

Священник
Геннадий ФАСТ

ЭТЮДЫ по Ветхому Завету

Книга первая



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ЕНИСЕЙСКИЙ
БЛАГОВЕСТ

Красноярск 2007



Протоиерей Геннадий Фаст – священник, проповедник, писатель и богослов. Родился в селе Чумаково Новосибирской области. Выпускник физического факультета Томского университета и Московской духовной академии, защитил диссертацию, имеет ученую степень кандидата богословия. Прошел путь от послушника и диакона до протоиерея и благочинного православных церквей Енисейского округа. В настоящее время – настоятель енисейского Свято-Успенского кафедрального собора. Живёт в городе Енисейске. Автор книг, выпущенных красноярским издательством «Енисейский благовест», «Ты воскресни, птица Феникс!», «Небесная лестница», «Енисейск православный», «Свет и тени Голгофы», «Семь дней на Святой Земле», а также энциклопедических монографий – «Толкование на книгу Песнь Песней Соломона», «Толкование на Апокалипсис». Выпуск предлагаемого читателям нового богословского труда протоиерея Геннадия Фаста «Этюды по Ветхому Завету» планируется в трёх книгах.

Этюды по Ветхому Завету

Руководство
к изучению
Священного Писания

Книга первая



КРАСНОЯРСК
2007

Священник Геннадий Фаст.

Ф 26 Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению

Священного Писания. – Красноярск:

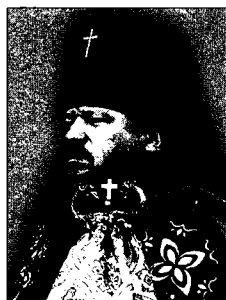
Енисейский благовест, 2007. – 352 с.

Предлагаемая читателям книга священника Геннадия Фаста «Этюды по Ветхому Завету» обращает взор к первым страницам Книги Бытия, к сотворению мира, и ведёт читателя, высвечивая самые яркие эпизоды, из ветхозаветного прошлого в настоящее. Представшие на страницах Священного Писания отношения между Богом и человеком исследуются автором глубоко, с разных сторон, и оценка даётся из разных времён. Вот почему так широк диапазон нынешнего толкования: от древних преданий до взглядов современных философов. Но основополагающим остается учение святых отцов, таких столпов богословия, как блаженный Августин, Иоанн Златоуст, Филарет Московский... Этот энциклопедический труд родился после чтения автором цикла лекций по Ветхому Завету на Богословско-Пастырских курсах в Красноярско-Енисейской епархии. Книга рассчитана на подготовленного читателя и вполне может стать учебным пособием для обучающихся в духовных семинариях и академиях.

На первой странице обложки – цветная авто-
литография «Яблоко+». Автор – народный худож-
ник России Герман Паштов (Красноярск).

**По благословению
архиепископа
Красноярского и Енисейского
АНТОНИЯ**

Кандидат богословия и заслуженный протоиерей Геннадий Фаст давно снискал к себе любовь паствы и уважение интеллигенции Красноярского края за свои немалые труды богословские. Теперь, после стольких лет диктата атеистической идеологии в нашей стране, эти труды особенно ценны и широко востребованы. Ветхозаветная Священная история, преподанная современным, понятным и доступным языком в данном сем новом сочинении о. Геннадия, уверен, принесёт большую пользу тем, что послужит правильному пониманию читателем и Новозаветной истории, без знания основ которой вечное спасение вряд ли для нас возможно.



Приветствуя публикацию этого замечательно-полезного труда о. Геннадия, призываю благословение Божие на издателей его и читателей с величайшей моей благодарностью к уважаемому автору.

**Архиепископ
Красноярский и Енисейский
АНТОНИЙ**

Красноярск, апрель 2007 г.

Экзегетические этюды, или Руководство к изучению Священного Писания Ветхого Завета

От автора

Так говорит Ягве:
Остановитесь на путях ваших
и рассмотрите, и расспросите
о путях древних,
где путь добрый
и идите по нему,
и найдёте покой душам вашим...
И поставил Я стражей над вами,
сказав:
Слушайте звука трубы...
(Иеремия, 6, 16-17).

Предлагаемый труд возник в результате прочтения курса лекций по Священному Писанию Ветхого Завета в г. Красноярске на высших Богословско-Пастырских курсах в 1995-1998 гг. Здесь не ставится задача дать полный обзор и тем более толкование всего текста Ветхого Завета. Это скорее этюды, нежели панорамная картина, этюды порой достаточно случайные, призванные показать яркое многоцветье Божественного откровения израильскому народу. Они дают возможность почувствовать красоту и глубину ветхозаветного откровения, ощутить вкус к Слову Божию. Это «Руководство» призвано дать ключ разума к затворенным для многих вратам Ветхого Завета, помочь свободно ориентироваться в кажущемся таким запутанным и непонятным лабиринте ветхозаветных книг. Так уж сложилось, что среди христиан, а порой и священников, и монашествующих, можно нередко встретить равнодушное, если даже не уничижительно-пренебрежительное отношение к Ветхому Завету. Иногда его и вовсе не рекомендуют читать. А ведь именно ветхозаветные книги и есть то Писание, о котором так возвышенно говорят Христос и апостолы, именно оно поставляется ими во главу угла ищущим спасения.

Единство двух Заветов. Существуют издания [1], в которых Библия называется «Книгой Заветов» *tvtyrbh rps*. Существует одно Божественное откровение и единый завет между Богом и человеком. Этот завет неоднократно возобновлялся, достигая все большей глубины и значения (Адамов, Ноев, Авраамов, Моисеев, Христов). При всей контрастности существует глубинное созвучие Ветхого и Нового Заветов. Как ствол дерева в корне, так Новый Завет — в Ветхом. И как не может быть живого дерева без живого корня, так не может новозаветное откровение раскрыться без ветхозаветного. Один священник, слушавший лекции, положенные в основу предлагаемого учебника, воскликнул: «Для меня Ветхий Завет перестал быть ветхим!» Да и я как автор, в течение ряда лет занимаясь экзегетикой ветхозаветных книг, ощущаю себя живущим именно во Христе, а не до Христа! «Исследуйте Писания: ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5, 39), — говорит Господь Иисус.

В христианской литературе Ветхий Завет обычно рассматривается с позиции Нового. И тогда действительно может возникнуть ощущение необязательности и даже ненужности этого занятия. Вроде бы как все это уже в прошлом, когда-то было нужно, а теперь имеет чуть ли не только исторический интерес. Ветхий Завет обычно раскрывается в его приготовительном и прообразовательном значении. Предлагаемые читателю «Этюды», не отвергая приготовительного и прообразовательного значения, обращаются при этом и к вечному, онтологическому значению Ветхого Завета. Ведь верующий израильтянин в своей духовной и богослужебной жизни меньше всего думал, что это прообраз чего-то. Всё имело для него непосред-

ственное и божественное значение. Он участвовал не в «игре», имеющей переносное значение, а в таинственной, страшной и священной жизни Царства Божия, в Самом Боге! И из жизни Ветхого Завета человек входит, вживается, вырастает в жизнь Нового Завета. В некотором смысле нами предлагается взгляд на Новый Завет из Ветхого (а не наоборот!), как оно исторически в реальности и было. Ветхий Завет — не условные знаки, обозначающие Новый, не предисловие к нему, а напряженная духовная жизнь, восходящая к Новому Завету. Книга Заветов — единая Книга о Едином!

Кстати, то, к чему с трудом порою восходит богословская мысль, давно осуществлено в богослужении, в Божественной Литургии. Ведь псалтырные и пророческие тексты и изречения составляют подавляющее большинство литургических текстов и молитвословий. Так что молитвенно и литургически христианская душа и сама Святая Церковь живут, питаются из глубин ветхозаветного откровения, которое недружно и едино с откровением новозаветным.

Протестантизм отбросил Священное Предание, оставив только книгу Божественного откровения. Это неизбежно не только оторвало его от животворящей благодати материнских сосцов Богооткровенного Предания, но и ослабило и обмельчило разумение самой Святой Книги — Библии. Весьма отрадно, что в протестантской среде всё более пробуждается тяга и интерес, некоторая открытость к Священному Преданию. Нельзя провести прямой аналогии, но невозможно и не заметить некоторого сходства с этой ситуацией в отношении христианства вообще к ветхозаветному Преданию, к устной Торе. Здесь чувствуется некий глухой протестантизм. В связи с отвержением иудейской синагогой Христа, в связи с наличием тех вымыслов человеческих (Пс. 118, 113), которые ненавидела душа псалмопевца, невольно и надолго многое из ветхозаветного Священного Предания осталось за полем зрения христианских толкователей. Сами новозаветные книги, как евангельские, так и апостольские, вполне открыты этому Преданию и знают его, не раз ссылаются на него. Многое с трудом познаваемое из Книги давно и глубоко раскрыто в Предании. Чтобы не выдумывать толкования, а читать Писание в контексте Предания, «Этюды» обращают взор читателя к Преданию. Письменными источниками этого Предания на сегодняшний день являются некоторые творения святых отцов (в особенности сирийских), а также памятники древней раввинистической литературы (в особенности мидраши и таргумы, Агада). К раввинистической литературе необходим, разумеется, осторожный подход, т.к. записаны древние иудейские предания были в значительной степени уже после отвержения синагогой Христа-Мессии.

Священное Писание дано Духом Святым. Оно — богооткровенное Слово Божие. Поэтому и истолковано может быть только Духом Святым же. Для написания священных книг Дух Святой избрал пророков и апостолов. Для истолкования их Он избрал отцов и учителей Церкви. Поэтому в основу предлагаемого труда, как и в основу всей православной экзегетики, полагаются, безусловно, творения святых отцов. Эти творения не приравниваются к богооткровенным книгам Св. Писания, но и не рассматриваются в ряду обычной научной литературы. Богоносным и бо-

гомудрым отцам в Духе Святом дано ведать тайны богооткровенного Писания. Патрологический принцип святоотеческого толкования Св. Писания в контексте Св. Предания является основным принципом православной экзегетики.

Если святые отцы раскрывали значение священного текста, черпая ведение из своей благодатной жизни, от «высот неба», то, безусловно, важным является и источник «от земли» — язык первоисточника (еврейский и арамейский), Святая Земля, святыни и археологические памятники, история и культура. Это земной контекст Св. Писания. И без него в экзегетике тоже никак! Только побывав на Святой Земле, я как автор ощутил, как это важно для понимания Библии. Как и, наоборот, без Библии невозможно понять Святую Землю! Паломничество и достижения библейской археологии и текстологии чрезвычайно важны на пути к пониманию Библии.

Особый акцент делается на текстологическом аспекте экзегетики. Прежде чем толковать, важно знать, что толковать и какие тексты толкуются святыми отцами. Перед библейским богословием стоит задача не только истолкования, но и самого прочтения священного текста на его исходном и родном языке — на иврите. Неизбежным подспорьем являются при этом древние переводы (в первую очередь, конечно, греческий) и современные текстологические исследования. Должно сказать, что святые отцы в большинстве своем еврейским языком не владели и читали Ветхий Завет в греческом и латинском переводах. Это, естественно, отражалось и на их толкованиях. Истолкование еврейского Urtexta (первоисточника) для христианской экзегетики еще в значительной степени дело будущего.

Родная стихия еврейского языка Божественного откровения, Святой Земли, древнего иудейского Предания, культуры древнего Израиля и богомудрая духоносная стихия благодатной святоотеческой православной экзегетики — вот та земля и то небо, в которых живет и питается истолкование Слова Божия.

Как автор я безусловно, сознаю, что означенные задачи библейской экзегетики в предлагаемом благосклонному, пытливому и благочестивому читателю труде решены далеко не полностью, но это то русло, в котором двигалась его мысль, то тепло, которым согревалась его душа. Пусть эти экзегетические этюды помогут приумножиться радости прикосновения к вечному Слову Живого Бога!

Да не отходит сия книга Закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять всё, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно (И. Нав. 1,8).

И читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование, и (народ) понимал прочитанное (Неем. 8,8).

Как часто мы встречаемся в христианской среде с некоей религиозностью, которая по сути ничем не отличается от религиозности язычников и иноверцев. Страх в беде, болезни, опасности путешествия, старость ведут людей к вере предков, в ней человек ищет помощи, ограждения. Но в этом еще нет христианства. Христианство — это любовь ко Христу. «Вера (христианская) от слышания, а слышание от Слова Божия» (Рим. 8,17). Вера от Слова — вера крепкая, вера разумная, вера Божия, а не «негодные бабьи басни» (1 Тим. 4,7). Христиане — народ Книги!

Меня поразили слышанные некогда в юности слова св. Иоанна Златоуста:
Не читал — не знал,
Не знал — не исполнял,
Не исполнял — погибал,
А всё от того, что не читал!

Иногда говорят: главное — молиться и трудиться, а читать не обязательно, или даже вредно. Однако кому нравится собеседник, который только говорит, но не слушает и не слышит? Слушать никак не менее важно, чем говорить. В молитве мы говорим Богу. Он говорит с нами через Свое Слово, через святую Библию. Чтение Писания должно также входить в правило христианина, как и молитва. Великий молитвенник и подвижник прп. Серафим Саровский еженедельно прочитывал весь Новый Завет и говорил, что ум должен буквально плавать в Слове Божием.

Народу нужно Слово Божие, а для разумения — его толкование*.

«Без откровения свыше народ необуздан, а соблюдающий закон блажен» (Притчи Соломона, 29,18). ■

* Читателю, не склонному к знакомству с научным обзором Писания, можно рекомендовать не читать «Исагогические заметки» и сразу приступить к чтению этюдов, то есть толкованию Писания.

Исагогические заметки к Священному Писанию Ветхого Завета

Часть первая

Итак, братия, стойте и держите
предания, которым вы научены
или словом, или посланием
нашим.

(2 Фес.2.15).

Наименования Священного Писания

Целью этого труда является именно экзегетическое изучение Св. Писания. Богатейший материал по библейской исагогике изложен в ряде доступных пособий. Надо сказать, что православных книг по исагогике еще довольно мало. И составление основательного исагогического пособия — дело будущего для православного исследователя. Мы же дадим только краткие исагогические заметки, предвещающие экзегетическое изучение Слова Божия. При этом внимание читателя будет, в основном, обращено на вопросы о каноне и тексте ветхозаветных книг. Ибо именно по этим вопросам через столько веков существования Св. Писания и чтения его почти во всем мире все еще существует некоторая неясность, открытость будущим исследованиям и необходимость соборного церковного рассмотрения.

Само Св. Писание не содержит в себе своего общего наименования. Это и понятно, т.к. Св. Писание является сборником различных книг, возникавших в течение огромного периода времени. Только Ветхий Завет — в течение примерно тысячи лет, и спустя еще полтысячелетия — Новый Завет примерно за пятьдесят лет. Исторически возникали различные наименования Слова Божия.

Танах

У иудеев широко распространено наименование Св. Писания (Ветхого Завета) Танах. Это слово указывает на трехчастное деление Ветхого Завета.

— Закон Моисеев (Пятикнижие) или Тора תורה. Понятие Торы у иудеев шире, чем Пятикнижие Моисеево, но в узком смысле этим словом обозначаются именно первые пять книг Св. Писания. Само слово תורה (Тора) означает «учение», «указание», «руководство к действию».

— Книги пророков или נביאים (Небиим).

— Раздел Писания כתובים (Кетубим), что означает «писания». В этот раздел вошли Псалмы, Притчи, книги Паралипоменон и другие.

Сокращенное название этих трех разделов и звучит תנ"ך (Танах). Это трех-частное деление и наименование Св. Писания очень древнее. Так, оно встречается уже у Иисуса, сына Сирахова (~ III в. до Р.Х.). «Многое и великое дано нам через Закон, пророков и прочих (писателей), следовавших за ними...» (Сир. Предисловие). Подобным образом указывает на Танах и Сам Господь Иисус Христос: **И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в Законе Моисеевом и в пророках и псалмах** (Лк. 24, 44). Христос называет Кетубим Псалмами по главной книге, входящей в этот раздел. Иисус, сын Сирахов, говорит просто о прочих писателях, бывших после Моисея и пророков.

Библия

Библия — это самое распространенное наименование Слова Божия. В народной среде часто говорят о Библии и Евангелии, относя Библию к Ветхому Завету. Это, конечно, неверно. Библия включает в себя все Св. Писание, Евангелие — часть Библии.

Начало этому наименованию мы находим еще в ветхозаветные времена. Так, в книге Даниила пророка говорится: **В первый год царствования его (царя Дария) я, Даниил, сообразил по книгам число лет, о котором было слово Ягве к Иеремии пророку...** (Дан. 9,2). Выражение ספרים (ба-сефарим, что значит «по книгам») произведено от ספר (Га-сефарим), что означает «книги», точнее определенные книги, т.к. слово сопровождается определенным членом ת (га).

Итак, уже со времен вавилонского плена (VI в. до Р.Х.) и после Священное Писание именовали «Книги», по-еврейски — га Сефарим. При этом речь шла не об одной книге, как сейчас, а именно о многих, но определенных книгах, считавшихся священными.

Слово ספר (сефер) «книга» происходит от глагола ספר (сафар), что означает «сбривать» или «очищать книгу от волос». Отсюда видно, что евреи употребляли для изготовления книг, в том числе и священных книг, пергамент — очищенную, выглаженную кожу. Пергамент сворачивался в свитки.

Τὰ βιβλία — Библия.

Греческое слово τὸ βιβλίον (библос) означает папирус, египетское растение, из коры которого (τὸ βιβλίον) изготавливалась бумага. Древнееврейское и финикийское название города Гевал в Ливане преобразовалось в Библос, поскольку этот торговый финикийский город оказался посредником в приобретении греками египетского папируса. Впоследствии название города перешло на саму бумагу и изготавливавшиеся из нее книги. Из этого наименования книг видно, что греческие авторы, в отличие от еврейских, предпочитали писать не на пергаменте, а на папирусе. От возникшего таким образом слова τὸ βιβλίον, книга образуется слово τὸ βιβλίον, что означает небольшая книга, книжечка. Множественное число от него τὰ βιβλία означает целый ряд, т.е. собрание небольших книг или просто «книжечки». Этому слову и суждено было стать основным наименованием Слова Божия в христианском мире.

В еврейском звучании оно фактически употреблено еще у пророка Даниила (9, 2) «га Сефарим». В привычном греческом звучании τὰ βιβλία это наименование священных книг впервые встречается в Первой Маккавейской книге. Ионафан Маккавей пишет в письме спартанцам, что иудеи в тяжелых войнах имели утешением **священные книги** (τὰ βιβλία τὰ ἅγια), **которые в руках их были** (1 Макк. 12, 9).

В Новом Завете слово Библия отсутствует. Вновь это наименование встречается у мужей апостольских. Так, св. Климент Римский пишет, что Моисей «все заповеданное ему изобразил в священных книгах» (1 Кор. 43). Здесь употреблено слово τὰ βιβλία. Всеобщее употребление термин «Библия» получает со времен великого собирателя и толкователя Св. Писания Оригена (III в.) и, особенно, св. Иоанна Златоуста (IV в.). Св. Иоанн Златоуст объясняет слово τὰ βιβλία как собирательное понятие: «Библия — это многие книги, которые образуют одну единую» [191, с.3]. От греческих авторов это собирательное наименование Св. Писания τὰ βιβλία перешло к латинским писателям — Biblia. Причем, в соответствии со златоустовским осмыслением слова τὰ βιβλία, оно, будучи множественным числом среднего рода, употребляется как слово единственного числа женского рода. Многие книги (книжки) воспринимаются как единая Книга, от Бога дарованная людям. Как слово единственного числа женского рода слово Библия переходит и в европейские языки. Так, по-немецки — die Bibel, по-английски — the Bible. От латинских авторов наименование Библия, как слово единственного числа и женского рода, пришло и в Россию. Это произошло, видимо, потому, что первые собиратели славянской Библии находились под немалым влиянием латинской Вульгаты.

Рассказывают, что когда умирал великий английский писатель Вальтер Скотт, он попросил книгу. «Какую книгу?» — недоумевали окружавшие его. Ведь только он сам сколько их написал! А он все просил Книгу. Окружавшие поняли. При многих книгах Книга — одна!

Книга Заветов

Иерусалимское издание [1] озаглавливает все Священное Писание как ספר הברית (Сефер ха Беритот), что значит Книга Заветов. Чаше встречаются наименования Ветхий Завет и Новый Завет. В основе этого наименования находится понятие «завета».

Завет по-еврейски: ברית (берит),
по-гречески: διαθήκη (диафики),
по-латински: testamentum.

«Завет» — это договор или союз, который заключают две стороны.

Роль этих двух сторон при этом различна. Одна сторона предлагает свои условия. Другая — никаких условий не предлагает, но свободно принимает условия первой стороны. Таков Завет-союз между Богом и людьми.

«Книга Завета» — ספר הברית (сефер га берит) — это первое наименование записанного Слова Божия. Когда у Синайской горы Бог заключал Завет (Берит) со Своим народом, Моисей взял книгу завета, и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Ягве, сделаем, и будем послушны (Исх. 24, 7).

Наименования «Ветхий Завет» у иудеев, естественно, не существует. Свое начало оно берет у апостола Павла: **Но умы их (иудеев) ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается не снятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом** (2 Кор. 3, 14). Причем «Ветхим Заветом» апостол Павел называет здесь не столько сам Завет Бога с Израилем, сколько именно священные книги, поскольку говорит о **чтении Ветхого Завета**.

Священное Писание

В Новом Завете ветхозаветные книги называются Писанием. Это название не может быть отнесено к каким-либо другим книгам, кроме священных книг Слова Божия. Встречаются несколько разных форм этого наименования:

- Писание — ἡ γραφή — Лк. 4, 21; Ин. 20, 9 и т.д.;
- Писания — αἱ γραφαὶ — Мф. 21, 41; Лк. 24, 32 и т.д.;
- Святые Писания — γραφαὶ ἁγία — Рим. 1,2;
- Священные Писания — τὰ ἱερὰ γραμματα — 2 Тим. 3, 15.

Много написанного людьми. В шутку или как, говорят, что на самой древней надписи, найденной археологами, написано: «Ныне все стали писать!» Но при всем написанном — Писание одно!

Высочайший авторитет, усвоенный Христом и апостолами ветхозаветным книгам в наименовании «Писание», позднее Церковью был усвоен и Писаниям самих апостолов, которые также стали именоваться Писание. Но в самой Библии слово «Писание» относится именно к ветхозаветным книгам.

Что означает это наименование? Если слово «Писание» указывает на авторитет, непререкаемость этих книг, на то, что, собственно, только они и есть Писание, то эпитет «Священное» указывает на Божественное происхождение и, в особенности, на святость содержания, на то, что речь идет только о святом. Это не книга по истории, философии или астрономии, это книга о спасении, о священном. Все прочие сведения приводятся только постольку, поскольку они необходимы для раскрытия домостроительства нашего спасения.

Слово Божие

«Слово Божие» — распространенное в христианстве наименование Св. Писания. Оно указывает на Божественное происхождение, Божественное Откровение, богодухновенность Писания. **Никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии люди, будучи движимы Духом Святым** (1 Пет. 1, 21), — говорит св. апостол Петр. Канонические постановления церковных соборов, творения святых отцов при всей их богомудрости и авторитетности не считаются богодухновенным Словом Божиим. Божественное откровение завершено и впредь до второго Пришествия Христа восполняться не будет.

Слово Божие — Бог говорит людям.

Святоотеческие творения — люди в духе Святом говорят о Боге.

Научное богословие и религиозная философия — человеческий разум через толщу неведения и страстности пробивается к Богу.

Вот два направления — от Бога к людям и от людей к Богу. ■

Богодуховенность Священного Писания

Все Писание богодуховенно и полезно для научения...

(2 Тим. 3, 16).

На чем основана вера христиан в богодуховенность Св. Писания? Доказывать богодуховенность Писания — это все равно что доказывать, что Бог есть. Это все равно что ковшом черпать море или рулеткой измерять размеры Вселенной. Это все равно что посмотреть на то, что было до начала всего.

Богодуховенность Писания — она или принимается человеком, или нет. Здесь область таинственного и трансцендентного. Здесь говорит вера, а разум молчит. Ну, а если не молчит?

Скажем тогда и ему нечто.

Скажем кратко, ибо в различных книгах об этом написано много.

Происхождение Священного Писания

Никто из писавших священные книги не считал себя их автором. Они писали не свое, а то, что им давалось по Откровению.

Поэты, писатели, ученые тоже имели вдохновение. Но это было их вдохновение. Они после этого не стеснялись считать себя авторами и были в том правы. Их «посещала муза», но это была их муза! Слово же Божие живет не вдохновением и музыкой пророков, а откровением свыше.

Самосвидетельство Священного Писания

Книги писателей, мудрецов и ученых и не претендуют на то, что они изрекают истины, возвещенные Богом. Они вполне выдают своих авторов. И если не удаётся иногда установить имя автора, то как личность он вполне прочитывается со страниц своей книги, и он сам, и его эпоха, и многое другое. И только со страниц Библии говорящим и возвещающим предстает Сам Бог. Ни светские писатели, ни даже святые отцы никогда не пишут: «Так говорит Господь», «и было ко мне Слово Господне» и т.д. Только Библия сама свидетельствует о себе, что содержит изречения Господни.



Есть еще книги, свидетельствующие о своей богодухновенности: Веды, Авеста, Коран. И должно, действительно, признать, что эти книги, как и Библию, нельзя поставить в ряд книг человеческой мудрости. В них явно присутствует момент нечеловеческого происхождения, момент откровения. Священные книги язычников (Веды, Авеста и др.) содержат в себе элемент изначального праоткровения первым людям, которое никогда не изглаживалось полностью из памяти языческих народов. Есть в них и элементы естественного откровения Божия через природу и душу человека. Есть языческие прорицания, демонические откровения и знания, а также человеческие выдумки и заблуждения. Что касается Корана, то он содержит в себе как библейское откровение Божие, сведения из иудейского предания, иудейских и христианских апокрифов, так и откровения, бывшие Мухаммеду. Рассмотрение откровений Мухаммеду, порой явно противоречащих откровению Божию, а порой ему созвучных, не входит в задачу библейской экзегетики и является предметом Основного богословия. Но источником чистого откровения Божия Коран, безусловно, не является.

Пророчества и их исполнение

Библия содержит в себе ряд поразительных пророчеств, которые иногда вскоре, а иногда через века и тысячелетия сбываются с удивительной точностью. Этот аргумент в пользу богодухновенности Писания, его нечеловеческого происхождения использовался как древними, так и современными апологетами.

Пророчески было предсказано потомство бесплодного Авраама, рабское и угнетенное положение его потомков в течение четырехсот лет. Предсказана гибель Ниневии и Ассирии. Предсказан был вавилонский плен иудеев и его семидесятилетняя длительность. Предсказано возвращение иудеев из плена древнее и нынешнее. Предсказывались землетрясения и бедствия. Подробнейшим образом предсказан приход Мессии-Христа и многие обстоятельства, связанные с ним. Все это убедительнейшим образом свидетельствует о богодухновенности Писания.

Единство священных книг

Автору не раз на различных встречах приходилось предлагать слушателям такую задачу. Выберите любой, по желанию, полторатысячелетний период истории. Выберите за этот период любые семьдесят семь книг различных примерно сорока пяти авторов. Поставьте их на одну книжную полку. Переплетите. И дайте одну книгу, чтобы в ней не было никаких противоречий и несогласованностей. Чтобы в ней все и внутренне, и внешне было едино. Чтобы это была единая книга об одном. Естественно, всегда все признавали, что это сделать невозможно. Но один раз это было сделано. Это «книги» ставшие «Книгой» — святая Библия! Это семьдесят семь книг, являющихся Книгой Одного и об Одном. И произойти этому не помешали ни различные эпохи, ни разные языки, ни разная образованность, положение и характер авторов.

Святость, возвышенность и глубина содержания Священного Писания

Сочинения обычных авторов отражают их нравственное несовершенство, а то и прямую порочность и страстность. Чистота, святость и нравственная высота Св. Писания таковы, что автором его может быть только Некто совершенно безгрешный и святой. Даже о глубинах греха и порока Св. Писание говорит совершенно чисто и непорочно. Человек не может говорить о неведомом ему. Глубины и высоты

библейского учения неведомы человеческой мудрости. Они могли быть сообщены людям только оттуда, где те еще не бывали.

Преображающая сила Священного Писания

Библейское слово само убеждает человека в своей богооткровенности преобразующей силой, действующей чрез него.

В III веке некий богатый юноша из селения Кома в Египте зашел в храм и услышал там Евангельские слова Христа, обращенные некогда тоже к одному богатому юноше: **Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною** (Мф. 19, 21). Слово коснулось сердца. Юноша вышел из храма, продал свое имущество, а деньги раздал нищим. После этого он ушел в пустыню. Перевернулось вся жизнь. Юноша стал основателем монашеского пустынножительства. Это прп. Антоний Великий.

Однажды был диспут между христианином и атеистом. Оба были умны и красноречивы. Сыпались аргументы и контраргументы. Никто никого переубедить не мог. Тогда христианин сказал атеисту: встретимся завтра, и ты приведешь сюда хотя бы двух человек, которым атеизм помог бы избавиться от каких-нибудь грехов и пороков. Все прочитали затруднение на лице лектора-атеиста. Христианин сказал: что же, я приведу завтра двести человек, жизнь которых совершенно изменилась через чтение Слова Божия.

Такова преобразующая сила Св. Писания, которой нет ни у какой книги человеческого происхождения.

Вечная и всеобщая актуальность Священного Писания

Святая Библия, написанная две и более тысячи лет назад, и сегодня является самой распространенной и читаемой книгой в мире. Все книги, возникшие в библейские времена, давно стали достоянием истории. Библия — не достояние истории, она и ныне самая современная. По ней и ею живут люди сегодня.

Библия не принадлежит какому-то одному народу или определенной культуре. Она переведена почти на все языки мира и читается всеми.

Библия не является книгой какого-то определенного класса людей. Она непостижима для мудрецов и понятна для простецов. Люди любого характера, уклада, положения, менталитета находят в ней именно то, что им нужно.

В свою же очередь Библия формирует и историю, и культуру, и характер, и менталитет. Она — живое Слово Бога. Люди не могут слушая его, оставаться безразличными.

Библия и самая гонимая в мире книга. Ее уничтожали, скрывали, за нее гнали и преследовали. А она живет, ибо для **Слова Божия нет уз** (2 Тим. 2, 9).

Если взять любимую книгу и читать ее ежедневно — преестся, надоест, опротивеет. Библию христиане читают десятилетиями ежедневно. И она всегда нова, жива, желанна!

Неисчерпаемость Священного Писания

Колодец человеческой мудрости ограничен. Воду из него можно исчерпать даже до дна. Но неисчерпаемо Св. Писание! Безгранична мудрость этой книги, ибо безграничен ее Автор — Бог! Ограниченный человеческий разум не мог стать источником этой безграничной Премудрости.

Наш великий отечественный ученый М.В. Ломоносов (1711-1765 гг.) восклицал: «Творец дал нам две книги — природу и Св. Писание. В первой Он проявил Свое Могущество и Мудрость, а во второй — Свою Волю». Безмерны Сила и премудрость Божии в природе, непостижимы судьбы и тайны Его Воли, сокрытые в Его Писании!

Природа богодухновенности Священного Писания

В каком смысле Писание богодухновенно? Что значит его богодухновенность? В христианском богословии и среди экзегетов Св. Писания существуют несколько различных точек зрения по этому вопросу. Их можно свести к следующим трем позициям.

Вербальная теория

Согласно этой теории все Писание богодухновенно вплоть до каждого слова и каждой буквы. Оно является фактически диктантом, который записали пророки и апостолы.

Сильная сторона этой теории — безусловное доверие Св. Писанию. Непоколебимость веры, основанной на Писании.

Слабая сторона — забвение того, что буква убивает, а дух животворит (2 Кор.3,6). Человек в таком случае пассивен и почти безучастен. Это своеобразное монофилитство. Остаются только воля и слово Божии. Человеческая воля не согласуется с Божией, а просто молчит, покоряется, упраздняется. Не совсем ясно, как согласовать вербальный подход к фактам, что изначальный текст Писания (Urtext) до нас не дошел, а в дошедших древних рукописях встречаются разночтения. Не совсем понятно, сколь богодухновенны в таком случае переводы Св. Писания.

Библия как книга богочеловеческая

В данном случае слово «богочеловеческая» понимается так, что библиейский текст содержит как Божественное откровение, так и чисто человеческий момент, вплоть до ошибок и неточностей. Библия содержит мифологический момент.

При таком подходе человек активен. Его сознание пробуждается, он в движении и доходит до высот божественного озарения. Такая картина по-своему прекрасна. Нет надобности в казуистическом согласовании некоторых трудных мест Писания, разногласящих между собой и не соответствующих некоторым выводам современной науки. Этот подход общепринят в так называемом либеральном богословии. Открыт путь к библиейской критике не только в смысле научного изучения текста, но и критике содержания и вероучительных основ. В Русской Православной Церкви в последнее время эта теория была основополагающей в работах известного и яркого библиеиста протоиерея Александра Меня († 1990 г.).

Но такой подход содержит ряд слабых и даже неприемлемых сторон. Кто и каким образом будет определять, где кончается божественное и начинается человеческое? На практике этим обычно занимается пораженный маловерием и даже порочностью разум. Расшатываются основы веры и вероучения. С камня веры переходим на зыбкую почву человеческих суждений. Да к тому же выводы науки сами бывают столь неточны, а порою и неверны и слишком часто меняются. Все это низводит толкование Писания из области богословия в область обычных наук, чело-

веческой философии, а то и откровенных ересей. При этом невозможно отрицать безусловную ценность библейских исследований многих богословов, придерживавшихся такого подхода.

Православный святоотеческий подход

Не погрешая крайностями вербальной и богочеловеческой теорий, святые отцы, выражая веру и учение Церкви, безусловно, считали все Писание богодухновенным (см. 2 Тим. 3,16), не допуская в нем никаких человеческих ошибок, неточностей, условностей, мифологичности. При этом, однако, человек не пассивен и не отсутствует в написанном им. Степень участия человека бывает различна. В апокалипсисах пророк отрешен от обычной душевно-телесной деятельности и находится в духе, принимая откровение Божие. Валаам пророчествует даже вопреки своей воле. Автор книги Царств или евангелист Лука проводят исторические исследования. Характер и особенности личностей, обстоятельства жизни явно прочитываются у Давида и Соломона, Исайи и Иеремии, Амоса и Осии, также в Новом Завете у Павла и Иакова, Иоанна Богослова. Безусловно отражены в библейских книгах стиль и характер исторических эпох — времена праотцов, расцвет Давидо-Соломонова царства, эпоха вавилонского плена и возвращения из него. Но вся эта «человеческая печать» на Писании не привносит ничего человечески несовершенного и ошибочного, человеческая воля всецело согласуется с Божественной и неповрежденно передает ее миру. Позиция христологического догмата о двух волях, изложенного на шестом Вселенском Соборе, своеобразно может быть распространена на учение о богодухновенности Св. Писания. Живое участие человека, отражение его особенностей и при этом полное доверие к каждой мысли, каждому слову и изложенному факту Св. Писания. Незыблемое основание веры, свободное от шаткости человеческих мнений, и открытость научному исследованию, но не раболепие пред ним. Библия задает загадки и вопросы, на которые наука ищет ответы, но она не нуждается в подгонке под науку. Библия — Слово Бога, но свободно изрекается человеком. Для раскрытия тех или иных истин Бог подыскивал тех или иных людей, то или иное время, но Его истины не зависят от них. Бог как бы подбирал подходящее «пишущее средство», а с другой стороны человек не инструмент, но свободная личность, устремленная к Богу, и Бог открывал ему то и так, что и как для человека было нужно. Библия — книга Божия и книга Богочеловеческая, но в смысле шестого Вселенского собора, а не в смысле французской эпохи просвещения и рациональной критики. Эту позицию вполне можно назвать православной*.

Следует также отметить, что совершенное Слово Премудрого Бога выражено в Библии на несовершенном человеческом языке, несовершенном и в смысле недостатков речи и языка, и в смысле понятийного несовершенства человеческого разума и слова. Поэтому Писание нуждается в богомудром и богопросвещенном толковании, а также в научном комментарии. ■

* При этом следует отметить, что и в католичестве, и в протестантизме многие также придерживаются именно такой позиции.

Канон ветхозаветных книг

Огромная значимость богодухновенных книг Св. Писания в делах веры и благочестия ставила и в ветхозаветные времена, и в новозаветные важный и непростой вопрос: а какие книги считать богодухновенными? Или, иначе, вопрос о каноне священных книг.

Семитское слово קָנָן (кане), как и греческое κανών означало первоначально «тростниковую палку», а потом и вообще «прямую палку». В переносном смысле это означало все то, что служит к определению, исправлению, выпрямлению других вещей. В итоге слово канон получило значение «правила, нормы, образца». В отношении к Св. Писанию канон определяет перечень богодухновенных книг.

Многие читатели, не задумываясь, берут в руки Библию, и им кажется самоочевидным, что вот именно эти, а не какие другие книги являются священными. Хотя вопрос возникает уже в силу того, что разные издания содержат различный объем священных книг. А иные, наоборот, не могут отличить библейские книги от другой древневосточной литературы.

Постараемся объективно изложить увлекательную и непростую историю канона библейских ветхозаветных книг, отметив в ней особое двенадцать вех.

Моисей

Начало канону священных книг было положено первым богодухновенным писателем — Моисеем в нач. XV в. до Р.Х. (по другой точке зрения — в сер. XIII в. до Р.Х.). При нем Книга закона была положена во Святом Святых скинии откровения одесную ковчега Завета. Когда Моисей вписал в книгу все слова закона сего до конца, тогда Моисей повелел левитам, носящим ковчег завета Ягве, сказав: возьмите сию книгу закона, положите ее одесную ковчега завета Ягве, Бога вашего, и она там будет свидетельством против тебя (Втор. 31, 24-26).

Положение книги закона одесную ковчега во святая святых означало совершенно особое божественное значение этой

книги, книги свидетельства Божия народу Израильскому. Книга закона, положенная Моисеем одесную ковчега, и есть Тора, основа божественного откровения Израилю.

Иисус Навин

Завершая свой жизненный путь, Иисус Навин собирает все двенадцать колен сынов Израилевых в Сихеме. Там, на месте, где Аврааму была дана во владение Св. Земля и где он впервые воздвиг жертвенник Богу, Иисус Навин, овладев всей Обетованной Землей, напоминает народу Завет Божий. После обещания народа хранить верно сей Завет **вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия, и взял большой камень, и положил его там под дубом, который подле святилища Ягве** (И.Нав. 24, 26). Таким образом, книга Иисуса Навина была приложена к **книге закона Божия**, к Торе. В этом составе содержится Священное Писание и поныне самарянами.

Пророк Самуил

Пророк Самуил (XI в. до Р.Х.) был следующим богооткровенным писателем. Он продолжил сборник священных книг, восполнив его историческими книгами (Судей Израилевых, 1-2 Царств, которые так и назывались книгами Самуила).

Царь Езекия

Составлением канона, т.е. священных книг, занимались ученые мужи при Иудейском царе Езекии (727-697 гг. до Р.Х.). Известно, что ими собирались притчи Соломона. Об этом сказано: **И это притчи Соломона, которые собрали мужи Езекии, царя Иудейского** (Прит 25, 1). Иудейские раввины в мужах Езекии видят членов Великой синагоги.

Царь Иосия

При Иудейском царе Иосии (640-609 гг. до Р.Х.) была произведена религиозная реформа, призванная вернуть народ к истинному богопочитанию и благочестию. При этом в 621 г. первосвященником Хелкией была найдена **книга закона** в Иерусалимском храме (4 Цар. 22, 8 — 23, 7). Утверждать однозначно, что это была за **книга закона**, невозможно за отсутствием достаточных об этом сведений. Многие исследователи считают, что это могла быть книга Второзакония. Прочтение этой книги произвело сильное впечатление на царя Иосию. Книга была прочитана вслух всего народа в Иерусалиме, и народ вместе с царем возобновил свой Завет с Богом. Высказывается мнение, что при царе Иосии был издан исправленный и улучшенный сборник священных книг.

Книжник Ездра

Большая и, пожалуй, основополагающая работа по собиранию и составлению канона священных книг была произведена уже после вавилонского плена при священнике и книжнике Ездre в 444 г. до Р.Х. Именно с его именем преимущественно связывают составление канона священных книг Ветхого Завета.

По свидетельству Третьей книги Ездры (3 Езд. 14, 18-22. 37-48), Ездра заново по откровению Божию написал 24 книги Священного Писания, предложив их народу, и еще 70 книг, сохранных в тайне. Свидетельство это вполне может быть оспорено, но и нельзя утверждать, что за ним не стоит некое реальное событие. Так или иначе, но мы стоим перед фактом важнейшей роли Ездры книжника в составлении канона Св. Писания.

Ездра и другие книжники с ним перед всем иудейским народом читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование, и (народ) понимал прочитанное (Неем. 8, 8). Таким образом, к письменной Торе прилагалась Тора устная.

Дальнейшие события показывают, однако, что и при Ездре канон священных книг не был еще сформирован окончательно и жестко.

Неемия

Большая работа по составлению канона священных книг была произведена Великой синагогой в 400 г. до Р.Х. при Неемии. Помимо раввинистических источников об этом свидетельствуют Маккавейские книги. Повествуется также в записях и памятных книгах Неемии, как он, составляя библиотеку, собрал сказания о царях и пророках и о Давиде и письма царей о священных приношениях (2 Мак. 2, 12). Известно, что Великая синагога при Неемии занималась не только вопросом канонического достоинства тех или иных книг, но и их редактированием. Так был составлен отредактированный (смягченный в выражениях) текст Песни Песней Соломона для чтения народу и оставлен сокровенный текст оригинала.

Неканонические книги

Научно достоверно и твердо определить список священных книг времен после Неемии (IV в. до Р.Х. — I в. по Р.Х.) едва ли возможно. Различные авторы-библеисты в зависимости от точки зрения, которой они придерживаются, высказывают и даже утверждают различные мнения по поводу неканонических книг. Привести твердую аргументацию, не вызывающую сомнений, при этом не удастся, о чем и свидетельствует наличие разных мнений.

Одни останавливаются на каноне 24-х священных книг Ездры-Неемии. Все остальные книги считаются человеческого происхождения и в Библию не включаются. Такова позиция Мартина Лютера и почти всех протестантов.

Канон 24-х священных книг составлен при Ездре-Неемии. Все остальные книги возникли позже и, как еще недавно считалось, на греческом языке. Позднейшее после канона Ездры-Неемии происхождение послужило причиной названия этих книг неканоническими. Следует отметить, что в 1947 г. в Кумране были найдены еврейские оригиналы ряда неканонических книг. Таким образом теперь уже доказано, что эти книги были широко распространены в древнееврейской литературе, и не только среди александрийских иудеев, но и среди палестинских. В православных и католических изданиях эти книги включаются в состав Библии. Отношение же к ним либо как к богодухновенным, либо просто как к душеполезным.

Иные считают, что канон продолжал формироваться и после Ездры-Неемии вплоть до I в. по Р.Х. При этом утверждают, что даже некоторые канонические книги (например, книга пророка Даниила) появились только в этих веках. Такая точка зрения особенно характерна для либеральной теологии.

Септуагинта

В Александрии при царе Птолемеи II Филадельфе (284-247 гг. до Р.Х.) семьдесятю двумя толковниками был осуществлен перевод Священного Писания на греческий язык, получивший название Септуагинта (LXX). Этот перевод содержит 39 (или 24 по еврейскому счету) канонических книг и еще 10 неканонических книг. Отсутствует только Третья книга Ездры, которой нет ни в еврейской, ни в греческой Библии. Никакого различия канонических и неканонических книг Септуагинта

не делает, причем неканонические книги расположены в ней не отдельно, а перемежку с каноническими. Септуагинта была официально признана общиной иудеев в Александрии.

Известно, что среди палестинских иудеев было несогласие с александрийскими по поводу самой правомочности перевода Св. Писания на язык язычников. Но неизвестно, чтобы ими оспаривался состав книг Септуагинты. Текст Септуагинты имел большой авторитет среди древних иудеев. Иудеи рассеяния использовали его при чтении в синагогах.

Христианская церковь изначально, от самих святых апостолов распространяясь в Римской Империи, принимала текст Септуагинты. В Новом Завете цитируется Ветхий Завет по Септуагинте.

Таким образом, Септуагинта является существенным аргументом в пользу признания неканонических книг Св. Писания.

Апокрифы

В этих же веках появляется в иудейской среде и ряд апокрифических (тайных) писаний. Греческое слово *Ἀποκρυφος* означает «скрытый, тайный, сокровенный». Это такие книги, как «Жизнь Адама и Евы», «Книги Еноха», «Апокалипсис Моисея», «Заветы двенадцати патриархов», «Иосиф и Асенефа», «18 псалмов Соломона», «Книга юбилеев» и др. Скорее всего на эти и подобные им книги имеется указание в Третьей книге Ездры, где говорится: **Первые (24 книги), которые ты написал, положи открыто, чтобы могли читать и достойные, и недостойные, но последние семьдесят сбереги, чтобы передать их мудрым из народа** (3 Езд. 14, 46-47). Признание апокрифических тайных книг в Третьей книге Ездры скорее всего свидетельствует о том, что эта книга сама является апокрифом. Со временем слово «апокриф» стало пониматься даже как «подложный». Но подложность апокрифов не означает, что в них все неверно. Так каноническое послание апостола Иуды (14 ст.) цитирует I Книгу Еноха (Введ., 1,9). Сами апокрифы никогда не включались в состав Св. Писания на еврейском и греческом языках. Но в Эфиопскую Библию ряд апокрифических книг был включен. Оригиналы некоторых апокрифов были найдены в Кумране (1947 г.). Кроме эфиопского языка часть апокрифов сохранилась на коптском, сирийском, армянском, арабском, церковнославянском и других языках. Хотя в древности эти книги широко использовались, позднее они были отброшены и даже возбранены. Вместе с поврежденным учением и подложными писаниями апокрифы содержат отголоски древних Преданий и чистое Божественное учение.

Иамнийский собор

После падения Иерусалима в 70 г. по Р.Х. религиозным центром в совершенных новых исторических условиях рассеяния стал для иудеев г. Явне (Иамния). В 90 г. в г. Явне состоялся известный собор Синедриона, 72-х книжников-старейшин, на котором был низложен Гамалиил II. Собор получил название Иамнийский. На этом соборе рассматривались спорные вопросы о Св. Писании, в том числе о каноническом достоинстве некоторых книг (Екклесиаста, Песни Песней, Есфири). Каноническими были признаны 24 книги. По числу букв еврейского алфавита Иосиф Флавий говорит о 22-х книгах. При этом не считают книги Руфь и Плач Иеремии, относя их, соответственно, к книгам Судей и Иеремии.

Неправомерно было бы утверждать, что только на Иамнийском соборе был принят канон 24-х священных книг. Этот канон, конечно, существовал уже давно у палестинских иудеев. Но тем не менее здесь произошло очень важное событие. На фоне принятия христианами Септуагинты иудеи окончательно отвергают состав ее книг и вообще утрачивают доверие к ней, как к библейскому переводу. Именно после этого собора пути иудейской синагоги и христианской церкви разошлись окончательно. Иудаизм и христианство стали двумя различными верами.

Теперь уже не только палестинские, но и все и повсюду иудеи придерживаются только 24-х канонических библейских книг. Состав Танаха определен и более никогда у иудеев не обсуждается. Существует даже мнение, что сам термин «неканонические книги» означает книги, не входящие в канон Иамнийского собора.

Митрополит Антоний (Храповицкий) и епископ Нафанаил [298, гл. «О святой Библии»] считают, что иудеи на Иамнийском соборе исключили, утратили 11 книг и соборно закрепили эту утрату. Митрополит Антоний (Храповицкий) вносит это утверждение даже в свой Катехизис: «Святыя книги Ветхого Завета разделяются на канонические, которые признают и христиане, и иудеи, неканонические, которые признают только христиане, иудеи же их утратили» [210, с. 21].

Септуагинта выходит из употребления у иудеев. Она заменяется на новый перевод на греческий язык Акилы, осуществленный по благословению равви Акибы (ум. 132 г. по Р.Х.) в начале II в. по Р.Х.

Древняя христианская церковь

Если иудеи к концу I в. по Р.Х. окончательно определились с канонном Св. Писания, то христиане только встали перед этим вопросом. Полного согласия в вопросе о составе книг Ветхого Завета, как, впрочем, и Нового, в Древней церкви не было. Древняя церковь явно находилась под влиянием двух традиций:

- иудейского канона, четко определенного на Иамнийском соборе;
- Септуагинты с ее более полным составом священных книг.

В пределах этих двух списков и колеблется канон ветхозаветных книг Древней церкви.

Древнейшие перечни священных книг содержатся в следующих источниках:

- Канон Маркиона, еретика, гностика и антииудаиста, ок. 140 г.
- Канон Мураториева фрагмента, найденного в Милане историком Муратори в 1740 г. Составление фрагмента относится к 170 г.
- Канон св. Ириния Лионского († 202 г.)
- Канон Оригена († 254 г.).
- Канон Евсевия Кесарийского († 340 г.).
- Канон св. Кирилла Иерусалимского († 386 г.).

Кроме того перечень священных книг имеется в ряде источников, имеющих для Церкви каноническое значение. Обратимся к их подробнейшему рассмотрению.

Апостольское правило 85-е

Апостольские правила имеют высший канонический авторитет в христианской церкви, поскольку отражают практику самих святых апостолов и их времени.

Правило содержит перечень всех канонических книг. Указаны 2 книги Ездры. Скорее всего, согласно с LXX, Первая — 2 Ездры, Вторая — 1 Ездры и Неемия. Среди канонических перечислены три Маккавейские книги. Сверх канона предлагается для чтения юным книга «Премудрости многоученого Сираха». Остальные неканонические книги не упомянуты вовсе.

Лаодикийский собор, правило 60-е

Собор состоялся в 343 г. Для чтения предлагаются все канонические книги. Также упомянуты две книги Ездры. Среди канонических перечислены книги Варуха и Послание Иеремии. Упоминание об остальных неканонических книгах отсутствует.

Карфагенский собор, правило 24-е (или 33-е)

В 419 г. в Карфагене состоялся собор, отцы которого подытожили деяния предыдущих 14-ти соборов, бывших прежде в Карфагене, Гиппоне и Милевате (Северная Африка) с 348-го по 418-й годы. К принятым на них правилам отцы в 419 г. добавили еще 12. Всего — 147 правил.

Правило 24-е (33) Карфагенского собора повелевает в церкви ничего не читать под именем Божественных Писаний, кроме книг канонических. Отцы собора употребили именно этот термин и сослались на бывших прежде них отцов, употреблявших эти книги. Каноническими книгами именуют отцы и книги Товит, и Иудифь. Также указываются две книги Ездры. Указаны 4 книги Соломона. Кроме Притчей, Екклесиаста и Песни Песней имеется в виду, скорее всего, книга Премудрости Соломона. Отсутствует упоминание о книгах Сираха, трех Маккавейских и 3 Ездры.

Св. Афанасий Великий, 39-е послание о праздниках (367 г.)

Св. Афанасий дает четкое различие трех групп книг.

Первая группа — канонические книги Божественного происхождения, которые суть источники спасения, только в них благовествуется учение благочестия. К этим книгам ничто не должно добавляться и ничто не должно от них отыматься. Среди этих книг св. Афанасий перечисляет все канонические книги, кроме книги Есфирь. К тому же среди канонических и богодухновенных св. Афанасий перечисляет книгу Варуха и Послание Иеремии.

Вторая группа — неканонические книги, назначенные отцами для чтения нововступающим и оглашенным, содержащие слова благочестия. К этим книгам св. Афанасий относит книги Премудрости Соломона и Премудрости Сирахова, Иудифь, Товит, а также книгу Есфирь.

Третья группа — апокрифические книги. Это измышления еретиков, они подложны, якобы древние, и служат к прельщению простодушных.

Три Маккавейские книги и 3 Ездры не упомянуты никак.

Св. Григорий Богослов, правило каноническое

Св. Григорий Богослов († 389 г.) в одном из поэтических своих сочинений, желая предостеречь от чуждых подложных писаний, прельщающих ум, предлагает перечень священных книг. Он четко следует канону Иамнийского собора, перечис-

ляя только канонические книги. Как и у св. Афанасия Великого, у него отсутствует в перечне книга Есфирь. О неканонических книгах не упоминает вообще.

Св. Амфилохий Иконийский, послание к Селевку каноническое

Св. Амфилохий († после 394 г.) в своем послании говорит о лжеименных подложных книгах. Им он противопоставляет неложнейший канон богодухновенных Писаний. Среди них он перечисляет все канонические книги, неканонических книг у него нет вообще. О книге Есфирь он пишет, что некоторые прилагают ее к богодухновенным книгам. Т.е., в христианской среде к ней тогда еще не было однозначного отношения. Иные принимали, иные нет.

Итак, можно сделать такие выводы по вопросу о каноне в Древней христианской церкви.

— Книги, утвержденные в качестве канонических на Иамнийском соборе, однозначно принимались христианами как книги канонические богодухновенные.

— Некоторому сомнению подвергалась каноничность книги Есфири. Местами принималась, местами нет.

— Первохристиане различали канонические, неканонические и апокрифические книги. Канонические книги принимались как богооткровенные, неканонические как душеполезные, апокрифические отвергались как подложные и вредные.

— Неканонические книги, содержащиеся в Септуагинте, либо признавались каноническими и богодухновенными, либо неканоническими, но душеполезными и истинными. Неканонические книги, кроме Третьей книги Ездры, никогда не считались апокрифическими.

— Западная церковь, особенно со времен блж. Августина († 430 г.), практически не различала канонические и неканонические книги Св. Писания. На Востоке это различие подчеркивалось сильнее.

— Неканонические книги употреблялись при чтении Св. Писания за богослужением.

— Окончательного соборного определения по вопросу о составе книг Св. Писания так и не состоялось. Сохранилась некоторая открытость вопроса.

Дальнейшая история вопроса

В средневековье вопрос о каноне книг Св. Писания практически не возникал среди христиан. С новой силой вопрос канона возник в связи с Реформацией в Европе. В результате в XVI в. на Западе протестанты и католики, размежевавшись между собой, четко определились относительно состава книг Св. Писания.

Протестанты вслед за доктором Мартином Лютером († 1546 г.) не относят неканонические книги к Библии, отвергают их богодухновенность и вероучительное достоинство и называют их апокрифами. Канон священных книг принят в соответствии с иудейским канонем Иамнийского собора (66 книг). В признании неканонических книг апокрифами позиция протестантов явно разошлась с раннехристианской. Произошло смешение понятия апокрифа как книги подложной и даже вредной с понятием книги неканонической — богодухновенной или нет, но в любом случае душеполезной. Хотя душеполезность неканонических книг М. Лютер не отрицал.

Католическая церковь, обличая протестантов и в противоположность им, на Тридентском соборе в 1546 г. объявила книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломоновой, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Варуха, Послания Иеремии, 1 и 2 Маккавейские богодухновенными и каноническими. Они были названы второканоническими. Тем самым Западная церковь канонически и соборно закрепила свое давнее отношение к этим книгам, упразднила раннехристианскую неопределенность и размежевалась с протестантами. Католическая Библия содержит 74 книги.

Православная церковь поныне сохраняет раннехристианскую неопределенность в отношении неканонических книг. Православная Библия неизменно содержит в себе и канонические, и неканонические книги, причем вслед за Септуагинтой и Вульгатой содержит сверх католического (Тридентского) канона еще 3 Маккавейскую книгу, 3 Ездры, а также отдельные дополнительные тексты в канонических книгах, как Молитва Манассии, 151-й псалом, сирийское окончание книги Иова, истории о Сусанне, Виле и др. в книге пророка Даниила. Но отношение к этим книгам и текстам по-прежнему неопределенное. Различные богословы придерживаются различных мнений.

Академическое богословие XIX в., в значительной степени и нынешнее, считают неканонические книги авторитетными в вопросах веры, душеполезными, но не богодухновенными и даже содержащими ошибки и неверные мнения. Думается, что эта позиция в немалой степени была продиктована своеобразным антикатолицизмом и преклонением перед протестантской и даже либеральной наукой. Другие, как мит. Антоний (Храповицкий), наоборот, считают неканонические книги богодухновенными, а иудеев исключившими их из канона. Термин «неканонические книги» объясняется либо их небогодухновенностью, либо исторически: возникли после канона Ездры или исключены из канона Иамнийским собором. Нередко отмечают факт таинственного значения чисел: 77 книг Православной Библии и 66 книг протестантской, переход от числа божественного к человеческому, что есть дело антихристово.

Итак, вопрос открыт. Если неканонические книги неканоничны и даже не богодухновенны, то почему они включаются в Библию, а не употребляются отдельно, как, например, книги мужей апостольских? Если же эти книги богодухновенны, то как они могут быть неканоническими? И еще: если эти книги не богодухновенны, то почему они читаются за богослужением не как поучения, а с предварительным провозглашением прокимнов, как Священное Писание (паремии)?

Соборное осмысление и окончательное, однозначное определение вопроса о каноне и составе книг Св. Писания Православной церковью еще дело будущего. Этот вопрос не может быть решен чисто научным методом аргументов и доказательств. При учете всех научных данных решение может прийти только Духом Святым в благодатно-соборной жизни церкви.

Мнение автора

По вопросу о каноне книг Священного Писания встать на точку зрения Иамнийского собора — это значит вместе с иудеями и протестантами закрыть глаза

на факт признания Септуагинты Священным Писанием и ее богослужебного употребления как в синагоге ветхозаветных времен, так и в раннем христианстве, да и на протяжении всей его истории.

Встать на точку зрения Тридентского собора — это в определенной степени не решить вопрос, а сделать вид, что его нет. Остается необъясненной позиция палестинских иудеев дохристианских времен, Иамнийского собора и колебания Древней христианской церкви.

Можно предложить в качестве православного такой подход.

Исторически еще предстоит выяснить все обстоятельства и причины двух традиций: Септуагинты и Иамнийского собора. Возможно, эти обстоятельства в значительной мере так и останутся нераскрыты.

Вероучительно следует признать богодухновенность и безошибочность всех книг Септуагинты. Но степень богодухновенности различна. Не одно и то же — Пятикнижие Моисеево (Тора) или книга Руфь и Эсфирь, Четвероевангелие или Послание к Филимону. Всякое место на горе есть место на горе, но одно внизу, другое — выше, третье на вершине. Так и книги Св. Писания — все богодухновенны, но содержат различные по глубине и значимости Божественные откровения. Так неканонические книги содержат либо только начальную степень богодухновенности (например, книги Иудифи, Маккавейские), либо более высокую (книги Премудрости Соломона и Иисуса, сына Сирахова), но вторичную, ибо следуют за книгой Притчей Соломона. При чтении же можно всем книгам, и каноническим, и неканоническим, вполне доверять как Слову Божию. Только книга 3 Ездры навряд ли имеет основание считаться книгой Библии, скорее она сопоставима с книгами Еноха и др. А зрочем, это решать в грядущем соборному церковному сознанию.

Сводная таблица канонических определений по составу книг Священного Писания

Значение употребленных в таблице значков:

[+] — книга перечислена среди канонических, богодухновенных;

[o] — книга перечислена как неканоническая, душеполезная;

[-] — книга не упомянута и в Библию не включена.

Кроме указанных в таблице книг Септуагинта содержит 4-ю Маккавейскую книгу, Оды и Псалмы Соломона. Этих книг нет в Славяно-русской Библии.

Смотри таблицу 1).

Таблица 1

Канонические определения по составу книг Священного Писания

№	Канонический источник Название книги	LXX III в. До Р.Х.	Иамн Соб. 90 г.	85 Ап. пр.	Лаод. соб. 343 г.	Карф. соб. 419 г.	Афан. Вел. IV в.	Григ. Богос. IV в.	Ам- фил. Ик. IV в.	Про- тест. 1534 г.	Ка- тол. 1546	Пра- восл.
1	Бытие	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
2	Исход	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
3	Левит	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
4	Числа	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
5	Второзаконие	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
6	Иис. Навина	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
7	Судьи	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
8	Руфь	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
9	1 Царств	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
10	2 Царств	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
11	3 Царств	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
12	4 Царств	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
13	1 Паралипомен.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
14	2 Паралипомен.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
15	1 Ездры	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
16	Неемии	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
17	2 Ездры	+	-	+	+	+	+	-	?	-	-	0
18	Тавит	+	-	-	-	+	0	-	-	-	+	0
19	Иудифь	+	-	-	-	+	0	-	-	-	+	0
20	Эсфирь	+	+	+	+	+	0	-	+/-	+	+	+
21	Иов	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
22	Псалтырь	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
23	Притчи Солом.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
24	Екклесиаст	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
25	Песнь Песней	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

Таблица 1 (продолжение)

№	Канонический источник Название книги	LXX III в. До Р.Х.	Иамн Соб. 90 г.	85 Ап. пр.	Лаод. соб. 343 г.	Карф. соб. 419 г.	Афан. Вел. IV в.	Григ. Богос. IV в.	Ам- фил. Ик. IV в.	Про- тест. 1534 г.	Ка- тол. 1546	Пра- восл.
26	Премудр. Солом.	+	-	-	-	+	0	-	-	-	+	0
27	Премудр. Сирах.	+	-	0	-	-	0	-	-	-	+	0
28	Исайя	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
29	Иеремия	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
30	Плач Иеремии	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
31	Посл. Иеремии	+	-	-	+	+	+	-	-	-	+	0
32	Варух	+	-	-	+	+	+	-	-	-	+	0
33	Иезекииль	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
34	Даниил	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
35	Осия	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
36	Иоиль	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
37	Амос	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
38	Авдий	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
39	Иона	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
40	Михей	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
41	Наум	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
42	Аввакум	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
43	Софония	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
44	Аггей	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
45	Захария	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
46	Малахия	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
47	1 Маккавейская	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	0
48	2 Маккавейская	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	0
49	3 Маккавейская	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	0
50	3 Ездры	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0

Состав книг Ветхого Завета

Состав или расположение книг в Св. Писании различны в различных его изданиях.

