приоткрывающее перед читателем последние тайны веры и сокровенные глубины христианского духовного опыта»⁵⁰⁶. Такое содержание несет в себе неисчерпаемый материал для толкования вот уже на протяжении двадцати веков. Сам евангелист Иоанн, по утверждению того же епископа Кассиана, доказывает своим богословием, что «евангельское учение превышает человеческий разум»⁵⁰⁷. Не рассматривая подробно содержание и форму всего евангелия от Иоанна, мы решили сосредоточиться на одном из центральных образов – образе воды. Его значимость в контексте всего евангелия неоспорима: достаточно сказать, что Сам Спаситель не раз прибегает к образу воды в своем учении, при сообщении новых истин, еще не понятных Его собеседникам, но раскрывающихся в дальнейшем евангельском повествовании и в последующей жизни Церкви. Так было в беседе Господа с Никодимом и Самарянкой, где речь шла в первом случае о новом рождении от воды и Духа, а во втором о воде живой. Надо сказать, что при этом Христос никогда не дает образу воды положительного определения, что, по нашему мнению, делает этот образ еще более привлекательным для

⁵⁰⁶ Кассиан (Безобразов), еп. Водю и Кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Пушкино: Грааль, 2001.

⁵⁰⁷ Там же.

исследования. Интерес усиливается тем, что сам евангелист предлагает нам толкование образа воды живой как Духа, «которого имели принять верующие» в Иисуса (Ин.7:39). В свою очередь, это толкование ставит перед нами вопрос, является ли вода образом Божественной Ипостаси Духа или Его благодатных даров.

Пример образа воды, относящегося к учению о Духе, приведен нами в качестве доказательства центрального значения этого образа в евангелии от Иоанна. Наряду с этим значением в тексте присутствуют и другие интерпретации образа воды.

Мы решили не прибегать к современным исследованиям четвертого евангелия, но всецело опереться на святоотеческую экзегетическую традицию в лице двух ярчайших ее представителей: святителя Иоанна Златоуста и святителя Кирилла Александрийского. Такой выбор обусловлен тем, что письменное наследие этих святителей относится к одному периоду, тогда как сами они являются представителями двух разных богословских традиций, Антиохийской и Александрийской соответственно. Еще одна причина выбора этих святителей – их обширное и общепризнанное экзегетическое наследие, в том числе и по Евангелию от Иоанна.

Как показало наше исследование, образ воды в комментариях обоих святителей всегда связан с темой Духа, что продиктовано самим контекстом Евангелия.

Впервые эта тема обозначается при описании событий крещения Господа в водах реки Иордан. Естественно начать исследование интерпретации воды в Евангелии от Иоанна именно с этого повествования. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что воде в крещении Иоанна не придается того сакрального значения, которое мы увидим в последующем учении Самого Господа. Толкование обоих святителей сосредоточено на утверждении превосходства Крещения, которым будет крестить Иисус, над Иоанновым крещением. В качестве подтверждения приведем несколько цитат. Так, святитель Иоанн Златоуст определяет крещение водой, совершаемое Иоанном, «...как маловажное и несовершенное, не имеющее в себе ничего кроме

воды...»⁵⁰⁸. А в связи с 30 стихом говорит о приуготовительном значении крещения Иоанна: «...только приготовление и указание пути к тому крещению»⁵⁰⁹.

Схожее мнение находим в комментариях святителя Кирилла Александрийского, который называет крещение Иоанна «детоводственным». Так, например, в разделении «водных источников» (Ин.3:22–23) он усматривает отличие крещения Иоанна от крещения Спасителя: «...крещение от Иоанна не одно и то же с крещением Спасителя нашего Христа, хотя, впрочем, и близко к нему, как некое предварение и предуготовление более совершенного крещения»⁵¹⁰. Другими словами, водой Иоанн свидетельствовал о готовности человека к рождению от воды, уже приобретшей новые свойства, и Духа. Об этом рождении речь пойдет при описании беседы Господа с Никодимом.

В повествовании о беседе с Никодимом, которая также связана с крещением, но уже в Новозаветном смысле, тема воды и Духа выходит на центральный план. Здесь оба святителя усваивают воде значение орудия Духа. Новое рождение, по мнению святителей, происходит от действия Духа водою. При таком едином подходе двух святителей к толкованию этого эпизода есть только одно различие: Иоанн Златоуст рождению от воды и Духа присваивает значение фактически нового мироздания, тогда как у святителя Кирилла мы такого не находим.