4.1. Еврейская Библия (Танах)

В еврейской Библии священные книги делятся на три части:

- תורה (Тора) — Закон;
- נביאים (Небиим) — Пророки;
- כתובים (Кетубим) — Писания.

По начальным буквам этих трех разделов евреи и называют Св. Писание תנ"ך (Танах). Это деление отражает не столько содержание книг, сколько степень их важности. Иногда говорят просто о «Законе и пророках» (Мф. 5, 17), иногда о «Законе Моисея, пророках и псалмах» (Лк. 24, 44).

Число книг в еврейской Библии (Танахе) — 24. Присоединением книги Руфь к книге Судей, а книги Плач Иеремии к книге пророка Иеремии достигалось число книг Танаха 22, равное числу букв в еврейском алфавите. Такой счет книг (22) принят в иудейской синагоге, встречается у Иосифа Флавия («Против Апиона», 1.8), Оригена, блж. Иеронима, св. Епифания. Если же, наоборот, книги Самуила, Царств и Летописи (Паралипоменон) считать за две, то получалось число 27, что опять соответствовало числу букв в еврейском алфавите, если к основным 22-м буквам добавить еще пять так называемых конечных форм. Удивительно, но столько же книг (27) было впоследствии включено в канон Нового Завета! Все это представляется неслучайным. Ведь буквы еврейского алфавита были даны по Божественному откровению пророку Моисею и легли в основу первого и древнейшего в истории буквенного письма (древнееврейско-финикийского). От этого алфавита произошел греческий, а от греческого — и латиница, и кириллица.

Приведем схему расположения священных книг в Танахе: (Смотри таблицу 2).

Таблица 2

Расположение священных книг в Танахе

I Тора «Закон»			1. Берешит («В начале») 2. Шемот («Имена») 3. Вайикра («И Он воззвал») 4. Бамидбар («В пустыне») 5. Деварим («Речи»)	בראשית שמות ויקרא במדבר דברים
II Небиим «Пророки»	Ришоним «Ранние»		6. И. Навина 7. Судей 8. 1-2 Самуила 9. 1-2 Царств	יהושע שופטים שמואל מלכים
	Ахароним «Поздние»	Великие пророки	10. Исаия 11. Иеремия 12. Иезекииль	ישעיה ירמיה יחזקאל
		Малые пророки	13. Осия Иоиль Амос Авдий Иона Михей Наум Аввакум Софония Аггей Захария Малахия	הושע יואל עמוס עבדיה יונה מיכה נחום הבקוק צפניה חגי זכריה מלאכי
			14. Псалтирь 15. Иов 16. Притчи Соломона	תהלים איוב משלי
III Кетубим «Писания»	Мегилот «Свитки»		17. Руфь 18. Песнь Песней 19. Когелет («Проповедник») 20. Плач Иеремии 21. Есфирь	רוח שיר השירים קהלת איכה אסתר
			22. Даниил 23. Ездра Неемия 24. 1-2 Дибрей га-йомим («Летописи»)	דניאל עזרא נחמיה דברי הימים

4.2. Септуагинта

Септуагинта (LXX) отличается от Танаха не только дополнительными книгами и текстами, но и совершенно другим расположением книг. Септуагинта состоит из двух томов. Первый том содержит Пятикнижие и исторические книги, второй — поэтические и пророческие книги. Нынешний состав Септуагинты во втором томе содержит явно христианскую вставку — Оды, отражающие христианскую богослужебную традицию. Оды содержат девять песен канона, включая песнь Марии Богородицы и молитву Захарии, а также песни и молитвы Исаии, Езекии, Манассии, Симеона-Богоприимца, великое славословие. Кроме того, Септуагинта содержит 18 псалмов Соломона и 4-ю книгу Маккавейскую. (Смотри таблицу 3).

Таблица 3

Расположение священных книг в Септуагинте

Первый том (Пятикнижие и исторические книги)	Второй том (Поэтические и пророческие книги)
Бытие	Псалмы
Исход	Оды
Левит	Притчи
Числа	Екклесиаст
Второзаконие	Песнь песней
Иисус	Иов
Судьи	Премудрость Соломона
Руфь	Премудрость Сираха
1-4 Царств	Псалмы Соломона
1-2 Паралипоменон	Осия
1 Ездра («неканоническая» 2 Ездры)	Амос
2 Ездра (1 Ездра-Неемия)	Михей
Есфирь	Иоиль
Иудифь	Авдий
Товит	Иона
1-4 Маккавейские	Наум
	Аввакум
	Софония
	Аггей
	Захария
	Малахия
	Исаия
	Иеремия
	Варух
	Плач Иеремии
	Послание Иеремии
	Иезекииль
	Сусанна
	Даниил
	Вил и дракон

4.3. Вульгата

Расположение книг в Вульгате весьма отличается как от Танаха, так и от Септуагинты. И именно это расположение книг стало определяющим для их рас-

положения в европейских библейских изданиях. Книги расположены по принципу: законодательные, исторические, учительные-поэтические, пророческие.

Второй (неканонической) книги Ездры нет. Книга Неемии названа 2-й книгой Ездры. Послание Иеремии включено в книгу Варуха как шестая глава. 3 Ездры и 3 Маккавейской книги нет.

Таблица 4

Расположение священных книг в Вульгате

1. Бытие	24. Песнь Песней
2. Исход	25. Премудрость Соломона
3. Левит	26. Иисус сын Сираха
4. Числа	27. Исаия
5. Второзаконие	28. Иеремия
6. Иисус Навин	29. Варух (в нем и Послание Иеремии)
7. Судьи	30. Иезекииль
8. Руфь	31. Даниил
9-10. 1-2 Самуила	32. Осия
11-12. 1-2 Царств	33. Иоиль
13-14. 1-2 Хроника	34. Амос
15. 1 Ездры	35. Авдий
16. 2 Ездры (Неемии)	36. Иона
17. Товит	37. Михей
18. Иудифь	38. Наум
19. Есфирь	39. Аввакум
20. Иов.	40. Софония
21. Псалмы	41. Аггей
22. Притчи Соломона	42. Захария
23. Екклесиаст	43. Малахия
	44-45. 1-2 Маккавейские

Как приложение к Латинской Библии, издают 3 Ездры [2-я Ездры неканоническая] и 4 Ездры [3-я Ездры неканоническая].

4.4. Славяно-русская Библия

Славянская Библия собрана к 1499 г. архиепископом Новгородским Геннадием. На работу свт. Геннадия значительное влияние оказывала Вульгата. Священные книги он расположил в соответствии с их расположением в латинской Библии.

Законоположительные книги: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие.

Исторические книги: Иисус Навин, Судьи, Руфь, 1-4 Царств, 1-2 Паралипоменон, 1 Ездры, Неемии, 2 Ездры, Товит, Иудифь, Есфирь.

Учительные: Иов, Псалтирь, Притчи Соломона, Екклесиаст, Песнь Песней, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса сына Сирахова.

Пророческие: Исаия, Иеремия, Плач Иеремии, Послание Иеремии, Езекииль, Даниил, 12 малых пророков;

1-3 Маккавейские, 3 Ездры. ■

История еврейского текста Священного Писания

Историю еврейского текста Св. Писания (Танаха) можно разделить на три больших периода — период пророков (невиим), период книжников (соферим) и период масоретов.

5.1. Период пророков (XV – V вв. до Р.Х.)

В течение тысячи лет от Моисея (XV в. до Р.Х.) до священника Ездры (444 г. до Р.Х.) происходило написание книг пророками и собирание их в Израиле в единый сборник.

После находки итальянскими археологами в 1975 г. в Тель-Мардихе (Сирия) целой библиотеки из более чем 15 000 глиняных табличек, датируемых царством Эблы (XXIV-XXIII вв. до Р.Х.), т.е. намного ранее Авраама, содержащих многие повествования, схожие с описаниями книги Бытия, возникла теория, что в основе первой книги Библии были те глиняные таблички, возможно, известные Моисею. Так что возможно, что не только устное, но и письменное Предание предшествовало Библии. Эти таблички содержат сведения о сотворении мира, о потопе, о Евере, а позднейшие и об Аврааме, Израиле [292, с. 35-36].

В сер. II тыс. до Р.Х. возникает первый в истории буквенный алфавит на древнееврейско-финикийском языке. Согласно Преданию, архангел Гавриил открыл эти буквы пастуху Моисею в Синайской пустыне. А еще через некоторое время Бог стал говорить Моисею на г. Синай. Записи Моисея легли в основу Торы и всего богооткровенного Писания. Таким образом, Библия, видимо, первая в мире книга, записанная буквами. Со времен вавилонского плена иудеи перешли на квадратное письмо, сохранившееся и поныне в священной письменности. Еврейский алфавит содержал буквы, означающие только согласные звуки, не было различия заглавных и строчных букв (унциальное письмо), слова писались подряд без деления пробелами.

Книги изготовлялись из пергамента, а позднее, возможно, и из папируса. Они представляли собою скатываемые в рулон свитки. В таком виде употребляется Св. Писание у иудеев и поныне. Писали стручками. Гусиные перья стали использоваться для письма греками с III в. до Р.Х. Новая форма книг, состоящая из двух обложек и переплетенных листов, называемая «кодекс»,

появилась в начале нашей эры. Существует мнение, что первыми стали употреблять кодексы христиане послеапостольского времени, как люди, не связанные бывшей до них культовой традицией.

5.2. Период книжников (соферим) (V в. до Р.Х. – VI в. по Р.Х.)

После того, как через пророков было дано Св. Писание, наступил новый период в истории Библии, главной задачей которого было как можно точнее и полнее сохранить и передать текст потомкам. Важное значение приобретает в это время дело толкования Св. Писания, его разъяснения. На смену пророкам пришли книжники.

סופר (софер) — буквально «писарь», обычно переводят как «книжник». Книжник собственно не творит книгу, а является ее служителем. В узком смысле слова — переписчик.

Как в начале богооткровенных писателей-пророков стоит Моисей, так у истоков книжничества стоит священник Ездра. Основное его деяние — составление канона священных книг — датируется 444 г. до Р.Х. Вообще начало книжничества относят ко времени возвращения иудеев из Вавилонского плена.

Соферим (книжники) — переписчики, хранители и толкователи Закона. Так о книжнике Ездre говорится, что он был книжник, сведущий в законе Моисеевом, который дал Ягве, Бог Израилев. Он учил словам заповедей Ягве и законов Его в Израиле (1 Езд. 7, 6.11). Во II в. до Р.Х. большинство книжников было священниками. Этому соответствует свидетельство 1 Маккавейской книги (7,12), где говорится о том, что целое собрание книжников вышло навстречу Алкиму и Вакхиду искать справедливости, на основании того, что Алким был священник из рода Аарона и потому не должен был со своим войском причинить им обиду. Жили книжники, видимо, по родам и племенам. Так, в 1 Пар. 2, 55 упоминаются племена Соферийцев (писцов-книжников), живших в Иабее, Тирейцев, Шимейцев, Сухайцев. В более поздние (новозаветные) времена роль книжников исполняют люди различных колен, вовсе не обязательно являющиеся священниками. От книжника требуется только образованность.

Книжники (соферим) исполняли три основные функции:

— Книжники переписывали и хранили Писания. Именно они из поколения в поколение передавали устное Предание (Устную Тору). Они же толковали народу Писание и Предание, ограждая его от ложных учений.

— Книжники организовывали школы для изучения Танаха при храме в Иерусалиме и при синагогах повсеместно.

— Книжники являлись и законоучителями. Они консультировали синагорию по вопросам применения закона.

Через иудейских книжников Промыслом Божиим священный текст Библии с удивительной точностью сохранился и дошел до нашего времени. Вот несколько примеров указаний Талмуда о законах строжайше точной передачи текстов:

— Свиток изготавливается только из шкур чистых животных (как для жертвоприношения) и скрепляется жилами таких же чистых животных.

— Длина каждого столбца составляла от 48 до 60 строк. Длина каждой строки составляла 30 знаков.

— Перед началом письма весь манускрипт должен быть разлинован. Если хотя бы три слова написаны не по линии, вся работа негодна.

— Чернила только черные и изготовлены по особому рецепту.

— Переписывать можно только оригинал. Недопустимы абсолютно никакие отклонения от переписываемого текста.

— Ни одно слово и ни одну букву нельзя писать на память без сличения с текстом.

— Между буквами должен оставаться интервал шириною в волос.

— Между абзацами в столбце — интервал шириною в девять букв.

— Между книгами — три строки.

— Переписчик (софер) должен быть евреем, умытым перед работой с головы до ног, одетым в еврейские национальные одежды.

— При написании имени Бога перо не должно дважды обмакиваться в чернила.

— При написании имени Божия переписчик не должен отводить взгляд от текста, даже если, к нему обращался царь.

— Во время чтения к тексту нельзя прикасаться руками. Для этого используются изящные золотые или серебряные указки «ят» в форме человеческой руки.

Свитки, не соответствовавшие этим требованиям, должны либо сжигаться, либо закапываться в землю.

Ввиду абсолютной точности списка и обветшалости оригинала список считался выше оригинала. Поэтому оригиналы не старались сохранять. Поврежденный оригинал считался неполноценным и хранился в синагоге в специальной каморке генице. Если в генице становилось тесно, то оригиналы уничтожались.

Итак, кропотливой тщательной работе книжников (соферов) мы обязаны:

— фактом дошедшего до нас в значительной точности библиейского текста;

— и, как ни странно (!) — фактом малого количества дошедших до нас древних текстов. Ведь оригиналы не ценились, по сравнению со списками, и уничтожались. Древнейшие оригиналы, в основном — с IX-X вв. по Р.Х.

Кроме переписывания и хранения текста Св. Писания великим делом книжников (соферов) была запись устного Предания или Торы, т.е. составление Талмуда в течение длительного времени с I в до Р.Х. по VI в. по Р.Х. Подробнее об этом см. в главе об Иудейском предании.

5.3. Период масоретов (VI – X вв. по Р.Х.)

«Масора» означает по-древнееврейски «предание», «традиция». Масореты — хранители предания. Примерно с 500 г. по Р.Х. период соферов (книжников) сменяется периодом масоретов.

Существовали две школы масоретов:

— Палестинская в г. Тверия на берегу Галилейского моря.

— Вавилонская. Евреи, рассеянные римлянами в 70 г. по Р.Х., смешались с евреями, жившими там еще со времен вавилонского плена. В Вавилоне была основательная иудейская школа.

Существованием этих двух школ и объясняется наличие двух Талмудов — Палестинского и Вавилонского, а также западной и восточной масоры.

Масореты в отличие от соферов (книжников) не только копировали и передавали текст, но и редактировали его, стремясь тем точнее воспроизвести первоисточник (Urtext).

Отметим основные результаты трудов масоретов.

Тивериадская система огласовки

Как известно, древнееврейский алфавит содержит только буквы, означающие согласные звуки. Тивериадские масореты снабдили текст огласовкой — точками и черточками, означающими гласные звуки, интонацию и другие особенности речи, а также знаками препинания. Это было очень важно, т.к. ввиду того, что еврейский язык перестал быть живым разговорным и уж вовсе мало оставалось людей, знавших Библию наизусть, утратился навык чтения текста.

Пометки на полях

Продолжая работу соферов, масореты для страховки точной передачи текста, а может и усматривая в том какой-то мистический смысл, указывали на полях число букв, слов и фраз в каждой книге. Отмечали, какая буква находится в середине каждой книги и всего Танаха, сколько раз определенное слово находится в каждой книге и во всем Танахе. Даже подсчитывалось, сколько раз встречалась какая буква алфавита.

С одной стороны, все это напоминает о мертвящем действии буквы (2 Кор. 3, 6-7), а с другой — о благоговейнейшем отношении к Слову Божию. Это весьма содействовало неповрежденной передаче священного текста в веках.

Редакционные пометки

Масореты не дерзали вносить какие-либо поправки в древний текст. Свои редакционные пометки они оставляли на полях или над строками неприкосновенного текста, пользуясь для этого различными методами.

Метод кверье

Масореты на полях оставляли пометки, поясняющие, как, по их мнению, должен читаться написанный текст (кетиб), который они никак не меняли.

Наиболее известный пример применения метода кверье — написание имени Божия. Т.к. со времен вавилонского плена имя Божие יְהוָה (Ягве) ради благоговейного к нему отношения не произносилось, то в синагогах вместо него читалось имя Божие Адонай. Масореты же вставили в священную тетраграмму гласные имени Адонай и получилось слова Иегова. Вследствие этого в христианстве долгое время считалось, что имя Божие не Ягве, а Иегова.

Литера суспензия

Литера суспензия — «плавающая буква». Масореты ставили лишнюю согласную, как им казалось — необходимую, над неприкосновенным текстом.

Пример:

В книге Суд. 18, 30 говорится о некоем Ионафане, сыне (потомке) Моисея, бывшем священником культа какого-то истукана. Это, видимо, показалось масоретам пятном на добром имени Моисея. Тогда они над его именем מֹשֶׁה (Моше) ставят букву י — מֹשֶׁי и получается Менаше, или Манассия. С литерой суспензией читается «Ионафан, сын Манассии». В LXX в этом тексте указано имя Моисея. А вот сино-

дальный перевод совершенно необоснованно спустил литеру суспензию י (н) в само слово и указывает имя Манассии. Как ни странно, но это же сделано и в еврейско-русском издании [1].

Интересно отметить, что масореты считали, что ранее соферы в 18-ти местах изменили первоначальный текст Танаха. Из уважения к тексту они не решились вернуть его в изначальное состояние, но на полях отметили эти исправления текста книжниками.

Масореты, игравшие основную роль в редактировании библейского текста, принадлежали к династии Бен Ашер из Тверии. Самые известные из них были Моисей Бен Ашер (850-900 гг.) и его брат Аарон Бен Ашер (900-940 гг.). Их рукописи — основа сегодняшней печатной еврейской Библии. Текст нынешней еврейской Библии (Танаха) называется масоретским. Найденные древние домасоретские тексты идентичны масоретскому, что подтверждает его подлинность.

Со временем во всех синагогах мира прежние тексты были изъяты и заменены на масоретские. В дальнейшем под страхом херема (проклятия) ни один текст Св. Писания не может быть передан в синагогу, если 12 книжников не сличат его с наличными (масоретскими) текстами. [298, «О Святой Библии», еп. Нафанаил].

Существует мнение, что масореты несколько затушевали, сгладили мессианские пророчества, сбывшиеся на Господе Иисусе из Назарета как на Христе-Мессии. Так, считают, что в Ис. 7, 14 слово בְּתוּלָה (бетула), означающее исключительно деву, девственницу, что отражено в переводе LXX словом ἡ παρθένος, относящемуся исключительно к девственнице, было заменено на слово פְּדָוָה (га алма), имеющее более широкий смысл и означающее вообще молодую, не вышедшую замуж девушку (женщину). Утверждается также, что масоретами (или ранее?) был изменен возраст древних патриархов, чтобы сократить время от Адама до Иисуса Христа. В таком случае согласно талмудическим преданиям время Мессии не исполнилось и его еще следует ожидать. Окончательные ответы на эти вопросы — дело будущего библейской науки.

5.4. Деление библейского текста

Изначально библейские книги не имели никакого деления.

В 1205 г. кардинал Стефан Лангтон в Кембридже разделил на главы библейский текст Вульгаты. Это деление было завершено в 1240 г. ученым доминиканцем Гуго-де-Сен-Шир, издавшим свою симфонию к Вульгате.

Парижский типограф Роберт Стефан ввел деление всего текста на стихи в греко-латинском издании Нового Завета в 1551 г., а в 1555 г. и в полном издании всей латинской Библии.

Позднее это деление текста на главы и стихи перешло практически во все библейские издания на всех языках. Деление на главы и стихи очень удобно, но оно не отражает содержание и смысловое значение текста. В XX в. появились библейские издания, сохраняющие традиционное деление на главы и стихи, но содержащие смысловое деление текста.

5.5. Библейские манускрипты

Основные дошедшие до нас библейские рукописи (манускрипты) датируются временем завершения работы масоретов X в. по Р.Х. С XI в. их множество. Утрата

более ранних манускриптов, как уже пояснялось, произошла по причине предпочтения списка более раннему тексту. Масоретские тексты, действительно, не хуже предшествовавших им, ибо являются результатом колоссальной и тщательнейшей редакционной работы многих веков. Но археологическая наука XX в. дала огромные результаты в нахождении манускриптов гораздо более ранних времен, даже времен до нашей эры. Долгое время масоретские тексты X в. были древнейшими дошедшими до нынешних времен. Это позволило библейской критике усомниться в достоверности и неискаженности этих текстов. Считалось, что текст содержит много ошибок, искажений, экстраполяций (позднейших вставок) и т.д. И вот как будто специально в течение более чем двух тысяч лет хранились древние кумранские свитки, чтобы засвидетельствовать все подвергающей сомнению науке поразительную точность масоретских текстов! Многие гипотезы либеральной библейской критики рухнули, и в новой красе явилась незыблемость древнего Предания и дошедшей до нас Библии. Так, например, кумранский текст книги пророка Исаии (II в. до Р.Х.) на 95% совпадает с масоретским текстом. А остальные 5% — незначительные описки или различия в правописании. Там где кумранский текст расходится с масоретским, он порою совпадает или с Септуагинтой, или с самарянской Торой, что в свою очередь подтверждает высокий авторитет этих древних переводов и, возможно, даже некоторое преимущество их как содержащих местами более древнее чтение, чем масоретский текст.

Укажем дошедшие до наших времен манускрипты.

Эпоха ветхозаветных времен (до Р.Х.)

Фрагменты из Танаха содержат:

— Папирусы Йеб (Елефантинские) и Ассуан (Египетские) периода 494-407 до Р.Х.

Папирусы Едфу (Египетские) и фрагменты книг 1 и 2 Царств, пророка Иеремии (III в до Р.Х.).

— Пергаменты.

Величайшей находкой было обнаружение отроками бедуинами в 1947 г. свитков в Кумранских пещерах на берегу Мертвого моря. Кумранские свитки датируются II в. до Р.Х. и содержат фрагменты рукописей на еврейском языке всех библейских книг, кроме книги Есфирь. Найден полный текст пророка Исаии. Найден фрагмент книги Царств IV в. до Р.Х. — возможно, самый древний из известных ныне фрагментов Танаха!

Важные находки были и в последующие годы: в 1956 г. в Кумране, в пещерах Мураббаэт ок. Вифлеема, в 1963-65 гг. при раскопках в Массадe (Иудейская пустыня).

Кроме еврейского текста в Кумране обнаружены фрагменты греческого текста Септуагинты, арамейский Таргум Иова, толкование на пророка Аввакума (I в. до Р.Х.), еврейские оригиналы некоторых неканонических книг.

Эпоха после Рождества Христова (I — V вв. по Р.Х.)

Папирус Нэш. Маленький фрагмент, содержащий часть из десяти заповедей и Втор. 6,4. датируется I-II вв. по Р.Х. Нашел его У.Л. Нэш в 1902 г. в генице в Каире.

Нормативный текст равви Акибы (II в. по Р.Х.), на котором основывались в период Таннаев (учители Мишны) во II-III вв. по Р.Х. и в период Амораев (учители Талмуда) в IV-V вв. по Р.Х.

Эпоха масоретов (VI-X вв. по Р.Х.)

Каирские манускрипты (V-VIII вв.). В 1890 г. при реставрации синагоги Старого Каира в замурованной и забытой генице были обнаружены порядка 200 тысяч фрагментов манускриптов V-VIII вв., содержащие библейские тексты на еврейском, арамейском и арабских языках. Эти фрагменты проливают свет на развитие работ ранних масоретов еще до великих масоретов из Тверии. Кроме папируса Нэш это были до кумранских находок старейшие библейские еврейские документы.

В Вавилоне в VI в. по Р.Х. начинается расцвет библейских наук в период Гаоним, как называли глав еврейских школ.

В Палестине масоретские школы были разорены арабами-мусульманами при завоевании в 638 г. Но вскоре эти школы восстановились. Главная из них была в Тверии, где и сосредоточилась работа великих масоретских учителей.

Ныне известны рукописи восточной и западной масоры только сравнительно позднего происхождения. Это рукописи династии Бен Ашер. Старый Ашер жил в VIII в. в Тверии. Сохранилось два манускрипта его потомков.

— Каирский кодекс 895 г. — рукопись и огласовка Моисея Бен Ашера (850-900 гг.). Рукопись содержит книги ранних и поздних пророков. Из Тверии манускрипт был в 1099 г. взят крестоносцами, но потом достался еврейской общине в Каире, где и хранится по сегодняшний день.

— Алеппский кодекс 930 г. Аарона Бен Ашера (900-940 гг.) — полная рукопись всего Танаха. Уже в XX в. пострадала и сохранилась на три четверти всего текста. Находится в Иерусалиме. Полная копия этого манускрипта 1009 г. находится ныне в Санкт-Петербурге.

Рукописи Моисея Бен-Ашера и Аарона Бен Ашера являются основой сегодняшней печатной еврейской Библии.

Существует также Петербургский кодекс, содержащий книги поздних пророков, 916 года. Обнаружен он был в одной из синагог Крыма в 1839 г.

Эпоха с XI в. по Р.Х. до книгопечатания

После 1000 г. по Р.Х. имеются многочисленные масоретские рукописи Танаха и комментарии к ним в библиотеках многих городов Европы: в Амстердаме, Берлине, Болонье, Будапеште, Вене, Венеции, Гамбурге, Кембридже, Копенгагене, С.-Петербурге, Лондоне, Милане, Неаполе, Париже, Риме, Франкфурте и др.

Эпоха книгопечатания

В 1488 г. появилась первая печатная древнееврейская Библия в Сончино (Италия).

Одно из первых печатных изданий (Бамберг) 1524-1525 гг. воспроизводит библейский еврейский текст Якова Бен-Хайиима. ■

Древние переводы Священного Писания

Великий апостол языков Павел, противостоя иудейскому изоляционизму, говорил, однако, и о великом преимуществе иудеев, ибо им **вверено Слово Божие** (Рим. 3, 1). Сам же писал только по-гречески. Язык Адама, сохраненный Евером его неучастием в строительстве вавилонской башни, стал языком Израиля, народа Божия и языком Божественного откровения. Но настало время, когда 72-м языкам вавилонского смешения и иным, происшедшим от них, должно было быть возведено Слово Божие. Огненным языкам Пятидесятницы предшествовал перевод 72-х старцев, положивший начало просвещению язычников.

Священные библейские книги написаны на древнееврейском языке. Со времен вавилонского плена у иудеев становится употребительным арамейский язык. В связи с этим некоторые части Писания (Езд. 4,8-6,18; Дан. 2,4-7,28; Иер. 10,11; два слова в Быт. 31,47) написаны на арамейском языке. Неканонические книги дошли до нас на греческом языке, что заставляло некоторых думать об их изначальном греческом происхождении, чем явно умалялся авторитет этих книг. Но археологические находки XX-го века, в том числе кумранские свитки, дали нам в руки ряд еврейских подлинников этих книг. 3-я книга Ездры сохранилась только на латинском языке.

6.1. Переводы с еврейского подлинника

Естественно, первостепенное значение имеют переводы с еврейского подлинника. Всякий перевод, а желательно и экзегетическое исследование, должны восходить к еврейскому оригиналу. К древним переводам с еврейского относятся Септуагинта (греческий язык), Пешито (арамейский), Самарянское Пятикнижие, Вульгата (латинский) и Арабская Библия. Это основные языки древнего мира. Кстати, мудрецы Израиля говорили: «Для каждого языка есть свое предназначение. Святой язык хорош для разговора, арамейский — для плача, греческий — для песни, а язык римлян — для боевого клича» [32, с. 20]. На Кресте Господнем была надпись на трех языках: еврейском,

греческом и латинском, почитавшимися в христианстве священными. Еврейский и арабский — языки потомков сыновей Авраама Исаака и Измаила, арамейский в его диалектах — язык родственников Авраама, а греческий и латинский — языки сынов Иафетовых, вселившихся в шатрах Симовых (Быт. 9, 27).

Септуагинта (LXX)

После завоеваний Александра Македонского и основания им в Египте в 332 г. до Р.Х. города Александрии, этот город становится центром эллинской премудрости, затмевая сами Афины, и остается таковым на многие века вплоть до арабских завоеваний в VII в. по Р.Х. В Александрии создается знаменитая и лучшая в то время библиотека. Побуждаемый библиотекарем Дмитрием Фаларейским царь Птоломей II Филадельф (284-247 гг. до Р.Х.) запрашивает у иудейского первосвященника в Иерусалиме Елеазара экземпляр священных книг Танаха и образованных мужей, которые могли бы их перевести на греческий язык. Елеазар посылает для этого в Александрию 72 старца (по шесть от каждого колена, по числу языков вавилонского смешения и по числу членов синедриона). Они по содействию Духа Божия осуществляют перевод на греческий язык. Таково предание, дошедшее до нас из письма Аристея. Некоторые считают его апокрифичным. Но так или иначе, а в основе этого предания находится подлинный факт, что Св. Писание народа Израильского оказалось переведенным на греческий язык. Недостроенная вавилонская башня начала рушиться.

По числу переводчиков перевод получил свое название Септуагинта или перевод семидесяти толковников, а также условное обозначение LXX. По имеющимся сведениям, Септуагинта является первым в мире переводом книги на другой язык, а Библия (Танах) — первая переведенная книга!

В переводе Танаха на греческий язык были заинтересованы не только александрийские ученые эллины. Это стало к тому времени необходимостью и для иудеев рассеяния (которых в Александрии, кстати, было много). Иудеи рассеяния теряли разговорный еврейский язык. Греческий язык был языком книги и просвещения на Востоке, да и просто разговорным языком.

Со времен Александра Македонского, когда греческий язык становится языком культуры многих народов, различные диалекты классического языка вытесняются наддиалектной единой «общей речью» — кини (κοινή = общая). Эпоха этого языка продолжается примерно с 300 г. до Р.Х. по 500 г. по Р.Х. Септуагинта — перевод Танаха на язык кини. Кроме того, язык Септуагинты содержит многие гебраизмы. Она содержит в себе не только еврейские слова, но в значительной степени и строй еврейского языка, и мысли, выраженные греческими словами. Это язык Библии.

Септуагинта официально принимается александрийской общиной иудеев. Она пользуется большим авторитетом у ряда иудейских писателей, таких, как Филон Александрийский и Иосиф Флавий.

В I в. по Р.Х., когда начинается христианская проповедь святых апостолов, Ветхий Завет читается и цитируется, в основном, по Септуагинте. Новозаветные авторы в Евангелиях, Посланиях преимущественно цитируют Септуагинту, хотя нередко обращаются и к еврейскому тексту. Повсеместно распространенная в иудейских общинах Септуагинта принимается христианами и становится для них основным священным текстом Ветхого Завета, — церковной Библией.

После размежевания христианства с иудейством в конце I в. в христианской среде практически исчезает использование еврейского языка. Уже со времен мужей апостольских и апологетов в богословии, в толковании Св. Писания, в разработке богословской терминологии преимущественно используется Септуагинта. Почти все святые отцы Востока и Запада не владели еврейским языком. Редкими исключениями были такие отцы, как блж. Иероним, св. Епифаний Кипрский, знавшие еврейский язык и обращавшиеся к еврейскому подлиннику. Сирские отцы пользовались арамейским переводом. Практически вся святоотеческая экзегетика есть толкование Септуагинты (особенно у грекоязычных отцов). Западные и сирские отцы обращались, конечно, к латинским и арамейским переводам.

Септуагинта неминуемо имеет недостатки, которыми не может не страдать любой перевод текста. Но имеет она и свое великое достоинство.

— Септуагинта более чем на тысячу лет старше масоретского текста.

— Семьдесят толковников имели перед собою намного более древний текст, чем масореты.

— Семьдесят толковников переводили не корректуру Великой синагоги времен Неемии, а сокровенный текст источника. Масореты следуют иногда корректуре Великой синагоги.

— Семьдесят толковников переводили в то время, когда еще не было разогласия между иудеями и христианами и могли быть в своей работе совершенно непредвзяты.

— Перевод семидесяти толковников отражает иудейское понимание III в. до Р.Х. еврейского текста Танаха. Как и всякий перевод, является в некоторой степени толкованием первоисточника.

— Септуагинта преимущественно цитируется в книгах Нового Завета, чем подтверждается ее богодухновенный авторитет.

— Септуагинта истолкована в Духе Святом святыми отцами церкви.

— Септуагинта и переводы с нее читаются за богослужением в Православной церкви.

— Тексты кумранских свитков отклоняются местами от масоретского текста в пользу Септуагинты.

Текст Септуагинты III в. до Р.Х. не дошел до наших времен. Древнейшими манускриптами Септуагинты являются фрагменты из нее, найденные в Кумране II в. до Р.Х.). Но эти новейшие находки древних текстов еще никак не отразились в богословии и в экзегетике. Христианский мир в течение веков пользовался текстами, восходящими к следующим древнейшим кодексам Септуагинты.

Синайский кодекс LXX восходит к сер. IV в. по Р.Х., является древнейшим из известных ныне, не считая кумранских рукописей. Обнаружен он был в 1844 г. Тишендорфом на Синае в монастыре св. Екатерины. Находится ныне в Британском музее Лондона.

Ватиканский кодекс Септуагинты также восходит к IV в. по Р.Х., находится в библиотеке Ватикана.

Александрийский кодекс датируется V в. по Р.Х., находится в Лондоне.

Библейская текстология стоит не только перед задачей восстановления первоначального текста Св. Писания, но и перед задачей восстановления первоначаль-

го текста Септуагинты. Подобные текстологические исследования в христианской церкви начал великий александрийский учитель Ориген в III в. по Р.Х. Для восстановления как еврейского первоисточника, так и в особенности Септуагинты, Ориген составил свои знаменитые гекзаплы и октаплы. В гекзаплах Ориген расположил все Св. Писание параллельно рядом в шести столбцах:

- подлинный еврейский текст;
- еврейский текст, записанный греческими буквами;
- греческий перевод Акилы;
- греческий перевод Симмаха;
- перевод Септуагинты;
- греческий перевод Феодотиона.

В октаплах Ориген добавил еще два перевода неизвестных переводчиков:

- иерихонский;
- никопольский.

К сожалению, этот колоссальный текстологический труд Оригена не дошел до нас, но был уничтожен во время арабских завоеваний.

Труды Оригена по восстановлению изначального текста Септуагинты были продолжены его другом Памфилом, Кесарийским пресвитером († 307 г.), священномучеником Лукианом, Антиохийским пресвитером († 311 г.). Труды Лукиана имели не только научное значение, но и широко использовались практически. Известную редакцию Септуагинты осуществил египетский епископ Исихий. Особенно известны и знамениты лукиановская и исихиевская редакции Септуагинты.

Другие переводы на греческий язык

После принятия Септуагинты христианской церковью иудеи, наоборот, теряют к ней свое доверие. Иамнийский собор четко отказывается от ряда книг Септуагинты, считая их неканоническими. Между иудеями и христианами возникает полемика, состоящая из взаимных обвинений в преднамеренном искажении текста. Христиане обвиняют иудеев в некоем размытии мессианских текстов, дабы не узнавался в них Иисус из Назарета, как Христос, а те, наоборот, обвиняют перевод Септуагинты в неточности, а христиан в произвольных вставках. Отголоски этих споров звучат в разговоре св. Иустина Философа с Трифоном иудеем [118, гл. 71-73].

В иудействе все более утверждается предпочтение буквальному значению Писания, доходящему до буквализма перед смысловым. Особенно это происходит при знаменитом равви Акибе (50-132 гг. по Р.Х.), благословившем Бар-Кохбу как Мессию Израиля. Иудеи, находясь в рассеянии после разрушения Иерусалима римлянами, к 70 г. начинают утрачивать разговорный еврейский язык и нуждаются для понимания Танаха в его греческом переводе. Равви Акиба благословляет осуществить новый перевод своему ученику Акиле.

Перевод Акилы

Акила (Aquila) — ученик равви Акибы, грек, родственник императора Адриана. Сначала он принял христианство, а потом стал иудейским прозелитом. Он был один из тех, о ком говорил св. апостол Павел, что, **начав духом, теперь оканчива(ют) плотью** (Гал. 3,3). Акила осуществляет новый перевод, в котором

буквализм является основной характерной чертой. Гэбраизм, в котором дословный перевод не только сохраняет строй еврейской речи, но грубо попирает строй греческого языка, разрушает смысл текста. Нееврейям многие места вовсе непонятны. Ценным в переводе Акилы является точность передачи слов с еврейского.

После перевода Акилы Септуагинта у иудеев приходит в забвение. Многие века перевод Акилы используется в иудейском богослужении. Но позднее в Византии при развитии библейских исследований перевод Акилы и у иудеев стал терять свое значение и сохранился только в малых частях.

Перевод Феодотиона

Феодотион, прозелит из Понта, жил во второй половине II в. по Р.Х. Он не создает совершенно нового перевода, но берет в основу текст Септуагинты и корректирует его, согласовывая с еврейским текстом.

Можно отметить, что книга пророка Даниила не сохранена в переводе сепидесяти толковников и приводится в дошедшей до нас Септуагинте в переводе Феодотиона. Также и книга Иова идет частично по Феодотиону.

Перевод Симмаха

Симмах родом из Самарии, тоже иудейский прозелит, современник императора Марка Аврелия (161-180 гг.). Симмах осуществляет совершенно новый перевод Панаха на греческий язык. Он стремился не к буквализму, а к передаче смысла. Его перевод менее точный, чем перевод Акилы, но наиболее ясный и изящный из всех переводов.

При сопоставлении этих трех переводов можно отметить, что перевод Феодотиона не так свободен, как Симмаха, и не так буквален, как Акилы. Святые отцы при толковании Ветхого Завета, уточняя значение текста Септуагинты, нередко прибегают к переводам Акилы, Феодотиона и Симмаха. По отдельным книгам Панаха существовали еще и иные переводы.

Пешито

Со времен вавилонского плена (VI в. до Р.Х.) в жизнь иудейского народа входит арамейский, или как его иначе называют сирийский ܡܕܢܐ (суресит) язык. Арамейский язык — родственник еврейскому, но и значительно от него отличается. Иудеи вавилонской диаспоры преимущественно говорят на арамейском. Еврейский язык остается только языком мудрецов (хакамов). Вернувшиеся в Святую Землю иудеи также в значительной степени говорят по-арамейски. Считается, что разговорным языком Иисуса Христа был арамейский. Еврейский язык все более остается языком Св. Писания и богослужения. Имеются различные диалекты арамейского языка — восточный сирийский и западный палестинский.

После Септуагинты самым древним переводом Св. Писания является перевод на арамейский (сирийский) язык, называемый Пешито, т.е. «простой». Время составления перевода Пешито в точности неизвестно. Скорее всего, где-то во II в. по Р.Х. Перевод Пешито получил широкое распространение и важное значение. Потреблялся он у всех сирийских христиан и у христиан Индии. Сирская церковь, миссионерствуя в Азии, не позволяла переводить Св. Писание на народные языки. Особенно ценилось то, что это был язык Христа Спасителя. Все народы должны были принимать текст Пешито. Ситуация была сходной с той, которая сложилась

в средневековой Европе, когда все народы должны были принимать латинский текст Вульгаты.

Перевод Пешито точно воспроизводит текст подлинника Торы. Книги Исаяи и двенадцати малых пророков зависят от перевода LXX. Некоторые книги, как Руфь. Паралипоменон, представляют собою скорее перифраз, чем перевод. Со временем древнесирийский перевод подвергся исправлениям и в этом исправленном виде дошел до нас.

Самарянское Пятикнижие

Самаряне признавали как Священное Писание только Тору. Сохранился древний перевод Пятикнижия Моисеева на самарянский язык. По переводу можно судить, что еврейский текст, с которого он переведен, во многом отстает от масоретского текста. Кумранские свитки, местами отступая от масоретского текста, совпадают с самарянским переводом. Неизвестны время и составитель перевода, но появился он ранее III в. по Р.Х. В Самарянском Пятикнижии есть один дополнительный стих, где г. Гаризим ясно указывается как место для храма. Этот дополнительный стих отражает вековые споры самарян с иудеями о месте для храма.

Вульгата (Vulgata)

Вульгата является следующим после Септуагинты великим по значению в христианском мире (особенно западном) библейским переводом. Древний латинский перевод Библии с греческого на латинский к IV в. по Р.Х. был значительно испорчен. Различные списки все более разногласили друг с другом. Тогда Римский папа в 382 г. дает блж. Иерониму Стридонскому задание составить новый перевод Библии на латинский язык. Блж. Иероним в Палестине изучает в совершенстве еврейский язык и в течение 20 лет, живя и подвизаясь в одной из Вифлеемских пещер близ пещеры Рождества Христова, осуществляет свой великий труд перевода Библии с еврейского языка на латинский. Блж. Иероним пользовался исправным еврейским подлинником, намного более древним, чем дошедший до нас масоретский текст. В этом одно из важных достоинств его перевода. Кроме того, блж. Иероним пользовался полным списком гекзапл Оригена. Блж. Иероним перевел всю Библию, кроме книг Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Варуха и Маккавейских. Эти книги были взяты по древнему италийскому переводу. Блж. Иероним переводил *ne verbum e verbo, sed sensum ex sensu*, т.е. по принципу не буквального, а смыслового соответствия. Разница Иеронимова перевода с *Vetus Latina* оказалась существенной. Народ, привыкший к старому переводу, его перевод не принял. Только к концу VI в. перевод Иеронима стал восприниматься в церковной среде, а в IX в. он становится общеупотребительным. С XIII перевод Иеронима получает название *Vulgata*, что означает «простой», «общеупотребительный», «общепринятый». Полное название: *Biblia sacra vulgatae editionis* (Общеупотребительное издание святой Библии). Вульгата — церковная Библия Европы. Большое значение она имела не только на Западе, но и на Востоке. В 1546 г. католический Тридентский собор в период борьбы со вспыхнувшей Реформацией признал Вульгату аутентичным и богодухновенным переводом.

Текст Вульгаты в свою очередь постигла участь *Vetus Latina*. В его списках оказалось много ошибок и искажений. Уже с VI в. начались исправления текста с целью восстановления изначальной Вульгаты. Из дошедших до нашего време-

ни наиболее авторитетны Амиатинская (VI-VII вв.), Толедская (VIII в.), Кавенская (VIII в.) редакции Вульгаты.

Арабская Библия

Перевод Библии с еврейского языка на арабский возник довольно поздно — в X в. по Р.Х. Объясняется это тем, что арамейский язык был литературным для всех северных арабов и понятен народу. Христиане-арабы пользовались арамейским переводом Пешито. Только с утверждением ислама (VII в.) язык южных арабов был принесен на север. Однако христиане по-прежнему еще долго употребляли арамейский язык — язык Христа. Такова была позиция Сирской церкви и христиан ряда азиатских народов.

Первые арабские переводы были сделаны с Пешито. Но потом возникли и три самостоятельных арабских перевода.

— Перевод Саадии Гайона Файюмского (892-942 гг.), знаменитого раввина и главы школы в Суре (в Вавилонии).

— Арабский перевод Танаха караима Иафета бен-Эли.

— После того, как самаряне перестали говорить на своем языке и начали говорить по-арабски, самарянин Абу Саид (XI или XII века) осуществил арабский перевод с самарянского Пятикнижия, но под влиянием еврейского первоисточника.

6.2. Древние переводы с Септуагинты

Помимо основных переводов с еврейского подлинника — Септуагинты, Пешито и Вульгаты существует ряд вторичных переводов, в основном с Септуагинты, имевших большое значение в истории христианской церкви. Переводили именно с Септуагинты как основного христианского священного текста, доверие к которому было порой даже больше, чем к еврейскому первоисточнику. Да и еврейский язык даже в ученом мире среди христиан был практически никому неизвестен. Укажем важнейшие древние переводы с Септуагинты.

Древнеиталийский перевод (Vetus Latina)

Vetus Latina — древний итальянский перевод Св. Писания с LXX на латинский язык. Точных исторических сведений о его возникновении нет. Появился, видимо, уже в I в. по Р.Х. в Италии или Северной Африке. Впоследствии был сильно поврежден и со временем вытеснен Вульгатой блж. Иеронима. Vetus Latina был также обработан и улучшен блж. Иеронимом в IV в. Сохранилась иеронимовская рецензия Vetus Latina книг Иова и Псалтири.

Египетские (коптские) переводы

Египетские переводы с LXX очень ранние — относятся к III в. по Р.Х., а возможно даже ко II веку. Различают пять диалектов и, соответственно, переводов: мемфисский (нижнеегипетский), сахидский (верхнеегипетский), басмурский, среднеегипетский и ахиммиский.

Эфиопский перевод

Эфиопский перевод был осуществлен для абиссинских христиан на язык геэз, принадлежащий к группе древнесемитских языков. Язык этот давно вымер, но древнеэфиопский перевод поныне единственный в церковном употреблении. Составитель перевода неизвестен. Возник скорее всего во время просвещения

Эфиопии в IV-V вв. Для перевода характерна буквальная передача греческого текста, принятого в Александрии. Характерная особенность эфиопской Библии та, что она наиболее полная по своему составу. Число книг в ней 81; 46 относятся к Ветхому Завету, а 35 — к Новому. Подразделение книг не установилось прочно. Библия содержит ряд апокрифов — Книгу Еноха, Книгу Двенадцати Патриархов, Книгу вознесения Исайи и другие.

Готский перевод

Великий миссионер, придерживавшийся, однако, арианского исповедания, вестготский епископ Ульфила († 388 г.) осуществил перевод с LXX на готский язык.

Армянский перевод

Перевод Библии на армянский язык был осуществлен ок. 405 г. при содействии патриарха Исаака изобретателем армянской азбуки Месропом с его двумя учениками. Ввиду недостатка знаний и хороших списков перевод был слаб. После обучения молодых людей, посланных Месропом и Исааком в Сирию и Византию, появился в 436-438 гг. улучшенный армянский перевод Библии. Сделан он был по тексту гекзапл Оригена.

Грузинский перевод

Грузинский перевод Библии был сделан с LXX в V или VI веках. Со временем текст сильно пострадал. В XVIII в. был исправлен на основании славянского текста. Сейчас идет работа по улучшению и исправлению грузинского перевода.

Сирийский перевод

Помимо прямого перевода на сирийский с еврейского (Пешито) были и переводы с греческого.

— Перевод с греческого несторианского патриарха Мар-Аббаса († 552 г.). От него ничего не сохранилось.

— Перевод с оригеновских гекзапл епископа Павла Тельского в 617 г. Частично сохранился.

— Перевод с греческого епископа Иакова Эдесского (ок. 704 г.). Местами придерживается прямого сирийского перевода.

Славянский перевод

Славянский перевод был осуществлен с LXX в 863-885 гг. великими просветителями славян святыми братьями Кириллом и Мефодием в жесткой борьбе с общепринятой в то время в Европе «триязыкой ересью». Св. Кирилл по откровению свыше составил славянскую азбуку. Он перевел Евангелие, Апостол, Псалтирь и, возможно, Паремийник. После кончины св. Кирилла св. Мефодий перевел все остальные книги Св. Писания, кроме Маккавейских.

Арабские переводы

Хотя уже был древний перевод с еврейского языка на арабский, в X-XII вв. возникли еще арабские переводы с Септуагинты. ■

Герменевтика Священного Писания

Герменевтика (от греч. ἑρμηνεύω — толкую) есть искусство, или даже техника, истолкования текста. Герменевтика — преимущественно филологическая наука, призванная способствовать пониманию древнего текста в том смысле и значении, в каком он писался в свое время автором и был понимаем его современниками. В этом плане большое значение имеют данные филологии, археологии, истории, географии, культурологии и других наук. Научная герменевтика весьма полезна и необходима для библейской экзегетики, для правильного истолкования Св. Писания.

В Приложении к Указателю «Брюссельской Библии» [13, с. 2449-2451] приведены 65 герменевтических правил. Вот некоторые из них:

— Библейские антропоморфизмы. Человеческие действия и части тела часто приписываются Богу не потому, что они в Нем есть, а по признаку подобия для удобовразумительности.

— Противоречивые утверждения часто только кажутся таковыми.

— Общие утверждения должны часто пониматься ограниченно.

— Одни и те же лица и места часто носят разные имена.

— Одно и то же слово имеет разные значения в различных текстах.

— Повторение одного и того же слова означает превосходную степень.

— Обетования и угрозы Божии часто условны.

— Хронологический порядок событий часто игнорируется.

— Часть употребляется иногда вместо целого, а целое вместо части.

— Число может иметь конкретное, неопределенное или символическое значение.

— Глагол «ненавидеть» употребляется иногда в значении «любить менее».

— По арамейскому словоупотреблению выражение «отвечал» может употребляться без предыдущего вопроса.

— Множественное число может употребляться вместо единственного.

— Слова «сын» или «дочь» могут употребляться в значении «потомок».

Но помимо научной герменевтики, применимой к Св. Писанию, как и к любому другому изучаемому древнему тексту, для толкования Слова Божия необходима еще особая библейская герменевтика. Эта необходимость вызвана тем, что Библия не просто человеческая книга, написанная в определенном историческом, языковом и культурном контексте, а Слово Божие. Для понимания обычного текста важно знать автора, условия, в которых он писал, и его намерения. Так, для понимания Библии надо знать Бога, Его намерения о людях, которым Он дал Свое слово и ту особую «стихию» Духа Святого, в которой происходило Божественное Откровение. Специфику православной библейской герменевтики можно определить тремя принципами.

Первый принцип: Священное Писание может быть истолковано только в контексте Священного Предания.

Православная Церковь верует в единое Божественное Откровение, одинаково раскрываемое как в Священном Писании, так и в Священном Предании. Так апостол Павел похвалит коринфян: **Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам** (1 Кор. 11,2). Своему ученику и преемнику в служении апостол пишет: **О, Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания, которому предавшись, некоторые уклонились от веры** (1 Тим. 6,20). И, наконец, апостол Павел ясно указывает на письменный и устный источник единого откровения: **Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим** (2 Фес.2,15). Само откровение апостол именует Преданием, которое сообщалось устной проповедью и письменным словом. Таким образом, следует говорить не о Писании и Предании, а о едином Предании, раскрытом устно и письменно. Итак. Предание — это не дополнение к Писанию, а то Благодатное Лono, в котором родилось, живет и толкуется Писание. В узком же смысле иудеи говорят о письменной и устной Торе, а христиане о Писании и Предании. Протестанты отвергли Предание как источник Откровения. Как дерево, исторгнутое из породившей его природной среды, так Библия оказалась вырванной из благодатной среды Предания и помещенной в умы изучающих ее ученых. Этому всегда противостояла Православная Церковь как хранительница вечно живого предания. На практике же христиане, живя благодатными потоками Новозаветного Предания, в отношении к Ветхозаветному Преданию, в связи с неприятием Иудейской синагогой Иисуса как Христа, часто оказывались в состоянии некоего протестантизма. Библейская экзегетика XX-го века все более обращает внимание на библейское, древнееврейское Предание, порой незаслуженно предававшееся забвению. Это не могло не порождать толкования, часто произвольные и поверхностные, а многое просто оставалось нераскрытым и непонятым. Среди святых отцов, активно обращавшихся к древнееврейскому Преданию, можно указать прп. Ефрема Сирина, блж. Иеронима Стридонского, св. Димитрия Ростовского, св. Филарета Московского. О значении еврейского Предания прекрас-

но пишет известный французский богослов Л. Буйе [278, с. 213-219]. Далее в Главе 8-й будут указаны источники древнееврейского Предания.

Второй принцип: патрологический. Священное Писание изучается в толковании святых отцов.

Священное Писание — книга богодухновенная, поэтому и истолкована может быть только святыми богомудрыми отцами. Книга, данная Духом Святым, только в духе Святом и разумеается. Священное Писание невозможно истолковать только научными методами. Так, апостол Павел пишет, что Господь поставил одних апостолами, других пророками (для передачи им Божественного откровения), иных евангелистами, иных пастырями и учителями (для истолкования Божественного откровения) (Еф. 4,11).

Евнух, читавший пророка Исайю, на вопрос Филиппа: **разумеешь ли, что читаешь?** — отвечает: **как могу разуместь, если кто не наставит меня?** (Деян. 8,30). Нужен человек, который бы растолковал текст. И этим толкователем оказался человек, которому Дух сказал подойти к колеснице эфиопского евнуха (Деян. 8,29). Толкование пророков может быть только под воздействием Духа Божия. Многие экзегетические пособия XIX-XX вв. не видят разницы между святыми отцами и современными учеными, как правило, отдавая предпочтение последним. Таковы в особенности протестантские пособия, а порой и католические, и даже православные «Толковая Библия» под редакцией проф. А.П. Лопухина, книги прОткр. Александра Меня). Православная Церковь стоит, однако, на принципе святоотеческой экзегетики, не отделяя ее, но и никак не смешивая с научной.

Апостол Иаков пишет: **не многие делайтесь учителями** (Иак. 3,1). Значит, и среди благочестивых христиан не каждый может толковать Писание. Это особая харизма, особый дар Духа Святаго.

Сохранилось прекрасное свидетельство о том, как читалось Св. Писание во времена священника Ездры по возвращении иудеев из Вавилонского плена. **Иисус, Ванаия, Шеревия, Иамин, Аккув, Шавтай, Годия, Маасея, Клита, Азария, Иовад, Ханан, Фелая и левиты** поясняли народу закон, между тем как народ стоял на своем месте. И читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование, и (народ) понимал прочитанное (Неем. 8, 7-8). Здесь ясно обособляются оба герменевтических принципа — как о необходимости Предания, так и о толкователях. Без толкователей, т.е. святых отцов, невозможно должное понимание Писания. А с другой стороны здесь даже поименно указаны ветхозаветные толкователи (древнееврейское Предание).

В Главе 9 будет сказано о святых отцах, толкователях Св. Писания.

Третий принцип: Библия раскрывается только в церкви, в молитве, в литургии.

Иначе можно сказать: Библия — книга церковная, литургическая. В Православном храме Евангелие лежит во Святой Святы, в алтаре, на престоле рядом с крестом. Евангелие лежит на антиминсе, на том месте, на котором приносятся Евхаристические Дары.

Церковь есть столп и утверждение истины (1 Тим. 3,15) и только в ней, в ее Предании и чрез ее отцов и учителей, раскрывается Св. Писание народу Божию.

Постижение же это происходит через литургию и молитву. Чтение Св. Писания — один из основных моментов Божественной литургии. Кабинетно-келейное чтение Св. Писания должно непременно питаться живыми струями его литургического чтения. Благовестие Слова миру исходит из тайны алтаря, из его звучания на литургии. **Ибо от Сиона выйдет закон, и Слово Ягве — из Иерусалима** (Ис. 2, 3). Иерусалим — Церковь (Гал. 4, 25), а Сион — алтарь, ибо в Сионской горнице совершена Евхаристия. Первые христиане постоянно пребывали в учении апостолов (Слово), в общении (Церковь) и преломлении хлеба (Евхаристия) и в молитвах (Деян. 2, 42). То есть Слово обитало среди них церковно-евхаристически, молитвенно. Молитва и Евхаристия — основные ключи к слову Божию в Доме Церковном.

Предание, святые отцы, Евхаристия — вместе Церковь; вот триединый ключ к слову Божию, вот Божественная, Библейская герменевтика!

Всегда бывают крайности и однобокость. Научная герменевтика без духовной — безблагодатное анатомирование Библии как книги. Наука, но не богословие. Скука. Духовные толкования без науки — порой беспочвенное парение, переходящее в измышления и произвольность. Превращение Библии в сочинение на самом собою заданную тему. Духовные толкования без Предания и св. отцов в лучшем случае — долины вместо гор, в худшем — ереси. Таким образом, необходимо сочетание благодатного духовного толкования с хорошей научной базой.

Старец Силуан Афонский о Предании и Писании

Относительно толкования Св. Писания у апостола Иоанна есть удивительные и даже загадочные слова: **Впрочем помазание (Духа Святого), которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте** (1 Ин. 2, 27).

К мысли св. Иоанна Богослова, что Дух Святой сам научает истине чад церковных, тесно примыкают размышления прп. старца Силуана Афонского о Св. Писании и Св. Предании.

«Жизнь Церкви он сознавал как жизнь в Духе Святом и Св. Предание как непрерывающееся действие Духа Святого в Церкви. Предание, как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви, есть наиболее глубокая основа ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Св. Писание является лишь одною из форм его. Отсюда положение таково. Если бы Церковь лишилась Своего Предания, то она перестала бы быть тем, что есть, ибо служение Нового Завета есть служение Духа, **написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца** (2 Кор. 3, 3-6).

Если же предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех своих книг, т.е. Ветхого и Нового Заветов, творений св. отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему и это новое Писание будет выражением все той же **единожды преданной святым веры** (Иуд. 1,3), выявлением все того же Единого Духа, неизменно действующего в Церкви, являющегося ее основой, ее сущностью» [149, с. 81].

Герменевтическое правило Оригена

Великий учитель и толкователь Св. Писания Ориген († 254 г.) усматривал в Св. Писании три смысловых уровня:

- Буквально-исторический.
- Духовно-нравственный.
- Таинственно-аллегорический.

Было бы искусственно в каждом тексте Писания искать все три смысла. Текст, как правило, сам подсказывает, какой подход к нему более приемлем. Нередко возможны действительно все три подхода к одному и тому же тексту.

Правило Оригена помогает преодолеть односторонность как Антиохийской Богословской школы, с ее склонностью к буквально-историческому пониманию Писания, так и Александрийской с ее аллегоризмом и мистикой.

Метод асмахты

Есть два пути:

- извлечение суждения из слов Св. Писания;
- некое суждение ищет себе опору в Св. Писании.

Основной путь православного экзегета, безусловно, первый. Но не отвергается и второй. Существует так называемый метод асмахты. Асмахта означает «прислонение». Это когда некая благочестивая мысль прислоняется к определенному толкуемому тексту Писания, хотя бы этот текст и не имел этого непосредственно в виду. Так, например, слова псалмопевца в Пс. 136, 9: **Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень** некоторые св. отцы толкуют так, что **камень** — это Христос (1 Кор. 10, 4), о Которого надо разбивать грехи, когда они еще **младенцы**, т.е. еще в помыслах, а не выросли до дел.

Понятно, что такой метод может открыть путь произвольным, пустым и искусственным, надуманным толкованиям. Но, отвергая произвол, не следует отвергать благочестивую асмахту, применявшуюся св. отцами при толковании Писания. Использовался этот метод и в иудейской экзегетике. Неоднократно пользуется этим методом св. апостол Павел, толкуя в своих Посланиях ветхозаветные тексты и образы. Например, в Гал. 4, 21-31 образы двух сыновей Авраама — Измаила от рабыни Агари и Исаака от Сарры, жены и свободной, означают два Завета — Синайский, с его рабством Закону, и Новый со свободой в благодати Христовой. ■

Древнееврейское предание

Во весь период праотцов от Адама и до Моисея Слово Божие жило, хранилось и передавалось в Предании. При Моисее рождается народ Божий и полагается начало Св. Писанию. Через Моисея дается народу Тора. Но Св. Писание не заменяет и не отменяет Св. Предания, оно живет в нем. В Израиле говорят о письменной и устной Торе. Долгое время и пророчества жили и передавались в устном Предании, пока, наконец, появились пророки-писатели. Но и пророческие книги жили не иначе, как в контексте пророческого чаяния Израиля, т.е. Предания. Со временем, однако, многое из Предания, не вошедшее в книги Св. Писания, также было записано в книгах. Процесс этот начался со времен возвращения иудеев из Вавилонского плена в V в. до Р.Х. мудрыми Израиля (хаккамами). Так стали возникать письменные источники Предания. В контексте древнееврейского Предания и с использованием его происходит проповедь Иисуса Христа и Его св. апостолов. Новый Завет содержит даже прямые цитаты из него, а Эфиопская Библия включает в себя и некоторые из этих книг. Поскольку запись древнееврейского Предания была осуществлена иудейскими раввинами после неприятия и отвержения Иисуса Христа, то эти книги не стали вероучительными книгами у христиан. Но Православная Церковь никогда не отвергала самого Предания. Сегодняшний православный экзегет стоит перед непростой проблемой необходимости обращения к источникам еврейского Предания, что делали и святые отцы, и одновременно осмотнительного к ним отношения в связи с их существованием вне христианской церкви.

Можно указать на три источника древнееврейского Предания: таргумы, апокрифы и Талмуд.

8.1. Таргумы

Послеавилонские иудеи с сер. V в. до Р.Х. переходят в разговорной речи на арамейское (халдейское) наречие. Это семитский язык, близкий к еврейскому. Арамейский — язык культуры и письменности многих народов. Вытеснен он был только

после арабских завоеваний в VII в. по Р.Х. арабским языком. Арамейский язык делится на два диалекта — восточный (сирийский) и западный (палестинский). На арамейском (западном) языке говорил Христос.

В Богослужении, в синагогах сохранялось чтение Св. Писания на еврейском языке, но к нему добавлялись арамейские переводы-толкования или таргумы. תרגום (таргум) означает перевод. Сначала таргумы были устные и уже значительно позднее стали записываться.

Таргум Торы (Онкелоса)

Таргум Торы — это перевод на арамейский (халдейский) язык Пятикнижия Моисея. Называется от Таргум Онкелоса или Вавилонский Таргум. Талмуд приписывает этот перевод некоему Онкелосу, ученику Гамалиила I, учителя апостола Павла. Так что, как знать, может Савл, будущий апостол Павел, вместе с Онкелосом вместе учились у великого Гамалиила. Так или иначе, но они ученики одного учителя. Перевод этот возник в I-м или начале II-го в. по Р.Х.

Онкелос дает дословный перевод, а в поэтических местах — перифраз. Язык Таргума Онкелоса не разговорный арамейский, а скорее арамейское подражание еврейскому.

Таргум Онкелоса становится официальным переводом Торы вавилонских иудеев.

Таргум небиим (Ионафана)

Таргум Ионафана — это перевод на арамейский язык исторических (Иисуса Навина, Судей, 1-4 Царств) и пророческих (Исайи, Иеремии, Иезекииля и 12-ти пророков) книг. Талмуд называет автором этого Таргума раввина Ионафана бен Уззиеля, одного из 80-ти учеников Гиллеля, современника Христа. Исторические повествования передаются в буквальном переводе, а пророческие речи в свободном изложении. Составление Таргума Ионафана относится к I в. по Р.Х.

Таргум кетубим

Перевод Писаний, т.е. книг Иова, Псалмов, Притчей, Руфи, Плача Иеремии, Екклесиаста, Есфири, Песни Песней возник в Палестине не ранее IV в. по Р.Х. и принадлежит разным авторам. Существует также версия, приписывающая его составление Онкелосу.

Прочие таргумы

Имеются и еще несколько таргумов.

— Первый Иерусалимский, ошибочно приписываемый Ионафану и содержащий перевод Пятикнижия Моисеева (Торы). Иногда его называют псевдо-Ионафановым.

— Второй Иерусалимский Таргум содержит фрагменты Пятикнижия. Происхождение довольно позднее, т.к. ему известен уже Мухаммед.

— Таргум к книгам Паралипоменон стоит в зависимости от Иерусалимских, особенно от второго. Возник в IV в., а отредактирован в VIII-IX вв.

8.2. Апокрифы

Об апокрифах уже было сказано в гл. 3.10. Возникнув сравнительно поздно, после вавилонского плена, апокрифы не были включены в список Св. Писания,

но содержат в себе многие древние предания Израиля и сами были составлены не без воздействия Духа Святого. При этом ни Иудейской синагогой, ни Христианской церковью никогда не принималось полностью повествуемое в апокрифах. Но как один из источников Предания апокрифы всегда использовались. Св. отцы и жития святых многое почерпнули из апокрифов.

Отметим некоторые важнейшие апокрифы.

«Жизнь Адама и Евы».

Повествует о покаянии Адама и Евы, о новом обольщении сатаной, о рождении Каина, Авеля и Сифа, о поисках елєя жизни, о прощении греха Адаму и Еве, о их кончине.

С жизнью Адама связаны и другие сказания: «Жизнь Адама» (на эфиопском языке), «Завет Адама».

«Апокалипсис Моисея».

Повествуется об Адаме и Еве. По содержанию «Апокалипсис Моисея» очень близок к «Жизни Адама и Евы».

«Пещера сокровищ» («Schatzhöhle»).

Повествуется о происхождении мира и человека (сотворен из праха, воды, воздуха и огня, чтобы все ему служило), об Адаме и Еве, о Каине и Сифе и их потомках, о патриархах, о Ное и потопе, о Новом завете, о погребении Адама на Голгофе Симом, о возникновении идолопоклонства, о трех праотцах Аврааме, Исааке, Иакове, об основании Иерусалима и далее вся ветхозаветная история, подробно о жизни Христа-Мессии.

Книги Еноха Праведного.

Сохранилось три книги Еноха, взятого живым на небо.

«Первая книга Еноха», или «Мацхафа Хенок». Эта книга сохранилась на эфиопском языке, на который была переведена в V в. по Р.Х. с арамейского оригинала II в. до Р.Х. Цитируется в Новом Завете. Относится к ветхозаветным Апокалипсисам. Апокриф состоит из пяти книг: Ангельская книга; Астрономическая книга; Историческая книга; Увещательная книга; Мессиянская книга (видения о Сыне Человеческом).

«Вторая книга Еноха», или «Славянский Енох». В X-XI вв. по Р.Х. книга была переведена на славянский язык и сохранилась только на славянском. По содержанию близка к Эфиопской книге. Считается, что в VII в. по Р.Х. была подвергнута христианской обработке.

«Третья книга Еноха». Сохранились от книги только фрагменты, но зато на древнееврейском языке.

«Заветы двенадцати патриархов».

Каждый из двенадцати сыновей Иакова увещевает воздерживаться от определенного порока. Рувим — от разврата, Симеон — от зависти и т.д. Левий рассказывает при этом еще о семи небесах. Книга возникла, возможно, в среде иисеев, может даже и в Кумранской общине.

«Повесть о Соломоне».

Повестей о Соломоне существует много. Датировать их сложно. Интерес к Соломону вызывался строительством им храма в Иерусалиме и его необычайной мудростью. Ему приписывалась магическая, нечеловеческая сила знания. Очень силен демонологический момент в повествовании о Соломоне.

«18 псалмов Соломона».

Существует мнение, что эти псалмы, в общем-то похожие на псалмы Давида, были составлены фарисеями в 60-30 гг. до Р.Х. В псалмах отражено взятие Иерусалима римским полководцем Помпеем. В Древней церкви эти псалмы считались иногда даже каноническими и были присоединены к Септуагинте.

«Книга юбилеев».

Книга разделена на 50 юбилеев и пересказывает священную историю книг Бытия и Исхода до 14 главы. Законнический стиль характеризует книгу. Составлено ок. 100 г. до Р.Х.

«Иосиф и Асенефа».

Считается, что повесть возникла перед иудейским восстанием в 115-117 гг.

Ветхозаветные Апокалипсисы.

Кроме книги Еноха есть еще целый ряд апокрифических Апокалипсисов. К ним относится собственно и «Третья книга Ездры». Известны «Апокалипсис Авраама», «Апокалипсис Софонии», «Апокалипсис Ездры», «Апокалипсис Варуха». «Апокалипсис Ильи». Все эти Апокалипсисы содержат таинственные видения иного мира и образные символические картины человеческой земной истории.

Указанные книги вовсе не исчерпывают все множество древнееврейской апокрифической литературы, в которой к стержню древнего Предания причудливо примешаны различные легенды, мифы и сказания.

8.3. Талмуд

Талмуд — основная после Св. Писания вероучительная книга иудаизма. Иудейская синагога считает Талмуд записью устной Торы, т.е. священного Предания, идущего от Моисея. Слово תלמוד (Талмуд) в переводе с еврейского означает «законченное, завершённое учение». Талмуд есть изучение Торы, состоящее не столько в освоении практического исполнения заповедей, сколько в проникновении в анализ всевозможных элементов творения Божия и выявлении их сущностных связей. Запись Талмуда (устной Торы) велась в I-V вв. по Р.Х. При равви Гамалииле Старшем в 30 г. по Р.Х. началась запись Талмуда [Мишны]. Как христиане, мы можем предположить такую причину, почему именно в это время осуществилась запись Предания иудеями. Предание шло до воплощения Слова. Далее оно благодатно и свободно пребывало в Церкви Христа. Дом Израиля остался пуст (Мф. 23, 38). У иудеев, лишившихся благодати Христа-Мессии, что выразилось и внешне в разрушении храма, и рассеянии среди всех народов, просто не было другого пути, как зафиксировать свое Предание и жить в разборе и изучении его, ожидая лучших времен своего избавления.

Талмуд составлен на еврейском языке и существует в двух сборниках. Иерусалимском и Вавилонском, в основном сходных между собой.

Талмуд делится на две части:

— Мишна, от глагола מִשָּׁנָה (шана), что значит «повторять». Мишна должна быть ясно и прочно укоренена в памяти.

— Гемара, от арамейского слова גְּמַר (гемир) — «учить, разбирать».

Мишна — лаконичное, очень информативное разъяснение Торы. Мишна у иудеев не подлежит сомнению или обсуждению, а только раскрытию. Как и вообще

один из основных принципов талмудического предания, что последующее поколение мудрецов может только раскрывать учение предыдущего, но не обсуждать его правильность [принцип непогрешимости предания].

Весь Талмуд составлен мудрецами (хакамами). חסד (хакам) — мудрец. Хакамы Талмуда делятся на поколения танаев и амораев. Танаи — составители Мишны. Всего было 6 поколений танаев. В каждом был свой князь и другие танаи.

1-е поколение 20-40 гг. по Р.Х. Князь — Гамлиэль (Гамалиил) первый Старший.

2-е поколение 40-80 гг. Князь — Шимон б. Гамлиэль Первый.

3-е поколение 80-110 гг. Князь — Гамлиэль Второй Явненский.

4-е поколение 110-135 гг. Князь — Рабби Акиба. Восстание Бар-Кохбы.

5-е поколение 135-170 гг. Князь — Шимон б. Гамлиэль Второй.

6-е поколение 170-200 гг. Князь — Йехуда га-Наси.

Мишна, составленная танаями, состоит из шести разделов. Рабби Йехудой Мишна была завершена.

С 220 г. по Р.Х. начинается период амораев, в который была составлена Гемара, т.е. разъяснение Мишны. Авторитет амораев далеко не достает авторитета танаев, но принцип непогрешимости предания сохраняется и при них. Последующие амораи могут только разъяснять предыдущих, но не обсуждать. Амораи разделяются на живших на территории Израиля и на территории Персии. Так возникают уже в Ремаре две редакции — Иерусалимская и Вавилонская. В 365 г. было завершено составление Иерусалимского Талмуда (Гемары), а в 500 г. по Р.Х. был завершен Вавилонский Талмуд (Гемара). В конце V в. рабби Аши принял решение о прекращении дальнейшей записи текста Гемары. Таким образом, Талмуд — это запись обсуждений и рассуждений мудрецов амораев восьмого поколения (220-500 гг. по Р.Х. было восемь поколений амораев), на котором мгновенно оборвалось и застыло еврейское письменное предание. Последним амораем был Раба Тосафа'а, Равина Второй.

Гемара, как комментарий к Мишне, в свою очередь бывает двух родов, которые называются галаха и агада.

Галаха — это закон, правило, постановление, это юридические и моральные комментарии Мишны.

Агада (или хагада) — это «сказание», повествование о событии в реальном или метафизическом мире. Если галаха являет собой целую систему логических принципов выявления истины, то агада — это яркий пример, образ, беседа, иллюстрирующие истину. Агада содержит богатый повествовательный материал, восполняющий библейские повествования.

Тексты Талмуда, в которых толкуется Св. Писание, называются Мидраш (в множ. числе — Мидрашим). Именно Мидраши являются особенно ценным материалом для экзегета при толковании Св. Писания.

Гемара толкует не только Мишну, но и другие собрания изречений мудрецов периода танаев. В первую очередь это Тосефта и Сифрей, а также отдельные барай-

ты (высказывания танаев, почему-либо не вошедшие в Мишну). Тосефта разъясняет Мишну эпизодическими рассказами. Таким образом Тосефта, Сифрей как бы параллельны Мишне.

Богатый экзегетический материал имеется и у позднейших иудейских раввинов, таких как Раши (1040-1105 гг.), Рамбам (1135-1205 гг.) и другие.

Что касается достоверности некоторых событий и фактов из древнего Предания, то об этом мы не рассуждаем. В наше время нет никакой возможности в этом отношении что-либо доказывать или опровергать. Так, например, кто сможет утвердительно или отрицательно что-нибудь сказать по поводу предания о том, что Голгофа есть место погребения главы Адамовой? Критически настроенный читатель может такие вещи воспринимать как благочестивые сказания, имеющие назидательный смысл, но и отрицать достоверность таковых, оснований нет. ■

Святоотеческая экзегетика

Новозаветное Предание, живое действие Духа Святого обретается в творениях святых отцов. Святоотеческие творения — основа православной экзегетики.

Из времен апостольских истолкование Писания имеется в Послании апостола Варнавы. Никем точно не доказано, что это Послание не принадлежит самому ап. Варнаве. Но даже если и так, это Послание ценно как свидетельство апостольского века.

Как свидетельство раннехристианского понимания Св. Писания важны творения отцов и учителей церкви I-II вв. — мужей апостольских и апологетов. Особенно богатый материал по толкованию Писания имеется у св. Иустина, мученика и философа († 166 г.) и св. Ириния Лионского († 202 г.). Св. Иустина не без основания можно считать первым христианским экзегетом, толкователем Писания.

Обычно считается, что у раннехристианских отцов и учителей богословская терминология и само учение не вполне развиты, и этим они уступают отцам Золотого века (IV в.) и позднейшим. В некоторой степени это так. Но видится и другое — приобретая нечто, иное теряем. Позднейшие отцы преимуществуют в утонченности и углубленности разума Писания и учения церкви в эллинско-латинской традиции. Учение Писания они выразили на языке и в мышлении Платона-Цицерона. Ранние отцы от этого еще почти свободны, просты, ближе к апостольскому языку и мышлению, непосредственно знают апостолов или их учеников. И то, что считается слабостью или неточностью ранних отцов, как бы не оказалось их силой и правдой.

Далее идет великий Ориген († 254 г.). Его труды положили начало собственно христианской экзегетике. Он первый целно толкует книги Св. Писания. Именно через Оригена простое изложение учения и в проповеди и в письменных трактатах сменяется истолкованием Писания, т.е. экзегетикой. Он положил также начало научной библеистике, библейской текстологии.

Из учителей и отцов III в. особенно важны в экзегетике св. Ипполит Римский, Тертуллиан, св. Киприан Карфагенский, Климент Александрийский, св. Дионисий Александрийский, св. Мефодий Патарский.

Творения отцов IV-V вв. дают неисчерпаемый материал православной экзегетике. Даже краткий обзор их экзегетических творений может составить материал и предмет значительному богословскому трактату, что не входит в наши задачи. Именно как экзегетов, дающих цельные толкования на библейские книги, следует отметить св. Афанасия Великого († 373 г.), св. Григория Нисского († 394), прп. Ефрема Сирина († 372 г.), блж. Иеронима Стридонского († 419 г.), блж. Августина Иппонского († 430 г.), св. Иоанна Златоуста († 407 г.), св. Кирилла Александрийского († 444 г.), блж. Феодорита Кирского († 457 г.). Богатый экзегетический материал к различным библейским текстам имеется и у других великих отцов: св. Кирилла Иерусалимского († 386 г.), св. Василия Великого († 379 г.), св. Григория Богослова († 389 г.), св. Епифания Кипрского, св. Амвросия Медиоланского († 397 г.).

Особняком стоят творения отцов-аскетов, как прп. Макария Великого († 390 г.), прп. Иоанна Лествичника († 563 г.), отцов «Добротолюбия». В их творениях имеются замечательные образцы духовного, нравственно-аллегорического толкования. За прямым смыслом текста они усматривают таинственные аллегории, раскрывающие жизнь человеческой души, борьбы со страстями, мир молитвы и подвига. Как экзегеты, они, как правило, пользуются методом асмахты.

Следует особо отметить мистическо-философские, аллегорические и аскетические толкования прп. Максима Исповедника († 662 г.).

Богатый материал к толкованию Писания имеется у катенитов — Прокопия Газского, Исидора Севильского и других.

Интересны и позднейшие средневековые экзегеты, как монах Евфимий Зигабен (~ IX в.), Михаил Пселл († 1078 г.), император Византийский Матфей Кантакузен (XIV в.).

Из близких нашему времени отцов в первую очередь следует отметить великого отечественного богослова св. Филарета, митрополита Московского († 1867 г.).

Таков очень краткий обзор живых струй святоотеческой экзегетики, от которых напояется жаждущая разума душа.

На этом и завершим исагогические заметки к Св. Писанию Ветхого Завета и перейдем к основной части нашего труда — к экзегетическому рассмотрению священных текстов, дающему ключ разума Закона, Пророков и Писаний.

В «Экзегетических этюдах» восстанавливается использование имени Божия в тексте Священного Писания соответственно еврейскому оригиналу. Там, где в Писании приводится священная тетраграмма יהוה , в тексте дается «Ягве». Там, где в Писании слово «Элогим», в тексте дается — «Бог», а где «Адонай», там — «Господь». Такое использование имени Божия имеется в переводе Библии на русский язык св. архим. Макария (Глухарева) и становится обычным в современной библеистике. Использование имени Божия в святоотеческих творениях остаётся таким, как оно употреблено у святых отцов. Читателю, не имеющему возможности читать текст оригинала, можно рекомендовать такое правило. Там, где в синодальном русском переводе Библии сказано «Бог», в оригинале это звучит как «Элогим», где сказано «Господь», там чаще всего звучит יהוה (Ягве), где сказано «Владыко» — там звучит «Адонай». Иногда и «Адонай» переводится как «Господь». Возвращение исходного употребления имени Божия тексту Писания создаёт особый колорит библейского восприятия, а зачастую несёт и значимую смысловую нагрузку. ■

Экзегетические этюды к Священному Писанию Ветхого Завета

Введение

Пребывают сии три: вера,
надежда, любовь; но любовь
из них больше.

(1 Кор. 13. 13).

Размер этого труда не позволяет дать панорамное, полное экзегетическое обозрение всех книг Св. Писания. Это предмет и задача Толковой Библии. Предложенный труд — это скорее некоторые экзегетические этюды, зарисовки, призванные ввести читателя в мир Ветхого Завета, раскрыть его, дать ключ к его разумению.

Около 137 г. в Риме при императоре Адриане за отказ принести жертву богине Артемиде были казнены три юные девицы — Вера, Надежда и Любовь. Во время пыток истязаний, которым они были подвергнуты, рядом стояла и укрепляла их женщина по имени София, мать троих девиц. Тела умученных были отданы матери. София похоронила дочерей своих и, не отходя от могилы, чрез три дня предала душу свою в руки Божии.

Чтимые мученицы стали символом христианской веры, надежды, любви, поощаемыми Божией премудростью в душе человека. **Пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше** (1 Кор. 13, 13).

Ветхий Завет.

Древние времена.

Бог избрал Себе первенца из народов — святой Израиль. В лоне этого народа происходило все спасительное действие Божие. Этот народ жил единственной на земле верою — богооткровенной верой пастуха Авраама. В этом народе горел нетварный огонь божественной любви, неопалимо воспламененный на Синае, горе закона и славы Ягве, пред пастухом Моисеем. Этот народ жил удивительным упованием, мессианской надеждой, которую согревали Самуил и пророки. Народ ждал Мессии и жил не в бессмысленном круге языческого миробития, но устремлялся к будущему Царству Ожидаемого. Веру, надежду и любовь этого народа породила в нем Божественная Премудрость София, обитавшая в мудрейшем из живших на земле премудром царе Соломоне и в мудрых Израиля.

О вере, надежде и любви Израиля, о матери их святой Софии звучали песни в горах Иудейских, звенели струны арфы пастуха Давида. То были песни странствования народа Божия и его певцов.

Вера, надежда, любовь — таковы три луча, призванные возвестить Завет Божий с первенцем Своим Израилем, Ветхий Завет. Божия премудрость, обитавшая в Израиле — материнское лоно, в котором рождались его вера, надежда и любовь. О том надлежало петь! Дабы зазвучало в поднебесной.

Таковы и будут части предлагаемого «Руководства», вводящего читателя в мир Ветхого Завета. Предварены же они будут замечаниями о том, что было в начале. Таковы шесть* этюдов, запечатлевших Божий Завет с людьми. Завет, осуществ-

*Шесть — число, по разумению св. отцов, означает Ветхий Завет. Семь — Новый Завет. Восемь — число будущего века.

твившийся в Божием Воплощении в Иисусе из Назарета. Завет, осуществляющийся поныне, ибо Ветхий Завет — это слово о Христе.

Этюд 1. В начале...

Этюд 2. Вера Израиля (Авраам).

Этюд 3. Любовь Израиля (Моисей. Слава, Имя и Закон Ягве).

Этюд 4. Надежда Израиля (Самуил и пророки).

Этюд 5. Мудрость Израиля (Соломон и мудрецы).

Этюд 6. Песни Израиля (Давид и певцы). ■

Этюд первый

В начале...

Часть вторая

В начале сотворил Бог небо
и землю. Земля же была
безвидна и пуста, и тьма над
бездною, и Дух Божий носился
над водою...

(Быт. 1,1-2).

Начало миробытия

1.1. Начало творения

Древние предания отцов озвучились на Синайской горе гла-
сом Божественного Откровения, и от руки Моисея-Бытописателя
были написаны первые строки Писания:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ (Быт. 1, 1)

«Берешит бара Элогим ет га-шамаим ве ет га-арец».

LXX: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

Синодальный перевод: **В начале сотворил Бог небо и
землю.**

Первая буква Библии ב «бет», от которой произошла гре-
ческая «бета» и русская «б». С этой буквы начинается слово
בְּרֵאשִׁית «берешит», что значит «В начале». Предание указывает на
таинственное значение самой буквы ב.

Начертание этой буквы таково, что она отгораживает то,
что наверху, то, что превышает человеческое разумение и вос-
приятие. Она отгораживает и то, что внизу, то что не достигает
человеческого восприятия. Отсекается и то, что было «до» (ев-
рейское письмо идет справа налево), и открывается только то, что
будет далее написано. Положено начало Писанию. Святой Иоанн
Златоуст скажет: О чем не написано, о том не рассуждаем.

Ориген придерживался иной, чем Златоуст, точки зрения.
Он считал, что о чем молчит «правило веры», о том можно рас-
суждать самому, не противореча «правилу». Казалось бы, дей-
ствительно, хотя случайно, но можно же угадать истину, «попасть
в точку». Получилось иначе. Всё, что он сказал о том, что «свы-
ше», «снизу» и «до», было сочтено Церковью за ересь. И так бы-
вает всегда и со всеми. Итак, ב «бет»! — рассуждаем о написан-
ном, Богом открытом!

Слово «бейт», давшее название букве ב, означает в пере-
воде «дом». Творится мир, как мироздание, как дом Божий. Бог
творит жилище Себе. Имя же Бога Элогим начинается с произ-
носимой буквы א «алеф»,* которая в алфавите предшествует б и
которой алфавит начинается. Непостижимый, абсолютно транс-

* От этой буквы греческое «альфа» и русское «а»

ценный Бог, чистый Дух вне творения, в начале его и в нем, как в доме жилища Своего!

Раскроем значение первого стиха Библии в последовательности, предложенной св. Филаретом Московским [163, с. 1-3]. Содержание нашего толкования выходит за пределы материала св. Филарета.

Предел, от которого начинается бытие мира.

בראשית (Берешит), ἐν ἀρχῇ (Эн архи), в начале — с этого слова начинается Божественное Откровение Танаха, святой Библии.

Мир не безначален. Он начался. Началось время. Языческие представления о вечной материи и рождающихся в них богах, о безначальном и бесконечном, не имеющем ни причины, ни цели круге миробытия разбиваются емким и сильным словом — Берешит. Значит, было начало! Открывается таинственная А (Альфа) — начальная точка мира.

Это же слово **начало** употребляет Соломон, говоря о Премудрости как начале мироздания: **Ягве имел меня (Премудрость) началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони (Притч. 8, 22).** Это же слово употребляет св. Иоанн в начале Евангелия: **В начале было Слово... все чрез Него начало быть (Ин. 1, 1.3).** Всё было не всегда, а **начало быть** — вот первое откровение Божие.

На низложение языческих и еретических учений о вечности и предшествовании материи указывает св. **Иоанн Златоуст**: «Подойдет ли к тебе Манихей, утверждающий, что прежде существовала материя, или Маркион, или Валентин. или кто из язычников, говори им: **в начале сотвори Бог небо и землю**» [99, с. 11]. Утверждение некоторых философов и физиков, что материя вечна и бесконечна (посмотрите § 1 любого учебника физики советских времен) не имеет никакого основания и логически несостоятельно.* На то, что мир не безначален, указывает в своем Шестодневе и св. **Василий Великий**: «Сперва упомянул о начале, чтобы иные не почли мир безначальным... Посему, человек, не представляй себе видимого безначальным, и из того, что движущиеся на небе тела описывают круги, а в круге чувство наше, с первого взгляда, не может приметить начала, не заключай, что природа круговращаемых тел безначальна» [57, с. 4-5]. Далее св. Василий поясняет, что хотя линия круга не имеет начала, но начерчивающий ее начинает с какой-то точки.

Согласно Божественному Откровению всё мировое движение имело свое начало.

Св. Василий Великий от размышления о начале (А-точке) тут же переходит к мысли о конце (Ω-точке). «Превозвещением же догматов о скончании и изменении мира служит то, что предано нам ныне кратко в самых начатках богдохновенного учения: **в начале сотвори Бог**. Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени. Если имеет начало временное, то не сомневайся о конце» [57, с. 5].

Блж. Августин, размышляя о значении первого слова Библии, восходит от мысли о начале бытия мира (начале времени) к Источнику и Началу, т.е. причине бытия мира. «Что значит **в начале**, т.е. в начале ли времени, или в Начале — в самой

* Если бы до нас прошло бесконечно долгое время, то нынешний момент не наступил бы и никогда не наступит, ибо бесконечно долгое время никогда «не пройдет», до нас всё еще бесконечно долго!

Премудрости Божией, потому что и Сам Сын Божий назвал Себя началом, когда Ему было сказано: **Ты Кто еси?** и рече им: **Начаток** [τὴν ἄρχήν], яко и глаголю вам (Ин. 8, 25). Ибо есть Начало безначальное и Начало от другого Начала. Начало безначальное — один только Отец, почему мы и веруем, что всё [произошло] от одного Начала, Сын же есть Начало в том смысле, что Он от Отца [48, О книге Бытия, кн. неоконч., гл. 3]. Бог и Его Слово, рожденное в Нем, является Началом, давшим начало этому миру.

Может ли человек рассуждать о том, что было «до начала»? Об этом, в соответствии с уже сказанным о значении буквы א, так говорится в Агаде: Повествование о сотворении мира начинается с буквы «бет» ב, имеющей начертание, открытое только с одной, передней стороны. Этим предуказано, что только то, что последовало «после» начала Божественного миростроительства, может быть доступно человеческому разумению [Берешит-Раба, 1; 34, с. 9].

Если Агада говорит о невозможности постижения того, что было «до», то блж. Августин предлагает этому как бы философское основание. Он говорит, что и самое время есть творение, а потому и оно имеет начало и отнюдь не совечно Творцу [48, «О книге Бытия», кн. неок., гл. 3]. Время как форма существования этого мира появилось вместе с этим миром. Вопрос о «до» предполагает существование времени до начала, а до начала мира не было ни мира, ни времени.

Вечный, но не всегдашний во времени, ибо вечность вне времени, Бог дал начало миру во времени, начало времени.

Мир начал быть.

Действие, чрез которое мир получил бытие

Действие, посредством которого Бог дал миру бытие, означено глаголом

ברא (бара), или по-гречески ἐποίησεν («елиписен»), по-латински *creativ*. Русский перевод означает это словом **сотворил**. Кроме этого глагола повествование о творении мира содержит и другие:

עָשָׂה (аса) — сделал, создал.

יָצַר (йецер) — образовал, произвел.

Последние глаголы означают создание чего-то из уже существующей для этого материи, либо производство (происхождение) из одного чего-то другого. Гораздо более сильное значение имеет глагол «бара». Оно означает производство чего-то совершенно нового, ранее не бывшего. Ничто не могло быть основанием, материалом для появления этого нового.

Именно чрез действие сотворения (бара) из ничего мир получил свое бытие. Об этом свидетельствует Св. Писание: **Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего** (2 Мак. 7,28)! Бога Писание именует **называющим несуществующее, как существующее** (Рим. 4,17). Здесь вера познающего всемогущество Творящего: Словом Бога несуществующее становится существующим, мир творится, появляется из небытия, из ничего. Всякий ремесленник и художник, производя и творя, пользуется уже существующим материалом. Бог не пользуется ничем!

О значении действия Божественного сотворения пишет св. **Василий Великий**: «**В начале сотвори**. Не сделал, не произвел, но **сотвори**. И поелику многие из представлявших, что мир от вечности существует с Богом, соглашались

не на то, что он сотворен Богом, но что сам собою осуществился, будучи как бы оттенком Божия могущества; и потому хотя признавали Бога причиной мира, но причиной не произвольною, как тело бывает причиной тени, и сияющее — сияния: то пророк, поправляя сию ложную мысль, употребил слова с особенною точностию, сказав: **в начале сотвори Бог**» [57, с. 9] .

Прп. Ефрем Сирин: «Из сего ясно открывается, что небо и земля сотворены из ничего» [89, с. 211].

Итак, сильным словом **сотворил** (бара) отсекается как учение о вечном существовании материи, в которой рождаются и гибнут миры, так и суждение о мире как «тени» Божией. Отсекается материализм с его учением о самобытности материи и пантеизм, сливающий Бога и мир в единую сущность и природу. Отвергается и учение об эманациях, где мир якобы проистекает, происходит из Бога. Все эти учения рождаются в философствующем человеческом уме и в нем же и запутываются.

Божественное же откровение говорит одно:

В начале сотворил (бара)!

Сотворил из ничего.

Причина, производящая бытие

Мир имеет свое начало и свою причину, своего Творца. Бытописатель именует Его

אֱלֹהִים (Элохим или Элогим).

Все переводы — ὁ θεός (греч.), Deus (лат.), Gott (нем.), Бог (слав., рус.) не передают тех оттенков мысли и смысла, которые заложены в изначальном еврейском (семитском) слове Элогим. В дальнейшем в третьем этюде будет подробно сказано об имени Божиим. Сейчас отметим основное.

Первое и главное, что хотел передать Моисей — это то, что мир произошел не сам по себе, не случайно, что он имеет свою причину и своего виновника — Бога. Полемизируя с эллинскими мудрецами об этом, св. **Василий Великий** пишет: «Потому вселившееся в них безбожие внушило им ложную мысль, будто бы все пребывает без управления и устройства и приводится в движение как бы случайно. Чтобы и мы не подверглись тому же, описывающий мироздание прямо, в первых словах, просветил наше разумение именем Божиим, сказав: **в начале сотвори Бог**» [57, с. 4]. Причина мира — не сам мир (это была бы тавтология, масло масленое), а его Творец — Бог.

Далее глубокий смысл заложен в самом еврейском употреблении слова Элогим. Это слово множественного числа, означающее собственно «Боги». Глагол же «бара» (сотворил) стоит в единственном числе. То есть сказано: «Боги сотворил». Что же это означает?

Отметим, что библейское выражение **Ягве Бог ваш есть Бог богов** (Втор. 10, 17) звучит буквально: **Ягве Боги ваш есть Боги богов**.

Можно указать на различные значения этого грамматического парадокса.

Множественное число слова Элогим означает почтительное наименование Бога и обращение к Нему. Нечто подобное множественному числу местоимения «Вы» как почтительной форме обращения в русском языке. Кстати, в Коране в речах Аллаха (ед. ч.) применительно к Себе используется множественное местоимение «Мы».

Множественное число наименования Элогим означает всемогущество и полноту (πλήρως) творческих сил Создателя, каждую из которых языческая космогония ошибочно принимала за особое божество.

В христианское время приходит новое осмысление значения множественного числа наименования Божия Элогим и единственного числа глагола при нем «бара» (сотворил), как таинственного и еще до времени сокровенного предуказания на троичность Божественных ипостасей и единую природу Божества. Три ипостаси Божии — Отец, Слово и Дух совершают единое действие творения по единой Божественной природе Своей. **Св. Филарет Московский**: «Догадка о указании сим образом выражения на таинство Св. Троицы заслуживает уважения» [163, с. 2].

Предмет, получающий бытие

Указав на начало, действие и причину бытия, Моисей, наконец, говорит и о самом предмете, получившем бытие.

עַרְצָא וְאֶרֶץ שָׁמַיִם (ет га-шамаим ве ет га-арец),

или по синодальному переводу: **небо и землю**.

Некогда **Г.В. Лейбниц** определил: «Вопрос, имеющий полное право быть самым первым, таков: почему существует нечто, а не ничто?» Причина тому — Бог, Элогим. Благость Божия восхотела и другим существам даровать общение в Своей благодати. И вот, вместо ничего — нечто! Это величественное нечто, это мироздание Божие, эти небеса и эта земля.

Тварный мир определяется в Божественном откровении как **небеса и земля**. Глубоко значимы избранные для описания получившего бытие мира еврейские слова.

שָׁמַיִם (шамаим) переводится **небо**, или точнее **небеса**. Это множественное число слова «шам», которое в буквальном значении соответствует указательному местоимению «там». То есть, это то, что там — за пределами человеческой досягаемости, это вышний мир, а точнее, миры, ибо слово во множественном числе, это **там и там**. Множественность запредельных миров, «небеса небес» (ср. 3 Цар. 8, 27). Интересно отметить, что слово עַרְצָא (шамаим), собственно, не в множественном, а в двойственном числе, т.е. речь о двух небесах — видимых и невидимых. Так понимал блж. Августин.

אֶרֶץ (эрец), или в переводе **земля**. Этому слову близки слова «харац» — вырезать и «руц» — бежать. Т.е. это то, что «бежит», живет и движется в некоторой ограниченной отделенности, это то, чему определена некая обитель. В отличие от того, что там, это то, что здесь.

Следует обратить внимание и на то, что речь идет не просто о **небе и земле**, «шамаим ве арец», но у обоих слов есть частица «ha» или определенный артикль. Речь идет именно об этой нашей земле и об этом небе. Семитско-библейское словоупотребление и мышление значительно более конкретны и определены, чем эвлеченно-философское эллинское мышление, весьма отразившееся и на европейском. К тому же и к слову «небеса», и к слову «земля» добавляется частица «эт». Непросто определить ее значение. Эта частица означает добавление еще чего-то, вроде предлога «с». В результате Акила переводит буквально: «с этим небом и с этой землей». Создается впечатление, что с этими небесами и землей сотворено еще что-то. Некоторые даже конкретизировали это так, что с этими изначальными небом и землей были сотворены все остальные создания за шесть дней творения. Последнее суждение, скорее всего, надуманное, а мысль о том, что вместе с небом

и земель сотворено еще что-то, категорически отвергает прп. **Ефрем Сирин**: «В начале сотвори Бог небо и землю. Сим и ограничилось дело первоначального творения; потому что ничего инаго не сотворено вместе с небом и землею» [89, с. 211]. Частица же «эт» скорее употреблена как древний риторический оборот или же, как предполагает равви **Берман**, указывает на «полную картину Неба и всего воинства его, Земли и всех ее проявлений, всех ее потенций, которые раскрываются в Днях Творения» [36, с. 10].

От прямого смысла слов **небо и земля** обратимся к другим сторонам их смыслового значения.

Небо и земля — два противоположных полюса всего мирового глобуса, образ мироздания, открывающегося взору наблюдателя. Некто сравнил небо и землю с двумя обложками раскрывающейся книги творения Божия. Созвучно этому говорит блж. **Августин**: «Можно даже думать, что небо и земля поставлены здесь вместо всей вообще твари, так что небом названы и эта видимая эфирная твердь, и та невидимая тварь высших Сил, а землею — низшая часть мира, с населяющими ее одушевленными существами» [48, кн. неокон., гл. 3]. Небо и земля — *κόσμος* (космос) в представлениях древних греков, весь мир, вселенная. Это слово по-гречески означает также «украшение», «порядок». Таким образом, небо и земля — это красота и упорядоченность творения Божия.

Основным же святоотеческим толкованием изначального творения **неба и земли** является понимание их как мира невидимого и мира видимого, мира духовного и мира вещественного (материального). Блж. **Августин** пишет об этом так: «Быть может, под **небом** надобно разуметь духовную тварь, совершенную с самого начала, как сотворена она, и всегда блаженную, а под **землею** — телесную материю, пока еще несовершенную» [48, О книге Бытия, кн. 1, гл. 1]. Это же мнение закреплено в Никео-Цареградском символе веры, где говорится о Творце «небу и земли, видимым же всем и невидимым».

Небо, или «небеса небес» (3 Цар. 8, 27) — мир невидимый, духовный. В этом смысле в молитве «Отче наш» говорится о Боге, что Он — «Отец, сущий на небесах». Апостол Павел был восхищен на «третье небо» (2 Кор. 12, 2). Иудейские предания и Коран говорят о семи небесах. Подробное описание семи небес дается в славянской книге Еноха [26]. Согласно слову апостола Павла у Еноха рай показывается на третьем небе [26, кн. Еноха Праведного, гл. 5]. Многоярусное строение небес было известно и в месопотамской космологии. Архитектурным образом такого представления о небесах были возвышающиеся один над другим этажи зиккуратов Вавилона. В греческой космологии этому соответствуют небесные сферы.

Можно указать на ряд аргументов, позволяющих под **небом** разуметь невидимый духовный мир.

Небо изначально совершенно, ему не приписывается то неустройство и тот хаос, которые характеризуют землю (*земля же была безвидна и пуста*). Этот аргумент приводит в своих рассуждениях блж. **Августин**. Некоторые думают даже в связи с этим, что неустройство земли и произошло по причине низвержения сатаны с неба на землю (Откр. 12, 9). В таком случае между первым и вторым стихами Библии и следует определять момент грехопадения в ангельском мире. Но эта последняя мысль не встречается у св. отцов Церкви.

Ангелы присутствовали при сотворении земли, а значит, были сотворены ранее в мире небесном. Об этом говорится в самом Св. Писании в книге Иова.

Там сказано, что земля была сотворена «**при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии** (т.е. ангелы. — Г.Ф.) **воскликали от радости**» (Иов. 38, 7). Земля явилась из небытия при пении ангельских хоров! Размышляет об этом и **св. Василий Великий**: «Было нечто, как вероятно, и прежде сего мира; но сие, хотя и постижимо для нашего разума, однако же не введено в повествование, как несоответствующее силам новообучаемых и младенцев разумом. Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, приснопродолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумныя и невидимыя природы и всё украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименований. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира» [57, с. 6]. Далее св. Василий переходит к описанию творения этого мира.

Божественное откровение книги Бытия об изначальном творении неба и земли как миров невидимых (неба, или точнее небес) и мира видимого (земли), вносит ясность и в так называемый основной вопрос философии о первичности духовного и материального, бытия и сознания. Первично ни то, ни другое, ибо то и другое тварно, а первичен трансцендентный этому миру Бог-Творец. Но в тварном мире сначала был создан мир невидимый, сначала небо, а потом земля. О превосходстве духовного мира говорил св. Василий Великий в приведенной цитате, да и вообще всё Св. Писание и все св. отцы. Но пред величием Божиим все различия тварных существ как бы исчезают. Об этом так говорится в Агаде: «Раби Елеазар бен Симеон учил: В Писании упоминается то сначала небо, потом земля, то в обратном порядке. Этим указано, что земля и небо вполне равноценны перед Господом» [34, с. 9].

Ко всему сказанному следует добавить и еще одно суждение. В первом стихе Библии говорится о сотворении изначальной мировой праматерии, из которой уже потом через шестоднев Бог создает, производит, формирует и образует этот мир, космос. Это суждение св. **Филарет Московский** относит только к миру видимому: «Земля в противоположении с небесами, знаменующими невидимый мир, означает первоначальное вещество, и как бы семена всего мира видимаго» [163, с. 3]. Эту же мысль блж. **Августин** распространяет и на небо, понимая под ним в данном случае, видимо, тоже мир видимый, видимое небо: «Устроение и приведение каждой отдельной вещи в определенный и стройный вид называется миром (космосом. — Г.Ф.); самая же материя названа небом и землею, как бы семенем неба и земли: то были небо и земля в беспорядочном и смешанном виде, в состоянии, удобном к восприятию форм от Художника Бога» [48, О книге Бытия, кн. неок., гл. 3]. В начале Бог сотворил некое космическое семя неба и земли, которое через шестоднев Он же преобразил как искусный художник в прекрасную и величественную картину мироздания, в малый перед Ним Самим и необъятный перед человеком космос.

Сказав о начале миротворения, Бог открывает Моисею вид и состояние изначального тварного мира.

1.2. Изначальное состояние тварного мира

Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою (Быт. 1,2).

Божественное откровение раскрывает величественную и поражающую картину изначального хаоса, о котором много говорили космологические мифы древних язычников.

Картина хаоса касается земли, но не неба. Невидимый духовный мир незрим и неопишем для жителей земли. Он совершенен в своем устройении. Первичный хаос назван *землей*, как отмечает **св. Филарет Московский**, «потому что противоплагается небу или миру духовному» [163, с. 5].

Земля же *была* безвидна, и далее описывается ее состояние. Само понятие «бытия» сформировалось в античном мировоззрении на греческом языке (ἦν= была). Еврейский глагол חָיָה (гайа) означает, собственно, не «быть», а «стать», «выразиться» [см. 36, с. 10]. Исходное состояние земли стало таким в результате «бара», творения Божия. А некоторые толкователи даже думают, что оно стало таким в результате грехопадения ангелов, низверженных на землю.

Изначальное состояние земли описано с помощью двух труднопереводимых выражений:

תוֹהוּ וָבוֹהוּ (тогу ва-вогу)

וַיִּשָּׁח עַל־פְּנֵי תְהוֹם (хоших аль-пней тегом).

Что же означает тогу ва-вогу?

Выражение «тогу ва-вогу» переведено на русский язык как *безвидна и пуста*. Здесь русский перевод (син.) следует за LXX (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος). У св. Иоанна Златоуста это выражение переводится несколько иначе: *безобразна и неустроена* (ἀόρφοτος καὶ ἀδιάτμετος).

Итак, земля *безвидна, безобразна* — у нее отсутствует образ, вид. В книге Прем. 11, 18 говорится, что всё возможно «для всемогущей руки Твоей, создавшей мир из необразного вещества». На языке современной науки можно сказать, что это состояние праматерии, еще не несущей в себе никакой информации, энтропия (мера отсутствия порядка, величина, обратная информации) предельна велика.

Земля *пуста*, на ней еще ничего нет, она *неустроена* (слав.) или ἀδιάτμετος (у Златоуста), т.е. у нее отсутствует «тип», она лишена всего типичного, всякого устройства и порядка.

Таково осмысление греческими и славяно-русскими переводчиками выражения «тогу ва-вогу».

Еврейское тогу ва-вогу в эмоциональном плане означает «изумляющую пустоту», состояние сильного изумления и недоумения. Тогу означает предельное нестроение и смятение, близкое к полному хаосу. Тогу ва-вогу есть состояние, когда ничего нет, все в потенции, в неосуществленности, в крайнем томлении становления, еще без становления самого по себе [по Берману, 36, с. 10-11]. Это, кстати, весьма соответствует греческому слову χάος (хаос), происходящему от χαίρειν, что значит «отверстием рта изъяслять изумление».

Выражение тогу ва-вогу встречается еще в Иер. 4, 23 («смотрю на землю, и вот, она разорена и пуста...»), где оно описывает состояние страны, подвергшейся вражескому нашествию.

Что же означает хоших аль-пней тегом ...и тьма над бездною?

Состояние мира, описанное словами тогу ва-вогу (безвидна и пуста), раскрывается далее в выражении «хоших аль-пней тегом» — *и тьма над бездною*. В дальнейших рассуждениях значения еврейских терминов будут взяты по Берману [36, с. 11-12]. Слово тегом, переведённое как *бездна*, как бы продолжает и усиливает значение слова тогу. Оно и образовано из тогу добавлением конечной «мем» (מ),

указывающей на воду «маим». Тегом — это пучина, бездна, как бы заполненная паром, рвущимся предельно расшириться во все стороны. В Писании это слово встречается там, где мятежная морская стихия символизирует хаос, может, даже противостоящий Богу. Иногда этот хаос представляется в виде морских чудовищ (Левиафан, Рахав, дракон — Ис. 27,1; 51,9; Пс. 88,11; 73,14; Иов 9, 13; 26,12; ср. Откр. 21,1). Состояние хаоса и смятения земли тоху перешло в состояние беспредельно рвущейся во все стороны праматерии «техом».

Слова аль-пней, переведенные как над, означают в Писании часто «по лицу», т.е. «тьма над лицом бездны (тегом)» и употребляются иногда в значении «против». Тегому (бездне) противоборствует распростертая над ней тьма. Тьма (хоших) есть отсутствие света, но она есть еще и некая сила, обуздывающая рвущуюся пучину праматерии (тегом). Буйство вещества (первичной водной стихии) обуздывается отсутствием в нем тварных энергий (света) — тьма над бездною.

Если допустить мысль, что здесь описано состояние земли после грехопадения в ангельском мире, то можно помыслить о Боге, сущем во мраке, во тьме и противостоящем демоническому левиафану, являющемуся уже в праматерии. Либо, что вероятнее, это величественная картина возникновения мира силой Божией из небытия, из первичного «ничто».

Описание первичного хаоса праматерии переходит вновь к дальнейшему раскрытию творческого действия Божия.

1.3. Творческое действие Божие в первичном хаосе

...и Дух Божий носился над водою (Быт. 1,2).

רוח ה' מרחפת מעל המים

(ве руах Элогим мерахэфет аль-пней га маим)

Первичный хаос, изумляющая пустота, рвущаяся пучина теперь га-маим — вода первичного океана. Об этом писал св. апостол Петр: «Вначале... небеса и земля составлены из воды и водою» (2 Пет. 3,5). Этим апостол Петр, кстати, обосновывает, почему тот мир и погублен был водою (в потопе). Вода — начальная тварная стихия. Мир является из вод мирового океана. О вселенной говорит св. псалмопевец, что Господь «основал ее на морях и на реках утвердил ее» (Пс. 136, 1-2). Вода — материальная стихия жизни, ее тварное лоно. Как мир явился из воды, так в материнских водах начинается и рождается жизнь младенца, а в водах крещения начинается пакибытие. Явившийся в бытие из воды мир является из воды к е и в пакибытие.

От безобразного вещества, от тьмы над бездною бытописатель восходит к описанию творческого действия — и Дух Божий носился над водою.

Еврейское слово רוּחַ (руах), как и греческое πνεῦμα (пневма), как, впрочем, и русское дух, или дыхание, дуновение, может означать и ветер — движение воздуха, и собственно «дух». В данном случае Дух Божий как творческое начало.

Само действие Духа Божия на мировые воды означено словом носился или מְרַחֵף (мерахэфет). Это слово означает «витает», «заботится», как птица «носит» над яйцами в гнезде, согревая их и пробуждая к жизни. Дух Божий животворит воды, производит животворящее действие. Речь идет не просто о движении духа, а то и ветра, воздушных масс, не просто о движении как изменении местоположения, как это представлено в материалистических воззрениях, видящих в начале

просто движущуюся материю без мысли, без замысла и цели, без нравственного чувства и побуждения. В Божественном Откровении говорится о появлении мира под воздействием нравственного чувства заботы Духа Божия и согревающего животворящего чувства любви. Мир является из первичных вод под воздействием заботы и тепла любви Духа Божия. Действие Божие в творении мира подобно Его же отношению к Своему народу: «Как орёл вызывает гнездо свое, носится над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит их на перьях своих» (Втор. 32,11).

Различные толкователи в словах и Дух Божий носился над водами видели различные значения.

— Это — движение ветра, воздушных масс над водами для осушения земли. Подобные мысли встречаются у Тертуллиана, св. Василия Великого, блж. Августина, блж. Феодорита.

— Это — некая жизненная сила, может, даже ангельская. Так полагали св. Иоанн Златоуст, блж. Августин.

— Это — действие ипостасного Духа Божия. Таково основное святоотеческое толкование св. Афанасия Великого, св. Василия Великого, прп. Ефрема Сирина, блж. Иеронима, блж. Августина и других.

Равви Берман видит во втором стихе Библии даже некую динамику развития праматерии. Первичный хаос, изумляющая пустота тогу ва-вогу обращается в рвущуюся пучину, в «тегом», обузданный тьмою (хошех), и через то обращенный в га-маим — воды первичного океана. Над этими водами уже производит творческую работу животворящее веяние духа Божия.

1.4. Святоотеческие толкования к Быт. 1,2 об изначальном состоянии мира

Святые отцы толковали греческий текст библейского повествования о творении мира, а некоторые и латинский. Кроме того, они находились в окружении отживающего, но все еще весьма крепкого языческого эллинизма и в своих толкованиях противостояли его космогоническим теориям. Это накладывало существенный отпечаток на святоотеческие толкования. В основе же они крепко стояли на позиции библейского креационизма.

Св. Иоанн Златоуст отмечает мысль о недостаточности Божественного могущества, могущую возникнуть ввиду неустроенности и хаотичности праматерии. «Земля же, говорит, **бе невидима и неустроена**. Почему, скажи мне, (Бог) небо произвел светлым и совершенным, а землю — безобразною (ἀμόρφωτον)? И это сделал Он не напрасно, но для того, чтобы ты, познав Его творчество в лучшей части творения, оставил прочия недоумения и не думал, будто это произошло от недостатка могущества» [99, с. 12].

Факт изначальной неустроенности земли **св. Иоанн Златоуст** использует как аргумент против эллинского поклонения богине земли Гее. Так, он пишет «Кроме того, Он (Бог. — Г.Ф.) создал землю безобразною и по другой причине. Так как она есть наша и кормилица, и мать, от нея мы и произошли, и питаемся, она для нас и отчизна, и общий гроб, в нее мы опять возвращаемся, и чрез нее получаем бесчисленные блага, — то, чтобы люди за полезное и необходимое не стали почитать ее сверх надлежащего, показывает тебе ее наперед безобразною и неустроенною

(ἀδιότρωτον), так чтобы получаемая от земли благодетельная ты приписывал не природе земли, но Тому, Кто привел ее из небытия в бытие. Поэтому и говорит: **земля же бе невидима и неустроена**» [99, с. 12].

Состояние первичного хаоса несовершенно. Творец прекращает его. Происходит это действием Духа Божия, в котором **св. Иоанн Златоуст** видит некую «жизненную силу», присущую самой воде. «Всё видимое было бездною вод, покрытою мраком, и нужен был премудрый Творец, чтобы прекратить всё это нестроение (ἄσφορίαν) и привести все в благообразный вид. **И тма, говорит, верху бездны, и дух Божий ношашеся верху воды.** Что означают слова: **Дух Божий ношашеся верху воды?** Мне кажется, означают то, что водам была присуща некоторая жизненная деятельность, и что это была не просто стоячая и неподвижная вода, но движущаяся и имевшая некоторую жизненную силу» [99, с. 15].

Прп. Ефрем Сирин видит в Быт. 1,2 указание на пустынность земли и отсутствие на ней каких-либо существ и созданий, как он говорит «природ». «О земле же пишет (Моисей. — Г.Ф.), что **была не образована и пуста**, т.е. ничего на себе не имела и была пустынна. И сие сказал, желая показать, что пустота была прежде природ. Впрочем не говорю, что пустота есть нечто действительно существующее, а хочу только показать, что была тогда одна земля и кроме ее ничего другого не было» [89, с. 211-212].

Говоря о **тме верху бездны**, прп. Ефрем Сирин рассуждает о соответствии с космологическими представлениями того времени и доказывает, что эта тма на лице земли (бездны вод) не могла быть тенью от неба (твердого небосвода).

Объясняя слова о веянии Духа Божия над водами, **прп. Ефрем Сирин** отвергает мысль о некоем тварном духе и четко относит это к Духу Святому, третьему лицу Св. Троицы. «**И Дух Божий ношашеся верху воды.** Дух Божий есть Святыи Дух Бога Отца, исходящий от Него невременно, и по сущности и творческой силе равный Отцу и едиnorodному Сыну Его... О Нем говорится: **ношашеся над водами**, чтобы вложить родотворную силу в воды, в землю и в воздух; и они оплодотворились, породили в себе и произвели растения, животных и птиц... Притом должно знать, что Писание, когда повествует о творческой силе Божества, не представляет нам такого духа, который бы, как нечто сотворенное и произведенное, вместе с Богом носился над водами, но говорит о Духе Святом. Он согревал, оплодотворял и соделывал родотворными воды, подобно птице, когда она с распростертыми крыльями сидит на яйцах и, во время сего распростертия, своею теплотою согревает их и производит в них оплодотворение» [89, с. 213-214]. Здесь прп. Ефрем явно толкует на основании значения еврейского слова «мерахешет».

Кроме того, **прп. Ефрем Сирин** дает и иносказательное толкование, усматривая здесь прообраз святого крещения. Так он пишет: «Сей-то Дух Святыи представлял нам тогда (при творении мира. — Г.Ф.) образ святого крещения, в котором, ношением Своим над водами, порождает Он чад Божиих» [89, с. 214]. Этот текст о творении мира читается в паремиях на вечерне праздника Крещения Господня.

Блж. Августин усматривает в библейских словах Быт. 1,2 описание первичного хаоса как некоего семени становящихся творческим действием Божиим неба и земли. «**Земля же бе невидима и неустроена, и тма верху бездны...** продолжается описание смещения материи, что и по-гречески называется хаос, но

не потому ли сказано: и **тьма верху бездны**, что не было света... По этой причине та материя, которая дальнейшим действием Божиим распределяется в определенные формы вещей, названа невидимою и неустроенною землею и лишенною света глубиною, будучи раньше названа именем неба и земли, как бы семенем неба и земли» [48, О книге Бытия, книга неок., гл. 4].

Блж. Августин отмечает все три понимания веяния Духа Божия над водами первичного мирового океана.

Первое понимание: Дух Божий — Дух Святой. «**И Дух Божий ношашеся верху воды...** не следует думать, что Дух Божий носился над материей как бы в пределах пространства; но (носился Он) некоею действующею силою, чтобы то, над чем Он носился, получало жизнь и образование, подобно тому, как носится воля художника над деревом, или над всяким другим предметом, подлежащим обработке... и это подобие, хотя оно возвышеннее всякого тела, однако недостаточно и почти ничтожно для понимания ношения Духа Божия над подлежавшею Его действию мировой материею... Поэтому в рассуждениях подобного рода всего лучше держаться заповеди Писания: «**Славяще Господа, возносите Его, елико аще можете, превзыдет богооткровеннаго и еще**» (Сир. 43,33). Так следует и нам сказать, если в этом месте разумеется Дух Божий, Дух Святой, Котораго мы чтим в неизреченной и непреложной Троице».

Второе понимание: Дух Божий — некое жизненное начало материи. «Но (слова: **И Дух Божий ношашеся верху воды**) можно понимать и иначе, разумея под духом Божиим тварное жизненное начало (*vitalem creaturam*), которым держится и движется весь настоящий видимый мир и все телесное, — начало, которому всемогущий Бог сообщил некую силу — быть Ему орудием в произведении всего, что рождается».

Третье понимание: Дух Божий — ветер, движение воздуха над водой. «Может об этом духе возникнуть еще и третье мнение, именно, что под именем духа сделано указание на элемент воздуха...» [48, О книге Бытия, книга неокон., гл. 4].

Сам блж. Августин явно склоняется при этом к первому мнению.

Св. Василий Великий в своем толковании в «Шестоднев» противостоит эллинской космогонии, сам принимает буквальное значение библейского повествования о творении мира и склоняется к его физическому пониманию, практически отбрасывая метафизическое. Этим он отличается от блж. Августина, скорее склонного к метафизическому восприятию.

Так, слова **земля же бе невидима...** св. Василий объясняет вполне конкретно физически, соответственно представлениям того времени. Он пишет: «**Невидимою** же названа **земля** по двум причинам: или потому что не было еще зрителя земли — человека (наблюдателя, как говорят в физике, т.е. некому было видеть землю. — Г.Ф.), или потому что она погружалась в глубину, и от разливающейся на поверхности ее воды не могла быть видимою (дно не просматривалось по причине толщи воды, покрывавшей землю. — Г.Ф.)». Кроме того, св. Василий Великий указывает и на третью причину физической невидимости земли: «Сверх того, поелику не был еще сотворен свет, то не удивительно, что земля, по причине неосвещенного над нею воздуха, лежащая во тме, и в этом отношении названа в Писании невидимою» [57, Беседа I, с. 14]. Итак, он называет три причины невидимости земли: отсутствие наблюдателя; глубина воды; отсутствие света.

Соответственно этому подходу св. **Василий Великий** объясняет и тму **верху бездны**. «Тогда по необходимости само небо сделало неосвещенным объемлемое им место, пресекиши лучи, идущие со-вне... Таким образом, тьма в мире произошла от тени небесного тела. Сказанное же мною поймешь из очевидного примера, если в ясный полдень поставишь над собою палатку из плотной и непроницаемой ткани и сам себя заключишь в составившуюся мгновенную тму» [57, Беседа 1, с.19].

Св. Василий Великий противостоит эллинской дуалистической философии. Дуалистические космогонические воззрения с особой силой провозглашались в зороастризме. Св. Василий возражает двум формам дуализма.

На утверждение дуалистов о том, что вечное, бесформенное, хаотическое нравшество подвергается формообразующему воздействию Божества, св. Василий говорит: «Но подделывающиеся под истину, не приучившие ума своего следовать Писанию, а напротив того, по собственному усмотрению, превращающие смысл написанного, говорят, что сими словами (земля же **бе невидима и неустроена**. — Г.Ф.) означает материя. Ибо материя, разсуждают они, по природе своей невидима и неустроена; потому что сама в себе взятая безкачественна, не имеет никакого вида и очертания. И ее-то, взяв, Художник, по Своей премудрости, образовал и привел в порядок, а таким образом осуществил из нея видимое» [57, Беседа 1, с.14]. И далее св. Василий Великий отвергает нетварность материи и через то ее равночестность Богу, отвергает, что вместительность материи столь велика, что может вместить все зедомое Богу. Отвергает св. Василий и противоположную мысль, что «если материя мала для Божия действования», то Бог остается в бездействии.

Св. Василий Великий противостоит и духовно-нравственному дуализму, утверждающему, что есть два начала — Бог свет и тьма зло. «Но сказано: и **тма верху бездны**. Опять новый предлог к баснословию... Ибо не объясняют по-обыкновенному, что тма есть какой-нибудь неосвещенный воздух... или, вообще, место, лишенное света по какой ни есть причине; но толкуют, что тьма есть злая сила, лучше же сказать, самое зло, само от себя имеющее начало, противоположное и противодействующее Божией благодати» [57, Беседа 1, 17]. Св. Василий отвергает этот религиозно-этический дуализм, слова же Писания о тьме над бездною объясняет буквально в физическом смысле.

Отметим здесь такое правило, что при чтении творений святых отцов следует с легкостью прощать несовершенство научных воззрений тех веков, которыми они пользовались, и вникать в глубину благодатной мысли, которую они при этом излагают. Кстати, нынешние научные воззрения тоже будут казаться скоро весьма наивными, а в чем-то и просто неверными. И это особенно в области космологии.

Св. Василий Великий дает также два толкования о Духе Божиим, носившемся над водами, как о ветре и как о Духе Святом, предпочитая второе значение. И Дух Божий, говорит Моисей, **ношашеся верху воды**. Или дух сей означает раздвигание воздуха... или, что ближе к истине и одобрено прежде нас, Духом Божиим назван Дух Святый» [57, Беседа 1, с. 20]. Видим здесь, что св. Василий Великий ссылается на определенную экзегетическую традицию.

Таков мир в его первозданности,

Таков мир в его изначальности,

Таков мир в Божественном молчании.

Но вот молчание нарушено, и сказал Бог: да будет свет... (Быт. 1,3). С этого момента начинается шестоднев Божественного творения. Хаос обретает вид, форму, красоту, жизнь. Бог говорит, и в шесть дней возникает изумительное и прекрасное мироздание.

Говорящие на языке Евера видят **עוֹלָם** (олам) — отблеск и грандиозность Вечного в скоротечности времени. Греки увидели — **κόσμος** — Божественную красоту, славяне — величественное здание, где мир («мироздание»). Все это произошло через творческое Слово Бога.

Творящий Бог говорит. Это не просто антропоморфизм. Слово Бога — это мновение воли Божией, но это и Сам Бог! Об этом размышлял еще блж. **Августин**: «Слова сии: да будет свет сказаны неизреченным образом. Но возможен вопрос. сказано ли это изречение едиnorodным Сыном, или же само оно есть Сын едиnorodный: потому что изречение это называется Словом Божиим, Которым создано всё (Ин. 1, 1.3)?» [48, О книге Бытия, книга неок., гл.5]. Блж. Августин лишь с некоторой робостью допускает возможность своей удивительной догадки.

Св. Филарет Московский, согласно свойству еврейского языка, объясняет слова и сказал (**וַיֹּאמֶר** — вайомер), как «помыслил», «вознамерился» и через то находит указание на величество, всемогущество и премудрость Божию в творении мира. Но он же находит здесь и указание на предвечное Слово «имже вся быша» (Никео-Цареградский символ веры). Так, св. **Филарет Московский** пишет: «В слове: сказал можно также находить таинство Ипостасного Слова, которое здесь, подобно как и Дух Святой,ставляется Творцем мира. Гадание сие объясняют: Давид. Пс. 32, 6, Соломон, Притч. 8, 22-29 и Иоанн 1, 1-3, которые очевидно приспособляют выражения свои к Моисею. Сие предвечно раждаемое в Боге Слово и Премудрость глаголет из бесконечной вечности Божией в круг времени к тварям, когда в них должна открыться премудрость Божия» [163, с. 7].