Образ «Духа над водою» встречается нам с первых же строк Священного Писания, в самом начале творения мира. В Новом Завете мы вновь видим этот же образ в событиях Крещения Господня в водах Иордана: Иоанн Предтеча свидетельствует о том, что по вхождении Господа в воду он «...видел Духа, сходящего с неба, как голубя...» (Ин.1:32).

Свт. Иоанн Златоуст видит связь этих двух повествований и говорит, что, как в первом случае Бог творит мир и человека, так в событии Крещения, погибающее творение воссоздается заново:

⁵⁰⁸ Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х томах. М.: Правило веры, 2014. Т. 1. С. 213.

⁵⁰⁹ Там же. С. 214.

⁵¹⁰ Святитель Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х томах. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 1. С. 240.

«...в крещении совершается рождение...»⁵¹¹. «Тогда по совершении творения, наконец был создан человек, а ныне, напротив, новый человек творится прежде новой твари: сперва он рождается. А потом уже мир преобразуется. И как в начале Бог создал человека всецелым, так и ныне всецело преобразует его»⁵¹².

Бог не нуждается в материале для творения, однако как в начале мироздания Он использует для тела человека землю, так и теперь берет воду в качестве основания для воссоздания. По мнению Иоанна Златоуста вода, как основание более тонкое не имеет общего с грубостью тел, созданных из земли, т. е. более близка к бестелесной душе: «...как в начале в основание (творения) положена была земля, все же дело принадлежало Создателю, так теперь в основание полагается вода, а все дело (возрождения) принадлежит благодати Духа»⁵¹³.

Таким образом, по мнению свт. Иоанна Златоуста, в событии Крещения Господня совершается творение нового мира и нового человека. С такой позиции становится совершенно ясен смысл фразы Господа о необходимости нового рождения от воды и Духа, без которого невозможно войти в Царствие Божие.

Какие же у нас есть основания говорить о новом творении, а не просто о «исправлении» прежнего? Святитель указывает на то, что при рождении от воды и Духа происходит не просто восстановление образа Божьего, но «соединение с Самим Богом» (такого человека еще не было от начала творения). Отличие нового рождения от первого велико: «...тогда сотворен человек по образу Божию; а ныне соединен с Самими Богом, тогда Бог повелел ему обладать рыбами и зверями; а теперь вознес начаток превыше небес. Тогда дал для жительства рай; а ныне отверз для нас небо. Тогда человек создан был в шестой день, так как этим временем должно было окончиться и творение; а ныне – в первый день, и в самом начале...»⁵¹⁴.

⁵¹¹ Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х томах. М.: Правило веры, 2014. Т. 1. С. 331.

⁵¹² Там же. С. 330.

⁵¹³ Там же. С. 330.

⁵¹⁴ Там же. С. 330.

В свою очередь, святитель Кирилл Александрийский объясняет необходимость воды тем, что поскольку человек по своей природе состоит из «...чувственного тела и духовной души...», то для освящения духовного начала необходим Святой Дух Божий, «...через Коего мы становимся общниками Божественной природы...», а для материального тела необходимо освящение водой. Каким же образом обычная, «чувственная», как называет ее Кирилл Александрийский, вода может освящать человека? Святитель объясняет это тем, что Дух, действуя на воду, сообщает ей «...некую Божественную и неизреченную силу...», так что вода «освящает уже всех, в ком она будет». В связи с этим можно вспомнить о Крещении Господнем, как о том моменте, когда вода получила ту самую «неизреченную силу» Духа, о которой говорит святитель Кирилл Александрийский. В свою очередь, это вновь возводит нас к образу «Духа над водами», в начале мироздания, хотя в самом толковании святителя Кирилла такой интерпретации нет.

Говоря об образе воды как орудии Духа, мы должны упомянуть о толковании событий у купели Вифезда. Комментарий на указанный евангельский текст содержится только у святителя Иоанна Златоуста. Святитель Иоанн говорит об исцеляющей воде в Овчей купели как прообразе воды в купели крещения. В образе исцеления от воды в купели у Овчих ворот изображено намерение «даровать нам крещение...очищающее от всех грехов и людей из мертвых делающее живыми», говорит святитель Иоанн.