1.5. Участие Святой Троицы в творении мира

Бог творит мир. Но уже с первой страницы Библии видно, что Он творит его в Своей Троичной Ипостасности. Так, прп. **Ефрем Сирин** говорит об этом: «Ибо Отец изрек, Сын сотворил; подобало и Духу привнести свое дело. И сие явил Он ношением...» [89, с. 214].

Бог Отец в творении

Сказано: **В начале сотворил Бог...** (Быт. 1,1). Здесь говорится, конечно, о Боге вообще. Но не будет погрешительно преимущественно относить эти слова к Богу Отцу. Так говорится и в Никео-Цареградском символе веры: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли...»

Указание на Отца можно усмотреть в первом слове Библии: **в начале...** Ипостасное свойство Отца — безначальность. Безначальный в Троипостасности Божией, Он тем более безначальный в отношении к творению. Будучи безначальным, Отец в начале бытия — Начало всему, что есть, в том числе и небу, и земле, миру видимому и невидимому.

Другое указание на Отца заключается в том, что Бог говорит — и сказал Бог... Слово Бога, есть Единородный Сын Божий. Когда «Бог говорит» в Троице, это

значит, что Отец предвечно рождает Сына, Слово. Когда Бог говорит при творении мира, это значит, что Отец творит мир через рожденного Им Сына, через изреченное Слово. О первом, о предвечном рождении Сына-Слова от Отца апостол Павел говорит так: «(Сын) **рожденный прежде всякой твари**» (Кол. 1,15). А о втором, о миротворении чрез Сына-Слова, апостол далее говорит: «**Им** (Словом, Сыном. — Г.Ф.) **создано все, что на небесах и что на земле**» (Кол. 1, 16).

Таким образом творит не просто Бог, но творит Началопологающий, творит Говорящий, Произносящий Слово, — творит Отец.

Сын Божий, Логос в творении мира

Уже отмечено, что в повествовании о шестодневном творении мира творческое слово Бога указывает на ипостасное Слово, на Сына Божия. Этому созвучны и слова псалмопевца: «Словом Ягве сотворены небеса...

Ибо Он сказал — и сделалось;

Он повелел — и явилось» (Пс. 33, 6.9).

Слово Бога есть Альфа и Омега миротворения. «Все Им (Альфа) и для Него (Омега) создано» (Кол. 1,16). Слово Бога — начало, источник, цель и конец творения. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 1.3).

Дух Святой в творении мира

Никео-Цареградский символ веры исповедует «Духа Святого, Господа, животворящего». Животворящее действие Духа Святого при творении мира выражено словами: **И Дух Божий носился над водою**. О значении этих слов выше уже сказано довольно.

Следует еще раз обратить внимание на слова псалмопевца:

«Словом Господа сотворены небеса,

и духом уст Его — всё воинство их» (Пс. 32,6).

Слово, Логос — в основе миротворения, в данном случае мира небесного. А Духом Божиим творятся духи, духовные существа. «Духом» Господа творится ангельское воинство небес, как и потом «дыханием» Божиим будет сотворена душа человека (Быт. 2,7). Дыхание исходит через уста. Не будет ли благочестивой мысль, что Уста Божии, которыми Дух Животворящий исходит от Отца, есть Его Предвечное Слово, Божественный Логос? Ведь Дух исходит чрез Сына и Сыном посылается в мир. Таинственное указание на Святую Троицу: Господь, Уста (Слово) и Дух в творении мира.

1.6. Четыре стихии праматерии

В начальном повествовании о творении мира усматривается учение древних о четырех стихиях мира. Это учение перешло и в верование Церкви. Так в молитве при освящении воды святого крещения священник произносит: «Ты от четырех стихий тварь сочинивый...» Имеет это учение и глубинное метафизическое и физическое значение.

Древние греки (Анаксимандр, Эмпедокл и др.) говорили, что мир состоит из земли, воды, воздуха и огня. Это соответствует в некоторой степени современному представлению о четырех агрегатных состояниях вещества: твердом, жидком, газообразном и плазменном.

В Библии о земле сказано: **В начале сотворил Бог небо и землю.** И далее следует описание земли. Земля — опорная стихия мира.

О воде сказано, что дух Божий носился над водою. Водная стихия — лоно жизни, утроба, рождающая жизнь.

Указание на воздух усматривается в словах и **Дух Божий носился над водами.** Многие толкователи понимали эти слова не только в отношении собственно Духа Божия, но и как движение воздушных масс. Земля была покрыта водой, над которой веял воздух.

А где же говорится об огне? Огонь не есть самостоятельная мировая стихия, так как что-то должно гореть (уголь, масло, кислород, например, из первых стихий). Поэтому огонь и не указан в первых первоэлементах. Но шестоднев начинается с творения света, а это — «стихия огня».

Указание на четыре космические стихии в повествовании Моисея о творении мира усмотрел еще блж. **Августин**: «Таким образом, обозначены четыре элемента, из которых возник настоящий видимый мир, т.е. небо, земля, вода и воздух. — обозначены, впрочем, не потому, что они уже были разграничены и определены. а потому, что они в бесформенном смешении, предугазывалось только их возникновение, а само это бесформенное смешение материи обозначено именем тьмы и бездны» [48, О книге Бытия, кн. неок. гл.4].

Как видим, у блж. Августина вместо огня говорится об «элементе неба».

В мировых стихиях можно усмотреть творческое действие Божие в Его трех Ипостасях.

Земля родит, как и в Отце рождающее начало.

«В начале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою» (2 Пет. 3,5). Все из воды и водою явилось, как всё через Слово (Сына) и Словом сотворено.

Веяние воздуха указывает на животворящее действие Духа Божия.

А огонь — не самостоятельная стихия. Тварный мир не самобытен, но есть искра творческого действия Святой Троицы. ■

Мысли о шестодневье

2.1. Единовременность и постепенность творения

В библейских святоотеческих комментариях встречаются две мысли, два утверждения такого рода:

— Мир сотворен Богом сразу весь из ничего.

— Из изначально созданного мира, как из зерна дерево, возникает все мироздание. Но возникает не спонтанно, не самопроизвольно, не просто в виде естественного раскрытия (хотя существование такового вовсе не отрицается), а как творческое шестодневное мирообразование Божие.

Мысль о сотворении всего мира сразу св. отцы находили в тексте премудрого Иисуса, сына Сирахова: **Живый во веки созда вся обще** (Сир. 18,1).^{*} **Св. Афанасий Великий**: «Известно, что ни одна из сотворенных вещей не существовала прежде другой, но разом в один и тот же момент произведены все роды тварей» [52. На ариан сл. 3]. Особенно близка была мысль о единовременном сотворении всего мира и его дальнейшем раскрытии блж. **Августину**: «Ведь все вещи были сотворены сразу, будучи изначально включены в материю мира. Но они ждут своего подходящего момента, чтобы появиться. Подобно беременным матерям, носящим свои зародыши, мир беременен причинами тех вещей, которые еще только будут существовать; и они все без исключения производятся в мире тем высшим Существом, в котором нет никакого рождения и никакой смерти, никакого начала и никакого конца» [De Trin. III, 9].

Прп. Ефрем Сирин оттеняет противоположную мысль о постепенном сотворении мира: «Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание; непозволительно также говорить, будто бы, что по описанию сотворено в продолжение шести дней, то сотворено в одно мгновение» [89, с. 211].

Соединение понятий о двух видах творения (изначальном одновременном и дальнейшем постепенном) находим у **св. Ипполита Римского**: «В первый день, что ни сотворил Бог, со-

^{*} LXX: Ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ. Русский, немецкий переводы этого текста не содержат отмеченную св. отцами и содержащуюся в LXX мысль.

творил из ничего; а в другие дни уже не из ничего творил, а устроил из того, что создал в день первый» [in Genes. 1,6; цит. по 220, с. 418].

2.2. Переход от простого к сложному

В творении мира наблюдается не только постепенность, но и определенная динамика, восхождение. Шестоднев — величественная панорама того, как Бог переходит от творения простейшего ко все более совершенным и высоким ступеням бытия.

- Первичный хаос, земля, вода.
- Свет и энергия.
- Разделение вод.
- Переход от первичного мирового океана к материкам, землям, морям и другим водоемам.
- Растительная жизнь.
- Одушевленный мир — рыбы, птицы, животные.
- Человек.

Такая картина миротворения позволила многим богословам XIX-XX вв. считать возможным соединение библейского повествования с эволюционной теорией. На это скажем, что Библия действительно показывает нам лестницу творения, но нигде не говорит о превращении (каким бы то ни было способом) низшего в высшее. Наоборот, всё сотворено по роду и по подобию (Быт. 1, 11 и др.). Об этом определенно говорит св. Василий Великий. Так, о растениях он пишет: «И, таким образом, что при первом сотворении возникло из земли то соблюдается и донныне. чрез сохранение рода последовательностью преемства» [57, Шестоднев, беседа V, с. 43]. Также говорит он и о животных: «Природа существ, подвигнутая одним повелением, равномерно проходит и рождающуюся, и разрушающуюся тварь, сохраняя последовательность родов посредством уподобления, пока не достигнет самого конца; ибо коня делает она преемником коню, льва — льву, орла — орлу, и каждое животное, сохраняемое в следующих одно за другим преемствах, продолжает до скончания вселенной. Никакое время не повреждает и не истребляет свойство животных» [57, Шестоднев, Беседа 9, с. 86].

Каждая ступень лестницы тварных существ восходит к Богу и участвует в своем обожении, но не превращается в другую ступень тварного же бытия. Нет никакого смысла в том, чтобы цветы превратились в зверей, смысл в том, чтобы и цветы, и звери преобразились в Божественной славе. Так на горе Преображения одежда Спасителя сделалась белою, блистающею, преобразилась благодатию и светом фаворским, но не превратилась в кожу или иное что. И в будущей жизни будет «новое небо и новая земля». Земля не станет небом, земля станет новой землей. Люди не в ангелов превратятся, а станут обновленными людьми, причастными Божескому естеству.

2.3. Три образа Божественного творческого действия

При описании творения мира Богом бытописатель использует три еврейских глагола, указывающие на три образа Божественного творческого действия.

Глагол **בָּרָא** (бара) — в русском тексте переведен словом «сотворил». Это собственно творческое действие, творение из ничего, сущего из несущего. Некоторые

лингвисты* отмечают значение глагола «бара» как выход изнутри наружу, по родству со словами «убежал», «ушел», «вырвался наружу». Можно указать и на арамейское **בר** (бар), означающее «сын». Последнее значение глагола «бара» может быть использовано в подтверждении мнения о творении как о Божественной эманации, истечении природы из Бога, по сути единосущной Ему. Но это отвергается значением этого же глагола как творения из ничего. Объединяя оба значения глагола «бара», можно так раскрыть смысл «творения» мира. Мир приходит от Бога (вырывается из Него наружу), но не по своей природе, которой Бог абсолютно трансцендентен, от которой совершенно отличен, которая сотворена из ничего, а по своему замыслу, порожденному в премудрости (Хокме) Божией, по воле Божией и Слову (Логосу), произведшему его.

Глагол «бара» трижды употреблен в повествовании о миротворении. Троекратное употребление глагола соответствует трем ступеням, трем иерархическим уровням этого мира.

Первый раз «бара» употребляется в начальном стихе Библии (1,1) «Берешит бара Элогим...», или **В начале сотворил Бог...** Из небытия дается бытие праматерии, небу и земле.

Второй раз глагол «бара» употреблен в ст. 1,21, где описывается, как на пятый день творения Бог творит рыб, пресмыкающихся и птиц, т.е. «душу животных», одушевленные создания. **И сотворил («бара») рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся... и всякую птицу.** Первое «бара» относится ко всему, отвечающему на вопрос «что?», второе — ко всему, отвечающему на вопрос «кто?». Растительный мир (третий день творения) относится к первому «бара»: живое, но не одушевленное. Растения не имеют души, ни всего, что относится к психической (душевной) жизни. Животные, птицы и рыбы имеют душу живую, она в крови. «Душа тела в крови» (Лев. 17,11), «кровь есть душа» (Втор. 12, 23). Следует отметить, что в описании шестого дня творения, когда были сотворены животные (скоты, гады и звери), глагол «бара» уже не повторяется вновь. «Бара», творение души живой, произошло однажды, на пятый день. Первое «бара» дало бытие телу (или всему вообще), второе — душе.

И, наконец, третий раз глагол «бара» употреблен при описании творения человека — **и сотворил («бара») Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его** (1,27). В русском и славянском переводах глагол «сотворим» употреблен еще в ст. 1, 26, где говорится о совете Божиим, это неточно, там в еврейском подлиннике нет глагола «бара». Немецкий перевод, точно следуя за еврейским, употребляет глагол «schaffen», соответствующий «бара» только в 1,1; 1,21 и 1,27. Но и в 26 стихе, и в 27-м говорится о творении человека. Итак, третий раз Бог творит (бара), создает из ничего, из несущего сущее при появлении человека. Что же именно здесь творится? В гл. 2,7 говорится, что **создал Господь Бог человека из праха земного.** Почему же «создал», а не «сотворил» (бара)? Потому что новой, сотворенной из ничего, в Адаме была не перстная его природа, а образ Божий, о сотворении (бара) которого говорится в 1,27, а в 2,7, далее тоже говорится, только иными словами: **и вдунул в лице его дыхание жизни.** Итак, третье «бара» произвело в этом мире образ Божий, бессмертный, богоподобный дух человека. К телу этого мира,

* См. [36, с. 7-8; 207, с. 29].

к животной душе добавляется третья иерархическая ступень бытия — богоподобный дух человека.*

Другой образ Божественного творения выражен глаголом **פָּשַׁע** (аса), переведенным в русском тексте как «создал».

И создал Бог твердь... 1,7

И создал Бог два светила... 1,16

И создал Бог зверей... 1,25

И сказал Бог: создадим (неточно в син. «сотворим») человека... 1,26

И увидел Бог все, что Он создал... 1,31

«Аса» — это уровень творческого делания, образование созданий из чего-то, ранее уже бывшего. Это деяние художника, производящего новые предметы из имеющегося материала (камня, глины и т.д.). Тройное Божественное «бара» осуществляется во множественности созданий Божиих. Творение реализуется в созданиях. «Аса» — это второй этап после «бара» в творческом акте Божиим. Подобно Божественному творчеству и в человеческом творчестве есть как момент некоего «бара», так и момент «аса». Среди людей эти два вида действия производят соответственно художников и ремесленников, ученых и инженеров.

Третий образ Божественного творения выражен глаголом **יָצַע** (йецер), переведенным на русский язык как «производить», «быть произведенным».

И произвела земля зелень... 1,12

Да произведет вода пресмыкающихся... 1,20

Да произведет земля душу живую по роду ее... 1,24

По Берману [36, с. 8] «йецер» — это стадия формирования, осуществляемая на стадии «аса», т.е. созидания, делания.

Исходя из библейского текста можно указать и на другое значение глагола «йецер», в котором он употреблен бытописателем. Одна тварь производит по повелению Божию из себя другую через некий естественный процесс. Бог не говорит: «да будет зелень», — нет уровня «аса», Божественного созидания, тем более нет «бара»: зелень не творится сама по себе творческим словом, ее по слову Бога должна произвести (йецер) земля.

Интересно, что при творении рыб и пресмыкающихся (точнее, мелких животных, всякой живности) Бог повелевает воде **произвести** (йецер), а в результате творит (бара) Сам. Вода не справилась с тем, чтобы самой дать жизнь, произвести душу живую, для этого понадобилось Божественное творение. Но вода и не осталась безучастной. Можно утверждать, что смыкаются два вида Божественного творческого действия. Происходит естественный процесс появления рыб из воды (но не самопроизвольно, а по Божественному велению) и творческого «бара» — появляется из ничего душа живая, соединяемая с «произведенным водою».

Подобное действие можно отметить и в творении животных. Но здесь, в отличие от рыб, смыкаются не «йецер» и «бара», а «йецер» и «аса». Земля производит, а Бог создает зверей земных, наделенных душою живою.

* В 1983 г. у автора была беседа с одним известным физиком-теоретиком, атеистом по убеждению. Физик сказал: всё объясняется материалистической теорией. Есть только три пробела, три по сути не отвеченных вопроса — откуда всё, откуда жизнь и откуда человек (сознание)? Там, где бессильно молчит атеизм, трижды звучит Божественное «бара»! Трижды Бог творил из ничего Своим всемогуществом.

Итак, бара, когда Бог творит из ничего;

Аса, когда Бог создает из существующих творений;

Йецер, когда одни творения производят по повелению Божьему другие.

Греческий перевод LXX теряет различие глаголов «бара» и «аса», переводя их одним и тем же словом ἐποίησεν (еписисен). Это отражено и в славянском переводе. Во всех местах, где употреблены глаголы «бара» и «аса» в еврейском тексте, в славянском — «сотвори». В этом отношении русский синодальный перевод богаче и ближе к оригиналу, ибо употребляет разные глаголы: «сотворил» и «создал». Глагол «йецер» переводится в LXX ἐξήνεγκεν, что значит «произвела».

Наличие в происхождении мира «йецер» (производить) при забвении Бога и его «бара» и дало возможность возникновения эволюционной теории, где низшие виды самопроизвольно с течением времени превращаются в высшие. По Библии же всё творит Бог при соучастии тварного мира.

Теряя различие значений творческих действий «бара» и «аса», греческий перевод LXX привносит, однако, удивительное, чисто эллинское, звучание. Ἐποίησεν — это творить, совершать, это и сочинять (стихи). Творение (ποίημα) — это и поэма. Ποιητής — это и творец, и поэт. Божественный Поэт творит мир как некую благозвучную поэму, истекающую из уст Его. Бог — Творец, или Поэт неба и земли. Божественное творческое действие отражается и в образе Божиим, в человеке, в его творческой деятельности, его поэзии. Так творится мир, или красота. Эллинское сознание видит сам мир, небо и землю космосом, т.е. красотой. Ὁ κόσμος — краса, украшение, мир, вселенная.

2.4. Свобода Творца

Величественное в начале сотворил Бог... и многократное дальнейшее и сказал Бог: да будет... являет абсолютную свободу Творца. Нет ничего прежде Бога-Творца, нет ничего, что извне побуждало или понуждало бы Его к творению. Он абсолютно свободен Сам в Себе. Он творит, когда хочет и что хочет. Он присутствует в Своем творении, но Он и абсолютно свободен и никак не зависим от него. Сотворен мир, но ничто не изменилось в Боге и не добавилось к Нему. Ведь прибавление к бесконечности чего угодно ничего не изменяет в ней и не прибавляет ($\infty + a = \infty$).

2.5. Зависимость творения от Творца

Повествование о творении мира открывает нам совершенную зависимость каждой твари от Творца и связь с Ним. Не просто всё в целом сотворено Богом, а потом самообразовалось (такова позиция деизма), но каждая тварь сотворена, создана (образована) и произведена непосредственно самим Творцом. Каждая тварь могла бы сказать: «именно меня сотворил Бог».

Так и поныне появление человека связано каждый раз с действием Бога Живодавца. Естественный процесс рождения только сопровождает творческое действие Божие.

Св. Филарет Московский пишет, что «шесть дней творения не означают собственно... такого продолжения времени, в которое бы вещи, по законам только природы, образовались и раскрылись из сотворенных в начале неба и земли; потому что в таком случае дни творения не различествовали бы от дней Провидения, и не можно было бы сказать, что Бог окончил днем седьмым дело свое и почил» (Быт. 2,3) [163, с. 4].

Следует отметить, что не только в своем появлении каждая тварь зависит от Творца, но и в дальнейшем бытии она укоренена в промыслительном о ней действии Бога Вседержителя и Промыслителя.

2.6. Богоучрежденность законов природы

Весь миропорядок и законы природы, по которым все существует, имеют Божественное происхождение. Всё сотворено по слову Бога (и сказал Бог), и без Его слова не сотворено ничего. **Всё чрез Него (Слово) начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть** (Ин.1,3). Всякая тварь имеет, по мысли прп. Максима Исповедника, свой Божественный логос, вложенный в нее Божественным Логосом, творящим словом Бога-Творца. От Божественного Логоса, Слова Творца — всякая «логия» этого тварного мира (филология, биология, космология, геология и т.д.). Великий физик и математик Исаак Ньютон считал, что постигающий законы природы, изучает законы Божии.

2.7. Дни творения

И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один (Быт. 1,5). Далее говорится о втором, третьем, четвертом и т.д. днях творения мира Богом. Мир появился в таинственных днях творения. Ум человеческий всегда пытался постичь тайну этих дней. Но тайна сия, явленная в Божественном откровении Моисею, тут же и скрывается в полумраке загадочности.

Еврейское слово **день** יוֹם (йом) связано со словами «встать», «подняться». Это — пора действия. А **ночь** לַיְלָה (лайла) — это пора, когда все сворачивается, уходит в себя. Так в творении мира чередуются свет и тьма, подъем и спад жизни, активность и пассивность, разворачивание и сворачивание всех творческих сил и энергий. Таково значение смен дня и ночи при творении мира по Берману [36, с. 14].

Понятие дня естественно связано со временем. Но в самом тексте Слова Божия все-таки **днем** названо не определенное время, а свет. То есть значение не хронологическое, а оптическое. Свет — основа миробытия, основная его стихия и энергия, бытийная и житнетворная сила. Не случайно в теории относительности А. Эйнштейна даже время и пространство, масса вещества — относительны, зависят от скоростей и выбора системы отсчета. Абсолютный инвариант, неподверженный никаким изменениям — скорость света. Некая первичность света в тварном мире. И в духовном мире Бог есть Свет и просвещает светом истинным, светом нетварным, фаворским всякого человека и всякую тварь.

Вот свидетельство **Агады** о появлении света в первый день творения:

« — Как был сотворен свет? — спросил раби Симеон бен Егосадок.

— Господь, — ответил раби Самуил бар Нахман, — облачился в ослепительно белые ризы, от которых потоками хлынул свет, засиявший от края до края вселенной» [34, Берешит-Раба].

«Раби Елеазар учил:

— Свет, сотворенный Предвечным в первый день творения, был такой чистоты и силы, что человек мог видеть от конца до конца вселенной. С появлением на земле греха и порока дивный свет этот начал тускнеть и, наконец, отнят был Всевышним у земного мира и приутогован для праведников в загробной жизни» [34, трактат Хагига] .

Можно указать на различные понимания творческих дней.

Это буквальное понимание дня как суток, состоящих из 24-х часов, из вечера и утра, дня и ночи. Именно это простейшее и буквальное понимание является основным святоотеческим и практически всеобщим, как в иудейской, так и в христианской традиции. И лишь в течение последних двух веков (XIX-XX вв.) произошел значительный и почти всеобщий отход от этого буквального понимания, но не в результате развития богословской мысли и тем более не в результате экзегетического рассмотрения текста, а под напором теории эволюции, нашедшей себе место в биологии, геофизике, астрофизике. При этом, однако, не исчезла и простая вера, непосредственно и буквально воспринимавшая свидетельство Писания. Вновь, и уже с научной точки зрения, заговорила о буквальном понимании дней творения как обычных дней школа креационизма. Креационисты находят своих сторонников среди христиан разных конфессий, в т.ч. и в православии, но часто встречают и жесткое неприятие.

Вот однозначное свидетельство прп. Ефрема Сирина в пользу буквального понимания текста о днях творения:

«Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание; непозволительно также говорить, будто бы, что по описанию сотворено в продолжение шести дней, то сотворено в одно мгновение, а также будто бы в описании сем представлены одни наименования, или ничего не означающие, или означающие нечто иное» [89, с. 211].

Прп. Ефрем Сирин не только однозначно высказывается в пользу буквального понимания повествования о творении, но рассуждает и о длительности дней творения. Так, прп. Ефрем описывает творение света в утро первого дня: «Итак, по истечении двенадцати часов ночи [во время которой по прп. Ефрему были сотворены небо, земля, тьма, бездны и воды. — Г.Ф.] сотворен свет среди облаков и вод, и он рассеял тень облаков, носившихся над водами и производивших тьму. Тогда начался первый месяц Низан, в который дни и ночи имеют равное число часов [примерно соответствует марту. — Г.Ф.]... Ибо хотя и свет и облака сотворены во мгновение ока, но как день, так и ночь первого дня продолжались по двенадцати часов» [89, с. 214].

Подобным образом объясняет сутки в шестодневе и св. Василий Великий:

«Итак бысть вечер и бысть утро. Пророк разумеет продолжение дня и ночи... И бысть вечер, и бысть утро, день един. Почему назван не первым, а единым?... определяет сим меру дня и ночи и совокупляет в одно суточное время, потому что двадцать четыре часа наполняют продолжение одного дня, если под днем подразумевать и ночь. Почему, хотя при поворотах солнца случается, что день и ночь друг друга превосходят, однако же продолжение дня и ночи всегда ограничивается одним определенным временем» [57, беседа 2, с. 22].

Следует отметить, что Моисей говорит не о дне первом, как далее о втором, третьем и так до седьмого, а о дне едином или дне одном, $\pi\eta\mu\ \pi\eta$ (йом эхад), или по-гречески $\eta\mu\epsilon\rho\alpha\ \mu\acute{\iota}\alpha$ (имера миа). Это может быть объяснено двояко.

С одной стороны, **день один** означает, что Бог сотворил единицу времени, которая, повторяясь, образует седмицу, т.е. течение времени. Об этом пишет св. Василий Великий: «Бог, устранив природу времени... и, измеряя время сед-

мицею, повелевает, чтобы седмица, исчисляющая движение времени, всегда круговращалась сама на себя, а также и седмицу наполнял один день, седмикратно сам на себя возвращающийся. А образ круга таков, что сам он с себя начинается, и сам в себе оканчивается» [57, Беседа 2, с. 22].

С другой стороны, **день один**, или, лучше, славянское **день един**, означает исключительность и неповторимость, единственность этого дня. Это относится к исключительности значения света в природе, во всем мироздании. Но день сотворения света — это и прообраз и предначало «восьмого дня», не вечернего дня, когда воссиял во мраке этого мира Свет истинный. **Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир** (Ин. 1,9). Это о свете Христовом. свете благодатном, фаворском говорится, что **тьма проходит, и истинный свет уже светит** (1 Ин. 2,8). Этот свет явился на Фаворе и воссиял от живоносного гроба Господня. Это об этом дне пророчески восклицает псалмопевец: **Сей день сотворил Ягве: возрадуемся и возвеселимся в оный!** (Пс. 117, 24) День сотворения света в первом творении предначинает и укажет на пасхальный день пакибытия. когда проходит седмица времен и открывается вечность восьмого дня. Там не будет счета времен и дней. **День этот будет единственный ведомый только Ягве: ни день, ни ночь; лишь в вечернее время явится свет. И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима** (Зах. 14, 7-8). **Св. Василий Великий** так пишет об этом: «Посему и Моисей, чтобы вознести мысль к будущей жизни, наименовал единым сей образ [первый день творения, точнее **день един** св. Василий именует образом «века» в смысле «вечности». — Г.Ф.], сей начаток дней, сей современный свету, святой Господень день, прославленный воскресением Господа. Потому и говорит: **бысть вечер, и бысть утро, день един**» [21, Беседа 2, с. 23].

И был вечер, и было утро: день один. На востоке счет дней идет с вечера. Библейские дни также начинаются вечером. Богослужебные дни в Православной Церкви также начинаются с вечера. Если же считать днями и ночами, то сутки состоят из ночи и дня. Так понимает прп. **Ефрем Сирин** (укорененный в восточной семитской традиции) и дни творения. Уже приводилось его суждение, что в ту первую ночь были сотворены небо и земля, бездны и воды. Потом уже воссиял свет. ночь сменилась утром первого дня. Несколько странно, что греко-латинские отцы (св. Василий Великий, св. Иоанн Златоуст, блж. Августин) считают вечер и утро не началом ночи и дня, но завершением дня и ночи. И тогда получается, что сначала день завершается вечером, а потом ночь утром. Так **св. Василий Великий**: «Вере есть общий предел дня и ночи; подобным образом и утро есть смежность ночи со днем. Посему, чтобы старейшинство бытия приписать дню, Моисей сперва наименовал конец дня, а потом конец ночи, т.к. ночь следует за днем». Изначальную **тьму над бездною** св. Василий, в отличие от прп. Ефрема, не считает за ночь первого дня. Он говорит, что «состояние в мире, предшествовавшее сотворению света, было не ночь, но тьма» [57, Беседа 2, с. 22]. Так и блж. **Августин**: «один день (считается) от начала дня до начала (другого) дня, т.е. от утра до утра» [48, О книге Бытия, кн. нек., гл. 7, с. 115]. Едва ли смея твердо утверждать о соотношении вечера и утра с моментом появления света, сам счет дней, конечно, следует принять по семитско-библейской традиции, отраженной у прп. Ефрема Сирина.

Другое понимание дней творения — как дней неопределенных по длительности времен творческой деятельности Божией. Уже отмечалось, что это мнение

появилось как уступка эволюционной теории возникновения мира. В Св. Писании на такое понимание нет никаких указаний. И, наоборот, благословение Богом седьмого дня: **И благословил Бог седьмой день, и освятил его; ибо в онный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал** (Быт. 2,4) — явно предполагает обычный день, ставший основанием покоя субботного дня в народе Божием.

Иногда в подтверждение мнения, что дни творения означают целые эпохи, приводят слова св. **Василия Великого**: «Посему назовешь ли его днем, или веком, выразишь одно и то же понятие; скажешь ли, что это день, или что это состояние, всегда он один, а не многие; назовешь ли веком, он будет единственный, а не многократный» [57, Беседа 2, с. 23]. Однако указанные слова св. Василия Великого вовсе не означают понимания им дней творений как неопределенных периодов времени. Выше уже были приведены слова св. Василия Великого, в которых он ясно и четко принимает буквальное понимание дня творения как 24-часовых суток, т.е. как обычного дня. Рассуждая же о дне едином, св. Василий Великий видит в этом дне, как единице времени кругообращающейся по седмице и возвращающейся на себя, образ круга вечности. Он пишет, что Бог устроил так, «чтобы седмица, исчисляющая движение времени, всегда круговращалась сама на себя, а также и седмицу наполнял один день, семикратно сам на себя возвращающийся. А образ круга таков, что сам он с себя начинается и сам в себе оканчивается. Конечно же, и век имеет то отличительное свойство, что сам на себя возвращается и нигде не оканчивается». Слово «век» (αἰών = эон) св. Василий употребляет не в значении продолжительного или тем более столетнего) времени, а в значении вечности, как часто употребляется греческое αἰών (эон) или славянское «век». На немецкий язык так и переводится Ewigkeit (вечность). Словом «вечность» переводит здесь на русский и архимандрит Киприан (Керн). Еврейское עוֹלָם (олам) имеет также это емкое значение, как век, жизнь, вечность, мир, вселенная. Об этом св. Василий далее определенно пишет: «Хотя Писание представляет нам многие веки, часто говоря: **век века и веки веков**; однако, в нем не перечисляются ни первый, ни второй, ни третий век, чтобы из этого были нам видны более различия состояний и разнообразных вещей, нежели ограничения, окончания и преемство веков [эонов, вечностей. — Г.Ф.]. «Веки веков» — это не множество, пусть бесконечное, сменяющихся времен, а сама вечность в глубинном и емком значении «олам», «эон» и славянское «век». Итак, вечность, век, эон — един, хотя и говорится о «веках веков» (von Ewigkeit zu Ewigkeit). Так и один день, круговращаясь, образует седмичный круг времени. И далее на основании текстов из Иоили, Амоса, Псалтири св. Василий Великий говорит о «дне Господнем» («дне Ягве») как о дне Воскресения Христова и как о дне восьмом — дне вечности. Говоря о дне Господнем, говоришь ли «день» или «вечность» («век») — говоришь одно и то же! Никаких рассуждений о длительности дня творения у св. Василия здесь вообще нет.

Блж. Августин не может себе мыслить творение мира иначе, как мгновенным. Таково по блж. Августину свойство всемогущества Божия. Само же творение «переживает» свое появление во времени, в днях творения. Блж. Августин сравнивает это с мгновенно возникающей мыслью, которая выражается в произносимых последовательно во времени словах.

Блж. Августин пишет: «...Как будет верным написанное: **С тобою бо есть егда хощешь, еже мощи** [син.: **ибо могущество Твое всегда в Твоей воле**]

(Прем.12,18), если Бог нуждался в протяжении времени, чтобы совершить что-нибудь? Разве не совершено Богом всё как бы в идее (*in arte*) и в разуме, то есть не в протяжении времени, а в самой силе, которою Он разом производит (*stabilter*) даже и такие предметы, которые мы считаем не постоянными, а преходящими? Ибо хотя и в нашей речи одни слова уходят, а на месте их являются другие, однако невероятно, чтобы то же самое происходило и в теории (*in arte*), в которой сразу же является (*stabilter*) художественная речь? Отсюда, хотя Бог творит и вне протяжения времени, потому что с Ним есть **егда** **хочет** **еже** **моши**, однако временныя природы переживают свои перемены во времени. Поэтому: **И бысть вечер, и бысть утро, день един** сказано, может быть, как умосозерцаемое, т.е. так, как это должно или может быть, а не как бывает в преемственных моментах времени. Ибо Сказавший: **Живый во веки созда вся обще** (Сир. 18,1) созерцал Своим разумом творение во Святом Духе; но в книге Бытия повествование вполне прилично ведется так, как будто бы вещи сотворены были Богом в преемственных периодах времени, дабы самый порядок [творения], который не мог быть представляем немощными умами в одновременном (*stabili*) созерцании, предносился, благодаря такому образу речи, как бы пред чувственными очами» [48, О книге Бытия, кн. неок., гл.7, с. 116].

Визионерская теория поддерживается в Толковой Библии под редакцией А.П. Лопухина [191, толк. на Быт. 1,5]. Согласно этой теории, дни относятся не к истории творения мира, а к видению бытописателя. Это пророку возникновение мира явлено было в видении (*visio*) в виде шести сменяющихся друг за другом дней. Каковым было реальное течение времени — неизвестно. Обосновать эту точку зрения невозможно. В пророческих книгах Библии часто дается описание сменяющихся друг друга видений. Ничего подобного в книге Бытия нет. Дается повествование о реально происходивших событиях творения. Так же как реальное повествование о творении воспринимается шестидневное творение в библейских, святоотеческих и литургических текстах. Историческое понимание (буквальное) углубляется мистическими размышлениями св. Василия Великого, блж. Августина и др. Аллегорические же, визионерные и прочие теории практически беспочвенны.

Завершая этим рассуждения о днях творения, следует отметить вслед за многими св. отцами, что обычные дни связаны с кругообращением солнца и земли. А это события четвертого дня. Так что по крайней мере первые три дня не были обычными астрономическими сутками. Смена дня и ночи, вечера и утра, творческого «раскрытия» и «сворачивания» происходили каким-то иным образом. Факт же, что уже с первого дня творения были свет и тьма, и разделение их.

2.8. Шестеричное число дней творения.

Божественная седмица времени

Святые отцы дерзали рассуждать о значении шестеричного числа дней творения. Наиболее склонным к изысканию таинственных смыслов, связанных с днями творения, был, пожалуй, блж. **Августин**.

Он рассуждает о математической особенности числа шесть. Он называет совершенными числа, у которых сумма делителей дает само число. К делителям при этом, естественно, не относят само число. Таких чисел блж. Августин находит два: 6 ($1+2+3=6$) и 28 ($1+2+4+7+14=28$). Шесть блж. Августин называет первым совершенным числом [48, О книге Бытия, кн. 4, гл. 2].

Что касается значения шести дней творения, то вполне приемля буквальное значение их как дней творения, блж. Августин изыскивает и другие сокровенные смыслы. В шестеричной череде этих дней он видит образ ангельского постижения естества тварных вещей и существ.

Днем блж. Августин называет лицезрение и созерцание ангелами Божественного естества. Вечер — созерцание и познание ангелами тварного естества. Утро — восхождение в ангельском познании от тварной природы к ее первоначальному замыслу, ее идее в Боге. Так через вечер и утро ангелы в познании своем нисходят к познанию тварного и восходят к познанию Творца через тварное. Блж. Августин пишет: «Вот почему святые Ангелы... знают без сомнения всю тварь... прежде всего в Слове Бога, в Котором, как все создавшем, заключаются вечные идеи (rationes) всего, даже и созданного временным образом, а затем — в самой ее природе, взирая на нее как бы долу и возводя ее к прославлению. Того, в непреложной истине которого первоначально созерцают идеи, сообразно с коими создана она. Там [знают они тварь] как бы днем, почему согласнейшее вследствие участия с одной и той же Истине единство их и представляет собою первоначально сотворенный день, а здесь — как бы вечером; но за этим вечером (как это можно примечать во всех шести днях) наступает сейчас же утро, т.к. ангельское познание не остается в твари так, чтобы вслед за тем не восходить к прославлению и любви Того, в Ком познается не то, что уже сотворено, а то, что должно было создаваться; пребывание в этой Истине и составляет день». [48. О книге Бытия, кн. 4, гл. 24] Познавать же тварь ради твари — это, по блж. Августину, означает оставаться в сумерках вечера и отпасть от света, как отпал денница. Седьмой же день не имеет вечера (Писание не говорит о нем). Это значит, что от познания твари ангелы в не вечернем дне вечности восходят к познанию уже только Бога, почивающего в Самом Себе, к познанию Его всесовершенного Существа.

Многие св. отцы число шесть считают числом миротворения и в пророческих, и в апокалиптических текстах Писания, во встречающемся числе шесть видят указание на шестидневно сотворенный мир. Так, блж. Феодорит, объясняя слова Песни Песней: **Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа...** (6,8) пишет: «Число шестидесятное десятичное число шесть раз содержит: десятичное же число совершенство показывает: шестеричное же сотворения мира время заключает, ибо в шесть дней Бог, Творец всех вещей, сей создал мир...» [159, толк. на Песн. 6,8; с. 162-163].

Шестеричное число дел творения Божия отображается и в шестидневном делании по заповеди Божией: **Шесть дней работай и делай (в них) всякие дела твои... Ибо в шесть дней создал Ягве небо и землю, море и все, что в них (Исх. 20, 9,11).** Тот же блж. Феодорит, толкуя Песнь Песней — **Вот одр его — Соломона: шестьдесят сильных вокруг него, из сильных Израилевых (3,7)** — объясняет: «Шестидесятное число положено здесь... дабы представить, сколь много в Ветхом Завете было святостию прославившихся мужей. Ибо если десятичное число есть совершенное, то без сомнения, которые были в законе, приличнее шестидесятное. **В шесть, глаголет, дней сотвориши дела твоя (Исх. 23,12).** Итак, по мнению моему, совершенные в законе обходят одр: те, кои ведут род свой от Израиля» [159, толк. на 3,7; с. 107]. Шестиконечная звезда Давида стала символом Израиля. Новое же

творение, начавшееся в первый день седмицы, в день восьмой, означает пакибытие. и восьмиконечная звезда является символом православных христиан.

На шестой день сотворен человек, в шестой час, т.е. в полдень, он и согрешил. Бог явился согрешившим Адаму и Еве **в раю во время прохлады дня** (Быт. 3,8). День стал склоняться к вечеру, когда к согрешившим ранее, т.е. днем, явился Бог. В шестой же день и шестой час был распят за грех человека Сын Человеческий. Об этом говорится в тропаре шестого часа: «Иже в шестый день же и час, на кресте пригвождем в раи дерзновенный Адамов грех...» Как **число человеческое** упомянуто шестеричное число и у св. Иоанна Богослова (Откр. 13, 18).

Итак, шесть — число первого тварного мира, первого творения, число человеческое, число Израиля. В отличие от шести, семь — число дня покоя Божия, число Божественной полноты. Семь складывается из трех и четырех ($7=3+4$). Три — число Бога Триипостасного. Четыре — число тварного мира. Семь — Творец и Его творение во всей целокупности. И вновь можно отметить, что шесть есть семь без одного ($6=7-1$), т.е. неполнота, несовершенство. И хотя мир и сотворен в шесть дней, но без седьмого дня, когда ничего не было совершено, этот мир — ничто. Покой седьмого дня — это полнота (τό πλήρωμα) Божия. Бог для этого мира есть некое таинственное «Ничто», по учению св. Дионисия Ареопагита. Раскрытием этой мысли занято апофатическое богословие. Тварному миру, человеку Бог не добавляет Собою ничего тварного. Но только в Нем полнота и смысл. Только в седьмом дне покоя смысл шести дней творения, только в Боге смысл сотворенного на шестой день по образу Божию человека. Немногим отличается шесть от семи, всего на единицу. Но без этого одного творение — без Творца, вместо человека и Бога — идолы, а вместе Христа — антихрист (666).

Но после всех рассуждений о числе дней творения скажем словами **св. Филарета Московского**: «Происхождение шестеричного или седмеричного числа оных (действий Творческой силы. — Г.Ф.) сокрыто в премудрости Божией»! [163, с. 4] ■

Творение человека

Тему о творении человека раскроем в последовательности, предложенной св. Филаретом Московским.

Тайна происхождения человека, которую не может раскрыть ни научное исследование, ни философское спекулятивное мышление, раскрывается в Божественном откровении Библии:

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, (и над зверями), и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И Благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими (и над зверями), и над птицами небесными (и над всяким скотом, и над всею землею), и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Бог: вот, Я даю вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам сие будет в пищу... И стало так. И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой. (Быт. 1, 26-31)

3.1. Время сотворения человека в порядке прочих существ

Человек сотворен на шестой день после всех видимых и невидимых тварей. Человек — венец творения. Им завершается, или лучше — к нему восходит вся цепь тварных существ. Чем можно объяснить творение человека последним?

Человек появляется последним, т.к. порядок творения восходит от менее совершенного к более совершенному, а человек — самое совершенное существо видимого мира.

Человек задуман Богом, как микрокосмос, и содержит в себе весь мир, все уровни видимого бытия. У него и дух, и душа, и тело, и жизненное начало, и безжизненное вещество. А потому все это и должно было быть сотворено прежде человека.

Об этом так говорит **св. Филарет Московский**: «Человек есть малый мир, сокращенное и как бы чистейшее извлечение всех естеств видимого мира» [163, с. 20].

Все твари сотворены на службу человеку. Это явно звучит в библейском тексте о творении человека (Быт. 1, 26-31). Поэтому они и должны были явиться прежде него. **Св. Филарет Московский** говорит, что человек «вводится в мир как владыка в дом, как священник во храм, совершенно устроенный и украшенный» [163, с. 20].

Св. Григорий Нисский рассуждает:

«Почему человек последний в творении?

Ибо не появилось еще в мире существ это великое и досточестное существо, человек. Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Потому Творец всего приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденное вокруг всего этого, и всяческое богатство было принесено в эти чертоги... Как добрый гостеприимец до приготовления еды не приводит к себе в дом гостей, но, все как следует устроив, и украсив как нужно дом, комнату и стол, и приготовив все нужное для еды, после этого принимает гостя, — точно так же и богатый и щедрый Гостеприимец природы нашей всевозможными красотоми украсив этот дом, приготовив этот великий и всем снабженный пир, после того вводит человека, дав ему дело не приобретать неимеющееся, а пользоваться имеющимся» [63, гл. 2].

3.2. Совет Божий о сотворении человека

Творение человека отличается от происхождения всех остальных тварных существ предварительным советом Божиим. Обо всем говорилось: **И сказал Бог: .. И стало так**. Человек же появляется не по повелению Божию, а чрез совет Божий: **И сказал Бог: сотворим человека... И сотворил Бог человека** (Быт. 1, 26, 27). Там — велел и стало, здесь — решил, посоветовавшись, и Сам сотворил. В этом мы видим особую значимость имеющего быть сотворенным по сравнению со всем остальным тварным миром, особую к нему близость Божию и особое Его участие. Там — велит, здесь советуется; там по повелению Его все происходит само, здесь же Он не повелевает, а делает Сам. То, что все возникает по повелению, а человек по совету, уже предопределяет, что все повинуетя воле Божией, покорно, а человек получает свободу и возможность решать.

С кем же советуется Бог, творя человека? Кому Он говорит: **Сотворим**? Эта загадка волновала многие умы и по-разному люди решали ее.

— Некоторые библейские критики находили в слове **сотворим** след политеизма (многобожия) на страницах Библии. Так, например, И.Ш. Шифман считает, что «множественное число («наш») позволяет видеть здесь рефлекс «языческого политеистического мифа» [314, с. 270]. Тем самым умалчается, а то и вовсе упраздняется богооткровенность Писания и вера праотцов, и Израиля во единого Бога. Такое понимание совершенно несовместимо с верой в Божественное откровение библейского повествования о творении человека.

— Божественное **сотворим** (глагол множественного числа) есть образ выражения, заимствованный из уст сильных земли. Так, Персидский царь Артаксеркс

пишет в Самарию: **Письмо, которое вы писали нам...** (1 Езд. 4,18), именуя себя во множественном числе. Во множественном числе говорят о себе цари и патриархи. В Коране Бог постоянно именуется «Мы» вместо «Я». В таком случае множественное число говорит о величии Божиим, о полноте всего в Нем. Такое понимание само по себе ничем не порочно, однако едва ли применимо в данном случае, т.к. библейскому языку совершенно несвойственно прилагать к Богу местоимения и глаголы во множественном числе. В этом отношении словоупотребление Библии и Корана полностью отличается. Не знает величального множественного числа в обращении к Богу иудейская и христианская молитва.

— Речь идет просто о своеобразном словоупотреблении, в которое не вкладывается никакой определенный смысл. Так, например, пророк Даниил говорит Навуходоносору: **Вот сон! скажем пред царем и значение его** (Дан. 2,36). Нет смысла пытаться объяснять множественное число слова **скажем**, это просто такой оборот речи. Но то, что естественно, как простой оборот речи, звучит в устах Даниила, то явно не соответствует словам Божиим **сотворим человека**, в которые вложено звучание некоей декларации и совета.

— Господь при творении человека обращается к ангелам, вводя их в Свой совет. Такое объяснение встречается у иудеев. С горячностью опровергает это мнение св. **Иоанн Златоуст**: «Но спросим иудея и посмотрим, что он скажет относительно того, к кому сказано: **сотворим человека по образу нашему?**... Они говорят, что (Бог) сказал это ангелу или архангелу. О, безумие! О, великое безстыдство! Как это возможно, чтоб ангел вступал в совещание с Господом, создание с Создателем? Дело ангелов состоит не в том, чтобы вступать в совещание (с Богом), а в том, чтобы предстоять и служить» [99, с. 61, На кн. Бытия, беседа 8, п.2] «Ибо кто познал ум Ягве? Или кто был советником Ему?» — восклицает пророк Исайя, а вслед за ним и апостол Павел [Ис. 40, 13-14; Рим. 11,34]. Как сотворенные существа ангелы не могут участвовать в творении других, тем более, что здесь идет речь об «аса», а далее в ст. 27 даже о «бара», но вовсе не о «йецер», в котором может участвовать природа, производя из себя что-то по Божественному велению. Невозможность обращения Божественного **сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему** к ангелам св. **Филарет Московский** обосновывает логически таким образом: «Собеседование Бога с ангелами не можно воображать там, где собеседующим приписывается единый образ и образ Божий; и где дело идет не о служении каком-либо, а о содействии Богу» [163, с. 20].

Иудеи пытались обобщить обращение **сотворим человека** от ангелов ко всему вообще творению. «Чуткое ухо улавливает: Всевышний советуется с творением, так как человеку предназначено руководить сотворенным... Элоким делится со всем Творением Своим намерением сделать человека в образе **Нашем** — Бога и Творения», — пишет равви **Берман** [36, с. 33]. То есть в человеке и образ Бога, и образ всего мира (микрокосмос). Такое разумение слов Божиих **сотворим человека** никак не может быть принято. Творение не участвует в Божественном создании, оно само лишь его плод. Творение может служить Богу при сотворении человека, но не содействовать. «Уловленное ухом мудрецов» является скорее всего результатом нежелания найти тайну изречения **сотворим** в Самом Боге и опасно близко подходит

к грани языческого самотворения. Прав св. **Иоанн Златоуст**: «Так, письма [Слова Божия. — Г.Ф.] у них, а смысл — у нас» [99, с. 61].

— Прикровенно и загадочно сказанное у бытописателя раскрывается вполне только через новозаветное откровение. Слово **сотворим человека** сказано Богом и, очевидно, не может быть обращено ни к кому вне Его Самого. Кто был советником Ему, когда Он творил человека? Никто! И слыша об образе Нашем, нелепо и недостойно думать о Боге и о творении, да еще неразумном, как о советниках, решивших дать свой образ человеку. Не перечисляется Бог с творением своим «через запятую», не объединяется в равночестное «наше».

Бытописатель прикровенно указывает здесь на множественность в Едином, на тайну Святой Троицы, на троичность ипостасей единого Бога. **Сотворим человека по образу Нашему**, говорит Отец, Сын и Св. Дух. Кто познал ум Ягве? Или кто был советником Ему? Ум — безначальный Отец. Советник — Слово Отца. Как слово рождается в уме: так Отец предвечно рождает Сына — Слово, творящее мир

Блж. Августин: «Рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию. Этими словами внушается нам мысль: как выразился бы я: о множественности лиц, ради Отца, Сына и Святаго Духа. Но вслед за тем [бытописатель] внушает нам мысль и о единстве Божества, говоря: и сотвори Бог человека по образу Божию» [48, О книге Бытия, кн. 3, гл. 19].

Св. Иоанн Златоуст видит здесь конкретно обращение Отца к Сыну: «Итак: кто это такой, кому говорит Бог: сотворим человека? Кто же другой, если не велика совета Ангел, чудный советник, крепкий, князь мира, отец будущего века (Ис. 9,6), Единородный Сын Божий, равный Отцу по существу, имже вся быша? Ему говорит (Отец): сотворим человека по образу нашему и по подобию» [99, с. 61]. Творение человека было предварено советом Святой Троицы.

Собеседование Отца и Сына прп. **Ефрем Сирин** усматривает даже и в словах бытописателя и сказал Бог. Прп. **Ефрем Сирин**: «И рече Бог. Кому же говорит Бог и здесь, и в других случаях во время творения? Очевидно, что говорит Сыну Своему. О Сыне сказал Евангелист: **вся тем быша, и без Него ничтоже бысть** (Ин. 1,3)» [89, с. 226].

Блж. Августин сопоставляет слова **И сказал Бог Отец Сыну** при творении всего мира с советом Божиим и сотворим... при творении человека. Находя некоторое превосходство для человека, блж. Августин усматривает при этом, однако, и некое сходство. «Достойно замечания и то, что о прочих тварях Бог не говорит **сотворим**. Этим Дух Святой во всяком случае хотел внушить нам мысль о превосходстве человеческой природы. Между тем, кому говорится теперь: **сотворим**, как не тому, кому и относительно прочих тварей говорилось: **да будет? Ибо вся Тем быша и без Него ничто же бысть** (Ин. 1.3). Но думается нам, почему иному было сказано: **да будет**, как не потому, что Он творил по повелению Отца, и почему сказано теперь: **сотворим**, как не потому, что Они творили оба вместе?.. так что сказанное о прочих тварях: **да будет, и бысть**, в настоящем случае выражается одним словом: **сотворим**, т.е. не отдельно речение и отдельно действие, а то и другое вместе» [48, О книге Бытия, кн. неокон., гл. 16]. Отец «сказал», через Сына «стало». Но при этом они не разделяются: что делает Отец, то делает и Сын, а потому и возможно

совместное «сотворим». Хотя и превосходно творение человеческой природы, но и подобно творению остальных природ.

В словах **сотворим** и по образу Нашему св. Иоанн Златоуст находит указание на равночестность или единосущие Говорящего и Того, к Кому эти слова обращены: «Здесь наносит Он [Бог, сказавший **сотворим**. — Г.Ф.] смертельный удар и мыслящим по-ариански. Сказал не повелительно: «сотвори», как низшему или меньшему по существу, но как к равночестному: **сотворим**. И последующие слова показывают нам также единосущие: **сотворим**, говорит, **человека по образу нашему и по подобию**» [99, На кн. Бытия, беседа 8, п. 3].

Советник Бога в Нем Самом — это Его Слово или Премудрость и Его Дух. О Сыне Божиим пророк Исаия говорит, как о велика совета Ангеле, как о Чудном Советнике (Ис. 9,6). Бог и Его Слово в начале творения мира. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть (Ин. 1, 1.3). Не о предвечном ли совете сказано в словах Иисуса: Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам (Ин. 5, 20). Ибо что творит Он (Отец), то и Сын творит также (Ин. 5, 19).

О совете Божиим говорится в описании шестого дня творения и одновременно он называется обычно предвечным. Так предвечно или во время творения? Так размышляет об этом св. Филарет Московский: «Совет Божий вечен. Ведомы Богу от вечности все дела Его (Деян. 15, 18). Но Моисей низводит оный во время, дабы показать его тем в большей близости к человеку» [163, с. 21]. Так вечность зходит во время, и то, чтоечно, раскрывается во времени.

В чем суть и смысл совета Пресвятой Троицы? Бог пребывает в вечной самотождественности. В Нем ничто не появляется и ничто не исчезает. Вечная мысль Творца о человеке, как своим образе, раскрывается в тварном мире в творении человека. Св. Филарет Московский конкретизирует это таким образом: «Именем совета, Деян. 2, 23; Еф. 1, 11, следственно, и действием советования изображается в Св. Писании Божие предведение и предопределение» [163, с. 21] Апостол Павел говорит об этом так: Ибо кого Он (Бог) предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями (Рим. 8, 29).

Предвечный совет Св. Троицы таинственно раскрывается в удивительной иконе прп. Андрея Рублева «Живоначная Троица».

3.3. Имя человека

И сказал Бог: сотворим (создадим) человека... (Быт. 1. 26)

Высшее творение Божие наименовано אָדָם (Адам).

Слово Адам редко употребляется в Писании как собственное имя первого человека. С несомненностью можно указать пять текстов: Быт. 4,1.25; 5,1.3; 1 Пар. 1,1; Тов. 8,6; Сир. 49,18. При этом более чем 500 раз это слово употреблено в нарицательном значении как о человеке вообще. В переводах слово «адам», как правило, переводится просто как «человек».

Можно отметить три значения наименования человека.

Слово אָדָם (адам) произведено, скорее всего, от родственного ему слова אָדָם (адам), что значит «красный» и указывает на «красную землю», на глину, от которой

он был взят и образован. Об этом пишет **Иосиф Флавий**: «Этот человек получил название Адама, что значит на еврейском языке «красный», т.к. человек был сотворен из красной глины, такого именно состава девственная нетронутая почва» [327. кн. 1, гл. 1, п.2].

Слово «адам», красный может быть, однако, отнесено не только к земле. Так равви **Берман** рассуждает здесь о свете. «Красный («адам») есть цвет, то есть вид света: свет преломленный и цвет огня. Мистики говорят о «темном огне» — изначальной тьме. В красном свете (в котором и пленку проявлять можно) свет и тьма как бы вместе. Это то, что называется «Свет во тьме светит», — одно из самых прозительных определений сущности человека» [36, с. 30-31].

Несмотря на прекрасные размышления о красном свете, думается, что слово Адам соотносится все-таки скорее с красной землей, глиной. Из этой глины Божественный Горшечник делает себе прекрасный сосуд. Однажды Господь велел пророку Иеремии пойти в дом горшечника. **И сошел я, говорит Иеремия, в дом горшечника, и вот, он работал свою работу на кружале. ... Вот, что глина в руке горшечника, сказал Господь пророку, то вы в Моей руке** (Иер. 18, 3.6). Этот же образ глины и горшечника при описании творения человека использует апостол Павел (Рим. 9, 20-21).

Красный цвет есть цвет крови, в которой земная жизнь человека и которая дает красноватый цвет плоти человеческой. «Адам» означает чувственную, земную природу человека. Здесь можно вспомнить Исава — Эдома, брата Иакова с его грубо-чувственной природой.

Народная этимология производит אָדָם (адам) от אֲדָמָה (адама), что значит «земля». В Быт. 2,7 говорится, что Бог создал (йецер), точнее «сформулировал» или «слепил» (перевод М. Селезнева) человека (адам) из праха земного (адама). Т.е. не просто земля взята, но прах, пыль. Так и св. **Иоанн Златоуст** объясняет имя Адам как «земной». Но лингвистически и по смыслу, как утверждает равви **Берман** [36, с. 30], скорее наоборот. От «адам» (человека, чье наименование происходит от «адам»: «красный») наречена земля «Адама», от которой взят Адам и которую он должен обрабатывать. «Адама» — не дикая степная земля, стихийно плодоносящая (саде) и не вся земная поверхность (эрец), а земля Адама, земля обработанная [216].

Слово «адам» сходно и родственно со словом «домб», что значит «уподобление», или «адамэ» — «я уподобляю». Глагол «адамэ» означает «выровнять» неровности. Равви Берман видит в наименовании человека Адамом предназначенное ему уподобление Богу. Человек — подобие Божие. Жизненная задача всякого человека в его преподобии. Достигшие этого — преподобные отцы.

Адам — глина, красная земля, пыль и прах, уподобленные и уподобляющиеся Богу. Земля в ее восхождении к небу и своему Творцу.

Интересно сопоставить славянское «человек» с еврейским «адам». «Человек» — чело, мыслящее о вечности. Итак, «человек» (горнее устремление ума) показывает путь, которым «адам» (земля, «адама») уподобляется («адома», «адамэ») Богу.

Св. Иоанн Златоуст, исходя из наименования и происхождения человека, дает прекрасное нравственное наставление: «**И созда, говорит, Бог человека** [«адам» — Г.Ф.], персть [«ха-адама» — Г.Ф.] взем от земли. Отсюда вытекает, если

будем внимательны, немаловажный урок смирения. Когда подумаем, из чего первоначально образовано наше тело, то сколько бы мы ни насупливали брови — должны принизиться, смириться; размышляя о природе своей, мы научаемся скромности. Поэтому-то Бог, пекущийся о нашем спасении, так и направил язык пророка к нашему вразумлению» [99, На кн. Бытия, беседа 12, п. 4].

Некое таинственное иносказание находили в греческом написании имени человека иные святые отцы. Это иносказание мы находим у св. Иоанна Златоуста [108, с. 414], у св. Димитрия Ростовского [73, с. 23-24]. **Св. Димитрий Ростовский:** «В Еллинском же (языке Адам) скажется «Микрокосмос», еже есть малый мир, яко от четырех концев великаго мира прият свое наименование; от востока, и запада, и севера, и полудне. В эллинском богооткровеннии тыя четыре вселенныя концы именуются сие: «Анатоли», восток; «Дисис», запад; «Арктос», север, или полуношь; «Месимвриа», полудень. От тех именований эллинских отъими первыи литеры, будет «Адам». А яко в имени Адамовом изобразися четвероконечный мир, его же Адам родом человеческим име населити: сие в том же имени прообразовася четвероконечный Крест Христов, им же име послежде новый Адам Христос Господь наш, род человеческий в четырех концев вселенныя населенный, от смерти и ада избавити, чесого ясный образ сей зри сие».

3.4. Образ и подобие Божие

Св. Писание открывает нам таинственное учение о человеке как образе и подобию Божию.

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его (Быт. 1, 26.27).

Слова Божии в ст. 26 синод. перевод дает неточно. Вернее будет так: **И сказал Бог: создадим [наасе] человека в [э — предлог «в»] образе Нашем как [э — предлог «как»] подобие Наше.**

Перевод LXX: Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν...

Каково соотношение образа и подобия Божия в человеке?

Об этом много сказано у святых отцов и богословов. В чем-то их мнения сходны, в чем-то различаются. Иногда у одного и того же автора в разных местах излагаются различные и даже расходящиеся мысли.

בצלמנו כדמותנו (бе-цальмену ки-дмудейну) в образе Нашем как подобие наше.

Образ и подобие означены в еврейском языке словами «целом» и «дмуд». Современные экзегеты и текстологи чаще отмечают тождественность этих двух понятий и не полагают между ними различия. **В образе Нашем, как подобие Наше** — здесь одно выражение (в образе Нашем) восполняется и усиливается другим (как подобие Наше), не неся в себе различного содержания. Так на это указывал уже св. Филарет Московский: «Образ и подобие Божие не нужно изъяснять как две различные между собою вещи: поелику в слове Божию часто употребляются одно из сих имен в такой же силе, как и оба вместе, Быт. 1, 26. 27; 5,1; 9,6; Иак. 3,9; Кол. 3,10». При этом св. Филарет отмечает, однако, основополагающее значение

первого слова **образ** (целем): «Впрочем знаменательнейшее из сих слов есть: **образ**, который есть подобие не случайное, но взятое с первообразного» [163, с. 21].

Но два слова есть два слова. И даже если они иногда употребляются в обозначении одного и того же, это не упраздняет их несколько разную внутреннюю наполненность и направленность. Это также отмечается современными исследователями, и глубоко осмысливалось святыми отцами еще в древности в раскрытии ими библейской антропологии.

Слово «целем», переведенное как **образ**, родственно таким еврейским словам:

- «цель» — означает тень, отпечаток, отображение;
- «цемель» — символ;
- «силма» — платье, одежда.

Итак, «целем» — это **образ**, символ, знак, внешнее выражение своего первообраза. Семьдесят толковников хорошо и удачно перевели это словом *εἰκόνα* (икона).

Слово «дмут», переведенное как **подобие**, происходит от глагола «дамб», что значит «быть ровным» (выровняться), «уподобляться», «сходствовать». «Дмут» родственно с «адам».*

Таким образом, «целем» **образ** — это некая заданность, нечто состоявшееся по образу первообраза. «Дмут» же — некая потенциальная возможность, которую следует приобрести, это слово, требующее действия. Надо выровнять, чтобы стать ровным, надо уподобляться, чтобы достичь подобия.

Вот эти-то оттенки слов «целем» (**образ**) и «дмут» (**подобие**) и лежат в основе ряда рассуждений библейской антропологии.

Св. Григорий Нисский: «Первое (κατ' εἰκόνα — по образу) мы имеем по сотворению, а последнее (κατ' ομοίωσιν — по подобию) мы совершаем по произволению» [цит. по 191, с. 12]. Человек по своей природе от рождения богообразен. Это некая заданность. Но этот образ Божий человек может в себе исказить, повредить, хотя, тем не менее, образ этот в нем неизгладим. То есть, человек всегда будет человек, «адам» по своей природе. Подобие же Божие достигается в духовном совершенствовании, в том, что святые отцы называли обожением человеческой природы. Здесь следует отметить, что в совете Божиим решено: **сотворим (создадим) человека в образе нашем как подобие наше**. Человек определен быть и образом, и подобием Божиим. Когда же говорится об исполнении решения: **и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его** (ст. 27), то говорится уже только об образе, но не о подобии вместе с ним. Почему? Образ Божий дан человеку Богом, а подобие Божие человек должен достигнуть путем духовного совершенствования. Подобие Божие дано только в возможности, которая или реализуется человеком, или нет. Если образ Божий неизгладим в человеке, то подобия может и не быть вовсе. Человек может уподобиться диаволу и соделаться сыном геенны. Согласно со св. Григорием Нисским и св. **Иоанн Златоуст** считает, что **образ** Божий человеку дан, а **подобие** есть действие человека: «Так подобием (названо) то, чтобы мы, сколько возможно человеку, делались подобными Богу кротостию, сми-

* Значение слов «целем» и «дмут» дано по Б.И. Берману.

рением и вообще добродетелию, по слову Христову: **будите подобни Отцу вашему, иже на небесах**» [99, На кн. Бытия, беседа 9, п. 3].

Подобно учит и прп. **Максим Исповедник**: «По образу Божию есть всякое существо разумное, по подобию же — одни добрые и мудрые» [134, О любви, III, 25].

Иконность тварного мира

В некотором отношении весь мир есть образ Творца. Так, **равви Берман** пишет: «Но ведь и Мир, его контуры — одежда Бога, Его отпечаток. И Мир, созданный Творцом, выражает Его в образе. Чем же человек отличается от Мира и всего творения?» [36, с. 33] Да, с одной стороны весь мир на всех его иерархических уровнях (вода, земля, растения, животные, ангелы) отражает в свою меру славу Творца. Но только человек назван Его образом, в этом его исключительность. На эту тему размышляет св. **Филарет Московский**: «Образ есть нечто более, нежели «след». Все бытия показывают следы Творца, и как бы **задняя Божия: образ лица** Божия находится токмо в человеке» [163, с. 21]. Всюду в мире следы Творца, все отражает Его славу, и только в человеке отражается Он Сам. Потому и не принимал Бог природу цветка, птицы или ангела, а только воплотился, став Сыном Человеческим.

Идущий «по следам» Божиим, изучающий природу, постигает **невидимое** Его (Рим. 8, 20), как следопыт по следам узнает о невидимом ему пришельце. Взирающий же на человека видит образ Лица Самого Бога!

Перейдем теперь к рассмотрению вопроса:

В чем заключается образ Божий в человеке?

Святые отцы дают очень многообразные ответы на этот вопрос. Это многообразие ответов определяется Божественной Полнотой [τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος], отразившейся в человеке. Ни один из ответов не дает полноту ответа. Св. **Григорий Нисский** говорит об этом так: «Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию благо, какое только есть вообще... Совершенный вид благодати [Божией — Г.Ф.] состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его неоскудным в благах. А поскольку велик подробный перечень благ, то его нелегко объять числом. Потому Слово гласом Своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан **по образу Божию**. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог — полнота благ, а тот — Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага» [63, Об устройении человека, гл. 16].

Св. **Епифаний Кипрский** даже предостерегает от конкретизаций — в чем именно образ Божий в человеке: «Нет никакой нужды определять или фиксировать, в какой части нашей природы запечатлен **образ Божий**. Но мы должны в простоте верить, что этот образ есть в человеке» [83, Против ересей, гл. 70, п. 2].

И тем не менее обратимся к разуму отцов, ища возможного для нас уразумения образа Божия в человеке.

Духовное и бессмертное существо человеческой души

Душа живая есть и у животных. Но только у человека есть дух. И это независимо от дихотомического (душа и тело) или трихотомического (дух, душа и тело)

подхода к устройению человека. Субстанциональный ли дух или духовная направленность души свойственны только человеку.

Александрийские иудеи, например, Филон, различали в библейском повествовании два творения в человеке. Земной человек извлечен из праха, и только небесный человек сотворен по образу Божию. Т.е. образ Божий они усматривали в душе человека и только в ней. Тело не имеет отношения к образу Божию, ибо Бог бестелесен. Это особенно подчеркивалось в противостоянии язычеству и всякой попытке материализации Бога. Об этом так пишет св. **Иоанн Златоуст**: Еретики утверждают «Вот Он (Бог) говорит: по образу Нашему, — и вследствие этого хотят называть Бога человекообразным. Но было бы крайне безумно — Того, Кто не имеет образа, ни вида, и Кто неизменяем, низводить в человеческий образ, и бестелесному придавать черты и члены (телесные)» [99, На кн. Бытия, беседа 8, п. 3]. Св. Иоанн Златоуст здесь четко говорит о безобразности Бога, чем выражена Его абсолютная непостижимость по существу Своему. Также он ясно говорит о недопустимости придания Богу человеческого облика, черт и членов, что явно нарушается в изображениях на иконах Бога Отца в облике старца.

Также и св. **Димитрий Ростовский** учит: «Образ Божий и подобие не в теле человеческом образуется, но в душе; ибо Бог не имевше тела: Бог есть Дух безплотен, и душу человеческу созда безплотну, Себе подобну, самовластну, разумну, бессмертну, вечности общницу и сопряже ю плоти» [73, ч. 1, с. 17-18]. Это утверждение особенно важно для св. Димитрия в его противостоянии старообрядцам, отмечавшим важность внешнего богоподражания (борода и прочее).

Учение александрийских иудеев о земном и небесном человеке нашло отражение и у св. апостола Павла: **Есть тело душевное, есть тело и духовное... И как мы носили образ перстного (взятого от праха земного), будем носить и образ небесного (по образу Господа) (1 Кор. 15, 44.49).**

Образ Божий в душе человека особенно явлен в ее приобщенности к вечности, к бессмертию. Об этом говорит Писание: **Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего (Прем. 2, 23).** Кстати, животные, имея душу живую, не имеют бессмертия. Со смертью душа их, которая в крови, прекращает свое существование.

Благообразие человеческого тела

Будучи совершенно свободными от всякого языческого антропоморфизма телесных представлений о Боге, ряд святых усматривали и в человеческом теле некую приобщенность к образу Божию. Традиция эта восходит еще к св. Иринею Лионскому († 202 г.). Св. **Ириней Лионский** говорит об этом так: «Совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотию, которая создана по образу Божию» [114, Против ересей, 5 кн., гл. 6].

Подобным образом находит приобщенным к образу Божию человеческое тело св. **Григорий Нисский**: «Подобно тому как в этой жизни мастера каждому орудию придают вид соответственно надобности, так и наилучший Мастер сотворил нашу природу как бы сосудом, нужным для царственной деятельности (энергии), устроив, чтобы и по душевным преимуществам, и даже по телесному виду она была такая, как требуется для царствования» [63, Об устройении человека, гл. 4]. А в царственном достоинстве над природой св. Григорий и видит образ Божий

в человеке. Далее св. Григорий описывает конкретно: «Облик человека прямой и тянувшийся к небу, и смотрит он вверх. И этим обозначается его начальственность и царское достоинство. Ведь одно то, что из всех сущих таков лишь человек, а у всех прочих тела поникли долу, ясно показывает различие в достоинстве тех, кто преклонился перед владычеством, и возвысившейся над ними власти» [63, Об устройении человека, гл. 8]. Вслед за свв. Иринеем Лионским и Григорием Нисским видит образ Божий не только в душе, но и в теле и великий учитель о нетварном фаворском свете св. Григорий Палама.

Церковь исповедует приобщенность к образу Божию человеческого тела в самогласнах **Иоанна монаха** при отпевании: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть и вижду во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту» [346]. А ведь во гробе лежит уже оставленное душой человеческое тело.

И старообрядцы были в своем споре со св. Димитрием Ростовским о грехе брадобрития все-таки правы. Да и отцы Стоглавого собора, осуждая брадобритие, вовсе не были антропоморфитами, но целомудренно хранили веру в приобщенность человеческого тела к образу Божию. Не в телесном сходстве — да не будет! — а в богоносности телесного устройства человека образ Божий. **Не знаете ли**, — спрашивает св. апостол Павел, — что тела ваш суть храм живущего в вас Святаго Духа (1 Кор. 6, 19)?

Человек — образ Сына Божия

У св. отцов встречается различие понятий **образ Божий** и **по образу Божию**. «Образ Божий» — это Сын Божий, а «по образу Божию» сотворен человек, т.е. человек уже при своем творении уподоблен Сыну Божию.

Еще в книге Премудрости Соломона говорится о премудрости Божией как об образе Божиим. К тому же довольно отчетливо проступает ипостасная природа Премудрости. **Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его** (Прем. 7, 26). Отчетливо учит о Сыне Божиим, как образе Бога св. апостол Павел: **Сей (Сын Божий), будучи сияние славы и образ ипостаси Его (Бога)...** (Евр.1,3).

Св. Василий Великий: «Кому говорит: по образу Нашему? Кому иному, как не Сиянию славы и **Образу ипостаси Его** (Евр. 1,3), **Иже есть образ Бога невидимого** (Кол. 1, 15)? Итак, говорит собственному Своему Образу, Образу живому, вещающему: **Азъ и Отец едино есми** (Ин. 10,30); и: **видевый Мене, виде Отца** (14,9). Ему говорит: **сотворим человека по образу Нашему**» [57, Шестоднев, беседа 9].

Блж. Августин также рассуждает о том, что по существу равным Отцу образом может быть только Сын, только Он **чистое зеркало действия Божия**, в человеке же не может быть этой полноты и чистоты отражения, хотя к ней он и призван по творению своему. Блж. Августин пишет: «Слова Писания, в которых, как читаем, Бог сказал: **Сотворим человека по образу Нашему и по подобию** выражают ту мысль, что подобие Божие, по которому сотворен человек, может быть принимаемо за Само Слово Божие, т.е. единокорного Сына Божия, хотя, с другой стороны, человек; конечно, не представляет собою самого этого образа и подобия, равнаго Отцу» [48, О книге Бытия, кн. неок., гл. 16].

«Многостороннее и динамичное учение об образе можно найти в сочинениях св. Григория Паламы. Он почти всегда проводит различие между образом Божиим и тем, что — по образу Божию... Образ Божий есть только Сын Божий, в то время как человек сотворен по образу Божию, т.е. он есть отличный от Бога образ, тогда как Сын есть идентичный образ» [208, с. 219].

К сказанному можно приложить и ту мысль, что не только Сын Божий воплотился во образ человеческий, но и человек был сотворен по образу имеющего воплотиться Сына Божия. Т.е. в творении человека действовал не только причинно-следственный детерминистический принцип, но и телеологический. Цель творения определяла образ творения. Богочеловек — Ω -точка творения. Все творение и в первую очередь человек, устремлено ко Христу-Омеге, как изшло от Альфы-Христа. Воистину Он — **Альфа и Омега, начало и конец** (Откр. 1,8). Человек, по Его образу сотворенный, к Его образу и устремлен.*

Так и апостол Павел говорит, что Господь уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все (Фил. 3, 21). Апостол говорит о грядущем подобии нашего тела славному телу Его, но это грядущее подобие и даже со-образие не предопределено ли изначальным замыслом быть образом Его?

Человек — образ Святой Троицы

Образ Божий в силах и способностях души человека.

Образ Божий — это Сын Божий. Но Бог не говорит Сыну «сотворим человека по образу Моему», а говорит: **сотворим человека по образу Нашему**. Значит, человек сотворен не только по образу Сына, но и по образу Отца. А где Отец и Сын, там и Святой Дух. Так святые отцы прозревают в человеке и устройении всех сил и способностей его души, да и всего его существа, образ Святой Троицы. Как говорил св. Епифаний Кипрский, трудно и где-то даже бесполезно искать, в чем именно в человеке отпечатлен образ Божий, ведь человек целокупно, весь отражает в себе Его. И тем не менее, как человеку дано не только веровать в непостижимого Бога, но и постигать Его в явлениях Его ипостасей и свойств, так и святые отцы в тех или иных силах и способностях человека находили особо яркое и зримое отпечатление образа Божия и даже конкретно Святой Троицы.

Учение о человеке как образе Святой Троицы излагает блж. Августин: «Божественные слова: **сотворим человека по образу нашему и по подобию** скорее должны быть принимаемы в том смысле, в котором бы изречение это понималось не в единственном [ранее блж. Августин говорил об «образе Божиим», как о Сыне, и человеке, сотворенном по образу Сына. — Г.Ф.], а во множественном числе, — именно так, что человек сотворен по образу не одного Отца, или одного Сына, или одного Святого Духа, а всей Троицы» [48, О книге Бытия, кн. неок., гл. 16].

Св. Амвросий Медиоланский, блж. Августин, св. Иоанн Дамаскин видят об-

* Этот круг от Альфы к Омеге своеобразно проходит традиционная система догматического богословия. Сформулируем это так: теология раскрывается в космологии чрез сотериологию, эсхатологически возвращаясь к себе. Бог раскрывается в мироздании и особенно в человеке, которые, будучи спасаемы Христом Богочеловеком, соделываются участниками Божеского естества и возвращаются к Богу, да будет Он всё и во всем.

раз Святой Троицы в человеке в его памяти, разуме и воле (или любви). Об этом так пишет **св. Димитрий Ростовский**: «Есть же душа образ Божий, понеже иметь тройственную силу, а едино естество; силы же души человеческия сии суть: память, разум, воля. Памятью подобится Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею Богу Духу Святому. И яко же во Святой Троице, аще и три суть лица, обаче не три Бога, но един Бог: сие и в душе человеческой, аще и три суть, яко же речеся, душевныя силы, обаче не три души, но едина душа» [73, ч. 1, с. 18].

Находили святые отцы и другие триады в человеке:

- дух, душа и тело;
- ум, чувства и воля;
- ум, слово и дух (св. Григорий Палама).

Первое раскрывает всю природу человека, второе — три силы его души, третье — наиболее соответствует образу Святой Троицы. От ума рождается слово и исходит дух в человеке. Кстати, и устройство тела тоже троично: плоть, кости и кровь.

Душа животворит тело и пронизывает его. Дух пронизывает душу и тело и одухотворяет их. Тело без души — труп. Душа без духа нравственно (духовно) мертва, скотоподобна.

Человек именуется *homo sapiens* (человек разумный). Этим разум поставляется отличительным свойством, ставящим человека выше животных. Но более глубокой отличительной способностью является, безусловно, его свобода. Животные, как имеющие душу живую, тоже имеют свой разум, свое чувство и свою волю. Но у них нет свободы. Свобода — свойство духа, которого нет у животных, а **Бог есть Дух** (Ин. 4, 24). Свобода человека дает ему возможность богоуподобления, а также страшную возможность искажения и даже утраты образа Божия в себе. Но без второго невозможно и первое. Блаженно и страшно иметь свободу, этот богоподобный дар Творца. Свободную волю считают важнейшей чертой образа Божия в человеке прп. Ефрем Сирийский, св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Дамаскин и другие отцы. Так, **св. Григорий Нисский**, рассуждая об образе Божиим в человеке, говорит: «Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется. Потому что добродетель — вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью» [63, Об устройении человека, гл. 16].

Подобно говорит и прп. **Ефрем Сирийский**: «И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему, т.е., чтобы властен он был, если хочет повиноваться Нам» [89, с. 226]. В человеческой власти повиноваться Богу или нет.

Образ Творца в человеке проявляется и в наделенности человека удивительным даром — творческой способности. Св. Григорий Палама отмечает творческую способность человека как способность преимущественную даже над ангелами, ибо они только лишь суть **служебные духи** (Евр. 1, 14). Бог творит — «бара». И человек не только производит (йецер) и создает (аса), чего не лишены и животные (например, муравьи, пчелы, кроты), но и творит (бара)! Творит, конечно, не самовластно, а в Боге, ведь он — образ, подобие, а не Сам Творец.

Итак, все, что в Боге, то и в человеке, как образ Его.

Богоустремленность человека

Образ Божий раскрывается в человеке в его богоустремленности. Образ возвращается к Первообразу. Человек способен к духовной жизни, которой нет у животных. У человека есть религия. Душа человека по природе христианка, — писал **Тертуллиан** [144, «Апология», п. 17]. Когда у человека забирают веру, как, например, во время революций, то он тут же создает лжеверу. Так марксизм-ленинизм играл именно некую религиозную (точнее лжерелигиозную) роль в странах социализма. Но и истинная вера непременно изнутри самого человека возвращается вновь. Сдать ее в музей невозможно. Так и блж. **Августин**, пройдя многие духовные скитания, сказал: «И все-таки славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих... ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [46, кн. 1, п.1].

Св. Филарет Московский также полагает образ Божий «в действительном совершенстве духовных сил, устремленных к Богу, и от Него непосредственно приемлющих впечатления истины и блага» [163, с. 22]. Так и **архимандриты Алипий и Исайя** в «Догматическом богословии» отмечают, что св. отцы «иногда образ Божий отождествляют со способностью души познавать Бога, приобщаться Божественной жизни и исполняться Святым Духом» [208, с. 218].

Человек — микрокосмос, и как таковой — образ Божий

Св. Филарет Московский находит также образ Божий в человеке и «в соединении души с телом. Душа в теле, подобно как Бог в природе, будучи невидима, вся во всем присутствует, действует в нем, оживляет его, правит им и сохраняет его» [163, с. 22].

Еще древние греки видели в человеке микрокосмос, т.е. в нем, как в малом существе, отражается и содержится вся вселенная, весь космос во всех его иерархических уровнях. В человеке есть прах и минералы, в нем есть бесчувственное израстание волос, он — одушевленное животное и имеет богоподобный дух. Правда, **св. Григорий Нисский** иронизирует по поводу эллинского учения о человеке как микрокосмосе, которое некоторые пытались увязать с учением об образе Божиим в человеке: «И говорили, что человек есть маленький мир (μικρόν... κόσμον). составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почитали человека отличиями: комара и мыши... Что ж великого в этом — почитать человека отличительным знаком (изображением на печати) и подобием мира? И это когда небо преходит, земля изменяется, а все содержимое их преходит вместе с ними» [63, Об устройении человека, гл. 16]. Далее св. Григорий говорит, что величие человека не в подобии мыши или комару, «не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворившего» [там же]. Образ же Божий св. Григорий полагает в том, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему» [там же]. Не мироподобие, а богоподобие в человеке возносит св. Григорий Нисский. Правда, в другом месте своих рассуждений он же и находит подобие между образом пребывания души в теле с образом пребывания Бога в природе. Как один и тот же ум человека проявляется в разных телесных действиях, так и один и тот же Бог проявляется в различных проявлениях природы.

В этом человек подобен Богу. Об этом св. Григорий Нисский говорит, нислагая учение аномеов о многочастности природы Бога: «Ибо одна есть способность (сила) — сам вложенный [в человека. — Г.Ф.] ум, который, проявляясь в каждом из чувств, постигает сущее. Он через глаза созерцает являемое; он через слух понимает глаголемое ... пользуется рукою для чего хочет, беря или отбрасывая ею, как рассудит полезным... Как же тогда в Боге из-за разнообразия сил кто-то усматривает многочастность природы? Ибо создавший око, как говорит пророк, и насаждая ухо (Пс. 93, 9) этими деятельностями запечатлел человеческую природу как некоторыми характерными приметами тех образов, что в Нем. Ибо сотворим, говорит, человека по образу Нашему» [63, Об устройении человека, гл. 6].

Хорошо раскрыта мысль о подобии пребывания души человека в его теле с пребыванием Бога в этом мире у равви Бермана: «Но ведь и Мир, его контуры — одежда Бога, Его отпечаток [«сила» (одежда), «цель» (отпечаток)] — слова, родственные с «целем» (образ). — Г.Ф.]. И Мир, созданный Творцом, выражает Его в образе... Есть тело Мира и есть у Мира душа. В макротеле Мира отпечатывается мировая душа [в творении — Творец. — Г.Ф.]. Так же и человеческое тело — это «целем», образ для человеческой души. Тело наше, начиная с лица, есть отображение на материальном уровне нашей души. С другой стороны, тело человека отображает духовную структуру мироздания. В этом — честь и достоинство человеческого тела, его значение» [36, с. 33-34].

Образ Божий во владычественном положении человека в мире

Учителя антиохийской школы с их приверженностью буквальному пониманию Писания в вопросе об образе Божиим в человеке избегали отвлеченных рассуждений, придерживаясь самого текста.

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, (и над зверями) и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле (Быт. 1,26).

Прп. Ефрем Сирин: «Почему же мы — образ Божий? Моисей объясняет сие следующими словами: да обладают рыбами морскими и птицами небесными и скотами и всею землею. Почему в господстве, какое приял человек над землею и над всем, что на ней, состоит образ Бога, обладающего горными и дольными» [89, с. 226].

Св. Иоанн Златоуст: «Сказав: сотворим человека по образу Нашему и по подобию, (Бог) не остановился на этом, но последующими словами объяснил нам, в каком смысле употребил слово образ. Что говорит? — И да обладают рыбами морскими и птицами небесными, и всеми гады, пресмыкающимися по земли. Итак, образ Он поставляет в господстве, а не в другом чем. И в самом деле, Бог сотворил человека воспитателем всего существующего на земле, и нет на земле ничего выше его, но все находится под его властью» [99, На кн. Бытия, беседа 8, п. 3].

Подобным же образом толкует блж. Феодорит Кирский.

3.5. Назначение человека

Назначением человека в совете Св.Троицы при его творении было определено владычество над видимым тварным миром. Человек был последним введен в этот мир как его владыка и царь.



И сказал Бог: ... да владычествуют они (люди) над рыбами морскими, и над птицами небесными, (и над зверями) и над скотом, и над всею землею и над всеми гадами пресмыкающимися по земле (Быт. 1,26).

В сотворенном мире не было греха, но не было и полного совершенства. К этому совершенству мир должен был взойти во главе с человеком. **Св. Филарет Московский:** «Человек предуставлен обладать всею землею... посему он должен быть царем над всем окружающим его, дабы повсюду распространять влияние блага. Все твари должны приносить Богу служение благоговения и благодарности: если их служение не восходит выше чувственного, человек должен быть их священником, дабы в себе вознести оное до престола Всевышнего. Твари, не одаренные разумением, должны являть разумное Божие, и поведать славу Божию: человек должен быть их пророком, дабы высшим языком духа разрешать их чувственные вещания» [163, с. 24]. Итак, по св. Филарету человек — царь, священник и пророк тварного мира, призванный возводить его к Творцу.

Единый Бог раскрывается в многообразии этого мира, и даже в его разделенности. Через человека все многообразие и разделенность мира должны были воссоединиться в едином Боге. Таков круг бытия, задуманный Богом. Об этом прекрасно пишет **Владимир Лосский:** «Ему [человеку. — Г.Ф.] нужно было прежде всего преодолеть разделенность в своей природе на два пола, путем бесстрастной жизни, следуя в этом Первообразу Божественному. Затем он должен был соединить рай со всей землей, то есть нося всегда рай в себе в силу своего постоянного общения с Богом, он должен был превратить в рай всю землю. После этого ему предстояло уничтожить пространственные условия не только для своего духа, но также и для тела, соединить землю и небо, — т.е. весь чувственный мир. Перейдя границы чувственного, он должен был затем путем познания, равного познанию духов ангельских, проникнуть в мир сверхчувственный, чтобы соединить в себе самом мир сверхчувственный и чувственный. Наконец, не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя Ему отдать в порыве любви и вручить Ему всю Вселенную, соединенную в его человеческом существе. Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, т.е. по благодати, имел бы все то, что Бог имеет по природе. Таким образом свершилось бы обожение человека и всего тварного мира» [217, с. 59-60].

Нынешнее же неподчинение твари человеку целиком обусловлено его грехопадением. В начале так не было. Об этом так говорит **св. Иоанн Златоуст:** «Человек вначале имел полную власть над животными, так как сказано: **да обладают рыбами морскими и птицами небесными, и зверьми, и гады пресмыкающимися по земле.** А что теперь мы боимся и пугаемся зверей, и не имеем власти над ними, этого я не отвергаю; только это не делает ложным обещания Божия. Вначале не так было, но боялись звери и трепетали, и повиновались своему владыке. Когда же он преслушанием потерял дерзновение, то и власть его умалилась» [99, На кн. Бытия, беседа 9, п. 4].

Потрясающее описание человека, владыки твари, в своем и ее восстановлении к Богу после падения находим мы у **прп. Исаака Сирина:** «Что такое сердце милующее? — спрашивает преподобный и отвечает: — Возгорание сердца у

человека об этом творении, о людях, о птицах, о животных о демонах* и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится, с великой жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его, по уподоблению в этом Богу» [115, Слово 48, с. 205-206].

3.6. Творение человека как мужчины и женщины

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1.27).

Трижды здесь употреблен глагол «бара». Появление человека не является следствием предыдущих дней творения. Мир не развился эволюционно до человека. В этом мире человек появляется из ничего. Он появляется из замысла Божия, Его предвечного совета. Человек сотворен не для рая, а по образу Божию для Бога. Относительно же остального творения он получит отдельно свои обязанности.

Человек сотворен в двуединой природе **זכר ונקבה** (захар у-нкева) как **мужчина и женщина**. Равви **Берман** видит человека «целостным духовным существом, в котором отображено и мужское начало Всевышнего, и женское начало Мира» [36, с. 37].

Слова Писания и сотворил Бог человека по образу Своему... мужчину и женщину сотворил их были использованы некоторыми философами XIX и XX-го веков для возрождения древней языческой идеи феминизации Божества. Как язычники знали богов и богинь, так и в Боге некоторые христианские мыслители стали искать женское начало. Некое женское начало в Боге было усмотрено в учении о «нетварной Софии».

Сравнительно робко, но в своей основе уже воспринято это учение у **свящ. Павла Флоренского** († 1937). Так, он пишет: «Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него Она [София. — Г.Ф.] не имеет бытия и разсыпается в дробность идей о твари; в Нем же получает творческую силу. Единая в Боге, Она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его» [232, «Столп и утверждение истины», с. 329]. Основательную богословскую разработку о Софии, Премудрости Божией, как женском начале в Боге дает прот. **Сергий Булгаков** († 1944) в своих книгах «Свет Невечерний» и «Агнец Божий». Вот мысль прот. **Сергия Булгакова**: «Как ипостась Логоса есть ипостась Христа, воплотившегося в младенце мужского пола и ставшего в возраст «мужа совершенна», так и ипостась Духа полнее всего раскрывается для нас в Богоматери и становится для нас действительностью в церкви, которая и есть Дух и Невеста». Таким образом, мужское и женское начала в Боге о. **Сергий Булгаков** находит в Сыне Божиим и в Духе Святом, являемым в Сыне Человеческом и Богородице. Основание для такого утверждения прот. **Сергий**

* Здесь след особенности учения прп. **Исаака Сирина** о возможности спасения демонов.

Булгаков находит в словах Писания, что Бог сотворил человека по образу Божию, мужчину и женщину сотворил их. Резкой критике это учение было подвергнуто со стороны митрополита Сергия (Страгородского), В.Н. Лосского и других богословов. Так, **В.Н. Лосский** пишет: «По-видимому, о. С. Булгаков считает слова **мужчину и женщину сотворил его** [цитируется у Булгакова неверно, здесь не его, а их. — Г.Ф.] пояснением к тому, в чем состоит образ Божий в человеке, т.е. хочет видеть этот образ в двойственности полов. Текст свидетельствует на деле о свойственности образа Божия всякой человеческой личности, как мужской, так в равной мере и женской, несмотря на различный образ создания природы Адама и Евы, почему и сказано **мужчину и женщину сотворил их**. Слишком очевидна произвольность этой «духовной аналогии», применяемой к Сыну и Духу и связанной, кроме того, с неправильной передачей библейского текста» [218, с. 31].

И уж вовсе, можно сказать, нагло пишет о женственном начале в Боге **В.В. Розанов** (1856-1919). Вот его учение: «Когда мир был сотворен, то он, конечно, был цел, «закончен»: но он был матовый. Бог (боги) сказал: «Дадим ему сверкание!» И сотворили боги — лицо. Я все сбиваюсь говорить по-старому «Бог», когда давно надо говорить «Боги»; ибо ведь их два, Эло-гим, а не Эло-ах (ед. число). Пора оставлять эту навязанную нам богословским недомыслием ошибку. Два Бога — мужская сторона Его, и сторона — женская. Эта последняя есть та «Вечная Женственность», мировая женственность, о которой начали теперь говорить повсюду. «По образу и подобию Богов (Элогим) сотворенное», все и стало или «мужем», или «женой», «самкой» или «самцом», от яблони и до человека» [226, т. 2, «Люди лунного света», с. 27].

Слова бытописателя в Быт. 1, 27 никак не могут быть использованы для библейского основания о существовании женского начала в Боге. Из логики, из математики, из образца физических и химических реакций известно, что прямое утверждение далеко не всегда допускает и обратное. Например, из утверждения, что во всех домах на улице N-ской есть светильники, вовсе не следует, что все светильники находятся в домах на улице N-ской. Из утверждения Писания, что мужчина и женщина сотворены по образу Божию, вовсе не следует, что и в Боге есть мужское и женское начало. Церковь никогда не принимала учения об этих двух началах в Боге. **Св. Григорий Нисский** пишет: «Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его, потом же добавляя к сказанному: Мужа и жену сотвори их, что отлично от известного о Боге» [63, Об устройении человека, гл. 16]. Т.е. в Боге этого различия нет. Далее св. Григорий говорит об этом еще яснее, что Бог «придумал для образа [т.е. для человека. — Г.Ф.] различие мужского и женского, которое не имеет никакого отношения к первообразу [к Богу. — Г.Ф.]» [там же]. Существо Божие едино и просто и нет в нем никакой двусоставности. А если рассуждать об ипостасях, то тем более нет в нем никаких мужских и женских ипостасей, нет и «ипостаси неиспостасной» (по прот. Сергию Булгакову).

Слова Писания о том, что Бог сотворил человека как мужчину и женщину в Быт. 1,27 еще до того, как описано сотворение Евы во 2-й главе прп. **Ефрем Сирин** понимает таким образом, что в Адаме в одном присутствовали оба начала — мужское и женское. «Словами же: мужа и жену сотвори их, Моисей дает знать,

что Ева была уже в Адаме, в той кости, которая взята от Адама. Хотя Ева была в нем не по уму, но по телу, однакоже и не по телу только, но и по душе, и по духу, потому что Бог ничего не присовокупил к взятой от Адама кости, кроме красоты и внешнего образа. Поелику же в самой кости заключалось все, что нужно было для образования из нея Евы, то справедливо сказано: **мужа и жену сотвори их**» [89, с. 226]. Исходя из понимания прп. Ефрема Сирина иногда говорят, что в браке воссоединяются две половины — мужская и женская, воспроизводя полноту неделимой человеческой природы.

Блж. Августин понимает здесь несколько иначе. Мужем и женой человек не был до появления Евы. В Быт. 1,27 говорится в общих кратких словах то, что будет подробнее изложено во 2-й главе. Блж. Августин рассуждает так: «**Сотвори человека по образу Божию**. А чтобы кто-нибудь не подумал, что сотворен один только дух человека, хотя [человек] создан по образу Божию только по духу, [бытописатель] говорит дальше: **мужа и жену сотвори их**, давая понять, что при этом сотворено и тело. А чтобы, с другой стороны, кто-нибудь не подумал, что в единично сотворенном человеке заключались оба пола, подобно тому, как рождаются гермафродиты (androgynos), [бытописатель] показывает, что единственное число он поставил ради единства союза; а так как жена произошла от мужа (как передает об этом бытописатель ниже, когда подробнее рассказывает о том, о чем говорит теперь вкратце), то дальше ставит множественное число, говоря: **сотвори их...**» [48, О кн. Бытия, кн. 3, гл. 22].

Далее св. отцы отмечают ту мысль, что образ Божий в духе, в уме человека, а деление на мужчину и женщину происходит во плоти человеческой и к образу Божию отношения не имеет. Именно поэтому в Новом Завете по восстановлению в человеке падшего образа Божия нет мужского пола, ни женского: **ибо все вы одно во Христе Иисусе** (Гал. 3, 28). Св. Григорий Нисский: «Ибо сначала говорит: сотвори Бог по образу Божию человека, сказанным указав, как говорит Апостол, что в таковом мужского и женского нет. Затем добавляет особенности человеческой природы: **Мужа и жену сотвори их**» [63, Об устройении человека, гл. 16]. И далее св. Григорий рассуждает: «**И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его...** А признак этого в том, что равно во всех водружается ум: все имеют силу разума и произволения и все остальное, чем Божественная природа отображается в созданном по ней... А различие рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении» [там же]. И далее св. Григорий уже рассуждает о причинах разделения на мужской и женский род. Согласно со св. Григорием Нисским учит и блж. Августин: «А как от благодати обновления и восстановления образа Божия [в Новом Завете. — Г.Ф.] не устраняются и женщины... так точно и при сотворении человека, в виду того, что и женщина сотворена человеком же, она, конечно, имела тот же самый разумный ум, со стороны которого сотворена и она по образу Божию» [48, О кн. Бытия, кн. 3, гл. 22]. С одной стороны, блж. Августин считает, «что человек мог явиться только по телу мужчиной и женщиной» [там же], но с другой стороны, несмотря на общность ума у мужчины и женщины, как образа Божия, признается и некое различие в устройении духовного начала мужского и женского рода. «Ибо хотя и высказывается весьма утонченное соображение, что самый уже

ум. в рассуждении которого человек сотворен по образу Божию, т.е. некая разумная жизнь, приурочивается, с одной стороны, к истине вечного созерцания, а с другой — к управлению временными предметами и, таким образом, человек является как бы мужчиной и женщиной, потому что в первом отношении ум является силою совещательною (*consulente*), а в последнем — исполнительною (*o'temperante*); однако и при этом разграничении образом Божиим называется, строго говоря, та только сторона ума, которая имеет отношение к созерцанию непреложной истины» [там же]. Таким образом, не по телесному только устройению, описанному во 2-й главе книги Бытия, а и по внутреннему блж. Августин подходит к учению апостола Павла о том, что муж есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа* (1 Кор. 11,7), и посему не муж от жены, но жена от мужа (1 Кор. 11,8). Вечное созерцание истины отражает в человеке Бога, а уже следствием этого является управление человеком предметами временными. Все это нашло свое отражение в устройении человека как мужчины и женщины.

Как и блж. Августин, св. Филарет Московский видит один и тот же образ Божий и в мужчине, и в женщине, но в нынешней жизни при этом муж — образ Бога, а жена — слава мужа. «Различие пола, — пишет св. Филарет, — не делает различия в образе Божиим: хотя Апостол преимущественно приписывает его мужу, в отношении к общежитию. Итак муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа... Посему жена и должна иметь на голове своей (знак) власти (над нею) (1 Кор. 11, 7.10)» [163, с. 24].

Как говорил В.Н. Лосский, что человеку «нужно было прежде всего преодолеть разделенность в своей природе на два пола», так это теперь преодолевается во Христе. Апостол Павел говорит, что теперь уже нет мужского пола, ни женского: ибо все одно во Христе Иисусе (Галл. 3, 28). Св. Игнатий Брянчанинов говорил, что «если с таким крепким мужеством слабая жена отражает от себя грех, то и она блажен муж, воспетый Давидом (Пс. 1,1)» [92, с. 5]. Жена, которая не идет на совет нечестивых, есть блажен муж! Блж. Августин: «Итак, хотя внешним образом, по телу, двумя лицами разного пола изображается то, что внутренне разумеется об одном уме человека, однако и женщина, будучи женщиной по телу, обновляется также в духе ума своего в познание Бога, по образу создавшего ее; в чем нет ни мужского, ни женского пола» [48, О кн. Бытия, кн. 3, гл. 22]. Человек в религии созерцает вечные истины, а через цивилизацию управляет предметами временными. Это разделение должно и может быть преодолено во Христе. Во Христе же, и в иночестве, и в браке, препобеждается плотская страсть, и человек восходит к первоначальному, гармоничному, в Царстве Божиим осуществленному бытию мужчины и женщины.

3.7. Благословение Божие человеку

Сотворенному человеку Бог дает для его дальнейшего бытия тройственное благословение.

И благословил их (человека, мужчину и женщину) Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю

и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, (и над зверями) и над птицами небесными, (и над всяким скотом, и над всею землею) и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.

* Отсюда у царя — царица, у батюшки — матушка и т.д.

И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам (сие) будет в пищу. А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому (гаду) пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, (дал) Я всю зелень травную в пищу.

Жизнь человека на земле началась с благословения Божия. Это непреложный духовный закон на все времена. Всякое дело должно совершаться с благословения Божия.

Рассказывают случай. Послушник бежит к старцу и кричит: авва, я задумал доброе дело. Авва внимательно выслушал послушника, благословил на дело, а потом добавил: вот теперь это доброе дело, а до этого оно было от лукавого. Послушник удивленно: Почему, авва? Старец пояснил: Потому что теперь это по благословению, а до этого было по своеволию.

Бог благословил человека еще до его грехопадения. В благословении Божиим ясно показывается то начало безгрешного бытия человека, которое должно было его и потом вести по пути к совершенству в уподоблении Богу. Каков бы был этот дальнейший путь, нам не дано знать. А вот каким должно было быть начало этого пути, это ясно усматривается из Божьего благословения на брак и размножение, владычество над землею и питание. Однако некоторые св. отцы (прп. Ефрем Сирин, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Златоуст) усматривали в Божьем благословении предведение Богом грядущих событий и в особенности грехопадения человека и некое предварение их. «Кабы знал, где упадешь — постелил бы соломку», — говорит народная русская пословица. И Бог знал, где упадет человек, и предварил это своим благословением. Иначе, возможно, человек погиб бы совершенно. Прежде чем человек и земля будут прокляты, они уже благословлены — и проклятие не сможет уничтожить вовсе уже бывшее ранее благословение! Кстати, подобное произойдет с благословением Ноем сына своего Хама и последующим проклятием уже только внука Ханаана, а не сына. Таково домостроительство Божие.

Изначальный образ брака и размножения, владычества над природой и питания будут повреждены грехом, но не уничтожены вовсе, что даст возможность будущего спасения и пакибытия.

Так, прп. Ефрем Сирин видит в благословении распространения человека по всей земле и обладания им **всею землею** предведение Божие, что человек будет изгнан из рая в мир сей, как и св. **Василий Великий** в евхаристической молитве говорит «умершвлена же своими прегрешеньми, изгнал еси его [человека. — Г.Ф.] праведным Твоим судом, Боже, от рая в мир сей».

Прп. Ефрем Сирин: «Раститесь и умножитесь, и наполните, не сказано рай, но землю, и обладайте рыбами морскими, и птицами небесными, и всеми скотами... Хотя Адам сотворен и получил благословение, чтобы обладать землею и всем, что на ней; но Бог поселил его в раю. Так Бог, изрекши прародителю благословение, показал Свое предведение, а поселив его в раю, явил Свою благодать. Чтобы не сказали: рай сотворен не для человека, — Бог поселил его в раю; а чтобы не сказали: Бог не знал, что человек согрешит, — Он благословил человека на земле. И сверх того, Бог благословил человека до преступления им заповеди, чтобы преступление приемлющего благословения не удержало благословений Благословляющего, и чтобы мир не возвращен был в ничтожество безрассудством того, ради кого все

сотворено... Благословил же [Бог. — Г.Ф.] до вселения в рай, на земле, чтобы благословением, которым предварила благодать, ослабить силу проклятия, каким правда вскоре поразила землю» [89, с. 227]. Прп. Ефрем Сирийский четко различает здесь рай и землю. В связи с этим очень хороша уже приведенная ранее мысль **Владимира Лосского**, что человек, даже если бы и не было грехопадения, «должен был соединить рай со всей землей, то есть носить всегда рай в себе в силу своего постоянного общения с Богом, он должен был превратить в рай всю землю».

Равви Берман раскрывает значение Божия благословения, исходя из прямого значения, употребленных в тексте слов [36, с. 37-38]. Берман дает такой перевод: **И благословил их Бог, и сказал им Бог: дайте плод, множьтесь, наполняйте землю, и ее покоряйте.**

Для всей природы, по Берману, благословение Божие есть закон ее существования, а для человека со свободной волей это лишь повеление.

Благословение распадается на четыре части.

Давайте плод. Здесь употреблено слово **רָבָה** (пру). **Плодиться** — это значит вступать в брак. Тут благословлены брачные отношения мужчины и женщины.

Множьтесь. Здесь употреблено слово **רָבָה** (рву). «Рву» — это не просто умножить число, но предполагается, что родители отпечатываются в детях, а дети несут в себе образ родителей. «Рву» — это духовный образ, выработанный мужем и женой и переданный детям, это передаваемая родительская культура, семейственность. «Рву» связано с «пру» и обеспечивает его. Семья есть основание и оправдание брачных отношений мужчины и женщины. Благословлена семья.

Наполняйте землю. Распространение людей и наполнение земли возможны только сообща, люди должны составить общество. Благословлена общественная жизнь человека.

И ее (землю) покоряйте. Не «адама», а «арец» — общее понятие земли («арец»). Благословлено право собственности человека на землю. Человек обладает своей землей, участком своей земли. Брак, семья и общество — условия права на земельную собственность.

Таковы рассуждения равви Бермана о Божием благословении человеку. Они несут на себе отпечаток земной мудрости, но являются при этом тем прекрасным буквальным земным разумением, земной почвой, на которой произрастают духовные толкования св. отцов. К тому же отчетливо показано благословение брака, семьи, общества и обладания землей. Нам неведомо, как бы все это было, не случись грехопадения, но ведомо, что это в некоей непорочной форме все было бы, ибо благословлено Богом как начало пути человека. Это благословение Божие не уничтожилось и проклятием и продолжает цвести среди терний греха, будучи неким задатком грядущего (и уже сущего) пакибытия.

Первое Божие благословение человеку: **Плодитесь и размножайтесь...**

Это благословение брака, благословение продолжения рода человеческого. **Св. Филарет Московский**: «Обетованием умножения рода Бог дает человеку силу производить подобных себе... И поелику каждый рождается со способностью раждать, то нет сомнения, что во Адаме получил сие благословение весь род человеческий. Оно сохранилось и среди всеобщего проклятия, ибо глубоко насаждено в природе человека. Впрочем, те, которые раждают чада в нечистоте побуждений,

смешивают свое проклятие с источником Божия благословения. Злоупотребление тем достойнейшее гнева Божия, чем святее дар Божий» [163, с. 24-25]. Таким образом, по св. Филарету, чадородие есть Божие благословение, действующее во всех поколениях и служащее основой бытия человеческого рода. Ныне же Божие благословение «смешано» с последствиями проклятия за грех. Далее св. Филарет говорит, что «обетование чадородия не должно принимать за повеление, полагающее необходимую обязанность рожать детей» [там же]. Чадородие обязательно для человеческого рода, но не обязательно для каждого конкретно человека.

Святые отцы единодушны в своих утверждениях, что, не случись грехопадения, размножение человеческого рода происходило бы иначе, чем сейчас. Иные из них пытались рассуждать о том, как бы это могло быть. Однако эти суждения никак не подкреплены Божественным откровением, ни человеческим опытом. Как бы ни были повреждены брачные отношения, и через чадородие передается первородный грех, сам брак был основан в раю. И не иной способ, а брачный был создан Богом (до грехопадения человека): **Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть** (Быт. 2,24). Только происходить это должно было без какого-либо участия порочной страсти, единственно по любви. Грех не в совокуплении супругов, а в плотской страсти. Кстати, жизнь не от страсти, а от любви и Божия благословения. От страсти же и испорченной природы — передача прародительского греха. Если бы само брачное соитие было грехом, то не могло бы быть таинства брака, освящения **брака честна и ложа непорочна** (Евр. 13, 4). Отрицание святости самого брака есть ересь манихейства.

Блж. Августин: «Можно сказать, что в бессмертных телах мог быть другой способ, чтобы дети рождались от одного действия благочестивой любви, помимо всякой поврежденной похоти, не преемствуя умирающим родителям, и сами не умирая; и этот способ деторождения мог продолжаться дотол, пока земля наполнилась бы бессмертными телами, а отсюда праведным и святым народом, какого мы верою чаем после Воскресения мертвых» [48, О кн. Бытия, кн. 3, гл. 21]. Блж. Августин прекрасно отмечает, что дети рождались бы от одного действия благочестивой любви, помимо всякой поврежденной похоти. Но непонятно, почему он отрицает сам «способ», разве этот способ не богоустановлен до греха? Разве он не мог бы быть по одной благочестивой любви без всякого действия поврежденной похоти? Ведь и **прп. Исаак Сирин** говорил, что «мы боролись не с плотью, а с похотью плоти». Нет ли в отрицании «способа» борьбы уже не с похотью, а с самой плотью, т.е. с Божьим творением? Слова Христа, что **в воскресении ни женятся, ни выходят замуж; но пребывают как Ангелы Божии на небесах** (Мф. 22,30) недостаточны для утверждения, что также должно было быть и изначально. Эти слова однозначно свидетельствуют только о том, что размножение человеческого рода — не вечное установление. По исполнении его оно упразднится.

Еще более странным кажется утверждение **св. Григория Нисского:** «(Бог) предвидел зрительной силою, что по своему произволению она [человеческая природа. — Г.Ф.] не пойдет прямой дорогой к прекрасному и поэтому отпадет от ангельской жизни; тогда, чтобы множество душ человеческих не сократилось при утрате того способа, которым ангелы размножаются до множества, Он устраивает в природе такой способ размножения, какой соответствует поползнувшемуся

в грех, вместо ангельского благорождения насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства» [63, «Об устроении человека», гл. 17]. Непонятно, откуда взято вообще «ангельское благорождение» и «размножение». Разве ангелы не сотворены сразу все, как единый собор, а не как «ангельский род», которого никогда не было? На чем основано утверждение об установлении брака Ъв результате предведения человеческого грехопадения, а не Божественной воли? Сам текст Писания не содержит в себе на это никакого намека. Что за святое таинство Брака в Церкви, в котором освящается «скотский и бессловесный способ взаимного преемства»? Неужели аскетика девства нуждается в таком своем оправдании посредством крайнего уничтожения брака? А впрочем, оставляя неведомые тайны Богу, не дерзая утверждать о них что-либо с определенностью, исповедуем святость богоучрежденного брака,* сознаем греховную испорченность человеческой природы, спасаемую Христом.

Второе Божие благословение человеку: **И обладайте его (землею), и владычествуйте...**

Человек — владыка этого творения. **Св. Филарет Московский:** «Бог торжественно вручает ему [человеку. — Г.Ф.] право владычества. Сие есть великое наставление, показывающее, что истинный Владыка тварей есть Бог, и что человек должен пользоваться даруемым ему владычеством в совершенном послушании и преданности воле Божией» [163, с. 25]. Человек господствует не сам над природой, а скорее Бог царит над нею чрез человека. Бог же есть любовь. Человек правит, господствует над природой в любви, в Боге. Да и всякое господство в Боге есть господство в любви. И господство мужа над женою есть господство в любви, ведь велено мужьям любить своих жен. Безбожный человек иначе стремится господствовать над природой. Он хочет это делать сам посредством своего разума. Так возник в свое время, например, «сталинский план покорения природы». В результате такого господства природа гибнет, возникает экологическая катастрофа, **вся тварь совокупно стенает и мучится** (Рим. 8, 22). Она мучится, будучи подвержена **рабству тления** (Рим. 8, 21), но и будучи мучима человеком.

Жития святых дают нам другие примеры подлинно первозданного господства человека над творением в Духе Святом, в силе Божией, в безграничной любви.

Однажды прп. Макарий Александрийский [память 19 янв.] сидел на дворе близ своей кельи. К нему пришла гиена, держа в зубах слепого детеныша. Гиена положила его к ногам святого. Макарий взял щенка, плюнул в очи его, и помолился Богу. И тотчас щенок прозрел. Мать взяла его и ушла.

Прп. Герасим Иорданский [память 4 марта] вынул занозу и очистил от гноя рану в лапе льва. Лев после того не оставлял старца и даже носил в обитель воду. И поныне в обители прп. Герасима имеется зверинец.

Прп. Еллий [память 14 июля] нес пищу в пустыню для братии. Утомившись от тяжелой ноши, он увидел пасущихся в пустыне ослов. Тогда он обратился к ним, говоря: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа пусть один придет сюда и понесет

* Богослужебный чин венчания начинается, как и крещение, и литургия, с возгласа «Благословенно царство Отца и Сына и Святаго Духа...» не потому ли, что брак является не уступкой греху, а ступенью в Царствие Божие?

мою ношу!» Тотчас один осел подошел к святому, тот положил на него свою ношу и вскоре достиг обители. Другой раз прп. Еллий ради того, чтобы доставить в один пустынный монастырь пресвитера для совершения богослужения, переправился через реку на крокодиле, призвав имя Господне.

Св. Мамант [память 2 сентября] жил на высокой горе близ Кесарии Каппадокийской. К нему собирались из пустыни звери и повиновались ему. Он жалел и ласкал их. Пищей его было молоко диких зверей, которых он доил, а из молока он делал сыры. Сыром диких зверей питался не только он сам, но и питал бедных.

От рук прпп. Сергия Радонежского и Серафима Саровского питались медведи. Франциск Ассизский беседовал с птицами, а лютый волк, пожиривший овец крестьян, стал мирным жителем деревни. Когда Христос, Сын Человеческий, в течение сорока дней находился в Иудейской пустыне, то был со зверями, и ангелы служили Ему (Мк. 1,13).

Третье Божие благословение человеку: **И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам (сие) будет в пищу (Быт. 1,29).**

Бог благословляет человеку пищу для телесного существования. Человек должен питаться, потому что, получив жизнь, он не имеет ее сам в себе. Только Сыну Бог дал иметь жизнь в Самом Себе. **Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе** (Ин. 5, 26). Человек же не самобытен. Он не может существовать сам по себе. Он зависит в своей жизни, в своем бытии от Бога, и для тела эта зависимость проявляется в необходимости питания, которое дается ему Богом в природе. Если бы человек не нуждался в питании, он скоро забыл бы Бога, возмнив себя самого таковым. Необходимость питания смиряет человека, заставляет его обращаться к Пищеподателю. «Очи всех на Тя, Господи, уповают, и Ты даеши им пищу во благовремении...», — молится перед вкушением пищи православный христианин. В земной пище нет ничего унижительного и греховного, она прекрасна, как создание Божие. Вкушение пищи ведет человека к благодарению Богу, Подателю хлеба насущного. К тому же вкушение пищи не есть действие только телесное, оно касается и души человеческой. Именно поэтому трапеза является формой человеческого общения и даже богообщения в священных трапезах (вкушение жертвоприношений, святынь, восходящее к Евхаристии). Через вкушение же совершится и первый грех, и впредь будут искушения чревоугодия, гортанобесия и проч. Ныне можно указать на три степени: вкушать (действие в Боге), есть, кушать (действие физиологическое, телесное) и жрать, лопать (действие греховное).

По Божию благословию человек изначально существо плод- и травоядное. Человеку даны в пищу плоды и травы растительные. В отличие от человека животным Бог благословляет в пищу **зелень травную** (Быт. 1, 30). Телесное устройство человека выше животных, даже богоподобно, поэтому и в пищу дается человеку более высокое по своему устройению. Животной пищи до грехопадения не было, т.к. не было смерти. Да и после грехопадения не сразу Бог благословил вкушение животной пищи, а только со времен Ноя.

Человек питается от дерева. Своеобразны размышления **равви Бермана** о соответствии человека и природы дерева: «Тогда человек был до того близок жи-

вотному миру, что ему было запрещено убивать и есть животное [не запрещено, а просто и речи об этом не было, ведь не было греха и смерти. — Г.Ф.]. И человеку, и животному отдана в пищу трава. Только для человека предназначена собственно человеческая пища — дерево и плод дерева. Тело человека растет, питаясь от дерева. Плодовое дерево — ... предназначено исключительно для человека. Дерево в связи с человеком. Они — в соответствии... Как дерево питается и сверху, и снизу, так и человек питается и от Земли, и от Неба. У человека и у дерева одна и та же назначенная работа: рост и плодоношение» [36, с. 39]. Не случайно грех пришел чрез вкушение плода древа познания добра и зла, а спасение — от плода древа крестного.

О благословении земной пищи человеку рассуждает св. **Филарет Московский**: «Назначение земной пищи показывало человеку не совсем совершенное для духовного существа его, но еще приготовительное к полному совершенству состояние: ибо высшая духовная жизнь для своего продолжения не имеет нужды в пособии низших тварей» [163, с. 25]. В питании земной пищей св. Филарет усматривает некоторое изначальное несовершенство человеческой природы. Совершенство же св. Филарет усматривает в том, когда человек не будет иметь нужды в пособии низших тварей, а будет поддерживаем в своем бытии Самим Создателем. Однако некоторое относительное совершенство перед другими тварями св. Филарет усматривает и в изначальном способе питания. «В особенности человеку назначаются древесные плоды, а прочим животным трава: дабы совершеннейшему принадлежало совершеннейшее» [там же].

Св. Григорий Нисский с еще большей категоричностью утверждает, что в будущей жизни не будет питания от земных произрастаний. Он пишет: «Но кто-нибудь, возможно, стыдится того, что по подобию бессловесных наша жизнь поддерживается едой, и из-за этого человек ему кажется недостойным быть созданным по образу Божию. Но пусть он надеется, что когда-нибудь в чаемой жизни природе будет даровано освобождение от этой повинности. **Несть бо**, как говорит Апостол. **Царствие Божие брашно и питие** (Рим. 14, 17), и не о хлебе одним жив будет человек, — **предрек Господь, — но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих** (Мф. 4,4). Да и коль скоро воскресение указывает нам равноангельскую жизнь, а у ангелов нет еды, то для удостоверения (будущего) отрешения человека от такой повинности достаточно того, что он будет жить по подобию ангелов» [63, «Об устроении человека, гл. 18].

Прп. Макарий Египетский раскрывает мысль об отрешении от земной снеди на примере пророка Моисея. «Кроме видимой пищи есть другая пища. И Моисей, когда восходил на гору, постился сорок дней. Взошел он человеком, а нисшел, имея в себе Бога. Вот видим на себе, что тело, если не подкреплено снедями, разстроивается в несколько дней; но Моисей, постившись сорок дней, сошел гораздо сильнее всякого; потому что питаем был Богом, и тело его снабжаемо было иною небесною пищею. Ему пищею стало Божие слово, и имел он славу на лице. Но бывшее с Моисеем есть только образ, ибо она слава сияет ныне внутри — в сердцах христиан. И воскресенные тела в Воскресении покроются иною Божественною ризою, и будут питаться небесною снедию» [129, Беседа 12, п. 14]. Но и в будущем веке, по прп. Макарию Египетскому, когда человек не будет нуждаться в земной

снеди, будет некая небесная снедь, некое питание от Бога, ибо самобытной не может быть никакая тварь никогда. Очи всех на Господа уповают, обращаясь к щедрой руке Его. Это соответствует и видению св. Иоанном Богословом Нового Иерусалима, где будет древо жизни плодоносить на каждый месяц, двенадцать раз в год (Откр. 22, 2). Так восходит человек от плодов райских деревьев при самом его сотворении к плодам древа жизни в вечности, в Новом Иерусалиме.

Так был сотворен человек. Он был всего один. Удивительное по силе наставление извлекает из этого Агада. В ней говорится:

«Сотворен был только один человек.

Это должно служить указанием, что:

тот, кто губит хотя одну человеческую душу, разрушает целый мир, и кто спасает одну душу, спасает целый мир;

не может один человек возгордиться перед другим человеком, говоря: мой род знатнее твоего рода;

каждому человеку следует помнить, что для него и под его ответственность сотворен мир [трактат Сангедрин].

Создав человека, Господь повел его по садам Эдема, говоря:

«Гляди, как прекрасен этот мир, созданный Мною для тебя. Береги его и помни, что поврежденного тобою некому будет исправить [Когелет-раба]» [34, с. 11-12].

Потому для исправления поврежденного необходимо было Слову стать плотью и явиться Сыну Человеческому.

В повествовании о творении мира говорится десять раз — **И сказал Бог** וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (вайомер Елогим). Десять творческих слов Бога произвели мир, дали ему бытие, и образ, и жизнь. Потом на Синае при заключении Завета со своим народом Бог вновь произнесет «десять слов» — десятисловие (декалог), десять Божественных заповедей. Они будут основой Закона Божия. Божественный Декалог дает миру и бытие, и закон.

И сказал Бог: сотворение света;

И сказал Бог: сотворение тверди небесной;

И сказал Бог: сотворение суши и морей;

И сказал Бог: сотворение растительности;

И сказал Бог: сотворение светил;

И сказал Бог: сотворение рыб и птиц;

И сказал Бог: сотворение животных;

И сказал Бог: сотворение человека;

И сказал Бог: благословение на размножение и владычество человеку;

И сказал Бог: благословение пищи человеку и животным. ■

Эдем

4.1. Сад в Эдеме

И насадил Ягве Бог рай в Эдеме на востоке; и поместил там человека, которого создал (Быт. 2,8).

Вот как созерцает рай блаженства св. **Иоанн Дамаскин**: «А после того, как Бог вознамерился... сотворить человека... как некоторого царя и начальника всей земли и того, что есть на ней, то прежде поставил для него как бы некоторый царский дворец, живя в котором он имел бы блаженную и вполне счастливую жизнь. И этим является Божественный рай, руками Бога насажденный в Эдеме, хранилище веселия и всякой радости... Лежа на востоке — выше всей земли, будучи благорастворенным и освещаемым кругом тончайшим и чистейшим воздухом, красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием, наполненный светом, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красоте, он — истинно Божественное место и жилище, достойное того, кто создан по образу Божию» [94, кн. 2, гл. 11]. В древних языческих сказаниях о «золотом веке» некоторые отцы усматривали еще не вовсе утраченную память о райском блаженстве первочеловека.

Библейское повествование о насаждении рая в Эдеме так передается **Иосифом Флавием** в его «Иудейских древностях»: «Далее (Моисей) рассказывает, что Господь Бог устроил на востоке сад и насадил в нем всевозможных растений; среди последних находилось также одно древо жизни, а другое — познания, по которому можно было бы узнать, что такое добро и что зло. Затем Он ввел в тот сад Адама и жену его и повелел (им) ходить за растениями» [327, кн. 1, гл.1,3].

И насадил Ягве Бог... Эдемский сад, рай насажден Самим Богом. Прп. Ефрем Сирин рассуждает о том, когда это произошло. При этом он приводит своеобразный перевод текста, в котором слово כרם (керем) переводится не как «восток», а как «начало». «Керем» действительно означает как «восток», так и «древность», «прошрое», «былое». * Итак, у прп. **Ефрема Сирина**: «И насади Ягве Бог рай в Эдеме в начале, и введе тамо человека, егоже созда. Эдем есть место рая. Сказано же в начале,

* Также и Вульгата переводит слово «керем» — «a principio», т.е. «в начале».

потому что Бог насадил рай в третий день, и сие объясняется словами: **и прозябе Бог от земли всякое древо красное в видение и доброе в снедь** (ст. 9)...» [89, с. 231]. По прп. Ефрему Сирину в третий день творения, когда земля произрастила всякое дерево, траву и зелень, тогда возник и райский сад. Преимущественно же св. отцы, говоря о насаждении рая как особом действии Божиим (чему не противоречит и прп. Ефрем Сирин), отмечают появление его ранее творения человека, не рассуждая, когда именно. А поскольку Эдемский сад не мог появиться позднее шестого дня творения, то вполне вероятно справедливость мнения прп. Ефрема Сирина. Другим возможным мнением может быть предположение о насаждении райского сада в тот же день, что и творение человека. Ведь райские деревья были не сотворены, а насажены. Растительный мир к тому времени уже был. В 2, 5-6 говорится о создании растительности, в 2,7 — о создании человека, и в 2,8 — о насаждении райского сада в Эдеме.

Итак, Ягве Бог насадил для человека **рай в Эдеме**.

Это мнение подтверждается рассуждением блж. **Августина**: «Итак, не дал ли Он тогда [в третий день творения. — Г.Ф.] одно, а теперь [при насаждении рая. — Г.Ф.] захотел дать другое? Не думаю. Но как в раю введены были деревья тех же пород, которые земля произвела раньше, еще в третий день, то теперь она породила их еще в свое время, так как написано [в третий день], что земля произвела [растения], тогда произведено было в земле причинно, т.е. тогда земля получила сокровенную силу производить [растения], а от этой силы происходит уже и то, что она теперь рождает их видимым образом и в свое время» [48, О книге Бытия, кн. 8, гл. 3]. Итак, по блж. Августину, сотворенные в третий день деревья и травы были позднее, в шестой день, насажены в райском саду. Как и мы сейчас, скажем, можем насадить березы, которые произвела земля еще в третий день.