И далее он продолжает: в Ветхом Завете «Бог даровал воду, очищающую нечистоты тела, скверны несущественные», в купальне Вифезда вода врачует уже и болезни, что, по мысли святителя, свидетельствует о желании Бога «привести нас ближе и ближе к благодати крещения». Таким образом, вода в купальне у Овечьих ворот находится как бы между двух заветов. Она уже не очищающая вода Ветхого Завета, но еще не освящающая вода, от которой происходит новое рождение. Вода в данном эпизоде сама по себе не имеет исцеляющей силы, но Ангел, сшедший и «возмущавший» ее, сообщал эту силу воде. Здесь святитель также указывает на прообраз воды в крещении, которая «не сама по себе действует, но, когда воспримет благодать Духа, тогда и очищает

все грехи». Таким образом, в обоих случаях происходит действие Духа водою.

В отдельный раздел следует вынести два евангельских эпизода: беседа Господа с Самарянкой и проповедь Христа в Иерусалимском храме в последний день праздника кущей (Ин.7:37–39). Надо сказать, что и сами святители связывают эти два эпизода.

В этом разделе образ воды приобретает значение Духа. Возможность для такой интерпретации дает сам евангелист, называя воду живую, подаваемую Христом, – Духом.

Поскольку в евангельском повествовании источником живой воды является сам Христос, при исследовании комментариев святителей перед нами встал вопрос: является ли живая вода образом Божественной Личности или благодатных даров Духа?

На наш взгляд, из толкований обоих святителей на беседу Господа с Самарянкой следует, что под образом живой воды мыслится Божественная Ипостась духа, тогда как действие, производимое такой водой, есть образ Божественной благодати.

Приведем некоторые примеры, говорящие в пользу такого вывода. В комментарии святителя Иоанна мы встречаем такую фразу: «Благодать Святого Духа в Писании называется иногда огнем, иногда водою, и это показывает, что такие наименования выражают не существо Его, а только действие...». На первый взгляд может показаться, что святитель под «водой живой» подразумевает только благодатные дары Святого Духа. Однако при внимательном рассмотрении становится понятным, что сравнивать благодать Духа с водой можно в том случае, когда речь идет о действии, производимом на человека источником этой благодати, которым уже является Божественная Личность Святого Духа. Читаем у святителя: «...беседуя с женою, водою называет Духа...». И далее святитель, ссылаясь на Евангельские тексты (в частности, Мф.3:11: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем») говорит: «называется же Дух огнем – для означения теплоты благодати, которую Он возбуждает, и истребления грехов; а водою – для выражения чистоты и

обновления, сообщаемого от Него душам, приемлющим Его»⁵¹⁵. Итак, Дух производит действие: «возбуждает» благодать, очищает и обновляет.

По нашему мнению, это свидетельствует о том, что у святителя Иоанна Златоуста образ воды живой, в первую очередь, указывает на Божественную Личность Святого Духа. Однако для описания благодатного действия Духа святителем также используется образ воды.

Свт. Кирилл Александрийский, приводя свидетельства из Священного Писания, говорит, что «...Божественный Дух часто именуется названием воды...»⁵¹⁶. «Водою живою называет животворное дарование Духа, чрез которое одно только и в состоянии человечество, хотя и иссушаемое подобно стволам дерев на горах и оказывающееся благодаря злокозням дьявола лишенным всякой добродетели, восходить снова в изначальную красоту своей природы и, напоясь животворной благодатью, процветать многоразличными видами благ и, возрастая в добродетели жизни, испускать благовоспитанные ветви любви к Богу»⁵¹⁷. По словам святителя, живая вода является действующей Силой, которая «напоет животворной благодатью» и возводит человека «в изначальную красоту своей природы». То есть, по нашему мнению, святитель не отождествляет образ «живой воды» – Божественного Лица Святого Духа, и образ воды, символизирующей Его благодатные дары. Вода живая является источником благодати.

Подтверждением предыдущего вывода может послужить также комментарий святителя Кирилла Александрийского на Ин.6:35 «Иисус же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда». «Водой, кажется, называется здесь опять освящение чрез Духа или Самого Божественного и Святого Духа, часто называемого так в Божественных Писаниях»⁵¹⁸, – говорит свт.

⁵¹⁵ Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х томах. М.:Правило веры, 2014. Т. 1. С. 417.

⁵¹⁶ Святитель Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х томах. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 1. С. 278.

⁵¹⁷ Там же. С. 277.

⁵¹⁸ Там же. С. 495.

Кирилл. Как видим, образ здесь один – это вода, а интерпретации две: освящение чрез Духа, то есть благодатью, и Сам Святой Дух.