Св. Иоанн Златоуст говорит о богоприличности понятия **насадил**, дабы не приписывали при этом Богу ничего неподобающего. Так он пишет: «**И насади Бог**, говорит, **рай в Эдеме на востоках**. Смотри и здесь, возлюбленный, что если не станем понимать слова (Писания) богоприлично, то неизбежно низринемся в глубокую пропасть. Что сказали бы и о настоящем изречении те, которые все, что ни говорится о Боге, дерзают понимать по-человечески? **И насади**, говорит, **Бог рай**. Что же, скажи мне, не понадобились ли ему и заступ, и земледелие, и другая работа, чтобы украсить рай? Да не будет. И здесь опять слова: **насадил** должно понимать так, что (Бог) повелел быть на земле раю, чтобы в нем жить созданному человеку» [99, На кн. Быт., беседа 13, п.3]. Как обычно, Златоуст противостоит распространенному в его время буквальному пониманию библейских антропоморфизмов.

Рай возник не случайно, не просто в результате естественных произрастаний земли. **Св. Филарет Московский**: «**Насаждение** Рая приписывается Богу в таком разуме, что устройство онаго не было случайным и простым следствием образования земли, но действием особенного намерения Божия» [163, с. 40].

Итак, райский сад не сотворен, не произрос сам, но произведен особым действием Божиим, которое антропоморфно обозначено словом **насадил**. Есть в этом и особый смысл. Человек создается по образу Божию, как творческое существо. Он

Эдем переводится: «наслаждение» [94, кн. 2, гл. 11]. Человек помещен в Эдеме и свое бытие ощущает как радость, наслаждаясь Божественной сладостью. Христиане поют Возвращающему их снова в рай акафист «Иисусу Сладчайшему». В этом противоположность христианства и буддизма. Для буддиста бытие — это страдание. И он не знает другого способа избавиться от страдания, как уйти от бытия в нирвану. Для христианина бытие — это радость. Эта радость утрачивается через грех и превращается в страдание и муку. Но Христос вновь возвращает человека в рай, начиная с благоразумного разбойника, и дарует радость бытия. Указанное различие глубоко отпечатлено в образе христианина и образе буддиста, христианского святого и буддийского подвижника. Ложная направленность или неумение в аскетике нередко уводят и христиан от радости бытия из рая прочь в мрачное и почти озлобленное отрицание жизни. Христианам трудно бывает уйти от манихейства. Господь же помещает человека в раю радости и наслаждения Богообщением [«место для прогулок» души с Создателем] и даров Божиих!

Как должно понимать библейское повествование о рае — буквально, как о некоем саде на земле, Эдеме, или это иносказание и понимать следует духовно, аллегорически?

Этот вопрос изначально обсуждался в Церкви.

Сказанное о рае понимали преимущественно духовно такие учителя и отцы церкви, как Филон Александрийский (еще дохристианский учитель), св. Папий Иерапольский, св. Иустин Философ, св. Ириней Лионский, Пантен Александрийский. Климент Александрийский, Ориген, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский. Видно, что к аллегорическому пониманию особенно склонны были александрийские учителя. При этом следует сказать, что некоторые из указанных учителей, говоря о духовном понимании рая, вовсе не отрицали его вещественного существования в буквальном значении библейского текста.

Чрезмерный аллегоризм Оригена в понимании дней творения был даже соборно осужден. Появилась опасность суждения, что Бог и не есть Творец видимого мира. Поэтому позднейшие отцы «золотого века патристики» и в особенности учителя антиохийской школы настаивали на буквальном понимании рая, как сада на земле. Это такие отцы, как прп. Ефрем Сирин, св. Василий Великий, св. Иоанн Златоуст, св. Епифаний Кипрский, Феодор Антиохийский, Севериан Гавальский. Евсевий Эмесский, св. Кирилл Александрийский. Говоря о буквальном понимании рая, однако, и эти отцы вовсе не чужды его духовно-таинственного значения.

Хорошо соединяет эти две концепции блж. **Августин**: «Мне не безызвестно, что о рае говорилось многими и многое, но существует относительно этого предмета три, так сказать, общих мнения. Одно из них принадлежит тем, которые рай хотят понимать только в телесном смысле, другое — тем, которые разумеют его исключительно в духовном значении; третье — тем, которые понимают рай в том и другом смысле — иногда телесном, а иногда духовном... признаюсь, что мне представляется лучшим последнее мнение» [48, О книге Бытия, кн. 8, гл. 1, п. 1]. Сочетание буквального и таинственного значения повествования о творении мира вообще характерно для блж. Августина. Подобным образом учит св. **Иоанн Дамаскин**: «Таким образом, Божественный рай, я думаю, был двойной, и истинно

передали богоносные отцы, как те, которые учили одним образом, так и те, которые учили иным» [94, кн. 2, гл. 11].

Приведем два примера святоотеческих рассуждений о буквальном и иносказательном понимании библейского повествования о рае.

Буквальное понимание.

Св. Иоанн Златоуст: «И насади Бог рай во Едеме на востоках... Для этого блаженный Моисей записал и имя этого места, чтобы любящие пустословить не могли оболящать простых слушателей и говорить, что рай был не на земле, а на небе, и бредить подобными мифологиями... Поэтому молю, заградим слух свой от всех таких (лжеучителей) и последуем правилу Святого Писания. И как услышишь, возлюбленный, что **насади Бог рай во Едеме на востоках**, то... веруй, что рай точно был сотворен, и на том самом месте, где назначило Писание» [99, На кн. Бытия, беседа 13, п.3].

Иносказательное понимание.

Прп. Макарий Великий (Египетский): «Представь сад; там есть деревья плодоносные, и все благоухают; много там мест приятных, вполне прекрасных, исполненных благовоения и отрады; кто бы ни взшел туда, всякий увеселяется и находит себе успокоение. Так и души во царствии; оне всецело вкушают радость, веселие и мир, оне там цари, владыки и боги. Ибо написано: **Царь царствующих и Господь господствующих** (1 Тим. 6,15)» [129, Бес. 27, п.3]. Рай прп. Макарий рассматривает как образ души. При этом он соединяет образ с реальностью первообраза. Так он говорит: «А что рай заключен, и Херувиму повелено пламенным мечом воспрещать человеку вход в него, о сем веруем, что видимым образом действительно так было, как написано, и вместе находим, что таинственно совершается сие в каждой душе» [129, Слово 4, гл. 5].

Помимо образа души, другие отцы усматривали в раю, в саду Едемском образ Церкви, Царствия Божия. Для отцов святителей рай — это мир церковный, для преподобных отцов — это мир души.

Как соотнести сад в Едеме и рай как царство небесное — это тайна. С одной стороны сад, который когда-то был на земле и которого, по крайней мере после потопа, уже нет — это явно не те райские обитатели, в которые вселяются души праведников. А с другой стороны, таинственно и духовно: рай, из которого изгнан был Адам, — тот же самый, в который введен был раскаявшийся на кресте разбойник.

Не вся первозданная земля была раем. **Св. Филарет Московский:** «Не вся земля была раем, но рай был как бы столицею ея: ибо Адам после падения изгнан из **рая возделывать землю** (Быт. 3,23)» [163, с. 39]. А далее, по мысли Владимира Лосского, человек «должен был превратить в рай всю землю» [217, с. 59].

Бытописатель указывает и место райского сада в Эдеме — **на востоке**.

Первое и прямое значение указания **на востоке** определяет место расположения сада в Эдеме относительно места, где получил откровение Моисей (г. Синай), или относительно Святой Земли. **Св. Филарет Московский** отмечает: «Он [Моисей. — Г.Ф.] полагает Рай в Едеме... **на востоке**, в отношении к стране, в которую он пишет, или к Земле Обетованной, которую имеет в мыслях».

С другой стороны, **св. Филарет Московский** находит своеобразное указание на землю будущего Эдемского сада в описании первого дня творения. «В

описании первого дня полагается прежде **вечер** и потом **утро**. Дабы понять возможность сего порядка времени, зритель мироздания пусть поставит себя мысленно на той черте, которая, по образованию земли, должна составлять ее очертание, и в том месте, где должен быть насажден рай; потом пусть вообразит, что новосотворенный свет, проникая сквозь неустроенное вещество до оной черты, является от сея точки зрения на Востоке. Время, протекшее от начала творения до явления света, есть Моисеев первый **вечер**, сумрак или ночь; явление новосотворенного света — **утро**; время, в которое он должен оставить горизонт Эдема, — конец первого дня» [163, с. 8-9].

Господь насадил райский сад в Эдеме на **востоке**. Существуют на Земле северный и южный полюсы. А где **восток**? Географически это место относительное. Только относительно чего-то можно говорить о востоке или западе. Но исторически, этнографически, культурологически и даже духовно существует понятие «востока». Мы говорим о восточной культуре, восточных народах и даже просто о «востоке». И это то место, которое высветил на земле первый луч света, то место, где впервые начался и кончился день, то место, где **насадил Ягве Бог рай в Эдеме — на востоке!** Вот почему и мы в Сибири, или в Америке говорим о земле Эдема, где был рай. о Междуречьи Тигра и Евфрата и прилегающих к ним землях, как о **Востоке!**

Своеобразное значение в указании расположения рая на **востоке** находит св. **Иоанн Златоуст**: «Итак посади **Бог рай во Едеме на востоках**. Почему же рай находился на востоке, а не в другой какой-либо стороне? Потому что с какой стороны должно было следовать начало течения небесных светил, с той же стороны должно было следовать и начало жизни людей» [108, Беседы о творении мира, беседа 5, с. 422]. С востока приходят небесные светила, с востока пришли люди.

В этих же беседах о творении мира св. **Иоанн Златоуст** дает еще и аллегорическое значение расположения Эдемского сада на **востоке**. «Бог поселяет первых людей в раю, насажденном на восточной стороне с тою целью, чтобы показать, что подобно тому, как восходящие небесные светила держат свой путь с востока на запад и (там) заходят, так же точно и человек, по образу небесных светил, должен совершать свое странствование (свой путь) от жизни к смерти, должен погрузиться в смерть, чтобы в воскресении мертвых достигнуть снова другого востока (вечно-го). С Адамом так и случилось. Он устремился к западу и погрузился во гроб. За ним последовали и потомки Адамовы и спогреблись с умершим (Адамом). Но вот, пришел на землю Христос и дал возстание умершему (Адаму и всем его потомкам)» [108, Беседы о творении мира, беседа 5, с. 423]. Христос — истинный Восток (Зах. 6, 12; Лк. 1, 78), Воскресение и Жизнь. Рай на **востоке**, во Христе Воскресшем.

После того, как насажден был сад (рай) в Эдеме на востоке, Господь Бог **поместил там человека, которого создал**.

Толкуя текст Писания, св. отцы говорят, что человек создан был вне рая и введен в него, как в свое прекрасное богозданное жилище. Св. **Иоанн Златоуст**: «Бог (как бы) вводит первого человека в уготованный для него дом. Наподобие того, как приглашающий кого-нибудь на торжественный пир прежде всего приготовляет роскошный стол в доме, а уже потом вводит в этот дом приглашенного (гостя), так же точно и Бог поступает (с первым человеком, созданным Им). Бог устраивает (со-

зидает) для человека необыкновенно великолепную храмину, рай...) [108, Беседы о творении мира, беседа 5, с. 423]. Далее св. Златоуст определенно говорит о сотворении человека вне рая, обосновывая свое суждение: «Первый человек (Адам) был создан не в раю, а вне рая, на другой земле, и потом уже, после создания своего, был введен в рай. Чем можно засвидетельствовать это (предположение)? Словами самого Св. Писания. В конце повествования о творении (человека), когда Адам был изгнан из рая, Писание (Священное) передает (нам) следующее: **И изгна Бог (Адама) из рая сладости делати землю, от нея же взят бысть (Быт. 3,23)**» [там же]. Так же св. **Иоанн Златоуст** говорит и в своем толковании на книгу Бытия: «Смотри, какую честь тотчас же оказывает Бог человеку! Создав вне рая, тотчас его вводит, чтобы самым делом дать ему почувствовать Свое благодеяние; чтобы на деле видно было, какую ему оказывает Он честь, ввел его в рай: **и постави тамо человека, егоже созда**» [99, На кн. Бытия, беседа 13, п. 4]. Согласно с Златоустом рассуждает св. **Филарет Московский**: «Кажется, что человек сотворен вне Рая и потом введен в него или ангелом, или непосредственным внушением от Бога. Таковое вступление в оный давало ему чувствовать, что он не есть единственный владыка своего блаженного жилища, но пресельник, введенный в него Благодатию и должествующий чрез него прейти ко славе» [163, с. 42].

Рай — насажден, он может быть разрушен.

Рай — не природная стихия, он искусно сотворен для человека.

Не по естеству человек из рая, а по дарованию.

Человек введен в рай, он может быть из него и изгнан.

О том помни, человек...

Когда человек был изгнан из рая, он вновь оказался на земле, от которой был взят (сотворен), и плакал об утраченном рае.*

4.2. Древо жизни и древо познания добра и зла

И произрасти Ягве Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и древо жизни посреди рая, и древо познания добра и зла (Быт. 2.9).

Должно ли повествование о древе жизни и древе познания добра и зла понимать буквально, или это аллегория? В соответствии с текстом Писания св. отцы безусловно принимали буквальное значение описания рая, деревьев и всего, происшедшего с Адамом и Евой. При этом, не останавливаясь на буквальном значении, они далее искали в этом таинственный и прообразовательный смыслы. Приведем свидетельство об этом блж. **Августина**: «Само собою понятно, что следующие затем слова: **И древо жизни посреде рая, и древо еже ведети разуметьное добраго и лукаваго**, надобно рассмотреть с большею тщательностию, чтобы не впасть в аллегорию, будто это были не деревья, а под именем дерева означаетя нечто другое» [48, О кн. Бытия, кн. 8, гл. 4]. Утвердив буквальное значение райских деревьев, блж. **Августин** далее в гл. 4, 5 и 6-й подробно раскрывает их иносказательное значение.

О буквальном историческом значении райских деревьев в сопоставлении с древом крестным говорит блж. **Феодорит Кирский**: «Божественное Писание

* Как пушкинская старуха, после всех дарований золотой рыбки, вновь оказалась у разбитого корыта.

утверждает, что и **дерево жизни**, и **дерево познания добра и зла** выросли из земли, следовательно, по природе своей они сходны с прочими растениями. Подобно тому, как **дерево крестное** есть обыкновенное дерево, но оно же, чрез веру в Распятого на нем, называется спасительным, так и эти **древя** суть обыкновенные растения, выросшие из земли, но по Божественному определению одно из них названо **древом жизни**, а другое, так как послужило орудием к познанию греха, **древом познания добра и зла**» [155, ч. 1, с. 27].

Бытописатель пишет о многих обычных деревьях, насажденных Богом в саду Эдемском для питания и радости человеку, а также о двух особых деревьях посреди сада (рая).

О первых обычных деревьях **рая** пишет св. **Иоанн Златоуст**: «**И произрасти**, говорит, **Бог еще от земли дерево красное в видение и доброе в съедь**... Вот еще и другое благодеяние, которым Бог почтил созданного. Восхотев, чтобы человек жил в раю, Бог повелел произрасти из земли разным деревьям, которые могли бы и увеселять его своим видом, и быть годными в пищу. **Всяко дерево**, говорит, **красное в видение**, то есть на вид, и **доброе в съедь**, то есть могущия и веселить взор. и услаждать вкус... Видишь, какое беспечальное местопребывание! Видишь, какая чудная жизнь!» [99, На кн. Бытия, беседа 13, п. 4].

Далее описываются два особых дерева посреди **рая** Божия.

Первое дерево — **дерево жизни**.

עץ חיים (эц га-хаим) точнее было бы перевести «дерево жизнью», ведь «хаим» — слово множественного числа. На такой перевод указывает св. Филарет Московский. Это дерево не для еды и не для взора. Моисей и не говорит здесь о нем ничего более. «Хаим» — «жизни», означает полноту бытия и жизни, ради чего и употреблено множественное число. Эц га-хаим — это и «дерево здравия» (ср. Нав. 5, 8, где — עץ חיות «хайотам» означает «выздоровел»). Также и в Апокалипсисе (22, 2) говорится, что в Новом Иерусалиме листья дерева жизни будут для исцеления народов. О **древе жизни** как о «**древе здравия**» пишет блж. **Августин**: «Прибавлю еще и то, что хотя это дерево и представляло телесную пищу, и пищу такую, которая делала тело человека постоянно здоровым, не как от всякой другой пищи, а в силу некоторого сокровенного вдохновения здоровья... Бог посредством пищи от некоего дерева, благодаря его особенному значению, давал человеку возможность, чтобы его тело не испытывало как в здоровьи. так и в возрасте изменения в худшую сторону, или чтобы даже и не умирало» [48, О кн. Бытия, кн. 8, гл. 5, п. 11]. Итак, **дерево жизни** — для приобщения полноты вечной жизни в Боге. **Мидраш** говорит, «что **Дерево жизни** обнимает собою всю жизнь, есть символ жизни как таковой и полное выражение движущего стремления ее ко благу» [36, с. 43]. Благодатные плоды **древа жизни** не просто питают, но исцеляют больных и позволяют **жить вечно** (Быт. 3,22). **Дерево жизни** было **посреди сада**. **Св. Филарет Московский**: **Дерево жизни** «было между деревьями райскими то, что человек между животными, что солнце между планетами. Плоды райских **древ** служили для питания: плод **древа жизни** для здравия. Те могли восполнить в теле недостаток, производимый движениями; а сей, приводя его силы в одинаковое всегда равновесие, сохранял в нем способность **жить во век** (Быт. 3,22)» [163, с. 40-41].

Согрешивший человек лишен плодов древа жизни.

Христос-Мессия принес Царство. В Его Царстве во святой Церкви, **посреди**, плодоносит древо крестное, древо животворящее, древо жизни. Плод животворящего крестного древа — Плоть и Кровь Христа, принимаемые во здравие души и тела, дарующие жизнь вечную в живом Боге.

В Новом Небесном Иерусалиме **среди улицы его... древо жизни, двенадцать (раз) приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов** (Откр.22,2).

Так это таинственное древо (жизни) является в начале, середине и завершении домостроительства нашего спасения.

Второе древо — древо познания добра и зла.

Это древо — поистине камень преткновения для взыскующего человеческого ума. Почему Бог насадил его? Что оно такое? Почему? почему? — ищет ум, а совесть согрешившего бьется в груди, как птица, заключенная в клетку...

Почти все святые отцы сводят действие этого древа не к особенному губительному свойству его плодов, а к средству испытания свободы воли Адама, его послушания или непослушания заповеди Божией. При этом разные учителя раскрывают различные аспекты этой сложнейшей богословской проблемы, тяжелейшей проблемы жизни каждого человека.

עץ חַיִּים (эц га-даат тов ва-ра) — **древо познания добра и зла**.

Слово **добро**, «тов» неоднократно встречается в описании дней творения мира. Бог творит мир хорошо (тов), добро. Но что же такое «ра» — зло? «Ра» на еврейском языке означает «то, что ломает». То есть, это не иное по отношению к «тов» начало, а разрушение единого начала. Есть красота, добро, хорошее (тов) творение Божие и возможность человеческого участия в нем. А есть и разрушение, разламывание творения. В чем будет участвовать человек?

Согласно еврейскому словоупотреблению (сопряженное сочетание, смихут) несколько существительных могут объединяться так, что каждое последующее определяет предыдущее. Например «бейт (дом) га-авва (отец)», что значит «дом (кого?) отца». Перед последним словом цепочки зависимых существительных стоит определенный артикль «га».

Если бы название второго древа следовало читать, как обычно кажется: «древо познания (чего?) добра и зла», то было бы написано: «эц даат га-тов ва-га-ра». Но написано в Библии: «эц га-даат тов ва-ра», то есть «древо (чего?) познания добра и зла». Значит, сопряженное зависимое сочетание слов завершается не на «тов ва-ра», а на «даат». Последние слова «тов ва-ра» не входят, следовательно, в жесткую грамматическую зависимость с «эц даат». Т.е. речь идет не о древе познания для различения добра и зла, как обычно думают, а о древе для познания. Это познание, конечно, связано с добром и злом, но не в причинно-определятельной, а некоей более сложной смысловой связи.*

На основании отмеченного значения еврейского выражения иудейский толкователь **Маймонид** (XII в.) считал, что **древо** несло людям не «познание добра и

* Приведенный текстологический анализ дан по Берману [36, с. 43-44].

зла», а **познание** в смысле избыточного, вредного знания, создающего противоречивые стремления, раздирающие душу человека [36, с. 44].

И действительно, добро и зло — это не вопрос знания, это вопрос нравственности. Добро и зло рождаются не в уме, а в сердце, как и Христос говорил: **из сердца исходят злые помыслы...** (Мф. 15, 19). Потому и неправы были французские просветители XVIII века и их последователи, считавшие, что знанием, просвещением можно упразднить зло. Оно и родилось не от знания! Знание не рождает и не упраздняет зло.

Слово «даат», **познание** означает не «разделение» или «различение». Человек по промыслу Божию, конечно же, должен был уметь различать добро и зло, т.е. знать о них, это не было запрещено. Запрещено было **познать** (даат) добро и зло. Можно отметить, что в тексте **Адам познал Еву, жену свою** (Быт.4.1) употреблено это же слово. Адам здесь не узнал о Еве, а **познал** ее, соединился с ней, «уведал» ее. Так Адаму и ранее было запрещено не знание о добре и зле, не различение их, а вкушение их, соединение со злом и познание его, сопряжение воли с «ра» (со злом), которое ломает «тов» (добро).

Итак, получается запрещение познания **добра и зла**. Почему же и **добра** тоже. а не только **зла**? Об этом хорошо рассуждает **равви Берман**: «Чтобы приблизиться к пониманию смысла названия... древа, надо верно уловить характер связи между «тов» и «ра». «Тов» (добро) и «ра» (зло) не разделены, как два полюса, а соединены: союзом «ва» (и), существуют вместе, но в особой связи. Это порочное совмещение **добра** и того, что его ломает, **зла**, т.е. познание зла как добра и признание добром: того, что есть зло или что ведет ко злу, зло реализует... «тов ва-ра» указывает на путаницу добра и зла в человеке, вкусившем от запретного древа» [36, с. 44]. Итак, по Берману, человек не различать добро и зло научился, а окончательно их перепутал. На святоотеческом языке это называется состоянием прелести. Фактическое зло воспринимается как добро. И через древо познания добра и зла человек не узнал об этом, а приобщился, вкусил.

Вполне согласно с точным значением еврейского текста (по Б. Берману) понимал древо познания добра и зла в свое время св. Григорий Нисский, толковавший Септуагинту. Причем согласие это выражается в обоих моментах. Употребленное 70 толковниками слово ὡδίν (ведение) в названии запрещенного древа св. Григорий понимает в смысле еврейского «даат» не просто как знание, а именно как расположение к угодному. Знание же в смысле различения есть по св. Григорию благо и относится к совершеннейшему духовному состоянию. И далее второй момент. Именно различать (знать) добро и зло, по св. Григорию Нисскому, человек-то и разучился. Зло непривлекательно в откровенном виде. Оно украшается добром и тем привлекает человека. Человек оказывается обольщенным и имеет внутреннее самооправдание — творя зло, сам считает, что делает добро. Делать же зло, понимая, что это зло, все-таки слишком тяжело для совести человека и требует крайней степени духовного повреждения.

Св. Григорий Нисский: «... я думаю, что Писание понимает **ведение** (ὡδίν) не тождественно «познанию» (ἐπιστήμην)*, но в словоупотреблении

* В русском переводе слово «познание» употреблено в наименовании древа. Св. Григорий же употребляет в наименовании древа слово «ведение» (ὡδίν), противопоставляя его слову «познание» (ἐπιστήμην).

Писания я нахожу некоторое различие между ведением и различением. Ведь познание различать добро от зла Апостол относит к совершеннейшему состоянию и изощренным чувственным способностям (Евр. 5, 14) — потому и дает он повеление все испытывать (1 Фес. 5, 21) и говорит, что различать свойственно духовному (1 Кор. 2, 15). **Ведение** же не везде употребляется для обозначения познания или знания, но и для расположения к угодному [вот здесь св. Григорий слово **ведение** (γυνῶσθαι) вполне понимает в значении еврейского «даат». — Г.Ф.] ...Итак, дерево, приносящее плод смешанного ведения, принадлежит к запрещенному. А плод этот, имеющий защитником своим змия, смешивается из противоположностей — по тому, вероятно, соображению, чтобы простое зло как таковое не оказалось бы на виду, явленное в собственной природе. Ведь зло оказалось бы бездейственным, если бы не прикрасилось никаким добром, которое привлекает обольщаемого к пожеланию зла... Кто бы поползнулся в зловонную жижу распушенности, если бы наслаждение не считал бы добром и наилучшим, вовлекаемый этой приманкою в страсть?.. Желание зла, когда оно возбуждается вместе с желанием блага, Писание именует ведением добра и зла, понимая **ведение** в смысле совмещения и растворения. Ни абсолютным злом, потому что был покрыт цветением красоты, ни чистым благом, потому что скрывал зло, но смесью того и другого называется плод запрещенного дерева, о вкушении которого сказано, что оно вводит в смерть прикасающихся» [63, с. 65-66].

Прп. Максим Исповедник рассуждает о том, чем отличаются дерево жизни и дерево познания добра и зла. По прп. Максиму, поскольку эти два дерева противопоставлены друг другу, а жизни противоположна смерть, — то, как дерево жизни созидает жизнь, так дерево познания добра и зла «есть дерево, созидающее смерть».

Дерево жизни, согласно Соломону (Прит. 3, 18), прп. Максим Исповедник отождествляет с мудростью, со способностью высшей природы человека — его ума, различать славу вечных вещей от тления преходящих вещей. Дерево же познания добра и зла прп. Максим соотносит, наоборот, с низшей частью человека — его телесной чувственностью, ищущей приятностей для тела и избегающей телесных мук. Первое ведет к жизни, второе — к смерти. У прп. Максима отчетливо проступает характерное для Востока отношение к умной деятельности, как к благой, а к телесной — как порочной. При этом он, однако, вполне удерживается от крайностей манихейства (материя сама по себе зло) в православном учении.

Прп. Максим Исповедник: «Кроме того, **дерево жизни**, как мудрость, обладает величайшим отличием от **древа познания добра и зла**, которое не есть мудрость и не именуется ею. Мудрости свойственны ум и разум, а состоянию, противоположному мудрости, свойственны неразумие и чувство. Стало быть, поскольку человек был приведен в бытие состоящим из умной души и чувственного тела, постольку пусть будет дерево жизни, по одному созерцанию, умом души, в котором и находится мудрость. Соответственно, дерево познания добра и зла [тогда будет] чувством тела, в котором, как это очевидно, и происходит движение неразумия. И человек, принявший Божественную заповедь — не прикасаться к этому древу опытным и действенным путем, не сохранил ее.

Согласно Писанию, оба дерева суть способности различения некоторых [вещей], или же [они суть] ум и разум. Так, ум обладает способностью различать

умопостигаемые и чувственные, преходящие и вечные [вещи]; более того, эта способность, будучи различающей способностью души, убеждает последнюю одних вещей придерживаться, а других — избегать. Чувство же обладает способностью различать телесное наслаждение и телесную муку, более того, будучи различающей способностью одушевленности и чувственных тел, оно убеждает [их] к одному привлекаться, а от другого отвращаться. И если бытие человека определяется одним только чувственным и телесным различием наслаждения и муки, то он, преступая Божественную заповедь, вкушает от древа познания добра и зла, т.е. вкушает неразумие по чувству, обладая только различием, сохраняющим [наши] тела; и в соответствии с этим различием он придерживается, как добра, наслаждения и избегает, как зла, муки. а если бытие его полностью определяется духовным различием, определяющим преходящее от вечного, то он, соблюдая Божественную заповедь, вкушает от древа жизни — я имею в виду мудрость, образующуюся в уме, — обладая только различием, сохраняющим [нашу] жизнь; в соответствии с этим различием он придерживается, как добра, славы вечных [вещей] и отвращается, как от зла, от тления преходящих [вещей]» [135, Вопросы к Фалассию вопр. 43].

Подобное же суждение о древе жизни, как Божественной мысли, а о древе познания добра и зла — как чувственной, встречается у св. **Иоанна Дамаскина**: «**Древо жизни** можно понять, как ту весьма божественную мысль, которая рождается из всех чувственных вещей, и как происходящее чрез посредство их возведение ума и к Родоначальнику всего, и Творцу, и Причине... **Древо же познания добраго и лукаваго** можно понять, как чувственную и доставляющую удовольствие пищу, которая хотя по видимому и является приятною, однако, на самом деле, того, кто ее принимает, поставляет в общение со злом» [94, кн. 2, гл. 11].

В основном, святые отцы сходятся на мнении, что не в плодах древа познания заключалось добро и зло для человека, а в послушании или непослушании заповеди Божией. Об этом говорится еще во II в. у христианского апологета в **Послании к Диогнету**: «Ибо здесь в раю было насаждено **древо познания** и **древо жизни**. Но не древо познания губит, а преслушание. Ибо ясно то, что написано: то есть, что Бог из начала насадил посреди рая древо жизни, указывая на познание как путь к жизни; но первые люди не чисто воспользовались им, и обнажились его коварством змия. Ибо ни жизнь без познания, ни познание без истинной жизни не прочно. Поэтому-то то и другое дерево были насаждены друг подле друга» [148, Послание к Диогнету, п. 12]. Итак, по автору «Послания к Диогнету», оба древа, в середине рая насажденные Богом, были полезны и необходимы для человека, и даже одно (жизнь) без другого (познание) и быть не может. Причиной же падения человека были не плоды древа, а нечистое использование их, непослушание заповеди Божией.

Подобным образом учит и блж. **Августин**.

Утвердив сначала факт, что и древо жизни, и древо познания добра и зла были реальными деревьями в Эдемском саду, блж. Августин раскрывает далее их нравственное и даже аллегорическое значение.

Касательно древа жизни блж. Августин приводит, в основном, его аллегорическое значение. Так, он пишет: «Прочие деревья служили для него [человека].

— Г.Ф.] питанием, а **древо жизни** — таинством, означавшим не что иное, как премудрость, как сказано [о премудрости. — Г.Ф.]: **Древо живота есть всем держащимся ея** (Прит. 3,18)». И далее: «Премудрость — не тело, а потому и не дерево; а что в телесном раю премудрость могла быть обозначается чрез дерево, т.е. телесную тварь, как некоторое таинство...» — это очевидно для блж. Августина и невероятно лишь для тех, кто не видит духовные таинства и смыслы в телесных предметах. Еще блж. Августин говорит, что «Премудрость, т.е. Христос, представляет собою **древо живота** в раю духовном, куда был послан разбойник (Лк. 23,43), но для обозначения ея было сотворено древо жизни и в раю телесном». Приведенные изречения блж. Августина см. 48, О кн. Бытия, кн. 8, г. 4, п. 8; гл. 5, п. 10; гл. 5, п. 9.

О древе познания добра и зла блж. **Августин** пишет в нравственном значении вполне в соответствии с автором «Послания к Диогнету»: «Всматриваясь в дело глубже, я не могу не выразить, до какой степени мне приятно мнение, что это дерево [познания добра и зла. — Г.Ф.] не было вредно для пищи; ибо Создавший все **добро** зело (Быт. 1,31) не ввел в рай ничего злого, но злом для человека было преслушание заповеди... Итак, дерево это не было дурное, но названо древом добра и зла, потому что в нем, в случае, если человек вкусит от него после запрещения, заключалось будущее преступление заповеди, а в этом преступлении, путем испытываемого наказания, человек мог научиться, какое существует различие между благом послушания и злом непослушания. Вот почему и это дерево надобно принимать не за иносказание, а за некоторое действительное дерево, которому дано название не от плода или яблока*, на нем рождавшегося, а от того, что имело случиться с вкусившим это яблоко вопреки запрещению» [48, О кн. Бытия, кн. 8, гл. 6, п. 12].

Согласно с автором «Послания к Диогнету», блж. Августином и другими, учит также св. **Иоанн Дамаскин**: «Древо познания [насадил Бог. — Г.Ф.] — как некоторое испытание и пробу, и упражнение послушания и непослушания человека. Посему оно и названо древом разумения **добраго и лукаваго**» [94, кн. 2, гл. 11].

Св. Иоанн Дамаскин излагает и несколько иную мысль, согласно которой древо познания давало человеку разумение своей природы, что хорошо и благо для совершенных и чрез преждевременность пагубно для несовершенных в благочестии.

Св. Иоанн Дамаскин: «Древо же познания добра и зла... есть познание собственной природы, которое — прекрасно для людей совершенных и твердо стоящих в Божественном созерцании, обнаруживая собою великолепие Творца; ...но не прекрасно для людей еще юных и в очень большой степени обладающих сластолюбивым желанием, которых обыкновенно влечет к себе и отвлекает попечение о собственном теле» [94, кн. 2, гл. 11]. Такими не утвержденными в благочестии и прекрасном бытии были еще изначально Адам и Ева. Потому, вкусив от древа познания, они ощутили в себе похоть, ибо увидели себя нагими, что ранее не вызывало в них стыда, и стали иметь попечение о теле, изготавливая себе одежду, забыв о своем Божественном Попечителе и Творце.

Св. Филарет Московский согласно со св. отцами видит пагубное действие вкушения плодов дерева познания добра и зла в связи с нарушением особенного

* Интересно, что блж. Августин считает древо познания яблоней, о чем не говорит Св. Писание, но что общепринято в народе.

Божия назначения (заповеди), т.е. в связи с непослушанием человека. Но, в отличие от большинства отцов, св. Филарет допускает и мысль о пагубном действии плодов дерева познания в связи с особым свойством самого дерева.

Св. Филарет Московский: «Сие действие [опытное познание различия между добром и злом. — Г.Ф.] могло зависеть и от свойства древа, и от особенного назначения Божия. От свойства древа: если вообразим, что оно было по естеству своему противоположно древу жизни; что сколько живородящей силы заключено было в древе жизни, столько сродной веществу мертвенности скрывалось в древе познания; что сколько совершенно влияния первого соответствовали устройству человеческого тела, столько действия последнего были несообразны с оным и потому разрушительны. От особенного назначения: поелику древо познания, быв избрано орудием испытания, представляло человеку, с одной стороны, непрестанно возрастающее познание и наслаждение добра в послушании Богу, с другой — познание и ощущение зла в преслушании» [163, с. 41-42].

Доброе нравственное наставление о внимании себе и любопытстве о других на основании рассуждения о древах жизни и познания добра и зла дает св. **Димитрий Ростовский:** «Древо жизни есть внимати себе: не погубиши богооткровенного спасения, не лишишься вечныя жизни, егда самому себе внимати будещи; древо же ведения добра и зла есть любопытство, инех дела изследующее. ему же воследствует осуждение ближняго, осуждение же казнь вечныя смерти во аде: судяй богооткровенного брата своего антихрист есть» [73, с. 26].

4.3. Райские реки

Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс. Имя второй реки Гихон (Геон): она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель (Тигр): она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат (Быт. 2, 10-14).

Практически все святые отцы подчеркивают буквальное понимание свидетельства бытописателя о райских реках.

Св. Иоанн Златоуст: «(Моисей) повествует нам далее о названиях рек и их, так сказать, разделении, и о том, что от реки, напавшей рай, отделившиеся другия и образовавшие четыре начала, разграничили таким образом страны земныя. Может быть, любящие говорить от своей мудрости и здесь не допускают ни того, что реки — действительно реки, ни того, что воды — точно воды, но внушают решающимся слушать их, чтобы они (под именем рек и вод) представляли нечто другое. Но мы, прошу, не станем внимать этим людям, заградим для них слух наш, а будем верить Божественному Писанию и, следуя тому, что в нем сказано, будем стараться хранить в душах своих здравые догматы» [99, На кн. Бытия, беседа 13, п. 4].

С такой же настойчивостью о буквальном значении текста и действительном существовании райских рек говорит блж. **Августин:** «Об этих [райских. — Г.Ф.] реках что больше могу я утверждать, как не то, что это — действительные реки, а не иносказания, которых не существует и которые означают как бы одни только имена, так как реки эти весьма известны и странам, по которым протекают, и почти всем народам?» [48, О кн. Бытия, кн. 8, гл. 7].

Св. отцы, исходя из современных им представлений об устройстве земли, пытались даже реально себе представить, как это все было. По свидетельству Писания, одна река, выходящая из Едема, разветвлялась потом на четыре рукава. Но поименованные реки, как известно, имеют каждая свое независимое начало, находящееся даже весьма далеко друг от друга. Объяснения отцов в данном случае, конечно, гипотетические, предположительные, ибо ни богооткровенным, ни научным знанием в данном случае не владели ни древние св. отцы, ни мы теперь. Блж. Августин представлял себе это, например, так. Место рая весьма удалено. Там разделялся единый поток райской реки. Далее эти реки проходили где-нибудь под землей, протекая целые страны, а потом в разных местах выходили наружу, где и известны теперь источники этих рек. Исходя из сегодняшних представлений, нам легче предположить, что картина поверхности земли резко изменилась после всемирного потопа, и потому, хотя реки эти сохранились, но географический облик их весьма изменился. А, впрочем, мы и не пытаемся себе особенно представить, как все это было, а больше оставляем место тайне Божией, веруя, однако, вместе со св. отцами, что все это буквально было.

Древние св. отцы, да и позднейшие комментаторы Библии, пытались отождествить указанные в Писании райские реки с известными нам ныне.

Первая река

Имя одной реки **Фисон**: она обтекает всю землю **Хавила**, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс.

פִּישׁוֹן (Пишон), что означает «полноводный» (Лопухин), «множество» (Иосиф Флавий), «распространение» (Берман). Ныне неизвестна река с таким наименованием. Древние расходились во мнениях об этой реке. Одни (Иосиф Флавий, блж. Августин, св. Иоанн Дамаскин) считали, что это река Ганг. Земля Хавила, что значит «роскошь», где золото — это, в таком случае, Индия. Другие (прп. Ефрем Сирийский, св. Иоанн Златоуст) считали, что это река запада — Дунай.

Современный исследователь **И. Ш. Шифман** [314, с. 270] считает, что река Пишон отражает смутные сведения об одной из великих рек Африки или Индии. Последнее совпадает с мнением древних о Ганге. Золотоносную страну Хавила Шифман относит к Аравии или Африке.

Другой точки зрения придерживался св. Филарет Московский. Он считал, что река Фисон есть река Аракс, стекающая с Араратского нагорья и через Куру впадающая в Каспийское море. Хавила, по св. Филарету, есть отечество народа, от которого Каспийское море называлось Хвалынским.

Ассирийская клинопись свидетельствует о существовании Вавилонского канала Пизану. У греческих авторов этот канал известен под названием Паллокопас. Такие исследователи, как Делич, Якимов, Лопухин находили возможным райскую реку Пишон отождествлять с этим каналом. Это мнение усиливалось упоминанием в клинописных текстах земли Ард-эль-Хавилот (Хавила?) близ Персидского залива. Слабым местом этой точки зрения является то, что Пизану не река, а искусственный канал, сделанный людьми, и, конечно, уже после потопа.

Вторая река

Имя второй реки Гихон (Геон): она обтекает всю землю Куш.

גִּיחֹן (Гихон) в LXX переведено Γέων (Геон). Иосиф Флавий дает значение этого слова: «текущий к нам с востока» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 1, п. 3]. Река с таким названием ныне также не известна.

Для определения этой реки важно замечание: **она обтекает всю землю Куш.** О какой земле Куш [כּוּשׁ] идет речь? LXX переводит это наименование определенно: Αἰθιοπίας, т.е. Эфиопия. Иосиф Флавий говорит, что река Геон протекает через Египет. Есть также мнение, что Куш — древнееврейское наименование Судана. Собирая все эти значения, понимаешь, что речь идет о земле потомков Хама*, что также соответствует другому значению слова Куш, как «черный». Это северо-восток Африки, по которому протекает великая река Нил. Под райской рекой Гихон реку Нил понимали все древние: Иосиф Флавий, который ссылался при этом на мнение греков, прп. Ефрем Сирин, св. Иоанн Златоуст, блж. Августин, св. Иоанн Дамаскин. С мнением древних совпадают мнения таких современных исследователей, как И.Ш. Шифман, Б.И. Берман, М.Г. Селезнев [17, с. 69].

Несмотря на единогласное мнение древних, некоторые из позднейших исследователей предлагали мнения другие.

Так, **св. Филарет Московский** объяснял почему-то: «**Гихон** — «Гигон». иначе «Аму», река, впадающая в Аральское море; **Куш** — древний «Каф», которого место заступил «Балк», город с областью в Бухарии, при Гигоне» [163, с. 40]. Итак, по св. Филарету речь идет о реке Аму-Дарье и Среднеазиатской земле. Мнение маловероятное.

Другое мнение основано на том факте, что Нимрод сын Хуша захватил власть в Месопотамии. Кушиты становятся преобладающим племенем после вавилонского столпотворения в шумеро-аккадской народности Месопотамии (библейской долины Сеннаар). В клинописных текстах они именуются «кассу». Если Кассу то же, что Куш, то и Гихон может быть отождествлен с Вавилонским каналом Гухану. Так думали уже упомянутые библейские комментаторы Делич, Якимов, Лопухин.

Третья река

Имя третьей реки Хиддекель (Тигр); она протекает пред Ассириею.

חִדְדֶּקֶל (Хиддекель), LXX переводит Τίγρις (Тигрис) — название известной реки Тигр. **Она, река Тигр, протекает пред Ассириею, или точнее: Хиддекель (Тигр): он идущий перед Ашуром.** Под **Ашуром** (Ассуром) лучше всего понимать город на восточном берегу Тигра, давший наименование и всей стране Ассирии. И древние отцы, и современные комментаторы однозначно понимают здесь восточную реку Месопотамии Тигр.

Что означало в древности само слово «Хиддекель» не вполне ясно. **Иосиф Флавий**, например, объясняет таким образом: «Тигр же (назван) — Тиглатом, чем определяется нечто узкозаостренное». В современном еврейском языке «Хиддекель» употребляется в смысле наименования реки Тигр.

* Старший сын Хама — Хуш (Быт. 10,6). его потомки — хушиты (эфиопы).

Четвертая река

Четвертая река Евфрат.

פרת (Прат) или Εὐφράτης (Евфрат) у LXX — безусловно известная река Месопотамии Евфрат. По общеизвестности этой реки Моисей ее никак и не определяет. Наименование «Прат» Берман производит от слова «пара», что значит «плодиться», «давать урожай». Иначе — ассирийское «Пурату» означает «большая река». В Библии Евфрат, действительно, иногда называется просто «рекой», считается понятным, что «река» — это Евфрат. Ближе к Берману объясняет наименование Евфрата **Иосиф Флавий**: «Евфрат назван Фором, что означает «распространение» или «цветок» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 1, п.3].

Итак, можно отметить три варианта попытки отождествления райских рек с известными ныне.

Вариант древний, святоотеческий: Ганг, Нил, Тигр и Евфрат, или — Дунай, Нил, Тигр, Евфрат.

Вариант св. Филарета Московского: Аракс, Аму-Дарья, Тигр и Евфрат.

Вариант комментаторов на основании свидетельств Ассирийской клинописи: Тигр и Евфрат с Вавилонскими каналами Пизану и Гухану.

Исследовав суждения о райских реках, естественно задать вопрос: Так где же был сад Эдемский? Где был рай? Могут ли быть увенчаны успехом поиски местонахождения рая на земле?

Остается некоторая тайна. Вместе со св. **Филаретом Московским** можно сказать, что «нельзя утверждать, что следы Рая совершенно изглажены потоком или другим образом» [163, с. 39]. А с другой стороны, нельзя однозначно твердо сказать, что райский сад был вот здесь или там. Сам св. Филарет считал, что место рая «с вероятностью можно искать около Месопотамии, Сирии или Армении, на востоке» [там же]. На горах Арарата, где позднее остановился Ноев ковчег, откуда вновь начнется расселение рода человеческого, где ныне в вечных льдах застыли горные пики, в этой, как бы парящей над землей, ледяной пустыне видится и мне место некогда цветущего райского сада. Там рай «лежа на востоке — выше зсей земли, будучи благодатворенным и освещаемый кругом тончайшим и чистейшим воздухом, красуясь вечно цветущими растениями, насыщенный благовонием» [св. **Иоанн Дамаскин**, 94, с. 75] был обиталищем первого человека. Но не сохранил этот сад человек, не сохранил и себя.

Человек изгнан из рая.

Сад опустел.

А цветущие растения обратились в ледяные узоры...

От земли Эдема расходятся два рога Благодатного полумесяца — две земли свершений Божиих. Земля Междуречья, земля доавраамовых праотцов, долина Сennaар. И Земля Святая, Земля Обетованная, которая будет дана Аврааму. Но и в изначальных допотопных временах можно найти следы этих двух земель, исходящих от Эдема, двух рогов Благодатного полумесяца. Вот восточный рог: **И пошел Каин от лица Ягве, и поселился в земле Нод, на восток от Эдема (Быт. 4,16).**

А вот западный: По свидетельству книги Еноха на горах **Аманы** (см. Песнь 4,8) жили еще до потопа первые верующие люди, почему **LXX** и переводит это наименование: **ἀρχῆς πίστεως** из **начала веры**. Амана — южная вершина одной из Ливанских гор. Не потомки ли Сифа поселились там? Каин и его потомки ушли от лица Господня, потомки же Сифа искали Его.

Некоторые ученые XIX в. (Раулисон, Делич, Якимов, Лопухин), сопоставляя свидетельство Библии и Ассирийской клинописи (см. выше их вариант истолкования райских рек), отождествляли библейский «ган Еден» (сад Эдемский) с «ган-идими» ассирийских текстов и относили его местонахождение к южной части Вавилонии. А протоиерей Стефан Ляшевский и вовсе предполагает место райского сада на дне нынешнего Персидского залива [219, с. 142-143].

Но, пожалуй, лучше всего сказал о поисках рая **св. Иоанн Златоуст**: «Ведь, если бы до (местонахождения) рая можно было дойти (доплыть), то никто не нашел бы его раньше богатых (людей). И вот, (таким образом) Бог скрыл его (рай) как от богатых, так равно и от бедных с тем, чтобы все люди находили путь к нему (к раю) единственно и исключительно только через одну добродетельную (земную) жизнь. Сколько подвигов и трудов приняли на себя ветхозаветные святые, патриархи, пророки в отыскивании рая, но не нашли его! А висевший на Кресте рядом с Господом разбойник, который и не шел этим путем (которым шествовали ветхозаветные святые), воистину нашел (этот) путь через веру в Того, Который сказал: **Азъ есмь путь** (Ин. 14,6). Разбойник нашел рай, который заключен был для наших прародителей» [108, Беседы о творении мира, 5, с. 426-427].

Из Эдема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки... Св. Иоанн Златоуст позволяет себе размышлять над вопросом, зачем Бог создал такую большую реку в Эдеме, о чем он заключает из того, что потом она разделялась на столь великие четыре реки. Объяснение он находит в Божьей предусмотрительности, исходящей из еще имеющих быть потребностей. **Св. Иоанн Златоуст**: «И обрати внимание, возлюбленный, на величину реки, протекавшей в раю (во Эдеме): ведь она (потом, по выходе из Эдема) разделялась на четыре реки! Зачем нужна была такая большая река в раю? Ведь находились в раю одни только наши прародители (Адам и Ева). Что за необходимость была в такой (большой) величественной реке? Слушай, возлюбленный, со вниманием! Река эта была предназначена не для этих только наших прародителей, а, очевидно, назначалась Богом для всей вселенной. Она была уготована патриархам (ветхозаветным), пророкам, апостолам, евангелистам, мученикам, исповедникам, всем святым, угодившим Богу святостью своей жизни, всем верным, православным, благочестиво имевшим жить на земле...» [108, Беседы о творении мира, беседа 5, с. 425]. По Златоусту Бог предусматривал историю людей. Историзм пронизывает библейское мышление.

Своеобразное духовное толкование райских рек дает **равви Берман**. Река выходит из сада Эдена четырьмя потоками. Тора указывает на четыре направления, которыми человек, в случае своего грехопадения, может уйти из сада.

Первый путь.

Человек может уйти из сада Эдемского по направлению реки **Пишон**. Это направление ведет в землю **Хавила**, что значит «роскошь». Там золото и драгоцен-

ные камни. Итак, человек теряет рай путем богатства и роскоши. И не само по себе богатство худо, не золото и камни, а служение богатству человеческой самости. Оно превращает добро во зло («тов» в «ра») и путает их. **Пишон** значит «распространение». По Раши это разливающийся, выходящий из берегов поток. Таково самовоздвижение через богатство.

Второй путь.

Человек может уйти из сада Эдемского с бурной и напористой рекой **Гихон** — со страстью к блуду. **Куш**, потомство Хама, Эфиопия — символ чувственности, похоти, страстей. Похоть, выдающая зло за добро, также производится не безличностной плотью, телом, а обманывающей себя самостью человека.

Третий путь.

Человек увлекается потоком **Хиддекель**, означающим реку Тигр, он идущий перед **Ашуром**. Ашур (Ассирия), Тигр — символ власти, завоевания, кровопролития, имперства. Человек теряет рай чрез душевную страсть властвования. Своеволие вновь перемешивает и путает добро и зло.

Четвертый путь.

Из Эдемского сада можно изойти и с четвертым потоком — это **Прат** (Евфрат). «Название четвертой реки происходит от слова «пара» — плодиться, давать урожай. Воды Прата плодят, множат, благословляют людей. Четвертый выход из Сада Эдема — не гибельный, в нем нет обращения «тов» в «ра». Мудрецы говорят, что голос Прата не слышен, тогда как остальные три потока шумят в Мире. Прат — плодотворный в глубинном значении плода как должного результата жизни. Плоды Прата — плоды Древа жизни» [36, с. 45-47].

Путь Прата — это путь обращения всей земли человеком в рай.

Увы, человек ушел иными путями, неся земле не благословение, а проклятие.

Золото и драгоценные камни земли Хавила

Райская река Фисон обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс (Быт. 2, 11-12).

Хавила — роскошная земля, богатая золотом.

Кроме того, упомянуты два вида драгоценных камней.

бдолах (бдолах) — означает или кристаллизовавшуюся благовонную аравийскую смолу светло-желтого цвета (М. Селезнев так и переводит «благовонная смола», 17, с. 69) или жемчуг. LXX переводит **ἄνθραξ** (анфракс) — драгоценный камень.

Кроме того, земля Хавила была богата камнем. **шогам** (шогам), или по переводу Вульгаты: **opuchinus** (оникс) — зеленый камень, изумруд (смарагд).

Св. Иоанн Златоуст отмечает духовное значение золота и камней бдолах (анфракс) и шохам (оникс). Духовное значение этих райских драгоценных камней он находит из сопоставления с священными принадлежностями первосвященника.

Св. Иоанн Златоуст: «Первосвященник (брат бытописателя Аарон) носил на своей груди, как знак своего (первосвященнического) достоинства, золотой плат, на котором было написано имя Бога (Иеговы). На этом золотом плате, находившемся на груди первосвященника, было двенадцать драгоценных камней... Из перечисленных двенадцати камней анфракс был усвоен царскому колену (Иудину), а смарагд

(зеленый камень) был усвоен священническому колену (Левиину). Вот почему блаженный Моисей (пророк) и упомянул лишь о двух камнях (смарагде — зеленом камне — и анфраксе), как принадлежностях власти первосвященнической и царской» [108, Беседы о творении мира, беседа 5, с. 427].

Итак, райская земля Хавила, та, где золото, и золото хорошее, несла в себе славу имени Божия Ягве (יְהוָה). Драгоценности этой земли — анфракс и смарагд предизображали Мессию, Христа Царя и Первосвященника Божия царства.

Золото — Божественная слава имени Божия.

Анфракс — огненный камень. Огню свойственно жечь и светить, а царю — наказывать и миловать. Таков Царь Эдема, Царь и Лев колена Иудина.

Смарагд (изумруд) — зеленый камень. Зеленый цвет — цвет жизни и вечности, даруемой Первосвященником небесных благ (Евр. 9,11).

Райского злата, анфракса и смарагда лишился Адам — их возвращает Адамову роду Мессия Христос, Царь и Священник.

Как и древо жизни, так и райская река имеет свое таинственное евангельское и апокалиптическое значение.

Из Едема выходила река для орошения рая. Воды этой богозданной реки напояли деревья и цветы рая, Едемского сада, богоуготовленного места обитания первого человека. В тени райского древа жизни, орошаемого Божьей рекой, začínалось Царство Божие в новосозданном мире. Там Бог являлся Адаму.

Для падшего Адама древо жизни расцвело на Голгофе. Древо жизни, древо крестное. И от прободенного ребра Распятого истекли кровь и вода (Ин. 19, 34). То заструилась река жизни, возрождающая водою и духом входящих в Царство Мессии. Открылся **Источник воды, текущей в жизнь вечную** (Ин. 4,14). Раздался зов: **Кто жаждет, иди ко Мне и пей...** Сие сказал Он о Духе, Которого имели **принять верующие в Него** (Ин. 7, 38-39). Эта река разделилась на четыре потока. Четвероевангелием благодать Духа Святого разлилась, вернула к жизни все концы земли.

И во дне восьмом, в Новом Иерусалиме, сходящем с неба от Бога, один из семи ангелов показал Иоанну Богослову, тайнозрителю, **чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту, и по другую сторону реки, древо жизни...** (Откр. 22, 1-2). Как сад в Эдеме соединял новосозданные небо и землю, в нем Бог являлся Адаму, от него Царство Божие струящимися четырьмя потоками должно было благодатно оживить сотворенные небо и землю, так и Новый Иерусалим, **скиния Бога с человеками, где Он будет обитать с ними** (Откр. 21, 3), орошается светлой, как кристалл, рекой жизни — источником вечной жизни нового неба и новой земли.

4.4. Возделывание и хранение сада в Эдеме

И взял Ягве Бог человека, (которого создал) и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его (Быт. 2,15).

Введенный Богом в рай человек становится в особое отношение к земле, растениям и животным сада Едемского. Землю и растения он должен был **возделывать и хранить**, а животным дать имена. В результате же он должен был получить жену Еву. Так человек должен был пройти некий путь восхождения от земли, рас-

тений, животных к подобному себе человеку. И через все это и во всем этом иметь Богообщение.

Итак, Адам должен был по введении в сад Эдемский **возделывать его и хранить его**. Толкователи Писания раскрывают различные значения этого Адамова деяния в раю.

В «Толковой Библии» А.П. Лопухина говорится, что «это первая Божественная Заповедь о труде человека, исключаяющая языческую идею так называемого «золотого века» и осмысляющая существование человека» [191, толк. на Быт. 2,15]. Исключается праздность и дается заповедь о труде.* Соответственным образом рассуждает св. Иоанн Златоуст: «Но сказав: постави его в рай сладости, Моисей говорит: делати его и хранити. Великую попечительность показывает и это. Так как жизнь райская доставляла человеку полное наслаждение, сообщая и удовольствие от созерцания, и приятность от вкушения, то, чтобы человек от чрезмерного покоя не развратился (мнозей бо злобе, сказано, научила праздность — Сир. 33,28), (Бог) повелел ему делати и хранити рай. Что же, скажут, рай нуждался в возделывании со стороны человека? Не говорю этого, но Бог хотел, чтобы человек имел, хотя малое и умеренное, попечение о хранении и возделывании его. Если бы он был совершенно свободен от труда, то, пользуясь совершенным покоем, тотчас бы предался беспечности; но теперь, занимаясь трудом безболезненным, чуждым страданий, мог быть целомудреннее» [99, На кн. Бытия, беседа 14, п.2]. Итак, по Златоусту, возделывание рая человеком имело целью недопущение праздности, с которой начинаются все пороки.

О возделывании Эдемского сада как земледелии и его духовном значении для человека рассуждает св. Филарет Московский: «Человек введен в Рай **возделывать его**. Хотя неповрежденная природа, конечно, была богата и без пособия искусства, и хотя человек всего менее долженствовал служить своему телу; однако Бог назначает ему простой земледельческий труд:

а) дабы он испытанием вещей умножал естественные свои познания;

б) дабы, сколько можно далее, отстоял от опасного чувствования самодовольства и независимости;

в) и дабы видимое совершенствование земных произведений, посредством труда, приводило ему на мысль возможность и долг возделывать собственное сердце, для принесения Богу совершеннейших плодов преподобия и правды.

Ему поручено было также **хранить Рай** не столько от тварей, подчиненных ему, сколько от собственного своего невождания, и предусмотренного Всевидящим искусителя» [163, с.42].

Итак, видим, что рассуждение некоторых христиан о том, что земледелие есть результат грехопадения и Каиновой цивилизации, что оно не богоугодно и с упразднением Христом клятвы за грех упраздняется, что оно привязывает человека к земле в духовном плане и производит идолов и идолопоклонство, — несостоятельно! Попытка перешагнуть через земледелие есть шаг в прелесть. Не земледелие небогоугодно, а существует небогоугодное отношение к земледелию или в виде его

* История показывает, что народы, вера которых благословляет труд как Богоделание, как теургию — процветают; там же, где труд воспринимается как нечто второстепенное или даже мешающее Богообщению — там нищета, голод, неустройство.

отрицания, или, наоборот, в превращении попечения о плоти в похоть (Рим. 13,14), в своеобразное землестрастие, действительно порождающее идолов.

Еще св. Филарет четко говорит о **хранении** Эдемского сада от себя самого, ибо кто, как не сам человек, оказался тем хищником, который через свое невосдержание не в рай превратил землю, а навлек на нее Божие проклятие. И, наконец, главное — человек должен был **хранить** сад от искушителя диавола, древнего змия.

Берман дает толкование этого текста на основании его точного звучания в оригинале на еврейском языке.

«И поместил в Саду Эдена возделывать ее и хранить ее (леавда у-леша-мра) (Быт. 2,15).

Сад (Ган) — мужского рода. Но тогда вопрос: кого — ее?» [36, с. 47-48].

Равви Берман находит три возможных слова женского рода, о которых могла бы идти речь в этом тексте. Первое — «адама», почва сада в Эдене. Но поскольку на этой почве (адама) произросло и древо жизни, то рассуждать о том, что бы значило возделывание ее он находит неуместным. Не нам возделывать почву дерева жизни и рассуждать о том, что бы это значило. Другое слово женского рода здесь Эден. Возделывать и хранить «Эден», высший план человеческого бытия — мысль темная и по равви Берману также неуместная.

Далее равви Берман находит третье слово женского рода, о котором здесь могла бы идти речь и на нем останавливается. «Однако стих 15 словами **и взял... и поместил** отсылает к стиху седьмому, где говорится о том, что Господь Бог вдунул в человека **душу жизни** (нешама хайим). Уяснив последовательность Торы, становится понятно, что Он, поместив человека в Сад и оставив его там, поручил ему возделывать и хранить ту душу, которую Он вдунул в него. Нешама и есть то слово женского рода, к которому обращен разбираемый нами стих. Работа над высшей душой есть одновременно и работа на почве плодоносящего Сада, и работа в истоках и основах земного бытия... Ему [человеку. — Г.Ф.] поставлена двоякая задача. Заповедь, разрешающая: возделывать, работать, делать, и заповедь, запрещающая: хранить, охранять, не делать. В составе первой — быть в Саду Эдена, в составе второй — не уходить из Сада. Сад Эдена — именно то место, где человек может созревать сам, продуктивно «работать» свою душу. Сад для него — рабочее место. В Саду Эдена человек на месте. Здесь он имеет все необходимое для полноценного самовызревания и свободного исполнения Воли Бога» [там же].

Думается, однако, что прекрасные мысли равви Бермана о возделывании и хранении души (нешама) вполне можно было бы сочетать и с возделыванием почвы (адама) Сада Эдемского. Возделыванием почвы (адама) сада нас вовсе не обязывает ставить вопрос о почве (в духовном смысле), на которой вырастает древо жизни. Буквальное значение райских деревьев и, соответственно, почвы в простом естественном смысле несколько не противоречит духовному, аллегорическому и таинственному значению сада и всего, что в нем.

Толкованию равви Бермана вполне соответствует духовное понимание прп. **Максима Исповедника**: «Борись, чтобы стяжать добродетели, а затем бодрствуй, чтобы сохранить их. И это означает **возделывать и хранить** (Быт. 2,15)» [134, Главы о любви, вторая сотница, 11].

Некоторые св. отцы относят повеление Бога человеку **возделывать и хранить** к исполнению и хранению заповеди невкушения от древа познания добра и зла.

Прп. Ефрем Сирин отрицает отношение слов **возделывать и хранить** к саду Эдемскому и прилагает их исключительно к заповеди невкушения, данной Адаму Богом. «**И взя Господь Бог человека, повел и оставил его в раи сладости, делати его и хранити.** Но чем мог он делать, когда не было у него орудий для делания? И для чего нужно ему было делать, когда в раю не было терний и волчцев? Как мог охранять рай, когда не мог оградить его? От кого было охранять, когда не было татя, который бы мог войти в него? Охранение рая по преступлении заповеди свидетельствует, что при сохранении заповеди не было нужды в стрегущем. Посему, на Адама возложено было не иное хранение, как данного ему закона, возложено было не иное делание, как исполнение данной ему заповеди. Если скажут, что два сии дела [возделывание и хранение. — Г.Ф.] возложены были на Адама вместе с заповедью [о невкушении от древа познания добра и зла. — Г.Ф.], то не противоречу и сему» [89, с. 232].

Согласное с прп. Ефремом Сириным мнение излагает и св. Иоанн Златоуст в «Беседах о творении». Но это мнение противоречит его же мнению в истолковательных «Беседах на книгу Бытия» (см. выше). Там говорится о **возделывании и хранении** как о земледелии, здесь же это отрицается. В связи с этим следует напомнить, что «Беседы о творении» находятся в разряде приписываемых св. Иоанну Златоусту, и не исключено, что правы патрологи, считающие автором этих «Бесед» Севериана, епископа Гавальского. Севериан Гавальский — современник Златоуста и был в числе его противников.

Итак, св. **Иоанн Златоуст** (или **Севериан Гавальский**): «Бог всеяет перваго человека (Адама) в раю **сладости делати и хранити** рай (Быт. 2,15), — повествует бытописатель, божественный Моисей (пророк). Сказано **делати**. Но чего же не доставало в раю, в этом прекрасном помещении? Но если бы даже нужен был и возделыватель (райской) почвы, то где же было достать плуг? Где было найти и другия земледельческия орудия? Слушай внимательнее, возлюбленный! Дело Божие (Божественное домостроительство) состояло, конечно, в том, чтобы наши прародители делали и хранили заповедь Бога, чтобы они оставались верными заповедям, преподанным им Богом» [108, Беседы о творении, беседа 5, с. 424]. Далее прямо говорится, что речь идет именно о заповеди, возбраняющей вкушение плодов с древа познания добра и зла.

Многоразличие смысла находил в обязанности первого человека **возделывать и хранить** сад в Эдеме блж. Августин. Он рассуждает о значении труда и, в частности, земледелия для человека. Что есть труд? — осуждение за грех или некое благо, потребное и несогрешившему?

Блж. Августин: «Разсмотрим же, что значит изречение: **чтобы делать и хранить**. Что именно делать и что хранить? Неужели Господу угодно было, чтобы первый человек занимался земледелием? Разве можно думать, что Он осудил его на труд раньше греха? — Итак, блж. Августин затрагивает важный вопрос. Он спрашивает от лица человека, считающего, казалось бы, на основании Писания, что на

труд осужден согрешивший человек. — Так, конечно, мы думали бы, — рассуждает дательше Августин, — если бы не видели, что некоторые занимаются земледелием с таким душевным удовольствием, что отвлечение их от этого занятия является для них великим наказанием. А как бы много удовольствия ни доставляло земледелие теперь, тогда [в раю. — Г.Ф.] было его гораздо больше, когда ни от земли, ни с неба это занятие не встречало ничего противного [не было на природе и на человеке проклятия за грех. — Г.Ф.]. Тогда оно было не мучительным трудом, а отрадным наслаждением [«Эдем» — удовольствие, сладость! — Г.Ф.],... от чего в большой степени прославлялся и Сам Создатель, даровавший душе, соединенной с животным телом, идею труда и способность к нему настолько, насколько это служило удовлетворением духовного желания, а не насколько требовали того нужды тела» [48, О кн. Бытия, кн. 8, гл. 8, п. 15]. Итак, у блж. Августина находим апологию идеи творческого труда, потребного не столько для «нужд тела», сколько для «удовлетворения духовного желания», отличного от мучительности проклятия за грех и свойственного райскому состоянию. Не сохранив райского состояния в чистоте и полноте, человек не лишился его, однако, и вовсе. В этом содержится ответ на тайну «пророческого вдохновения» поэта. Например, у А.С. Пушкина:

... И он [шестикрылый серафим. — Г.Ф.] мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угля, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул...
Или лермонтовское:
С тех пор, как вечный Судия
Мне дал всеведенье пророка...

Что это? Божественное вдохновение? В смысле богооткровенных пророков. как Моисей или Исайя. Нет. Но это Божественное вдохновение заповеданного Адаму труда **возделывать** райский сад в Эдеме.

Далее блж. Августин развивает свои мысли о труде человека, прилагая и рассуждения о **хранении**.

Блж. Августин говорит, что есть «двойное действие Промысла — естественное и произвольное; естественное, совершающееся чрез сокровенное управление. коим Бог дает рост деревьям и травам, а произвольное — чрез действие ангелов и людей... Та же двойная сила Промысла обнаруживается и в человеке, и прежде всего по отношению к его телу: естественная — в том движении, каким оно происходит, вырастает, стареет, а произвольное — в том, каким оно поддерживается пищею, одеждою, лечением. Затем по отношению к душе человек управляется естественно. чтобы жить и существовать, а произвольно, чтобы учиться и быть отзывчивым» [48. О кн. Бытия, кн. 8, гл. 9, п. 17]. Итак, **возделывание** — это произвольное (волевое) действие человека, в отличие от естественных (природных) действий, через которое осуществляется Промысл Божий в этом мире. Соответственно и действие Промысла Божия двойко — естественное и произвольное. По естественному Промыслу в мире действуют законы Ньютона, по произвольному Промыслу Божию — Ньютон проповедует при королевском дворе.

Что касается **хранения**, блж. Августин на основании более точного рассмотрения греческого текста рассуждает о том, что должен был хранить человек — себя

или рай и соответственно от чего? О сохранении рая, как такового, от зверей ли, от змей, считает блж. Августин, речи идти не может. По Августину речь идет либо о сохранении человеком себя в раю, либо о сохранении рая для себя. Блж. Августин: «То, что человек производил в земле при помощи земледелия, он должен был хранить в себе самом при помощи науки, чтобы, как поле повиновалось ему возделывающему, так и сам он повиновался своему заповедающему Господу; чтобы, вкушая плод повиновения заповеди, он не получил терний неповиновения... Человек действительно был помещен в рай для того, чтобы он... хранил тот же рай для самого себя, чтобы не допустить чего-либо такого, за что заслужил бы из него изгнания. Для того он получил и заповедь, чтобы иметь в ней средство, при помощи которого он сохранил бы для себя рай и с удержанием которого не был бы из него изгнан» [48, О кн. Бытия, кн. 8, гл. 10, п. 20.22].

Блж. Августин высказывает и еще одну своеобразную мысль — слова **чтобы возделывать его и хранить его** могут быть поняты в смысле отношения Бога к человеку. Бог поселил человека в рай, чтобы там возделывать и хранить его. Блж. Августин: «Поэтому Бог, создавши человека, чтобы он был человеком, Сам и делает, и хранит его, чтобы он был праведным и блаженным. Отсюда изречение, что человек делал землю такою, чтобы она, уже будучи землею, стала обработанною и плодородною, равносильно изречению, что Бог делал человека, чтобы он, уже будучи человеком, стал благочестивым и мудрым, и хранил его» [48, О кн. Бытия, кн. 8, гл. 10, п. 23].

Адам, человек, был введен Богом в сад Эдемский, в рай, **чтобы возделывать его и хранить его**. С тех пор в каждом человеке, и в особенности в мужчине, живет труженик и воин. Это земное призвание человека. Муж-человек должен трудиться и охранять Божий сад — сад души, сад семьи, сад земли, сад Царствия Божия.

4.5. Видение Еноха Праведного

Некогда был восхищен в рай св. апостол Павел.

Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке, — (только) не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать (2 Кор. 12, 2-4).

Видение апостола Павла отражает представление иудеев о семи небесах. На третьем из них — рай. На небо был взят праведный Енох (Быт. 5,24). В «Книге Еноха Праведного» («Славянском Енохе») описано, как Енох восходил на небо, проходя все семь небес. На третьем небе он видел рай.

«И взяли меня (Еноха) оттоле мужи те и возвели на третье небо; и поставили меня посреди Рая.

Вид же места того красоты незнаемой есть: всякое дерево цветами украшено, всякий плод наливается, всякое брашно кипит изобилием на всякое время, всякое веяние благовонно, и четыре реки мимотекущие, тихо шествующие.

И Древо Жизни на месте том, где почивает Господь, когда входит Господь в Рай, и древо то отменно благовонием своим несказуемым. И другое древо подле, масличное, точащее елей непрестанно. И всякое древо благоплодно, и нет там древа

бесплодного, и на всем месте том благословение. Ангелы же, хранящие Рай, светлые весьма, немолчными гласами сладкопения своего служат Богу на всякое время.

И сказал я:

— Сколь благо место сие!

Отвечали мне мужи те:

— Место сие, Енох, уготовано праведникам, что претерпят скорби в жизни сей, и смирят души свои, и отвратят очи свои от неправды, и сотворят суд праведен, чтобы подать хлеб алчущим, и нагих покрыть ризою, и воздвигнуть падшего, и помочь обидимым. Пред лицом Господним ходят они и Ему единому служат, и для тех уготовано место сие в наследие вечное» [26, Книга Еноха Праведного, гл. 5, с. 102-103]. ■

Завет Божий с людьми

Первое наименование Св. Писания — ספר דברית (сефер га берит) — Книга Завета (Исх. 24,7). Отношение Бога к согрешившему человечеству укладывается в слово «Завет». Мы весьма привыкли говорить о двух Заветах — ветхом (старом) и новом, порой резко их противопоставляя. В этом есть правда и, иногда, необходимость, но при этом ускользает нечто от полноты. По сути говоря, существует один Бог и один завет Бога с людьми. Этот завет Божий неоднократно возобновлялся и восполнялся, входя во все большую полноту, и так — пока не охватит все и во всем. Довольно сложный для христиан вопрос о соотношении двух заветов и о том, что из Ветхого Завета берется, а что оставляется, нередко продиктовывается утрированным представлением о двух заветах, к тому же их на самом деле вовсе и не два. Разногласия и путаница в этом вопросе приводили иногда к не вполне здоровым течениям и даже ересям и расколам (евиониты, манихеи).

Остановимся сначала на значении слова «завет».

Слово ברית (берит) переводится как «союз» (по нем. Bund). Оно относилось к области социального и юридического опыта. Люди заключают между собой договор, определяя взаимные условия и права. Чаще всего этот договор — союз добровольный. Это могут быть мирные соглашения, братские союзы, договоры о дружбе и даже брак. «Берит» бывает и союзом неравным. Сильная сторона обещает свое покровительство слабой, слабая порой ищет этого покровителя-союза со стороны сильной. Бывали в практике древнего Востока и вассальные пакты-союзы. Нижестоящий спрашивает при этом союза, а сильнейший соглашается по своему усмотрению и ставит свои условия.

При заключении берит-союза священный обычай требовал определенного обряда, действия. Рассекались надвое животные, и вступающие в союз проходили между рассеченными частями, произнося проклятия на возможных нарушителей. Либо в память о союзе сажалось дерево или поставлялся камень, становящиеся свидетелями союза для них, а порой и для потомства.

Так представлял Израиль свои отношения с Богом.

Семьдесят толковников (LXX) перевели слово «берит» словом διαθήκη (диафики или диатеке). Это слово соответствует

латинскому *testamentum* и в эллинистическом и римском праве означает «завещание», что и передано на славянском и русском языках, как «завет». Это акт, которым некто распоряжается своим имуществом или изъявляет свою волю. Здесь важно не юридическое соглашение сторон, как в «берит», а воля и авторитет завещателя. Такое значение стало определяющим в христианском понимании отношения Бога и человека. Латинское *testamentum* означает также союз двух сторон, при котором одна сторона выставляет свои условия, а другая их выставлять не может, но при этом свободна принимать их или нет, т.е. вступать в *testamentum* или нет.

Человек нарушил заповедь Божию и тем разрушил свой изначальный союз с Богом. Теперь Бог идет навстречу человеку, возобновляя этот союз и восстанавливая Свой образ в падшей, поврежденной природе человека. В этом домостроительство нашего спасения.

Мы находим, что Бог многократно возобновляет Свой Завет, и в значении «берит», и в значении διαθήκη-*testamentum*^{*}, с людьми, каждый раз вступая в некие новые взаимоотношения с ними, пока не совершится спасение в полноте. При этом очень важно проследить, с кем и в чем заключается Завет. Из этого становится ясным, с кем, на какое время и в чем установлены определенные отношения и даже заповеди. Ясное понимание различных заветов, которые по сути являются различными ступенями единого Божьего завета с людьми ради их спасения, может помочь яснее определиться в соотношении заветов и в сложном вопросе отношения друг к другу заповедей Ветхого и Нового Заветов.

Подробное раскрытие каждого завета Божия будет совершаться в соответствующих местах нашей книги. Сейчас дадим общую схему-обзор постепенного включения людей в Божий завет и восхождения этого завета-союза.

Часто говорят: в Ветхом Завете, это относится к Ветхому Завету. А ведь как такового одного Ветхого Завета никогда и не было. Можно говорить о всем до Христа как о Ветхом Завете, но это часто не поясняет, а запутывает суть вопроса. Так, если Ветхий Завет заключен на Синае, то какое отношение имеет к нему Авраам, о котором говорят как о ветхозаветном праотце? Если Ветхий Завет заключен с Израилем, с потомством Авраама, то какое отношение имеет к нему допотопное человечество? И, наоборот, ко всем ли и в каком значении относится заповеданное Аврааму, Моисею, Давиду? Только чисто условно можно говорить о всем до Христа как о ветхозаветном. Фактически Бог многократно, а точнее семикратно, вступал в завет-союз с людьми, а восьмого ожидаем.

I. Завет с Адамом (Быт. 3, 14-15)

Этот Завет, или Протоевангелие, Бог заключил с Адамом, или, иначе, со всем потомством Евы, т.е. со всем родом человеческим. Он относится ко всем людям, уравнивая чрез то их всех пред Богом.

Суть завета в том, что согрешившему и имеющему быть изгнанным из рая человеку дается обетование Сокрушителя главы змиевой. Человек пал и теперь изгоняется, но будет спасен. Печать завета — чадородие чрез женщину.

II. Завет с Ноем (Быт. 8, 20-22; 9,1-17)

^{*} И в значении «союза». и в значении «завещания».

После истребления первого человечества всемирным водным потопом Бог заключает завет с Ноем, как новым родоначальником людей. Этот Завет распространяется на весь человеческий род и даже на весь животный мир. Бог обещает не истреблять впредь физически всех людей и вообще жизнь на земле. Всем людям даются определенные духовно-нравственные заповеди. Печать завета — радуга в облаках.

III. Завет с Авраамом

После утраты людьми веры в единого Бога и погружение их в идолопоклонство Бог избирает Авраама, открывается ему и заключает Завет веры. От Авраама весь монотеизм в мире (иудеи, христиане, мусульмане). Человечество распалось на множество народов, расселившихся в разных землях. В Аврааме избирается и даже творится один богоизбранный народ, народ Божий, унаследовавший обетования данные Аврааму, и избирается одна земля для свершений Божиих, земля Израиля. Завет с Авраамом относится к одному народу, через который в будущем должны благословиться все народы. Печать завета — обрезание. Ислам — возвращение арабов, потомков Измаила, к вере праотца Авраама.

IV. Завет с Моисеем

Это завет Синайский, собственно Ветхий Завет. Потомки Авраама, Исаака, Иакова — израильтяне в пасхальном исходе из Египта рождаются как народ Божий. Бог сочетается с этим народом, открывает ему Свое таинственное имя и дает Закон (Тору). Бог живет с этим народом через благодарованное священнослужение (священство, скиния, жертва). Это завет с одним народом Израильским, имеющим пасху, Тору и богослужение (культ), долженствующий привести его к Мессии. Печать или святыня завета — Ковчег.

V. Завет с Давидом (2 Цар. 7, 12-13. 16; Пс. 131)

Это завет вечного, Мессианского царства с Давидом и родом его. Господь избирает Сион, как гору Своего Царства, которое должно вполне раскрыться чрез Сына Давида. Завет мессианского Потомка заключен с родом Давидовым. Мессия — сын Давидов.

VI. Завет с Зоровавелем (Агг. 2. 4-9)

Вернувшимся из Вавилонского плена иудеям уже не возвращается больше царство. Восстанавливается только храм. Завет с Зоровавелем и великим иереем Иисусом, сыном Иоседековым, касается второго храма, храма Зоровавеля. Этот храм будет стоять до наполнения его славой Мессии, в него войдет Мессия. Завет второго храма.

VII. Новый завет в крови Иисуса Христа

Завет Бога с людьми через явившегося Мессию. Явление царства Мессии. Время усвоения людьми спасительных плодов искупительного подвига Иисуса Христа. Завет распространяется на всех людей и все народы, входящие в церковь Христову. Печать завета — крещение.

VIII. Завет вечности

Завет восьмого дня во втором пришествии Иисуса Христа. Новое небо и новая земля. Царство Божие в Новом Иерусалиме. Бог все и во всем. Союз-завет Божий со всем мирозданием, всем творением.

Таково раскрытие Божия завета, единого завета с творением в историческом времени и области (пространства) его действия. Первые шесть Заветов так или иначе именуются христианами Ветхим Заветом. Все они объединены тем, что они были до пришествия Мессии, в домессианскую эпоху. При этом фактически все они весьма различны и по своему содержанию и назначению, и по кругу людей, на которых они распространены. Можно отметить некое сужение этого круга, которое во времени образует как бы некий перст, указующий на Христа.

**Весь род человеческий
Второе человечество
Потомки Авраама
Израиль
Род Давида
Храм**

Знаменательно, что число предваряющих Мессию Заветов — шесть, число Ветхого Завета. Семь — число Божественной полноты, оно составляется из трех и четырех. Три — число Бога, четыре — число тварного мира. В семи соединены Бог и созданное Им творение, это полнота (πλήρωμα), явленная в Боговоплощении. Восьмой Завет — за полнотой исторических времен, в нескончаемом дне вечности. ■

Протоевангелие

После грехопадения человека Ягве Бог изрекает проклятие на змея-искусителя. И в этом проклятии, еще до изгнания человека из рая, звучат сразу же первые нотки благовестия. Господь не излил вино ярости Своей неразговорчивым. Во мраке проклятия змея мелькнул луч надежды. Святые отцы назовут его прото— или первоевангелием.

И сказал Ягве Бог змею: За то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей. 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, 14-15).

6.1. Проклятие Божие и змей

Искушение к совершению греха постигло человека через змея. О нем сказано: **Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Ягве Бог (Быт. 3, 1).** Адам был введен в искушение Евой, Ева — змеем. За то проклинается Богом змей и осуждаются Ева и Адам.

Кто же этот змей, которым человек был введен в грех?

שָׁטָן (нахаш) по **равви Берману** «не извивающаяся змея, а прямоходящее демоническое существо, дракон» [36, с. 57]. Символ змея (нахаша) Берман находит родственным с левиафаном (крокодил?). Символами ужасной силы воды и земли показаны в словах Бога многострадальному Иову левиафан и бегемот (Иов 40, 10-41, 26). При этом, однако, нахаш (змей) и левиафан не тождественны. В наименовании «нахаш», о котором сказано, что он **был хитрее всех зверей полевых**, есть, конечно, смысловая связь с глаголом «нахаш» — «шептать», «шипеть», «ворожить», «гадать». **Агада** именует этого змея еще **אֲרַחַרְרָא** (йешер га-ра), что значит «злой помысел», «злой инстинкт», «злое побуждение» [207, с. 56].

Кто этот змей? Моисей ничего не говорит об этом. **Св. Иоанн Златоуст** отмечает, что «Священное Писание нигде не говорит о том, что в змие вел разговор (с Евою) диавол-искуситель» [108, Беседы о творении мира, беседа 6, с. 445]. И в Новом Завете говорится, что змий хитростью своею прельстил Еву

(2 Кор. 11,3). При этом, однако, однозначным святоотеческим мнением является утверждение, что именно сатана, падший дух, явился искусителем Евы. Об этом однозначно свидетельствует и Писание. Ибо завистью диавола вошла в мир смерть (Прем. 2,24). И, конечно же, на искушение вкусить от запретного плода в раю, чрез что смерть постигла человека, указывал Господь Иисус Христос, когда сказал о диаволе, что он был человекоубийца от начала и когда говорит он ложь, говорит свое; ибо он лжец и отец лжи (Ин. 8, 44).

Таким образом сам диавол и сатана стал именоваться древним змием (Откр. 12,9). А то, что, говоря об искушении Евы, Писание упоминает, как отметил св. Иоанн Златоуст, везде только змея, так это потому, что все описывается так, как оно было видимо и воспринято самой Евой. «Моисей показывает не самое существо. а орудие искусителя... потому что он хотел представить искусителя точно и единственно в том виде, как он явился Еве» [св. Филарет Московский, 163, с. 54]. Ева не видела сатану. Подозревала ли она, что он кроется в змее — неизвестно. И трудно что-либо утверждать по поводу того, как она восприняла вдруг заговорившего зверя. Примечательно, что и в проклятии Божиим говорится только о змее. Сатана скрыт от человеческих глаз.

Святые отцы однозначно воспринимали повествование об искушении змеем Евы и о грехопадении первой четы как описание действительного события, а не как иносказание или загадочный миф. Само Св. Писание не дает никакого основания считать историю грехопадения иносказанием. Змей не был образом, в котором явился сатана. Демоны и диавол действительно могут являться в разных образах (оборотни). Змей был реальным животным, а не только иллюзией его. А с другой стороны, говорил и действовал, конечно, не змей, а сатана через него. Сатана использовал змея, как свое орудие. Об этом так говорит св. Иоанн Златоуст: «Нашедши этого зверя, т.е. змия, который превосходил смыслом других зверей, что засвидетельствовал и Моисей словами: змий же бе мудрейший всех зверей, сущих на земли, ихже сотвори Господь Бог, — им воспользовавшись, как орудием. диавол чрез него вступает в беседу с женою... Но, может быть, здесь кто-нибудь придет в недоумение и захочет знать, не имело ли это животное и дара слова? нет, не должно так думать, но всегда следуя Писанию, надобно рассуждать так, что слова принадлежали диаволу... а этим животным воспользовался, как удобным орудием к тому, чтобы, прикрыв обман свой приманкою, обольстить сначала жену, как всегда более способную к обольщению, а потом чрез нее и первозданного» [99, На кн. Бытия, беседа 16, п. 1-2].

Св. Филарет Московский также рассуждает о том, что змей-искуситель не был просто животным, как не был и только призраком животного, но искушал сатана, воспользовавшись, как орудием, реальным животным. «Трудно согласиться, — пишет св. Филарет, — с мнением, будто сим [змием. — Г.Ф.] означает простое животное... поелику в таком случае Моисею не было бы нужды приписывать сему животному, вместо простаго действия, несвойственного ему суждения и слова; и поелику представлять виною зла в мире существо, не имеющее свободы и действующее сообразно природе своей, значило бы представлять Бога искушающим, вопреки собственному слову Его, Иак. 1,13. Нельзя, напротив, думать

и того, чтобы сей змий был только призрак животного: поелику ясно сравнивается со зверями в поле. Итак, змий искушитель есть истинное, но не простое животное. Им действует существо высшего рода, ибо действует разумением, — но существо злое, ибо действует против воли Божией, к гибели человеков и к собственному наказанию» [163, с. 53-54].

Святые отцы рассуждают также о том, почему именно змей был избран во орудие искушения человека. При этом отмечаются совершенство, мудрость и особая близость этого животного к человеку.

О совершенстве змея до того, как он был использован сатаной для искушения человека, говорит **св. Василий Великий** (Homil. de Parad). Ныне змеи уже не имеют того совершенства, которое они имели в Эдемском саду. Они утратили его через проклятие Божие.

Совершенство змея особенно проявлялось в его мудрости, названной в Писании хитростью. **Св. Филарет Московский**: «Когда змию приписывается хитрость преимущественно пред всеми животными: сим показывается естественное совершенство сего животного, которое и Христос представляет образцом мудрости, Мф. 10,16. Дьявол избирает таковое орудие для удобнейшего в нем действия и сокрытия обмана: Бог попускает сие для того, чтобы человек в самом орудии искушения видел образ осторожности» [163, с. 54-55]. Т.е. змей был таким, что с ним уже с самим по себе следовало быть осторожным, а не то что при действовании чрез него злого духа, о чем можно было бы заключить из того, что змей заговорил. Сколь бы он ни был совершен и премудр, но дара речи он не имел.

Но при всем своем совершенстве и мудрости змей в этих качествах весьма и весьма уступал человеку. Человек не может оправдаться тем, что его постигло искушение сверх его сил. Об этом рассуждает **прп. Ефрем Сирин**: «Змий был хитрее безсловесных животных, которыми управлял человек; но если и превосходил з хитрости ту степень, на какой поставлены звери, то не следует из сего, что возвышался он до степени человека... Адам превосходил змия и по самому образу сотворения, и по душе, и по уму, и по славе, какою был облечен, и по месту жительства своего; а из сего видно, что он был безмерно выше змия и по хитрости» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 236]. И далее **прп. Ефрем Сирин** высказывает своеобразную мысль, может быть, основанную на каком-нибудь древнем предании, о неспособности зверей взирать на славу Адамову. «Как Израильтяне не могли без покрывала взирать на лице Моисеево: так животные не могли взирать на светлый зрак Адамов; потупив очи, проходили они пред ним, когда нарекал им имена, потому что очи их не в состоянии были взирать на славу его» [там же].

Рассуждая о мудрости змея, отмечают его способность жертвовать всем, даже хвостом своим, ради сохранения головы, главного, без чего его уже и нет. Видимо, именно это имеет в виду Христос, когда говорит своим ученикам, посылая их, как овец среди волков, во враждебный истине мир: **будьте мудры, как змии** (Мф. 10, 16). Жертвовать можно, а иногда и нужно, всем, кроме главного — своей веры.

Мудрость змея названа хитростию. Хитрость часто воспринимается как лукавство. Сатана действительно лукавый. Так он именуется в молитве «Отче наш». Но слово хитрость используется иногда и в положительном значении. Так, в молит-

ве св. **Василия Великого** над страждущим от демонов: «Бог Богов, и Господь господей, огненных чинов творец, и безплотных сил хитрец, и небесных и наднебесных художник...» Т.е. хитро в этом случае — не лукаво, а мудро, замысловато. А в деле спасения св. отцы говорят, что Господь поступил, как премудрый Хитрец, поражая коварство диавола и силу адову. Так через распятие диавол хотел поразить Христа, а оказался поражен сам. Как рыба поглощает червя, а оказывается на крючке рыбака, так ад поглотил тело Христа и сокрушился, ибо принял Бога. Об этом так говорит св. **Иоанн Златоуст** в Огласительном слове на Пасху: «(Ад) огорчился, ибо (оказался) связан. Принял тело — и с Богом столкнулся. Принял землю — и встретил небо. Принял, что видел, — и впал в то, чего не видел. Где твое, смерть, жало? где твоя, ад, победа?» [перевод со слав. — Г.Ф.] Сочетание простоты голубя с замысловатостью змея и заповедал Господь ученикам, посылая их в мир. Если человек имеет только какое-то одно из этих качеств, то в этом его несовершенство. Совершенство в сочетании голубя и змея, но без греха. Сатана же использовал хитрость змея, обратив ее в лукавство.

Блж. Августин видит хитрость недобрым качеством, которое названо мудростью только в переносном смысле, ибо подлинная мудрость добра. Хитрость или мудрость искушающего змея блж. Августин относит не к природе животного, а к действовавшему через него злему духу. Так, блж. **Августин** пишет: «Впрочем, змий тот может быть назван мудрейшим из всех зверей не по своей неразумной душе, а по чужому, т.е. диавольскому духу. Ибо хотя ангелы-отступники и свергнуты с горних седалищ за свою извращенность и гордость, однако по превосходству своего разума они гораздо выше всех зверей. А что же удивительного, если диавол, исполнив змия своим инстинктом и сообщив ему свой дух, как обыкновенно исполняет он демонских пророков, сделал его мудрейшим из всех зверей, живущих сообразно с живой и неразумной душою?» [48, О книге Бытия, кн. 11, гл. 2, п. 4].

На особую близость змея к человеку до грехопадения указывал еще **Иосиф Флавий**: «В то время как все животные жили тогда с ними [Адамом и его женой. — Г.Ф.] в согласии, бывшая в дружелюбных с Адамом и его женою отношениях змея стала завидовать им в том, что, если они будут следовать повелению Господа Бога, они достигнут блаженства» [327, Иудейские древности, кн. 1, гл. 1, п. 4]. Эта зависть и подвигла змея на искушение человека, через которое тот лишился блаженства в Боге. Еще более определенно говорит св. **Иоанн Дамаскин**: «Прежде нарушения [Божественной заповеди], конечно, все было послушно человеку... А также и змий был дружелюбен к человеку, больше остальных [живых существ], приходя к нему и своими приятными движениями беседуя с ним. Посему виновник зла — диавол — чрез него предложил прародителям самый злой совет» [94, кн. 2, гл. 10].

Змей искусил Еву, и она согрешила. Ева искусила Адама, и он согрешил. Грех вошел в мир. За грех приходит проклятие. Но уже в словах проклятия звучит надежда, обетование избавления.

И сказал Ягве Бог змею: За то, что ты сделал это, проклят ты...

קלל (арур) — проклят. Это понятие, как разъясняет равви **Берман**, противоположно понятию «браха», благословение. При благословении подается некое

благо, а «арур» означает вырванность, оторванность, отрезанность от всего, что дает благо. Бог не уничтожает змея, но отсекает его от источника жизни, от возможности совершенствования. Итак, змей, «нахаш» ослаблен, отсечен, проклят. Люди зря так часто сетуют не на неодолимость и мощь злого начала. Да, оно не уничтожено, но отсечено, проклято. Как хорошо говорит Берман, «нахаш в человеке ослаблен, оторван от источника собственных соков жизни, проживает в человеке паразитом и вором, питающимся от его жизненных сил» [36, с. 73]. Своей жизни он уже не имеет, почему и не подлежит спасению. Теперь он существует уже только паразитически за счет остального творения, губя тем и его. Но поражаемое змеем творение еще подлежит восстановлению.

На Адама и Еву возлагается наказание за грех. Болезни чадородия и господство мужа — жене, труд в поте лица и смерть — Адаму. За Адама проклинается земля, засыхает смоковница, произрастают терния и волчцы. Но сами Адам и Ева — не прокляты, на них не произнесено Божественное «арур»! Они не отсечены от любви Божией, хотя и поражены последствиями Божьего проклятия. Пало же проклятие на змея, на источник греха, на **человекоубийцу от начала**, на того, кто **когда говорит... ложь, говорит свое**. Об этом рассуждает **св. Иринеи Лионский**: «В начале преступления Адамова, как повествует Писание, Бог проклял не самого Адама, но землю в отношении к его делам*, как некто из древних сказал: «Бог перенес проклятие на землю, чтобы оно не осталось на человеке»... А все проклятие падает на змея, их обольстившего. **И сказал Бог — говорится — змею: за то, что ты сделал это, ты проклят из всех скотов и из всех зверей земных**. То же самое и Господь в Евангелии говорит находящимся на левой стороне: **идите, проклятые, в огонь вечный, который Отец Мой приготовил для диавола и ангелов его** (Мф. 25,41), — показывая, что вечный огонь первоначально приготовлен не для человека, но для того, кто обольстил и подверг человека падению» [114, Пять книг против ересей, кн. 3, гл. 23, п. 3].

Прп. Ефрем Сирин находит, что суд Божий был сначала произнесен над змеем, чтобы дать Адаму и Еве **время** и еще один шанс на покаяние. И только после того, как покаяния прародителей так и не последовало, суд Божий постигает и их. **Прп. Ефрем Сирин**: «Хотя, и по самой справедливости, определение суда надлежало прежде изречь змию; потому что, где начало преступления, там должно было начаться и наказание; но Бог начал с сего презренного, конечно, для того, чтобы — пока на него одного обращен был гнев правосудия — Адам и Ева пришли в страх и покаяться, и тем благодати открылась возможность освободить их от проклятий правосудия. Когда же змеем проклят, а Адам и Ева не прибегли к молениям; тогда Бог изрекает наказание им» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 247].

Обращает на себя внимание то, что над Адамом и Евой Бог не сразу произносит свой суд, а сначала спрашивает их об их поступке, а змея ничего не спрашивает, но сразу проклинает. Вопросы Адаму и Еве предоставляли им возможность покаяния, которого, увы, не последовало, змеем же искушитель, сатана был вне покаяния,

* Земледелие — первое дело, на которое был благословен Адам, поэтому и проклятие падает на землю и земледельческие труды Адамовы.

в состоянии окончательного отпадения от Бога. Прп. Ефрем Сирин: «Когда оба [Адам и Ева. — Г.Ф.] были спрошены, и открылось, что не имеют они ни покаяния, ни истинного оправдания; тогда обращается Бог к змию, но не с вопросом, а с определением наказания. Ибо, где было место покаяний, там сделан вопрос; а кто чужд покаяния, там изречен прямо приговор суда. И что змий не мог принести покаяния, сие можешь уразуметь из того, что, когда Бог сказал ему: **яко сотворил еси сие, проклят ты от всех скотов**, тогда змий не говорит, что не сделал сего, потому что боится солгать, но не говорит также, что сделал, потому что чуждо ему покаяние» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 246].

О том, что в змее проклинаясь действовавший через него сатана, определенно говорит блж. Августин: «Из того, что змий не спрашивается, почему он так сделал, можно заключить, что он сделал это не по своей природе и своей воле, но от него, чрез него и в нем действовал диавол, который по причине греха нечестия и гордости уже предназначен был вечному огню» [48, О кн. Бытия, кн. 11, гл. 36, п. 49]. Блж. Августин подтверждает мысль прп. Ефрема Сирина о нераскаянности сатаны, а потому и бессмысленности вопросов к нему.

Своеобразная мысль о том, как бы могли сложиться отношения человека со змеем в случае, если бы он устоял в искушении, содержится в Агаде. Причем мысль эта касается и змея, и действовавшего чрез него духа-искусителя. Агада: «Рав Симеон бен Манасия учил: Не осуществись грехопадение, искуситель стал бы вечным слугою роду человеческому. Каждому добродетельному человеку дано было бы в услужение по два змея, которые добывали бы для него из сокровищ Севера и Юга жемчуг и всевозможные драгоценные камни (Сангедрин, 59)» [34, с. 15].

Проклятие, изреченное Богом на змея, относится как к змею животному — орудию искушения, так и к духовному змею, сатане, духу-искусителю. «Впрочем, слова проклятия не разделяются видимым образом между змием и диаволом, но текут непрерывно, так, как бы простирались к одному предмету. По сему должно положить, что как змий и диавол представлялись в одном лице во время искушения человека, так Бог в одном же лице поставляет их пред судом Своим; и что слова проклятия, одним общим **знаменованьем**, обнимают и то, и другое существо» [св. Филарет Московский, 163, с. 63].

Рассмотрим, что могло означать нераздельное Божие проклятие для змея животного и для змея духовного.

6.2. Осуждение змея животного

Проклятие Божие постигает не только виновника грехопадения человека — сатану, но и орудие искушения, которым сатана воспользовался — змея животного.

За искушение человека проклятием Божиим тройное унижение постигает змея-искусителя. За то, что ты сделал это,

проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми.

Прп. Ефрем Сирин объясняет, почему змей не просто проклинаяется, но отдельно проклинаяется **пред всеми скотами** и отдельно **пред всеми зверями полевыми**. «Проклят ты от всех скотов; потому что ввел в обман поставленных владыками над всеми скотами. И поелику ты хитрее всех зверей, то будешь проклят от всех зверей земных» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 246]. О проклятии змея пред ско-

тами и зверями полевыми рассуждает и св. Иоанн Златоуст: «Проклят ты от всех зверей, т.к. своею мудростию воспользовался не по надлежащему; напротив, преимущество, какое имел ты пред всеми животными, сделалось для тебя причиною всех зол... Но так как предмет проклятия [сатана. — Г.Ф.] не подлежал чувствам и не был видим для глаз, поэтому-то (Бог) налагает на него и чувственное наказание, чтобы мы могли постоянно иметь перед глазами следы его казни» [99, На кн. Бытия, беседа 17, п. 7]. Подытожить эти мысли св. отцов можно словами св. Филарета Московского: «Змий, совершеннейшее животное, проклятием поставляется ниже всех животных. Ныне он таков действительно, по ненависти и отвращению, которое имеет к нему человек» [163, с. 63].

Второе унижение-проклятие, постигшее змея:

...ты будешь ходить на чреве твоём...

Слова проклятия Божия наводят на мысль, что до искушения змей не ползал по земле, а имел ноги. В Эдемский сад он гордо пришел, имея лукавый умысел, а оттуда выполз опозоренный, злобясь.

Свидетельство об этом находим еще у Иосифа Флавия: «В гневе же за коварство змеи по отношению к Адаму Он [Бог. — Г.Ф.] лишил ее голоса [теперь у нее нет возможности произносить слова, каковая, например, есть у попугая. — Г.Ф.] и впустил ей под язык яд... Лишив ее вместе с тем ног, Он заставил ее ползать и извиваться по земле» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 1, п. 4]. Свидетельству Иосифа Флавия следует св. Василий Великий, говоривший, что змей прежде, чем чрез него произошло грехопадение прародителей, ходил на ногах, которые затем вырваны были у него за то, что он соблазнил Адама и Еву (De paradiso). Интересно отметить, что этому мнению соответствует мнение некоторых биологов-эволюционистов, считающих, что ползающему по земле змею предшествовал ходящий на ногах.

Прп. Ефрем Сирин отмечает нравственное значение этого проклятия Божия змею. «И на чреве твоём ходити будешь, потому что жену подверг ты болезням рождения» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 246]. За болезни чревоношения жены змей обрекается на ползание на чреве.

Третье унижение-проклятие змея:

...и будешь есть прах во все дни жизни твоей.

Это, как и два предыдущих унижения змея, св. Филарет Московский находит возможным объяснить двояко. Либо у змея отымается имевшееся у него совершенство, как это объясняют Иосиф Флавий, св. Василий Великий и другие, либо речь идет о возвращении змея в пределы, положенные для него природою, из которых вывел его диавол. Тогда слова Божия проклятия, по св. Филарету, звучат как бы так: «Ты, низкая тварь, дерзнувшая восстать против образа Моего и против твоего владыки, не явившись более в той высоте мнимого совершенства, в какой показал тебя искушитель: ты будешь сообразно твоему естеству пресмыкаться по земле, и прах, в котором ты будешь жить, будет мешаться с твоею пищею» [163, с. 64].

Мнение св. Филарета своеобразно и имеет свою глубину, но, все-таки, в этом случае речь шла бы скорее об изгнании злого духа из животного и возвращении его в естественное состояние, то есть об его исцелении, а не о проклятии. Поэтому предпочтение следует отдать мнению св. Василия Великого.

Св. Иоанн Златоуст ясно показывает в проклятии-унижении змея животного подобие низвержения за греховное самопревознесение денницы, змея духовного. По Златоусту, слова Божия проклятия змею звучат как бы так:

«Как действовавший чрез тебя и употребивший тебя в орудие диавол за то, что возмечтал (о себе) выше своего достоинства, низвергнут с неба, таким же образом и тебе повелеваю принять другой образ устройства* — пресмыкаться по земле и ею питаться, так что тебе уже невозможно будет смотреть вверх**», но постоянно должно находиться в таком положении и одному между всеми зверями питаться землею [99, На кн. Бытия, беседа 17, п. 7].

Как и в первых двух частях проклятия-унижения, так и здесь **прп. Ефрем Сирин** усматривает нравственное значение этого осуждения: «Землю снеси вся дни живота твоего, потому что Адама и Еву лишил плодов древа жизни» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 246-247]. Лишенный древа жизни, обреченный на смерть, Адам должен вернуться в прах (Быт. 3, 19). Этот прах теперь пища проклятого змея.

Прп. Максим Исповедник использует слова Божия проклятия змею в иносказательно-нравственном значении. Так, по смирению говоря о своем недостойнстве ответить Фалассию пресвитеру на его недоуменные вопросы по Св. Писанию, прп. Максим говорит, что это едва доступно достигшему высокой степени в созерцании, а «не то что бы мне, приверженному земле и, подобно змию по древнему проклятию (Быт. 3, 14), не имеющему иной пищи, кроме земли страстей, и подобно червю, пресмыкающемуся в тлении удовольствий» [135, кн. 2, Вопросыответы к Фалассию, с. 19]. Земля страстей — вот пища забывших небо и, подобно змею, приверженных земле людей.

6.3. Осуждение духовного змея

Слова проклятия змею имеют, конечно, некоторое таинственное отношение и к использовавшему его сатане, духовному змею.

Духовный змей проклят **пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми**. Это означает, по **св. Филарету Московскому**, что «его рабство и узы вечныя (Иуд. 6) тягчайшая, нежели поражение твари, которая покорилась суеверию в надежде (Рим. 8, 20)» [163, с. 64]. Отверженная тварь имеет упование на восстановление, а падшие духи соблюдают под мраком, на суд великого дня (Иуд. 6). Одних ожидает новая земля, а других — вечный огонь.

«Осуждение змия ходить на чреве и есть прах гадательно показывает, что гордость диавола будет усмирена» [там же]. Выражение **лизать прах** псалмопевец употребляет в значении усмирения врагов (Пс. 71, 9).

Слова **и будешь есть прах во все дни жизни твоей** означают низменность устремления вражьего духа. Некогда житель небес, он низринут и не любит небесное, обречен на прах. «Все пожираемое алчною злобою врага Божия будет токмо земля и тлен, его не насыщающий, ниже укрепляющий, — но приготавливающий его владычество к конечному разрушению» [163, с. 64-65].

* Здесь св. Иоанн Златоуст вполне согласен со св. Василием Великим, что изменилась сама природа змея.

** Как тут не вспомнить горьковского ужа из «Песни о соколе». Он не разумеет сокола, не ведает неба. «Рожденный ползать — летать не может!.. Земли творенье — землей живу я».

На этом завершено проклятие-унижение, осуждение самого змея-искусителя. А дальше говорится о вражде, которая полагается Богом между змеем и между женой, между семенем змея и семенем жены. И в описании этой-то вражды и зазвучат впервые нотки благовестия, скажем даже так: святое Протоевангелие.

Следует отметить, что в Новом Завете нет никакой ссылки на протоевангелие, нигде слова Божия проклятия змеем не толкуются в мессианском значении. Мессианское звучание эти слова обретают в раввинистических и святоотеческих толкованиях, т.е. в Предании.

6.4. Вражда змея и жены

И вражду положу между тобою и между женою, — сказал Бог змеем.

Змей искусил и ввел в грех жену, как немощнейшую, как знавшую заповедь только от Адама, от Бога знал о ней только сам Адам. Отныне между змеем и женой **вражда**. Примечательно, что эта вражда возникла даже не между ними самими, а положил ее между ними Бог, сказавший змеем: **вражду положу Я между тобою, змеем, и между женою**. То есть эта вражда — нечто Богом данное.

С тех пор змеи вызывают к себе со стороны человека чувства ненависти и отвращения. Древние утверждали, что змеи боятся нагого человека. Не потому ли, что нагой человек напоминал Адама и Еву несогрешивших. Слюна человека — яд для змеи*. Яд же змеи смертоносен для человека.

Святые отцы и учителя, как и раввинистические толкователи, раскрывают нравственное значение этой **вражды** между змеем и женой.

Равви Берман так рассуждает об этой **вражде**: «В некотором, для нас уже отвлеченном смысле Нахаш [змеи. — Г.Ф.] «вождедел» к женщине. Теперь, напротив, между ними поставлена неотменимая вражда — на все поколения, навсегда. Эту извечную вражду к отвратительно извивающейся низменности Нахаша знает (в себе и вокруг себя) всякая желающая душевного здоровья женщина. Женщина, оказавшаяся во власти Нахаша, нравственно ужасна. Нахаш и самоотречение, Нахаш и человеческое чувство ближнего несовместимы» [36, с. 74].

Св. Иоанн Златоуст: «И **вражду положу между тобою и между женою**... Не удовольствуюсь и этим, чтобы ты [змеи. — Г.Ф.] ползал по земле, но сделаю еще и жену непримиримым врагом тебе...» [99, На кн. Бытия, беседа 17, п. 7]. И далее Златоуст говорит о духовной брани человека с нечистой силой. Мессианское толкование, т.е. собственно протоевангелие, у Златоуста, кстати, отсутствует. Он исключительно следует прямому и нравственному значению текста.

Св. Василий Великий говорит о том, что диавол не был изначально врагом (сатаной) человеку, но стал таковым по зависти своей. Вражду между змеем и потомством жены, матери всех живущих, св. Василий раскрывает в ее нравственном значении. «Поэтому он [сатана. — Г.Ф.] не создан нашим врагом, но завистию приведен во вражду с нами. Ибо видя, что сам низринут из ангелов, не мог равнодушно смотреть, как земнородный чрез преуспевание возвышается до ангельского достоинства. А поелику стал он врагом, Бог соблюл в нас противление ему, когда, относя угрозу к нему самому, сказал зверю, который служил ему орудием: **враж-**

* Здесь вполне уместно вспомнить дуновение и плюновение крещаемого на сатану во время крещальных обетов. Крещаемый умерщвляет в себе семя змиинево.

ду положу между тобою и между семенем тоя (Быт. 3.15). Ибо, действительно, вредны сближения с пороком; потому что у сближающихся такой союз дружбы возникает обыкновенно вследствие уподобления друг другу. Поэтому справедливо сказанное: **худые сообщества развращают добрые нравы** (1 Кор. 15, 33). Как в странах нездоровых понемногу вдыхаемый воздух неприметно зараждает в жителях болезнь, так дурное сообщество вносит в душу великое зло, хотя вред в настоящее время и неприметен для ощущения. Посему-то непримирима вражда с змием. Если же орудие достойно такой ненависти, то не тем ли паче должны мы враждовать на действовавшего оружием?» [58, «Бес. о том, что Бог не виновник зла», с. 157-158].

Св. Филарет Московский видит во вражде змея и человека действие Божественной благодати, которая противостоит владычеству греха. Союз между человеком и змеем разрывается именно со стороны человека, и делает это не он сам, но производит это благодать.

Св. Филарет Московский: «Во образе вражды между змием и человеком с особенною ясностью описывается возстановление царства благодати на развалинах владычества греха и смерти... Посредством греха человек вошел в согласие с диаволом. После сего союза Бог угрожает враждою диаволу: из сего видно, что разрушение оного союза последует со стороны человека; и вражда сего последнего будет состоять в удалении от греха... **Вражду положить** обещает сам Бог. Человек, сотворив грех, есть уже **раб греха**, Ин. 8, 34, и не имеет сил расторгнуть узы его, дабы противостоять диаволу. Итак, Бог для сего дарует ему свою силу, которая есть благодать» [163, с. 65].

6.5. Жена протоевангелия, от которой придет гибель змею

Св. Филарет Московский рассуждает о том, почему вражда со змеем полагается не в муже (Адаме), а в жене. «Вражда полагается **между змием и женою**. Сим не исключается муж, но показывается то, что для противоборства змию не мужеская будет потребна крепость; что та самая жена, которую он низложил коварством, возстанет против него в силе; что **сила Божия в немощи совершаться будет**, 2 Кор. 12, 9» [163, с. 65]. Таким образом св. Филарет находит нравственную причину поражения диавола именно со стороны женского начала.

Вслед за раввинистическими толкователями древние св. отцы усматривали в проклятии змея мессианский смысл. Но у христианских учителей здесь появились новые, собственно христианские, черты. Так, еще отцы II-го и III-го веков усмотрели в жене, у которой будет вражда со змеем и семя которой сотрет главу змея, пророческое указание на Деву Марию.

Первым дал богородичное толкование жены протоевангелия св. Иустин Философ. Св. Иустин первый из христианских богословов проводит сравнение между Евой и Девой Марией. **Св. Иустин Философ** пишет: «Признаем также, что Он [Сын Божий. — Г.Ф.] чрез Деву сделался человеком для того, чтобы каким путем началось преслушание, происшедшее от змия, таким же получило оно и свое разрушение. Ибо Ева, когда была девою и невинною, принявши слово змия, произвела неповиновение и смерть; а Мария Дева, принимая веру и радость, когда ангел Гавриил принес ей радостную весть, что **найдет на нее Дух Господень и сила**

Всевышняго осенит ее, посемя и рождаемое от Нея святое есть Сын Божий, отвечала: пусть будет Мне по слову твоему. И вот от Нея родился Тот, о Котором, как я доказал, сказано в столь многих местах Писания; чрез Него Бог поражает змия и уподобившихся ему ангелов и человеков, и освобождает от смерти тех, которые раскаиваются в своих грехах и веруют в Него [118, Разг. с Триф., п. 100].

Толкование св. Иустина еще подробнее раскрывает св. **Ириней Лионский**: «Для сей цели Он [Бог. — Г.Ф.] положил вражду между змеем и женою и ея семенем, которую они сохраняют между собою: один будет уязвляем в пяту, но сам может наступать на главу врага, а другой уязвляет, убивает и препятствует хождению человека, пока не придет Семя предопределенное попать главу его, Которое и родилось от Марии; о Нем говорит пророк: Ты будешь наступать на аспида и василиска и будешь попира́ть льва и дракона» [114, Пять книг против ересей, кн. 3, гл. 23, п. 7]. Св. Ириней в жене, семя которой сотрет главу змея, видит конкретно Деву Марию. В другом месте св. Ириней размышляет так: «Обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила известие от ангела также обрученная мужу Дева Мария. Ибо, как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, преступив Его слова, так другая чрез слова ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинувшись Его Слову. И как та была непослушна к Богу, так эта склонилась к послушанию Богу, дабы Дева Мария была заступницей девы Евы... Грех первозданного человека получил исправление чрез наказание Первороденного, и хитрость змея побеждена простотою голубя» [114, Пять книг против ересей, кн. 5, гл. 19, п. 1].

Подобно св. Иустину и св. Иринею рассуждает **Тертуллиан**: «Бог освободил из плена образ и подобие Свое, плененные дьяволом, совершив ответное действие. Ибо в Еву, до тех пор деву, вкралось слово, причиняющее смерть; равно в деву должно было войти и Слово Божье, создающее жизнь, — дабы то, что через этот пол подверглось погибели, через тот же пол было направлено к спасению. Ева поверила змею; Мария поверила Гавриилу. Грех, который одна совершила, поверив, другая, поверив, загладила» [151, «О плоти Христа», п. 17]. И далее Тертуллиан рассуждает о том, что как Ева родила сына братоубийцу, так Мария родила Сына Спасителя телесного брата Своего и губителя Своего, Израиля.

Суждение древних учителей II-III веков о Жене, от Которой родится Сокрушитель главы змиевой, как о Деве Марии, прочно вошло в православное богословие. Вот, к примеру, как пишет св. **Димитрий Ростовский**: «В том токмо утеша я [согрешивших в раю прародителей. — Г.Ф.] попремногу, яко откры им тогда имевшее на кончине веков быти искупление человеческого их рода воплощением Христовым. Глаголя бо Господь о жене к змию, яко семя ея сотрет главу его, провозвести Адаму и Еве, яко от семени их иматъ родитися пречистая Дева, клятвы их потребительница, а от Девы родится Христос, иже Своею кровию искупит я, и весь род человеческий от работы вражия, и от адовых уз изведет, паки рая и небесных селений сподобит, диавольскую же поперет и сотрет главу в конец» [73, с. 37]. Св. Димитрий ясно говорит о новозаветном догмате искупления, который, конечно же, в такой ясности еще не содержался в словах протоевангелия. Но протоевангелие сокровенно в зачатке действительно содержит все новозаветное благовестие.

И жена протоевангелия, конечно же, есть Та, о Которой говорит св. апостол: **Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына своего Единородного, Который родился от жены... дабы нам получить усыновление** (Гал. 4, 4-5). Открытое в Новом Завете до времен Христовых оставалось загадочным пророчеством.

6.6. Семя змея

Вражда полагается Богом не только между змеем и женою, но и между **семенем твоим (змеевым) и между семенем ее (жены)**.

Что есть семя змея?

Под семенем змея св. **Иоанн Златоуст** видит, с одной стороны, действительно, змей в чувственном смысле. Змей, как ползающие по земле, унижены теперь перед человеком, и он попирает их. «Я [говорит Бог. — Г.Ф.] дам ему [семени жены — под которым св. Златоуст в данном случае понимает людей, потомков Евы. — Г.Ф.] такую силу, что оно всегда будет наступать на твою голову, а ты будешь под его ногами. Смотри, возлюбленный, как и в наказании этого животного Бог показывает нам Свою попечительность о роде человеческом! И это относится только к чувственному змию» [99, На кн. Бытия, беседа 17, п. 7]. Таково унижение животного, послужившего сатане орудием искушения Евы. Но св. Иоанн Златоуст дает и духовное толкование. В таком случае под семенем змея он разумеет бесов, демонические силы. Об этом он говорит так: «Если это сказано о чувственном (змие), то еще более нужно прилагать сказанное к мысленному змию. И его, уничтожив, поверг под наши ноги и дал нам власть наступать на его голову. Не на это ли Он указывает, когда говорит: **наступайте на змию и на скорпию** (Лк. 10, 19)? Чтобы мы не подумали, будто это сказано о чувственных животных, Он прибавил: **и на всю силу вражью**» [там же]. Итак, семя змея в духовном смысле, по св. Златоусту, есть демоническая вражия сила, бесы, а семя жены — верующие люди, попирающие силу бесовскую.

Св. Филарет Московский отмечает три возможных понимания семени духовного змея сатаны. «**Змий** духовный, сколько нам известно, не имеет естественного потомства. Итак, **семенем** его называться могут:

- а) отверженные духи, участники его богоотступления;
- б) грешные человеки, которых слово Божие ясно именует **порождениями ехидниными**, Мф. 3,7, и **чадами диавола**, 1 Ин. 3,10... и, наконец, преимущественно таковым будет
- в) предсказанный **человек греха**, 2 Фес. 2,3» [163, с. 65-66].

Своеобразно, что под семенем змея св. Филарет видит не только бесов и нечестивых людей, но и конкретную личность антихриста. Именно в личности антихриста найдет свой апогей и конец враждебная брань древнего змея сатаны и его семени. Антихрист — последнее и худшее, что произведет сатана.

6.7. Семя жены

В самом Новозаветном Писании нет мессианского понимания текста Быт. 3, 14-15, что дало повод некоторым исследователям отрицать какое-либо отношение его к Мессии-Христу. Мессианское толкование этого текста, получившего наименование «протоевангелие», восходит к св. Иустину Философу и св. Иринею Лионскому. Однако еще ранее этот текст относили к мессианским пророчествам сами иудеи. Мессианское толкование Быт. 3,15 содержится в арамейском Таргуме.

Иерусалимский Таргум Ионафана отмечает, что если семя жены соблюдает Закон (Тору), то будет в состоянии поразить главу змея: «И они наконец учредят мир в дни Мессии-Царя» [цитируется по 40, с. 27]. Здесь Таргум обыгрывает созвучие слов «пята» (קַרְסָל) и «конец» (אֲרִיָאֵל). В Таргуме говорится также: «Они учредят мир в конце, при завершении конца дней, Новый Завет в дни Мессии-Царя» [там же]. Имеется такое раввинистическое объяснение Ионафана: «Они будут исцелены означает, что они примут противоядие; учредить мир — означает мир и безопасность; и Он будет их целителем в будущем, в дни Мессии — что там будет мир и покой» [40, с. 28]. Таким образом, Таргум Ионафана и его раввинистический комментарий в Быт. 3, 15 действительно находят благую весть, что в конце дней, которые будут днями Мессии, придет исцеление и мир. Таким образом «протоевангелие» — это не «христианская выдумка», а перешедшее от иудейской церкви в христианскую понимание проклятия Божия древнему змею.

Не просто потомство Евы, но Мессию видит в семени жены св. **Ириней Лионский**: «Он [Бог. — Г.Ф.] положил вражду между змеем и женою и ея семенем, которую они сохраняют между собою... пока не придет Семя, предопределенное попрасть главу его [змея. — Г.Ф.], которое и родилось от Марии» [114, Пять книг против ересей, кн. 3, гл. 23, п. 7].

Таким образом из раввинистических толкований через святых Иустина Философа и Ириней Лионского мысль о семени жены, как о Мессии, перешла в православную экзегетику и богословие.

В Таргуме Ионафана говорится не только о днях Мессии, но и о тех (во множественном числе), кто тогда будут учреждать мир. Суждение о семени жены не только как о Мессии, но и о праведниках, присутствует и у христианских толкователей. Так, по св. **Филарету Московскому**: «Семя жены не означает просто и вообще рода человеческого: сие открывается... из самого наименования семени жены, поелику в обыкновенном разумении семя или потомство присвоается мужу. Итак, семя жены, в противоположности с семенем змия, долженствует означать: девственнойшую часть человечества... верующих, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились, Ин. 1,12.13, по превосходству же; чистейшую сущность человека, в лице Богочеловека, вождя и главы всех верующих, имевшаго родиться от жены, Гал. 4,4, и явиться, чтобы разрушить дела диавола, 1 Ин. 3,8» [163, с. 66].

Мессианское разумение семени жены является не просто прозрением и мнением толкователей, но имеет под собой текстологическое основание.

Русский синодальный перевод неудачно передает текст таким образом: **И вражду положу... между семенем твоим и семенем ее; оно будет поражать тебя...** Здесь употреблено личное местоимение третьего лица среднего рода оно, что вполне согласуется с понятием семени как потомства во множественном числе. На самом деле еврейский оригинал к словосочетанию **семя жены** прилагает далее личное местоимение אָנֹכִי (гу), «он». Т.е. точнее понимать здесь надо не **семя** (потомство) вообще, а конкретного «потомка». Определенный «потомок», определенное «семя», конкретной жены. Эту же мысль передает греческий перевод LXX: αὐτός σου τῆρσεί κεφαλὴν (он будет метить тебе в голову). Местоимение (он) муж-

ского рода, несогласное со словом σπέρμα (семя), по мысли переводчика, относилось не столько к слову «семя», довольно неопределенному в своем значении, сколько к одному лицу, к одному конкретному потомку. Это вполне соответствует с немецким (Elberfelder) переводом: «Und ich werde Feindschaft setzen... zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er wird dir den Kopf zermahlen», это по-русски будет звучать так: «И я вражду положу... между твоим семенем и ее семенем; он сокрушит тебе голову». Ег — местоимение единственного числа. Итак, речь идет о конкретном Потомке, которого просто невозможно отождествить с кем-то иным, кроме Мессии. К такому выводу приходят в своих текстологических анализах св. Филарет Московский [163, с. 66], Толковая Библия под редакцией А.П. Лопухина [191, т.1, с. 28], Р. Сантала [40, с. 29].

Сказав о вражде между семенем змея и семенем жены, далее Господь говорит в Своем проклятии змею о действиях, которые совершат семя жены и семя змея.

6.8. Обетование сокрушения главы змея

Господь, проклиная, говорит змею, что Семя жены будет поражать тебя в голову.

Иосиф Флавий говорит о буквальном значении этих слов в отношении человека и животного змея: «Он [Бог. — Г.Ф.] объявил ее [змею. — Г.Ф.] существом. враждебным к людям, и погрозил, что ей раздробят голову, так как в ней заключается все зло для людей, и потому что таким образом последние, обороняясь против нее, легче всего причинят ей смерть» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 1, п. 4].

Св. Иоанн Златоуст, как выше уже отмечалось, объясняет слова Божия проклятия о поражении семенем жены главы змея, в буквальном отношении: «Я дам ему (семени жены) такую силу, что оно всегда будет наступать на твою голову: а ты будешь под его ногами... И это относится только к чувственному змею» [99. На кн. Бытия, беседа 17, п. 7]. Также св. Иоанн Златоуст относит эти слова к духовной брани, к духовному сокрушению верующими нечистой силы: «Не на это ли Он [Бог. — Г.Ф.] указывает, когда говорит: наступайте на змию и на скорпию (Лк. 10. 19)» [там же]?

Прп. Ефрем Сирин: «Объясняя вражду, которая полагается между змием и женою, между семенем змия и Семенем жены, Бог говорит: Той твою сотрет главу — ту главу, которую желал ты освободить от рабства Семени ея» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 247]. По прп. Ефрему Сирину, змей хотел освободить свою голову от рабства семени жены и за это семенем жены будет сокрушена его непокорная глава. Что имел в виду прп. Ефрем, из его текста не вполне ясно. Или речь идет о животном змее, который своей хитростью восстал против человека, владыки и царя творения, и за то был повержен перед ним. Или речь идет о деннице, восставшем против Сына Божия и за то Сыном Божиим же, рожденным от Жены, в главу пораженном.

Мессия придет сокрушить диавола, стереть его главу, т.е. обезглавить. В этом смысл Его пришествия. Суть Евангелия в том, что для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола (I Ин. 3,8). Св. Филарет Московский: «Поражение змия в голову есть доведение сего врага до невозможности вредить, т.к. змий, у которого раздавлена глава, не может более жалить» [163, с. 67]. По сви-

детельству Апокалипсиса Господь взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его... дабы не прельщал уже народы (Откр. 20, 2.3).

Св. Иринеи Лионский относит пророческое возведение протоевангелия даже ко второму пришествию Господню, когда окончательно и навечно будет сокрушена глава древнего змея через поражение антихриста. Об этом св. **Иринеи** пишет так: «Им [предопределенным Семенем жены. — Г.Ф.] попоран будет в последние времена нападающий на человеческий род лев, т.е. антихрист, и что Он свяжет дракона, древняго змия (Откр. 20,2) и подчинит его власти человека, некогда побежденного, для сокрушения всей его силы» [114, Пять книг против ересей, кн. 3, гл. 23, п. 7].

6.9. Уязвление пяты семени жены

Семя жены сокрушит главу змея. В этом благая весть. Но сразу же здесь, в первоевангелии, звучит нота страдания грядущего Потомка жены Мессии. А ты будешь жалить его в пяту, — сказано змею. Тема пассивности Христа.