Как следует из комментариев святителей, с IV главы начинается учение Господа о Божественной Ипостаси Святого Духа и Его благодатных дарах. И Святой Дух как Божественная Личность и Его благодать отождествлены с образами воды.

В VII главе в Иерусалимском храме звучит призыв Христа: «кто жаждет иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин.7:37–38). Здесь хотелось бы сделать небольшое отступление и обратить внимание на сам текст, т. к. он вызывает определенные проблемы у толкователей. Трудность заключается в том, что в Ветхом Завете нет ни одного текста, который можно было бы использовать в качестве ссылки. Об этом пишет святитель Иоанн: «но где сказано в Писании: реки от чрева его истекут воды живы? Нигде». Святитель предлагает решить эту проблему следующим образом: «...надобно поставить точку, так, чтобы слова: реки от чрева его истекут – были изречением Самого Христа». То есть веровать во Христа нужно согласно с Писанием, как говорит и Сам Господь в V главе Евангелия от Иоанна: «исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин.5:39). В такой связи проясняется смысл, усвоенный фразе Иисуса Христа святителем Иоанном.

В Синодальном переводе построение фразы в ст. 37 не позволяет применить пунктуацию, предложенную святителем Иоанном. Вот текст Синодального перевода: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Более верным представляется перевод епископа Кассиана (Безобразова): «...если кто жаждет, да идет ко Мне и да пьет. Кто верует в Меня, как говорит писание. Из чрева его потекут реки воды живой». Этот перевод соответствует и церковнославянскому тексту, который в свою очередь является калькой с греческого оригинала: «аще кто жаждет, да приидет ко мне и пиет: веруай в мя, якоже рече писание. Реки от чрева его истекут воды живы» (Ин.7:38). В обоих случаях нами проставлена пунктуация, указанная в комментарии святителя Иоанна, то есть после фразы «как говорит писание» поставлена точка, а не запятая.

Возвращаясь к теме воды в VII главе, мы отмечаем связь сказанного Христом в ст. 37–38 и в беседе с Самарянкой в главе IV, а именно: Господь призывает верующих к себе как к источнику воды живой. Сам евангелист предлагает толкование воды живой как образ Святого Духа. Однако в комментариях на Ин.7:37–39 мы не находим того разделения образов воды, которое было нами усмотрено в толковании на беседу Господа с Самарянкой. В этой части интерес святителей более сосредоточен на Христе как источнике живой воды, чем на богословии Духа. Святитель Иоанн Златоуст толкует слова Спасителя о реках воды живой как неиссякаемом источнике благодати, тогда как для Кирилла Александрийского более важно утвердить образ Спасителя как источника этой благодати на основании Ветхозаветных пророчеств.

Такая расстановка акцентов, на наш взгляд, связана с тем, что в евангельском повествовании приближается время прославления Господа, а значит и время схождения на верующих во Христа благодати Святого Духа.

Слава Господня, как это следует из контекста самого Евангелия (Ин.7:39) и комментариев святителей, означает Крест и последующие события Воскресения и Вознесения.

В этой же связи стоит рассмотреть толкование образа воды, истекшей из ребра Спасителя при распятии. По мнению обоих святителей вода в данном случае прообразует Таинство Крещения. А так как Крестные Страдания – это и есть час славы Господней, то на Кресте Спаситель благословляет Таинство, где действовать водою будет уже благодать Духа.

Таким образом, в комментариях обоих святителей на Евангелие от Иоанна можно выделить две основные интерпретации образа воды: вода как орудие Духа в Таинстве Крещения и вода – образ Ипостаси Духа и его благодатных даров.

Нужно отметить, что такой контекст не оставляет места для буквального толкования евангельского повествования. Даже само понятие – образ, предполагает иносказательный (аллегорический) метод толкования, который и используют оба святителя. Но, кроме того, вода является распространенным образом в пророчествах Ветхого Завета, что дает возможность усваивать этому образу прообразовательное (типологическое) значение при толковании.

При сопоставлении комментариев двух святителей видно, что такой метод толкования образа воды чаще встречается у святителя Кирилла Александрийского.

Библиография

1. Кассиан (Безобразов), еп. Водю и Кровию и Духом. Толкование на евангелие от Иоанна. Пушкино: Грааль, 2001.
2. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х томах. М.: Правило веры, 2014.
3. Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2-х томах. М.: Сибирская Благовонница, 2011.