В вековой борьбе враждующего семени жены и семени змея змей гибнет через сокрушение его главы. Но поражается жалом змеевым и пята семени жены.

Как и предыдущие части речения Господня змею, эти слова об уязвлении пяты имеют духовно-нравственное и мессианское значение.

Духовно-нравственное значение слов а ты будешь жалить его в пяту относится к духовной брани людей, потомков жены с нечистой силой, грехом и порочными страстями. Об этом так рассуждает равви **Берман**: «Шаф» — резкий разящий бросок змеи, всегда неожиданный. Эти внезапность и резкость есть и в действиях Нахаша [змея. — Г.Ф.] в душе. Про него сказано, что он «тешуфена акев» — будет поражать пятку, бросаясь сзади. Он подкрадывается как бы сзади, с неосвещенной сознанием стороны души, и выбирает момент броска так, чтобы застать душу врасплох. Сам укус Нахаша (в пятку) не болезненный, но опасен по последствиям, по яду низменности и эгоцентризма, проникающего затем в жизнеопределяющие центры души и отравляющего их. Справиться с этим отравлением бывает трудно. Лучше не допускать броска Нахаша, предупреждать его нападение. Но сделать это непросто хотя бы потому, что Нахаш ничего членораздельно о себе в душе не произносит, он шипит («нашар») в ней и прячется в бессознательности, предпочитая нападать на не сознающую опасность душу. Бдительность души важна тогда, когда Нахаш еще не пробужден в ней...Разить Нахаша следует сразу же, как только раздалось его «шипение» в душе. Иначе он возбудится, бросится и поразит. Тут — борьба: кто кого и когда. Такова ситуация внутренней жизни человека после рокового послушания Адама» [36, с. 74].

Об уязвлении от змея-сатаны в духовной брани человека рассуждает также св. **Филарет Московский**: «Змий уязвляет в пяту, которая есть низшая и ничтожнейшая часть состава человеческого; в пяту, которая, и быв уязвлена в падение, оставляет еще для человека другую пяту на возстание. Так уязвляются верующие: а) соблазнами, б) бедствиями, в) смертью телесною» [163, с. 67].

Как не вспомнить древнегреческое сказание об Ахиллесе. Он был непобедим в брани, герой, но было у него слабое место — его пята, за которую держала его некогда мать, погружая в чудотворную воду. Не от силы противника, а от стрелы, по-

разившей его в пяту, пал Ахиллес. Так у каждого праведника есть его слабое место, «ахиллесова пята». Не прободрствовал — и уже ужален жалом греха.

Но, помимо духовно-нравственного значения, слова **а ты будешь жалить его в пяту** содержат в себе мессианский смысл. Мессия сокрушит главу змея, но змей при этом ужалит его в пяту. Пяткой человек касается земли, это низшая его часть. Предвечное Слово человеческой природой коснулось земли. Человеческая природа Христа-Мессии была поражена, ужалена сокрушаемой главой древнего змея сатаны. По Своей человеческой природе Господь принял крестные муки и смерть. Об этом рассуждает св. **Филарет Московский**: «От уязвления в пяту не исключается также оное победоносное и божественное **семя жены**, или Глава и Избавитель верующих. Но как Он не мог быть подвержен уязвлению сему по собственной вине, или по собственной слабости, то должно заключить, что он подвергается уязвлению для понесения болезней других, и для сокрушения чрез сие главы змия. Сие есть то уязвление, о котором говорит пророк: **раною Его даровано нам исцеление**, Ис. 53. 5» [163, с. 67]. ■

Хронология праотцов допотопных времен

Вот родословие Адама: ... (Быт. 5, 1).

И далее пятая глава книги Бытия дает родословную допотопных праотцов. Их было десять. Десять поколений рода человеческого сменилось от сотворения мира или, точнее, изгнания человека из рая до катастрофы всемирного водного потопа. Библия дает число лет, в которое у праотца рождался сын, и число лет всей жизни. Это дает возможность подсчитать длительность периода от сотворения мира до потопа.

Существует некоторая проблема в связи с тем, что различные древние тексты Торы расходятся в приводимых числах, в основном касающихся времени рождения сына. Ниже приводится таблица лет жизни допотопных праотцев по масоретскому, самарянскому и греческому (LXX) текстам.

Вульгата в точности совпадает с масоретским еврейским текстом. Славянский текст во всем следует Септуагинте, кроме одного случая. Мафусал рождает Ламеха в 187 лет и живет после этого 782 года, что соответствует не Септуагинте, а Вульгате. Русский синодальный текст следует масоретскому тексту, а в скобках приводит числа Септуагинты. В случае же с Мафусалом числа Септуагинты не приводятся, видно, потому что и в славянском тексте здесь приведены числа по Вульгате (масоретскому тексту). Соответственно в славянском и русском текстах дата потопа получается 2262 г. по Р.Х. (так и в библейской истории А.П. Лопухина), что ничему не соответствует. Следует, все-таки, конкретно придерживаться хронологии либо еврейской (масоретской) Библии, либо греческой Септуагинты, как это и делает, например, проф. Н.Н. Глубоковский [288, с. 6].

Итак, складывая годы жизни праотцев до рождения ими своего сына, получаем три варианта даты всемирного потопа.

— По еврейскому масоретскому тексту всемирный потоп был в 1656 году от сотворения мира, или в 2348 г. до Р.Х.

— По самарянскому тексту всемирный потоп был в 1307 г. Эта дата относит потоп к самому раннему времени по сравнению со временем, определяемым по другим текстам. По этому исчислению всего неполных четыре века проходит от кончины Адама до потопа, погубившего первый мир и его цивилизацию.

— По греческому тексту и от него принятому у христиан летоисчислению от сотворения мира* всемирный потоп был в 2242 г. Это соответствует 3266 г. до Р.Х.

Проф. Н.Н. Глубоковский на основании разногласий в хронологиях допотопных праотцов различных древних библейских текстов считает нетвердой их историческую значимость и допускает их символическое значение. По еврейскому тексту он приводит следующее рассуждение. Если соединить 1656 лет от сотворения мира до потопа со временем от потопа до исхода израильтян из Египта, то получится 2666 лет, или $\frac{2}{3}$ от 4000 лет. А четыре тысячи лет по одному иудейскому преданию должны были пройти от создания мира до Мессии. Две трети этого периода протекают ко времени исхода и Синайского Завета с Израилем, а одну треть времени (1333 года) должна была длиться иудейская теократия [288, с. 7].

Хронология еврейского текста часто считается первоначальной, и ей отдают предпочтение, кроме самих евреев, и многие современные исследователи-библеисты. Свидетельство самарянской Торы имеет, однако, тоже своих защитников, хотя, конечно, значительно меньше. Свидетельство же Септуагинты было принято иудеями-эллинистами, а потом древней христианской церковью. Летоисчисление от сотворения мира по Септуагинте было (в течение долгого времени) принято во многих христианских странах. Эта хронология более согласна с древностью человека и с древностью ранней человеческой цивилизации.

Каковы же причины, по которым разногласят данные допотопных хронологий в различных древних библейских текстах? Современная библеистика еще не имеет окончательного ответа на этот вопрос. Все объяснения в той или иной степени предположительны. Объяснения предлагаются такие:

— Различия в хронологиях древних текстов возникли в результате случайных ошибок переписчиков. Едва ли такое объяснение может быть исчерпывающим.

— Самарянский текст пытается сократить будто бы невероятное долголетие праотцов. Годы жизни праотцов в самарянской Торе меньше, чем в еврейской и Септуагинте, но все равно весьма велики, так что это мнение едва ли что объясняет и маловероятно.

— Семьдесят толковников в Септуагинте пытались подвести библейское летоисчисление под формы египетского.

— Масореты, или еще более ранние раввины, намеренно сократили исчисляемое до потопа время, желая показать, что полнота времени (середина шестого дня, т.е. 5500 лет) еще не наступила, когда проповедовал и жил Иисус из Назарета, и Мессия еще только должен прийти. По масоретскому тексту, Иисус Христос родился в 4004 г. При такой логике иудеям следовало бы ожидать Мессию в XVI в. по Р.Х. Такие ожидания в XVII в., действительно, привели к появлению среди иудеев в 1648 г. лжемессии Саббатая Цви. Кстати, интересен факт, что оба иудейских предания о пришествии Мессии через четыре тысячи лет от сотворения мира и о пришествии его в середине шестого дня (тысячелетия) нашли себе подтверждение, одно — в еврейском масоретском тексте, другое — в греческой Септуагинте.

Последняя гипотеза ставит серьезный вопрос, действительно ли иудейская синагога масоретских времен могла совершить такой грандиозный подлог? Это ведь

* В России это летоисчисление было до реформы Петра Великого в 1700 г.

надо было бы изъять и уничтожить все ранее существовавшие свитки Торы и тем получить вовсе не такое уж убедительное свидетельство против мессианского достоинства Иисуса Назарянина. Ведь веруют в Иисуса Христа христиане, читающие Библию по переводу с масоретского текста, да и Вульгата совпадает с ним. Или это обвинение в адрес синагоги не имеет почвы? Совпадение Вульгаты с масоретским текстом уже освобождает фактически от этого обвинения масоретов. Произойти это могло только в I-III вв. по Р.Х. Окончательный ответ, можно надеяться, еще будет дан библейской археологией. (Смотри таблицу 5).

Таблица 5

Хронология жизни допотопных праотцов

Имена праотцов	Еврейский масоретский текст			Самарянская Тора			Греческий текст Септуагинта		
	До рождения сына	Остаток жизни	Вся жизнь	До рождения сына	Остаток жизни	Вся жизнь	До рождения сына	Остаток жизни	Вся жизнь
1. Адам	130	800	930	130	800	930	230	700	930
2. Сиф	105	807	912	105	807	912	205	707	912
3. Енос	90	815	905	90	815	905	190	715	905
4. Кианан	70	840	910	70	840	910	170	740	910
5. Малеленил	65	830	895	65	830	895	165	730	895
6. Иаред	162	800	962	62	785	847	162	800	962
7. Енох	65	300	365	65	300	365	165	200	365
8. Мафусал	187	782	969	67	653	720	167	802	969
9. Ламех	182	595	777	53	600	653	188	565	753
10. Ной	500	450	950	500	450	950	500	450	950
До потопа	100			100			100		
Год потопа	1656			1307			2242		

Поразительно долголетие праотцов, живших до всемирного потопа. Духовные и телесные силы их еще не были ослаблены в такой степени, как теперь. Да и сама природа земли до потопа была богаче, имела в себе больше жизненной силы, чем теперь. На местах крайнего севера, в безжизненных пустынях Африки и Азии были некогда цветущие леса и богатая растительность. Все это изменилось после потопа.

О духовном превосходстве праведников, живших до потопа, по сравнению с праведниками после потопа подробно рассуждает св. **Мефодий Патарский**. В его «Пире десяти дев» об этом говорит девица Прокилла. Размышляя о 60-ти царицах, 80-ти наложницах и единственной возлюбленной Песни Песней (6, 8-9), девица Прокилла у св. Мефодия говорит: «Так невеста есть Церковь, а царицы — те царственные, угодившие Богу души, которые жили прежде потопа, т.е. времен Авеля и Сифа, и Эноха; сожительницы же — души живших после потопа пророков... Посему (Писание) символически и назвало шестидесятью царицами эти души, которые вскоре по сотворении мира преемственно питали любовь к Богу и были, если можно так выразиться, почти порождениями первого века и близкими к шестидневному творению... Ибо они пользовались великою честью, беседуя с ангелами и часто созерцая Бога наяву, а не во сне. Посмотрите, какое дерзновение имел пред Богом Сиф, какое Авель, какое Енос, какое Энох, какое Мафусал, какое Ной — первые любители прав-

ды и первые из **первенцов, написанных на небесах** (Ев. 12, 23), наследовавшие царство... Еще надобно сказать о сожительницах. У тех, которые жили после потопа, познание Бога было более отдаленное, и они имели нужду в другом учении, которое послужило бы им врачевством и помощью при распространявшемся идолопоклонстве... Поэтому ряд пророков со времен Авраама, по важности обрезания, в котором заключается восьмичисленное число и от которого зависит и закон, назван **восьмидесятью сожительницами**» [72, «Пир десяти дев», речь 7, гл. 4-6]. Непосредственное богообщение допотопных праотцов сменилось по необходимости после потопа на обрезание, закон и учение. А в телесной жизни долголетие праотцов сократилось сначала до 120 лет, а потом и до семидесяти-восьмидесяти лет.

Время жизни праотцов превышало девятьсот лет, но никто из них не достиг тысячелетнего возраста. У Бога **тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел** (Пс. 89, 5). Апостол Петр говорит, что у Господа **один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день** (2 Пет. 3,8). Адаму было сказано, что в день, в который он вкусит запретный плод, смертью умрет. В отношении благодати и своей непорочной природы, способной к бессмертию, это произошло сразу же в день грехопадения. В отношении же земной жизни это тоже своеобразно сбылось — ни Адам, ни его потомки не прожили дня, который у Господа, как тысяча лет.

Своеобразно в связи с этим **агадическое предание**: «... И не только Адаму дала Ева поесть плодов от запретного дерева, но покормила ими и животных. и птиц. и зверей. Не поддавалась искушению одна только птица Феникс. Эта птица и живет вечно, через каждые тысячу лет сгорая в пламени, выходящем из ее гнезда. и снова возрождаясь из пепла» [34, с. 14]. Пораженные грехом человек и животные не достигают дня тысячелетия, а птица Феникс живет вечно, и жизнь ее складывается из тысячелетних дней.

Иудейские мудрецы размышляли и о конкретных числах возраста праотцов. Адам прожил 930 лет, отдав 70 лет своему потомку помазаннику царю Давиду, а самый долгожитель Мафусал прожил 969 лет, ибо в тридцать лет должно было явиться миру Мессии, сыну Давидову. Жизнь Адама и Давида, Мафусала и Мессии составляет Божественный день Ветхого и Нового Заветов.

Если обратить внимание на время рождения первенца у праотцов, особенно по данным Септуагинты, то может возникнуть еще одна своеобразная мысль. Первенцы рождаются в 160, 180, 200 лет, а умирают праотцы, прожив более семи и девяти сот лет. Получается как раз в десять раз больше, чем сейчас. Деторождение начинается в 16, 18, 20 лет, а живут 70 и даже сверх 90 лет. Возникает мысль, не было ли до 160 лет у праотцов своеобразное детство и отрочество, а потом уже — зрелая жизнь? Т.е. все осталось, как было, только время жизни в десять раз сократилось, или, можно сказать, как бы ускорилось. Так или иначе, но в брак они вступали в 160-200 лет. Даже по масоретскому тексту — в 60-180 лет.

О десяти допотопных праотцах и их поразительном долголетии имеются и небиблейские свидетельства. Подобные предания есть у других народов. Например, записи египетского жреца Манефона, финикийского Мохы. Интересно дошедшее до нас предание историка и жреца вавилонского бога Мардука Бероса (Белруша) (350-280 гг. до Р.Х.). Берос говорит о десяти допотопных царях. Они правили в течение

432 000 лет. Т.е. в среднем более чем 40 000 лет каждый. Возраст допотопных царей по Беросу значительно превосходит возраст библейских праотцов. К тому же в отличие или дополнение к библейскому свидетельству о праотцах говорится как о царях. Совпадает число праотцов (десять). О седьмом из этих царей также говорится, что он был взят к богам прежде своего времени и был посвящен в их тайны, что соответствует библейскому свидетельству о Енохе, седьмом от Адама [см. 212, с. 125].

И познал Адам еще (Еву) жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф; потому что (говорила она), Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин (Быт. 4, 25).

Так повествует Библия (Танах) о начале человеческой родословной. Повествуется и о времени этого события:

Адам жил сто тридцать (230) лет, и родил (сына) по подобию своему (и) по образу своему (Быт. 5,3).

Древние предания восполняют и расцвечивают краткое библейское свидетельство. Естественно, в наше время ни о каких аргументированных доказательствах, как и опровержениях, речи быть не может. Потому вслушаемся в предания — такие, какие они есть.

Вот свидетельство **Иосифа Флавия**: «Адам же... после того, как Авель был зарезан, а Каин должен был вследствие этого убийства бежать, стал очень помышлять о новом потомстве. Это сильное желание иметь детей возникло у него, потому что ему было уже двести тридцать лет, хотя он и умер, прожив сверх того еще семьсот лет. [Иосиф Флавий следует исчислению Септуагинты. — Г.Ф.] И вот у него родилось еще несколько других детей, и в том числе Сиф» [327, Иуд. древности кн. 1, гл. 2, п. 3].

Свидетельству Иосифа Флавия соответствует иудейское предание о 130 годах покаянного воздержания Адама и Евы между рождением первых двух сыновей и потом Сифа и других. **Мидраши** повествуют, что когда Адам встретил Каина, то обнаружил, что с его сына снята одна сторона проклятия — он перестал скитаться и стал вести оседлый образ жизни в земле Нод. Это произошло в результате запоздалого раскаяния Каина в содеянном. Тогда и Адам покался перед Богом и надолго разлучился с женою. После 130 лет, проведенных в трудах искупления, Адам возвратился в мир и познал еще **Еву жену свою**. [36, с. 114]

Своеобразно восполняется это предание в **арабских сказаниях**. По их свидетельству Адам и Ева после грехопадения были не только изгнаны из рая, но и разлучены — Адам попал на остров Шри-Ланку (Цейлон), а Ева — на побережье Красного моря недалеко от Мекки, где ныне порт Джидда. Там, в районе Мекки, они встретились только через двести лет. Гора Арафат, где Адам и Ева впервые познали друг друга после столь продолжительной разлуки, почитается как одна из мусульманских святынь [см. 29, с. 29].

Местом дальнейшего жительства Адама следует считать Месопотамию. Место его погребения по иудейскому преданию — Иерусалим (Голгофа).

Святые отцы, не стремясь к исследованию этих преданий, размышляли, в основном, о духовном значении библейских слов. О духовно-нравственном значении библейских слов о рождении Сифа говорит св. **Иоанн Златоуст**: «Роди, говорит, Адам по виду своему, и по образу своему, и нарече имя ему Сиф. А о рожден-

ном прежде, то есть о Каине, ничего такого не сказал, наперед уже давая знать о наклонности его к злу; и справедливо: Каин не сохранил отеческих нравов, то тотчас уклонился ко злу. Здесь же Моисей говорит: **по образу своему, и по подобию своему**, т.е. (Адам родил сына) однородного родившему, с теми же добродетельными свойствами, являющего в себе посредством дел своих образ отеческий, могущаго своею добродетелию вознаградить за преступления старшаго (сына)» [99, На кн. Бытия, беседа 21, п. 3].

Мессианское значение находит в этом тексте прп. **Ефрем Сирин**: «**Поживе Адам сто тридесять** [прп. Ефрем придерживается арамейского, согласно с еврейским, текста. — Г.Ф.], **и роди сына по виду своему и по образу своему**. В Сифе, который по всему подобен был Адаму, представлено нам подобие Сына Божия, Который есть образ родшаго Его Отца, как Сиф есть образ родившаго его Адама» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 260].

На ком женился Каин, уйдя от лица Господня в землю Нод (Быт. 4, 16-17)? Разве там уже жили люди? На ком женились первые сыны Адамовы? Каин взял жену не в земле Нод, а ушел вместе со своей женою в землю Нод, которую там и познал. Предание свидетельствует, что первые дети рождались близнецами — брат и сестра, и так создавали свои семьи. Со ссылкой на Георгия Кедрина пишет св. **Димитрий Ростовский**: «Родися же с Сифом купно и сестра его Асвама: (яко же с Каином Калмана и со Авелем Делвора) тако бо изначально естество человеческое от Создателя устроено бысть, еже родити двое — двое, мужеск пол и женск, да умножатся человецы на земли. И сопрягашеся тогда брат сестре своей купнородной, дондеже расплодишася людие» [73, Летопись, с. 116].

Св. Писание в допотопном человечестве четко различает два рода — род Сифа и род Каина. Два рода — два пути человеческого развития, если по Евангелию — путь широкий и путь узкий. Путь развития человеческой цивилизации и путь богоугождения. Антропоцентричное и богоцентричное миро- и самоощущение. Путь, уводящий от Бога, и путь, ведущий к Богу. Путь каинитов и путь праотцов.

«Есть два пути: один жизни и один смерти; велико же различие между обоими путями», — такими словами начинается **Учение двенадцати апостолов** [148, Дидахе, гл. 1].

Кратко проследим эти два пути.

Путь каинитов начался с братоубийства Каина. С его небогоугодной жертвы. Каин **был земледелец** (Быт. 4,2), он активно участвует в преобразовании природы, между ним и природой уже нет Бога, как Он был между Адамом и животными при их именнаяречении в саду Эдемском.

После Божия проклятия за братоубийство

пошел Каин от лица Ягве; и поселился в земле Нод, на восток от Эдема (Быт. 4.16).

Бог есть свет (1 Ин. 1,5), и в раю человек ходил во свете. «Во свете Твоем узрим свет», — воспевается за Богослужением. Каин же уходит от лица Господня. Он отвернулся от света, и **поникло лицо его** (Быт. 4, 6). Слова пятого стиха **Каин сильно огорчился, и поникло лицо его** передаются в немецком переводе: *Da ergrimmte Kain sehr und senkte finster seinen Blick*, или: «Каин тогда весьма прогневался и мрачно опустил свой взгляд». На лице его была тень, ибо он отвернулся от света. Он по-

шел от лица Ягве во мрак. Отыные он поселился в земле Нод, в земле блуждания, ведь слово Нод (נוד) означает «странствие», «блуждание». Прп. Ефрем Сирин: «Изыде Каин от лица Божия, и вселися в землю Нуд прямо Едему. Каин удалился от родителей и братьев своих; ибо видел, что они не вступают с ним в супружеские союзы. Земля же названа Нуд, потому что она, как земля Каинова, тряслась и стонала» [89, Толк. на кн. Быт., с. 257]. Подобно размышляет и св. Иоанн Златоуст: «Когда Каин выслушал приговор, то изыде, говорит Моисей, от лица Божия (Быт. 4, 16). Что значит: изыде от лица Божия? Значит то, что он лишился покровительства Божия за свое гнусное дело. И вселися в землю Наид прямо Едему. Писание говорит нам и о месте, где Каин после поселился, — показывает, что и он поселился недалеко от рая, для того, чтобы, живя против него, непрестанно памятовал как о том, что случилось с отцом его за нарушение (заповеди), так и о важности собственного преступления... И самое место, на котором он жил, непрестанно напоминало не только ему, но и всем последующим людям, о трясении и трепете: имя Наид есть еврейское слово, и означает: трепетание» [99, На кн. Быт, беседа 20, п. 1]. Еврейский глагол נוד значит «колебаться», а существительное נוד (нод) значит «изгнание».

Итак, путь Каина — путь во мрак, блуждание и нечестивое трепетание, как и о бесах сказано, что они **трепещут** (Иак. 2, 19).

Путь Каина — путь земного града, путь цивилизации.

И познал Каин жену свою; и она зачала, и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох (Быт. 4, 17).

Начало градостроительства, урбанизация. Земной город вместо сада в Эдеме. Кстати, Библия не говорит о долгом полудиком существовании людей, а об изначальной цивилизации. Св. Иоанн Златоуст: «И позна Каин жену свою, и зачавши роди Еноха; и бе жидяй град во имя сына своего, Енох. Смотри, как (люди) уже умудряются мало по малу. Т.к. они сделались смертными, то хотят навсегда сохранить память о себе посредством детей, через наименование мест, которым давали прозвища детей. Но по всей справедливости можно сказать, что все это памятники их грехов и потери той славы, которою пользуясь, Адам и Ева ни в чем этом не нуждались, но были выше всего» [99, На кн. Бытия, беседа 20, п. 1].

И, наконец, в седьмом колене от Адама в роде Каина — цивилизационный взрыв. Речь идет о Ламехе, его сыновьях и дочери.

И взял себе Ламех две жены: имя одной: Ада и имя второй: Цилла. Ада родила Иовала: он был отец живущих в шатрах со стадами. Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гуслях и свирели. Цилла также родила Тувалкаина, который был ковачом всех орудий из меди и железа. И сестра Тувалкаина Ноема (Быт. 4, 19-22).

И далее следует песнь Ламеха. Многоженство, насилие и поэзия Ламеха. Кочевничество и, возможно, мясоедение потомков Иовала. Отсюда дикие кочевые орды и, может быть, одичавшие племена, как неандертальцы. Музыка и искусства потомков Иувала. Обработка меди и железа, металлов, технический прогресс, приведший к появлению науки Тувалкаина. Косметика и развлечения Ноемы (Ноема означает «прекрасная»). Ни о каких отношениях к Богу в этом роде каинитов нет речи.

На совсем другом пути показывает Св. Писание род Сифа.

Если следовать свидетельству Предания, то Сиф — уже плод покаяния Адама и Евы.

И познал после покаяния Адам еще (Еву) жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф; потому что (говорила она) Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин (Быт. 4, 25).

Имя Авель означает «дуновение», «пар», «суета». Как краткое дуновение была его жизнь, развеялась, как пар. Печальная история двух братьев Каина и Авеля показала суетность этой земной жизни. Но вот вместо Авеля Сиф. **Бог положил Еве другое семя.** «Сиф». Имя שֵׁשׁ (Шет) объясняет сама Ева: שֵׁשׁ (шат-ли) «положил мне», или «поставил мне», т.е. основание, «фундамент». Сиф — основание имеющего продолжиться, быть и наследовать спасение рода человеческого. Сам он рожден по образу отца своего Адама, а чрез него по образу Божию.

Иосиф Флавий: «Когда он [Сиф. — Г.Ф.] вырос и достиг того возраста, в котором у человека является возможность отличать добро [от зла], он стал вести добродетельный образ жизни и, будучи сам наилучшим человеком, оставил после себя потомство, подражавшее ему в этом» [327, кн. 1, гл. 2, п. 3].

Прославились между людьми Сим и Сиф (Сир. 49, 18) — родоначальники Божьего рода среди людей после и до потопа. Это о них могло быть сказано: **В семени их пребывает доброе наследство; потомки их — в заветах** (потомки Симеона в завете Авраама, потомки Сифа — в завете Ноя, те и другие — в завете Христа-Мессии). **Семя их будет твердо, и дети их — ради них. Семя их пребудет до века, и слава их не истребится** (Сир. 44, 10-12). Вместо Авелева дуновения твердое основание сифитов. А в обетовании пребывания семени Сифа до века и неистреблении славы его потомства явно звучат мессианские мотивы. Потомки Сифа пошли путем жизни.

Как при рождении сына Каина (Еноха) началось земное градостроение, началась цивилизация, отвернувшая свой лик от Господа, так в сыне Сифа люди обратили свой лик к Господу и начали устроение града Божия на земле.

У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Ягве (Бога) (Быт. 4, 26).

Как нигде не говорится об обращенности к Богу потомков Каина, а только о земном преуспевании их рода, так, наоборот, ничего не говорится о земных делах сифитов, а только об их отношении к Богу. Вполне возможно, что, подобно Авелю, они были пастухами, оберегали Божие творение. Но и об этом Писание не говорит. Оно как бы не интересуется земными делами благочестивых сифитов.

Если при Енохе, сыне Каина, каиниты начали строить города, то при Еносе, сыне Сифа, сифиты **начали призывать имя Ягве.** А разве Адам, Авель, Сиф не призывали имя Ягве? Скорее всего — призывали, но при Еносе, как думают некоторые толкователи, началось общественное призывание имени Божия, т.е. общественное Богослужение. Каиниты положили начало городам, сифиты — церквам, собранию верующих. **Св. Филарет Московский:** «Тогда началось призывание имени Иеговы. И говорят, что во время Эноса, с умножением благочестиваго племени, установлено общественное и открытое Богослужение, коего действия совершались прежде каждым семейством и лицом частно и без соглашения с другими» [163. с. 100]. А на основании перевода Акилы: τότε ἤρχθη τῷ καλεῖσθαι ἐν ὀνόματι Κυρίου.

что значит: тогда начали называться по имени Господа. Св. Филарет дает и иное значение: «племя благочестивых начало быть отличаемо наименованием **сынов Божиих**» [163, с. 100]. В дальнейшем сифиты, действительно, будут именоваться **сынами Божиими**, в отличие от дочерей человеческих из каинитов (Быт. 6, 2).

И далее продолжается параллель восхождения потомков Сифа к Богу и самоутверждения потомков Каина на земле. Если при седьмом от Адама в потомстве Каина был «взрыв цивилизации» (семейство Ламеха), то в потомстве Сифа седьмой от Адама был живым взят на небо.

Енох жил шестьдесят пять (165) лет, и родил Мафусала. И ходил Енох пред Богом, по рождении Мафусала, триста (200) лет, и родил сынов и дочерей. Всех же дней Еноха было триста шестьдесят пять лет. И ходил Енох пред Богом, и не стало его, потому что Бог взял его (Быт. 5, 21-24).

В седьмом от Адама потомке произошло некое преодоление Адама. Адам согрешил — Енох был праведен, Адам спрятался от Бога — Енох ходил пред Богом. Адам был изгнан из рая, Енох — взят на небо.

Енох угодил Господу и был взят на небо, — образ покаяния для всех родов. Не было на земле никого из сотворенных, подобного Еноху, ибо он был восхищен от земли (Сир. 44, 15; 49, 16).

Прп. Ефрем Сирин: «Писание говорит: угоди Енох Богу, и не обретаешься. Иные толкуют, что Енох в виду Адама преселен в рай, как для того, чтобы не подумал Адам, будто бы Енох убит подобно Авелю, и не скорбел, так и для того, чтобы утешился он о своем праведном сыне Авеле и уразумел, что все ему подобные или до смерти еще, или по воскресении возьмутся в рай» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 260-261].

Св. Филарет Московский говорит о духовном значении Еноховой добродетели хождения пред Богом. Ведь это все, что о нем сказано. Не говорится ни о добродетелях, ни о подвигах, ни о чудесах, — ходил пред Богом, и все! **Св. Филарет:** «Закрывающиеся в сем подробныя понятия суть: **хождение пред Богом**, или в живом чувствовании присутствия Божия; **хождение с Богом**, или соединение с ним верою и любовью; **хождение вслед Бога**, или подражание ему и стремление к совершенству, сообразному с совершенством Отца Небесного; наконец, **хождение пред лицом Бога**, яко указателя и правителя пути, т.е. пребывание под особенным покровом Его провидения и благодати» [163, с. 104-105].

Комментаторы Библии обращали внимание и на число лет Еноха, когда он был взят на небо — триста шестьдесят пять. Это число дней солнечного года. В этом сокрыто и учение о Божественном свете и хождении в нем; человек — что планета земля вокруг солнца. Это освещение и освящение земли солнцем правды — Христом. **А для вас, благоговеющие пред именем Моим, взойдет Солнце правды и исцеление в лучах Его (Мал. 4, 2).** Это и тайны Божии в движении небесных светил и человеческих судьбах. Вся жизнь Еноха — что один год, год, переходящий в вечность.

Позднейшее еврейское предание считает Еноха изобретателем не только письмен, к которым в некотором отношении могут восходить книги Еноха, но и математики и астрономии [3, с. 12]. В Коране Енох назван Идрис (сура 19, 57), что значит «ученый». У нас нет оснований отвергать эти предания, но они выходят за рамки свидетельства книги Бытия, которая ничего не говорит об отношении к цивилизации сифитов, только повествует об их отношении к Богу.

В детях Ламеха (каинита) — цивилизация, жизнь для себя в страстях, в сыне Еноха Мафусале — благословение предельного многолетия жизни. Мафусал прожил 969 лет, превзойдя возрастом всех праотцов.

И последний взгляд на финал — к чему привел путь каинитов и к чему путь сифитов.

Каиниты создали великую допотопную цивилизацию. Другие же из них выродились до диких первобытно-общинных племен, а, возможно, и неандертальцев. Среди сифитов были пастухи овец, великие праотцы первого мира: Сиф, Енос, Каинан, Малелеил, Иаред, Енох, Мафусал и слушавшие их. С вершин Аманы (Песн. 4,8) они взирали на Бога, призывали Его имя, полагали начало вере на земле. Там жило славное племя сынов Божиих (Быт. 6,1). Но и из них большинство уклонилось от Создателя.

Тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал (Быт. 6,2).

Прп. Ефрем Сирин: «Видевше сынове Божии дщери человеци, яко добры суть, пояша себе жены от всех, яже избраша. Сынами Божиими называются сыны Сифовы. Они, как чада праведнаго Сифа, именуются народом Божиим. Добрых на вид дщери человеческия, которых увидели сыны Божии, суть дщери Каиновы; их красота и убранство послужили сетию для сынов Сифовых. Слова же: **пояша себе жены от всех, яже избраша**, показывают, что когда брали их себе в жены, тогда гордились перед ними, делали из них выбор; бедный превозносился пред богатою. старый кичился пред юною, самый безобразный надмевался пред самою красивою» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 261-262]. Искусство Ноемы затмило богозданную красоту. Угасили дух, потому что они плоть (Быт. 6,3). Смешались племена сифитов и каинитов с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим и они стали рождать им. Кого? Скупыми словами сообщает Моисей: **В то время были на земле исполины, исполины греха. Не о них ли помнят предания многих народов мира, как о героях, великанах и ужасных исполинах? В этом мире это сильные, издревле славные люди. Но пред Богом они — плоть. Господь отнимает от них свой дух. Смешение добра и зла порождает исполинов. И увидел Ягве (Бог), что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло на всякое время. И раскаялся Ягве, что создал человека на земле (Быт. 6, 5-6)...**

А другое мнение древних и вовсе допускает понимание, что тогда смешались люди и демоны. Так или иначе — мир пришел к своему концу.

Каиниты, ушедшие от лица Ягве, должны были исчезнуть.

И из сифитов оставался пред лицом Ягве Бога один праведник, Ной со своим семейством.

Стушались облака.

Землю распирали воды великой бездны.

Приближался потоп. ■

Завет Божий с Ноем

Первый мир погиб в водах потопа. Бог не пощадил первого мира, но в восьми душах сохранил семейство Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых (2 Пет. 2, 5). Поколения адамитов исчезли с лица земли. На земле остался сохранившийся в ковчеге новый родоначальник человечества Ной со своим семейством. И вот после Адама Бог заключает с людьми и даже со всем живущим на земле второй завет (союз). Бог поклялся, что воды Ноя не придут более на землю (Ис. 54, 9), и жизнь на земле более не будет истреблена. Потомкам Ноя, вновь заселившим землю, даются общие заповеди, устанавливающие взаимоотношения между Богом и послепотопным человечеством.

8.1. Значение имени Ноя

Ламех жил сто восемьдесят два (188) года, и родил сына, и нарек ему имя: Ной, сказав: он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Ягве (Бог) (Быт. 5, 28-29).

Имя «Ной» — נֹחַ (Ноах) происходит от глагола נָח (нуах), что значит «покоиться», «успокаивать». В арабской (коранической) традиции оно звучит «Нух», в переводе LXX: Νωε. Среди бушующих волн потопа в этом человеке мир обретает покой.* Завет с Ноем — завет покоя земле и всему на ней живущему. Уже при именовании сказалось и особое отношение, которое должен был иметь Ной к земледелию. Адам был сотворен для земледелия, но проклята оказалась земля ради греха Адамова и произрастила терния и волчцы. Когда же и каким образом утешил Ной людей в работе... и в трудах... при возделывании земли, которую проклял Ягве (Бог)? Не иначе, как тогда, когда уже после

* Один ценитель искусств объявил конкурс — на лучшую картину, на которой был бы изображен покой. В качестве лучших рассматривались две картины. На одной художник изобразил мирный ландшафт в альпийских лугах. Все дышало с этой картины миром. На другой было изображено бушующее море, в нем скала, с разбивающимися о нее волнами, и птичка, спокойно сидящая на веточке посреди губительной водной пучины. Предпочтение было отдано второй картине. Таков был и Ной в ковчеге посреди бушующих вод всемирного потопа. Мировой океан. Воды с неба и из бездн. И Ной — покой и утешение Божье.

потопа начал возделывать землю и насадил виноградник (Быт. 9, 20). По свидетельству Предания и отцов, до Ноя не насаждались виноградники. Терния и волчцы истребляются виноградом. Лик Увенчанного терновым венцом обагрился кровью. Кровь евхаристического вина искупляет уязвленных терниями греха. Земля, опустошенная терновником и волчцами, расцвела виноградниками. Душа, обретшая покой во Христе, восклицает: **Как кисть кипера, возлюбленный мой у меня в виноградниках Енгеддских** (П.П. 1, 14). Когда в Вифлееме родился Христос, зимой в безжизненной пустыне на берегу Мертвого моря в Эн-Гедди расцвели виноградники.

Виноградник Ноя — прообраз истинного виноградника, который насадит Господь Свой избранный народ. И поныне, совершая богослужение, епископ, благословляя, осеняет народ со словами псалма: «Призри с небесе, Боже, и виждь. и посети виноград сей! И соверши и, егоже насади десница Твоя».

От таинственно-аллегорического значения имени Ноя обратимся к более непосредственному.

Ламех имеет в виду утешение, которое, как правило, родители имеют в своих детях. Об этом пишет св. **Филарет Московский**: «Успокоение или утешение, или облегчение, которое Ламех обещал себе чрез Ноя, некоторые полагают в сыновнем вспоможении сего последнего и попечении о старости родителя» [163, с. 105]. Но далее св. Филарет отмечает недостаточность этого суждения. потому что «в сем отношении имя Ноя не стоило бы преимущественного пред прочими замечания» [там же].

Согласно еврейскому преданию есть интересное мнение, что Ной утешил людей в трудах рук их при возделывании земли изобретением плуга, чем и объясняется его имя. Человек пытается облегчить свой труд в поте лица.

Своеобразно и уже в духовно-нравственном значении толкует св. **Иоанн Златоуст**: «И нарече имя ему Ной, а это имя значит: успокоение. Итак (Ламех называет успокоением ту всемирную гибель, которая должна была совершиться спустя столько лет, подобно тому, как и Иов говорит: **смерть мужу покой** (Иов 3, 23). В самом деле, так как нечестие причиняет много и весьма большого труда, то его прекращение и уничтожение, имевшее совершиться посредством потопа, называет успокоение» [99, На кн. Бытия, беседа 21, п. 5]. Когда племя нечестивых было смыто водою потопа, тогда успокоилась земля.

В «Толковой Библии» (под ред. А.П. Лопухина) отмечается в словах Ламеха при имянаречении Ноя указание на восстановление мирового порядка после проклятия земли в результате Адамова грехопадения: «В имени Ноя пророчественное предужаение того, что чрез Ноя и его потомство будет ослаблена сила Божественного наказания за грехопадение и после бури нечестия (насилия исполинов, Быт. 6,4) и грозы небесной кары за него (потоп при Ное) настанет новое, относительно мирное и покойное течение общественно-религиозной жизни» [191, с. 43].

Подобно св. Иоанну Златоусту, особенно отметив умиловительную жертву Ноя, толкует прп. **Ефрем Сирин**: «И пророчествовал Ламех о сыне своем, говоря: сей упокоит нас жертвою своею, которою умиловит Бога от дел наших,

и от печали рук наших, и от земли, юже прокля Господь Бог; потому что Бог, за грехи живущих на земле, в водах гнева истребит построенные нами дома и сады, над которыми трудились руки наши» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 261].

8.2. День окончания потопа.

Древние предания

Губительные воды потопа смыли с земли род адамитов, первую человеческую цивилизацию. Нечестивые были наказаны. Но не навсегда прогневался Бог.

Вода же постепенно возвращалась с земли, и стала убывать вода... И остановился ковчег в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, на горах Араратских. Вода постоянно убывала до десятого месяца; в первый день десятого месяца показались верхи гор... Шестьсот первого года (жизни Ноевой) к первому (дню) первого месяца иссякла вода на земле; и открыл Ной кровлю ковчега, и посмотрел, и вот, обсохла поверхность земли (Быт. 8.3-5.13).

Счет месяцев древнего еврейского календаря начинался с месяца афаним (тишри), соответствующего нашему сентябрю. В семнадцатый день седьмого месяца ковчег остановился на горах Араратских. Кончилось плавание ковчега в бурных губительных водах потопа. Ковчег остановился на твердом камне Араратских гор.

Почти полгода — от 17-го Нисана до 1-го числа месяца тишри, первого месяца в году, соответствующего сентябрю, ковчег стоял на горах Араратских пока обсохла поверхность земли. Вышел же Ной с семейством из ковчега 27 числа второго месяца (Мархешван). Всего Ной пробыл в ковчеге ровно один год. Там, на горе Арарат, было положено начало истории Нового послепотопного человечества. Как некогда Адам, Ной стал новым родоначальником человеческого рода.

Сохранилось немало преданий об этом новом начале человечества. Особенно интересны и значимы из них предания армянского народа. Ведь именно на земле Армении это произошло. Едва ли будет ошибочным мнение, что армянский народ — единственный в мире, который никогда и никуда не переселялся. Со дней Ноя армяне живут там, хотя и сменился у них после Вавилонского столпотворения язык. В Армении есть город Нахичеван (Нахичевань). Название города переводится «пристанище Ноя». Предание свидетельствует, что Ной, выйдя из ковчега на горе Араратской, именно в Нахичевани основал свое первое поселение. В таком случае, не считая раскопок допотопной цивилизации (Эриду, Ур, Обейд, Лагаш*), именно Нахичевань следует считать древнейшим городом послепотопного мира. И этот город существует сегодня! Там, недалеко от Нахичевани, в долине реки Аракс, находится гробница второй праматери человечества, жены Ноя.

Сохранилась древнейшая армянская песня о горе Сипан, недалеко от горы Арарат. Сначала ковчег Ноя причалил к ней. Тогда Ной сказал: «Сипан, прими меня! Сипан, прими меня!» Сипан же отвечал: «Иди на Масис, иди на Масис, что выше меня!» Масис — армянское название Арарата. Армянское предание говорит о том,

* Следы этих городов под двух–четырёхметровым слоем, нанесенным потоком, раскопаны в 1920-х гг. Леонардом Вулли. Поверх потопного слоя раскопаны остатки этих городов послепотопного периода

что епископ Иаков Низибийский* восходил на г. Арарат и доставил оттуда обломок древа от Ноева Ковчега, и поныне хранящийся в драгоценном ларце Эчмиадзинского монастыря. Интересно и происхождение названия г. Ереван. Слово Ереван произведено от армянского слова «еревангал», что означает «появляться», «показаться». Подобно звучит и древнееврейское слово **יָרָא** (йераэ), означающее «он покажется», «он явится». В Быт. 8,5 сказано: **Вода постоянно убывала до десятого месяца; в первый день десятого месяца показали верхи гор.** Когда Ной впервые увидел сушу после потопа, то воскликнул: «Она показалась! Она явилась!» На этом месте позже и был построен г. Ереван.

[См. о преданиях 207, с. 94; 3, с. 17-18; 219, с. 197; 163, с. 128]

Высоко на г. Арарат вмерз во льды и находится поныне Ноев ковчег. Об этом свидетельствовали древние — вавилонский летописец, жрец Боро (350-280 гг. до Р.Х.), Иосиф Флавий (I в. по Р.Х.). Так, **Иосиф Флавий** пишет: «Об этом потопе и о ковчеге упоминают также все те, которые писали историю неевреев. В числе их находится и халдеянин Берос. В одном месте [своего сочинения] он высказывается следующим образом о потопе: говорят, что еще до сих пор сохранился в Армении на горе Кордуйской** остаток от этого ковчега и что некоторые берут от него смолу, пользуясь ею в большинстве случаев как средством против заболеваний» [327, Иудейские древности, кн. 1, гл. 3, п. 6]. Иосиф Флавий отмечает также свидетельства о потопе египтянина Иеронима (III в. до Р.Х.), Мнасея из г. Патр (II в. до Р.Х.), Николая Дамасского (нач. I в. по Р.Х.). Факт наличия Ноева ковчега подтверждается также и экспедициями Яна Струйса (1670 г.), русской экспедиции, посланной царем Николаем II в 1916 г., француза Наварры (1952 г., 1953 г., 1955 г.).

8.3. Жертвоприношение Ноя

Завершился потоп. Ной с семейством и все животные вышли из ковчега. Первый день новой истории. Каково было его первое событие?

И устроил Ной жертвенник Ягве; и взял из всякого скота чистого и из всех птиц чистых, и принес во всесожжение на жертвеннике. И обонял Ягве приятное благоухание... (Быт. 8, 20-21).

Подробнее описано в «**Книге юбилеев**»: «В новолуние третьего месяца вышел он [Ной. — Г.Ф.] из ковчега и построил жертвенник на той горе. И он искупил землю и взял козла и искупил его кровью все грехи земли; ибо все, что на ней было, было уничтожено, кроме тех, что с Ноем были в ковчеге. И он вознес его жир (тук) на жертвенник и взял телицу и овна и агнца и коз и соль и горлицу и молодого голубя и вознес в жертву всесожжения на жертвеннике и возлил поверх жертву, сваренную в елее, и окропил вином и возложил ладан поверх всего и воскурил приятное благоухание, которое понравилось Богу» [24, Книга юбилеев, гл. 6, ст. 1-3; перевод с нем. автора].

Первым делом после потопа Ной приносит жертву Богу. Предварительно Ной сам устроил жертвенник Ягве. Здесь впервые в Библии упоминается о жертвеннике. Это, конечно, не значит, что до потопа не воздвигались жертвенники, но тем

* Скорее всего, следует отождествить со св. Иаковом, епископом Низибийским († 350 г., память 13 января).

** Курдистан — то же, что Араратские горы.

не менее здесь он упомянут впервые. **מִזְבֵּחַ** (мизбэах) — жертвенник. **Св. Филарет Московский**: «И создал Ной жертвенник. Имя жертвенника встречается здесь в первый раз в Св. Писании; но самая вещь долженствовала быть не новая в сие время: ибо нельзя думать, чтобы Ной отважился ввести что-либо новое в обрядах жертвоприношений, принятых от благочестивых предков и установленных Самим Богом»* [164, с. 3]. О жертвеннике Ноя рассуждает **равви Берман**: «Отец обновленного человечества начинает свою жизнь на земле с того, что приносит жертву Господу на жертвеннике. Жертвенник (мизбэах) человек обязан строить, это то, что человек строит навстречу Богу. Жертвенник никогда не строят из одного цельного камня. Возводя жертвенник, человек должен класть камень за камнем, как бы поднимая Землю. Жертвенник выражает то, что человек идет навстречу Богу, и Он идет навстречу человеку» [36, с. 135]. Жертвенник — место встречи человека с Богом. **Св. Иоанн Златоуст** отмечает простоту этого первого жертвенника и первого жертвоприношения (богослужения): Ною «не понадобилось ни великолепное здание, ни храм, ни какой-нибудь чудный дом, ни другое что: он знал, хорошо знал, что Господь ищет только (добраго) расположения; и вот, устроив наскоро жертвенник... он принес жертву всесожжения» [99, На кн. Бытия, беседа 27, п. 2].

Кто повелел Ною совершить это жертвоприношение? Никто. Инициатива исходила от него самого. Об этом прекрасно пишет **св. Иоанн Златоуст**: «Откуда, в самом деле, скажи мне, пришло это (на ум) праведнику? Ни в ком другом он не видел примера для себя... этот праведник возносит, посредством жертв, благодарность к Господу по собственному произволению и здравому рассуждению, как только мог и как судил по-человечески» [там же].

Каковы свойства и каково значение Ноева жертвоприношения?

Ной принес жертву чистую после очищения земли потопом от рода людей нечистых. Для этого и велено ему было брать в ковчег животных чистых более, чем по паре.

Прп. Ефрем Сирин: Ной «взя от всех скотов чистых, и вознесе во все-сожжение на жертвенник. В тот день, когда вышел Ной из ковчега, все чистые птицы и звери повиновались Ною, он принес всякую чистую плоть в жертву, угодную Богу» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 268]. Закон Моисея позднее только закрепит уже существовавшее деление животных на чистых и нечистых.

Жертва Ноя была, конечно же, жертвою благодарения, благодарения за спасение в столь страшном и гибельном потопе, за новое начало жизни на земле. **Св. Иоанн Златоуст**: Ной «принес жертву всесожжения и этим, сколько мог, выразил искреннюю свою признательность» [99, На кн. Бытия, беседа 27, п. 2]. И далее св. Златоуст говорит о том, что Бог не нуждается ни в каких жертвах со стороны человека, но принимает жертвы исключительно ради возбуждения внутреннего расположения, в данном случае чувства благодарности. «Сам Господь не нуждается ни в чем, и жертву (Ноеву) благоволил принять не для чего другого, как для возбуждения людей к благодарности» [там же]. И далее: «Благий Господь, обыкновенно, обращает внимание не столько на наши жертвы, сколько на внутреннее расположе-

* Аргументация св. Филарета, столь свойственная для русского православия: опаска изменения чего-либо в обрядах и вера в их божественное происхождение.

ние, с каким мы их совершаем, и, судя по нему, или приемлет, или отвергает наши жертвы» [там же, п. 3].

Св. Филарет Московский тонко подмечает в жертвоприношении Ноя «благоговейный страх открывшагося суда Божия и сознание своея пред Богом повинности; ибо сей праведник, без сомнения, не почитал себя самоправедником» [164, с. 3]. Ной, выйдя из ковчега, увидел страшные последствия потопа. Исчезли города и селения, смыто все живое, одинокая пустынная земля, изменившийся ландшафт, гигантские наносы ила, земли, камней, погибших лесов и множество скелетов погибших людей и животных. Священный страх, ужас и потрясение, благоговейное принятие праведности суда Божия охватили Ноя. И к небу воскурилась жертва всесожжения.

Однако жертва Ноя имела и умиловительное о человеческом роде и всем живущем значение. Еще в «**Книге юбилеев**» сказано, что Ной «искупил землю (sühnte die Erde) и взял козла и искупил его кровью все грехи земли; ибо все, что на ней было, было уничтожено, кроме тех, что с Ноем были в ковчеге» [24, Книга юбилеев, гл. 6.2]. Об умиловительном значении Ноевой жертвы подробно повествуется у **Иосифа Флавия**: «Боясь, как бы Господь Бог не вздумал насыпать на землю ежегодно потоп, чтобы окончательно уничтожить род людской, Ной принес жертву всесожжения и затем стал еще просить Господа Бога, чтобы Он оставил землю в ее прежнем виде и более не подвергал бы ее такой печальной участи, от которой могла бы возникнуть опасность, что все живое погибнет; напротив, пусть Он, наказав грешников, пощадит тех, которые вследствие своей добродетели остались в живых и по Его решению избежали этой страшной участи... Поэтому он умолял Господа Бога благосклонно принять его жертву и не подвергать землю подобной гневной расправе, для того, чтобы (уцелевшие люди) могли, обрабатывая землю и строя города, жить покойно, наслаждаться всеми благами [жизни], как это было до потопа» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 3, п. 7]. Так же говорит и **прп. Ефрем Сирин**: «И сия жертва положила конец потопу» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 268].

Своеобразна мысль о вселенском значении Ноева жертвоприношения. **Прп. Ефрем Сирин**: «И обоня Господь не запах от мяс животных или курение дров, но призрел Он и увидел чистоту сердца в том, кто из всего и за все приносил Ему жертву» [там же]. Ной приносил жертву «из всего и за все»! Об этом пишет также и **св. Филарет Московский**: «И взял (Ной) из всякаго скота чистаго, и из всех птиц чистых. Жертва всеродная, потому что избавление всеродно» [164, с. 3].

И обонял Ягве приятное благоухание Ноевой жертвы. Святые отцы считают, что речь идет, конечно, не о физической приятности запаха сгораемых жертвенных животных. Да и не так уж этот запах бывает приятен. Приятным было внутреннее расположение приносящего жертву Ноя. **Прп. Ефрем Сирин** говорит: «И обоня Господь не запах от мяс животных или курение дров, но призрел Он и увидел чистоту сердца в том, кто... приносил Ему жертву» [89, толк. на кн. Бытия, с. 268]. **Св. Иоанн Златоуст**: «И обоня, говорит Писание, Господь воню благоухания. Видишь, как расположение приносящего сделало благовонным дым, и смрад, и все, что ни было неприятного при этом (сожжении животных)» [99, На кн. Бытия, беседа 27, п. 2].

8.4. Завет Божий с Ноем

При втором начале рода человеческого Бог заключает второй завет. Первый завет был заключен в раю после грехопадения с Адамом и Евой. Второй Завет с Ноем и его сыновьями после всемирного потопа.

Соответственно шести дням творения шестерично число заветов-союзов, заключенных Богом с людьми в домессианские времена. Первый день творения, творения света, соответствует первому завету Бога, когда Он дал Адаму обетование пришествия Сокрушителя главы змеевой (Schlangentreter). Это обетование, святое протоевангелие, воссияло во тьме мира, погрузившегося во тьму греха. От тьмы отделился день. Второй день творения, когда были отделены вода от воды, вода под твердь от воды над твердью соответствует второму Завету Бога, когда **закрылись источники бездны** (воды под твердью) и **окна небесные** (воды над твердью) (Быт. 8,2), когда прекратился водный потоп.

Параллель между днями творения и заветами Бога можно продолжить. На третий день явилась суша. В третьем завете, завете с Авраамом праотцу и его потомкам дается Святая Земля, земля обетований Божиих. На четвертый день явились на тверди небесной, на небосводе светила небесные. Воссияла при Моисее от Синая Тора, засветились звездочки ее 613-ти заповедей (мицвот) над Землей Обетованной. На пятый день явились роды живых существ. В пятом завете избран был для Мессии род Давидов. На шестой день был сотворен человек, в шестом завете был создан храм (Зоровавеля), в который надлежало войти Сыну Человеческому. На том творение и кончилось, и начался день покоя. **Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного)...** (Гал. 4,4). Настал день Мессии, лето Господне благоприятное (Ис. 61,2; Лк. 4,19).

Комментарий Брюссельского издания Библии раскрывает постепенное сужение наследников обетований Божиих Заветов: «Ноев союз-завет распространяется на все творение; последующий союз-завет с Авраамом относится только к потомству праотца (Быт. 17); при Моисее он ограничивается одним Израилем и влечет за собой обязательство с его стороны — исполнять Закон» [13, с. 1858].

И обоял Господь приятное благоухание, и сказал Ягве (Бог) в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал. Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся (Быт. 8, 21-22).

И сказал Бог Ною и сынам его с ним: вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душою живою, которая с вами, с птицами, и со скотами, и со всеми зверями земными... (Быт. 9, 8-10).

Бог поставил завет Свой с Ноем, его сыновьями и всем живущим на земле. Суть завета в том, что Бог обещает никогда больше не истреблять человека и с ним всего живущего физически. Жизнь на земле не будет истреблена! Если Адаму в раю после грехопадения было сказано: **смертию умрешь** (Быт. 2,17), то теперь Бог говорит Ною: **не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал**. Смерть не упразднена, но она не уничтожит жизни на земле. Завет с Ноем и на все будущие времена остается образцом завета мира и милости Божией. Так Бог говорит через пророка Исаию: **Ибо это для Меня, как воды Ноя; как я поклялся, что воды**

Ноя не придут более на землю, так поклялся не гневаться на тебя и не укорять тебя... и завет мира Моего не поколеблется (Ис. 54, с. 9-10).

Бог заключает завет (союз) с Ноем и всем живущим в ответ на умиловительную жертву Ноя. Бог отвечает человеку. А без жертвы Ноевой был ли бы завет Божий? Ведь (берит) — это союз двух сторон!

О том, что обещание Божие не губить жизнь на земле было ответом на умиловительную жертву Ноя, пишет Иосиф Флавий. Ноя он называет даже «заступником», ради которого Бог уже не будет столь строго взыскивать за людские прегрешения. Ной, в некотором смысле, ходатай этого второго завета Божия. **Иосиф Флавий:** «После того, как Ной вознес к Господу Богу эти мольбы, Он, любя Ноя за его праведность, согласился привести в исполнение его просьбу [значит Ной просил Бога за сохранение жизни на земле. — Г.Ф.], прибавляя, однако, при этом, что не Он причина гибели грешников, но что они только поплатились за свою собственную испорченность, и что, если бы Он желал губить людей, Ему не нужно было бы создавать их... Впрочем, впоследствии Я не стану взыскивать с них за прегрешения с такою строгостью, тем более что ты являешься их заступником. И если Я все-таки когда-нибудь нашла [на землю] непогоду, то не бойтесь силы ливня: вода уже более не затопит земли» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 3, п. 8]. Очень сильно утверждение Божие о Ное, ходатае Второго Завета: «Тем более что ты являешься их заступником».

Согласно с Иосифом Флавием рассуждает прп. **Ефрем Сирин:** «И сказал Господь Бог Ною то, что и желательно было ему услышать: за праведность твою сохранен остаток тварей и не погиб в волнах потопа, и ради жертвы твоей, принесенной тобою от всякой плоти и за всякую плоть, не наведу более потопа на землю» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 268-269]. Прп. Ефрем отмечает, что Бог обещает не губить более жизни на земле не только по причине ходатайственной жертвы Ноя, но и «за праведность» его личную. Об этом же говорил и Иосиф Флавий, что Бог, «любя Ноя за праведность, согласился привести в исполнение его просьбу». А иначе Бог и не услышал бы молитву Ноя, ибо **много может усиленная молитва праведного** (Иак. 5,16). И, наконец, твердое и краткое свидетельство самого бытописателя: **Вот житие Ноя: Ной был человек праведный и непорочный в роде своем; Ной ходил пред Богом** (Быт. 6,9). Вот и все житие! — Праведник, ходящий пред Богом.

Св. Иоанн Златоуст раскрывает мысль о том, что Бог дважды за человека — при Адаме и при Ное — проклинал землю. При Адаме и Каине в результате проклятия Божия изменился миропорядок на земле, пришла смерть, ослабла сила земли, при потопе — мир был погублен. Все это не дает результата и не пресекает зло, а потому Бог обещает никогда более не проклинать землю, оставив ей естественное течение жизни. Св. **Иоанн Златоуст:** «**Не приложу ктому прокляти землю за дела человеческая.** Бог проклял ее за первого человека, сказав: **терния и волчцы возрастит** (Быт. 3,18), и потом также за Каина. [Об этом так сказано в Писании: **И ныне проклят ты, Каин, от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей. Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле** (Быт. 4, 11-12). — Г.Ф.] И вот, так как Он и теперь навел (на землю) такую

зеобщую гибель, то, чтобы утешить праведника и ободрить его, чтобы, т.е., он не подумал про себя: что за польза от данного (Богом) благословения и от слов: **раститесь и множитесь**, если мы, и размножившись, должны будем опять погибнуть, зедь Он и Адаму сказал: **раститесь и множитесь**, и однакож навел потоп, чтобы, говорю, Ной не подумал так и от этой мысли не чувствовал в душе своей постоянно-то беспокойства, смотри, какое Господь являет человеколюбие! **Не приложу**, говорит, **ктому прокляти землю за дела человеческая...** Я, говорит, сделал Свое дело, раз, и два; но так как вижу, что зло растет, то обещаю более уже не проклинать землю» [99, На кн. Бытия, беседа 27, п. 4]. И после потопа зло не пресеклось на земле. Оно явило свой отвратительный лик уже в семье самого Ноя (грех Хама и Ханаана). Но Бог не проклинает более землю и не уничтожает ее. Плевелы и пшеница вместе оставлены расти на поле этого мира впредь на все времена до великой жатвы (Мф. 3, 30).

Верность Свою заключенному с Ноем завету неуничтожения жизни на земле Бог утвердил клятвою. Об этой клятве не говорится в самой книге Бытия, а сказано только: **И сказал Ягве (Бог) в сердце Своем...** Но у пророка Исаии сказано: **Ибо это для Меня, как воды Ноя; как Я поклялся, что воды Ноя не придут более на землю...** (Ис. 54, 9). В Книге же юбилеев говорится о том, что Ной и его сыновья дали клятвенное обещание исполнять заповеданное Богом. «И Ной, и его сыновья клялись, что они не вкусят никакой крови, находящейся в какой-либо плоти. И он заключил Завет (Союз) пред Господом Богом, навечно, чрез все поколения земли, в этом месяце» [Книга юбилеев, гл. 6, 10.] И так, и Ягве Бог, и Ной с сыновьями клятвенно вступили во второй завет-союз между собой. Бог всегда исполняет Свое слово. Мы же, нарушая заповеданное сыновьям Ноя, нарушаем клятву нашего праотца и прародителя Ноя, а также праотцов наших Сима, Хама и Иафета и попадаем под их клятву.

Какова причина, кроме умиловительной жертвы Ноя, что Бог не хочет впредь проклинать землю и губить жизнь на ней? Ягве Бог Сам говорит об этом:

Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал (Быт. 8, 21).

Но ведь Бог по той самой причине и навел потоп на землю! Об этом сказано ранее: **И увидел Ягве (Бог), что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время... И сказал Ягве Бог: истреблю с лица земли человеков...** (Быт. 6, 5, 7).

Здесь мы встречаемся со случаем, когда одна и та же причина может производить противоположные действия. Так один и тот же поступок ребенка может подвинуть родителей как к наказанию его, так и к проявлению милости. А что будет применено — определяется мудростью родителей. Наводя потоп и уничтожая все живое, Бог показывает, чего заслуживает развращенное человечество по правосудию. Негодная одежда по справедливости выбрасывается вон. Но Господь хочет не гибели человека падшего, а его восстановления и спасения. Спасти же людей потоп был не в силах. Зло не искореняется уничтожением злых. Зло в сердце человека. **Помышление сердца человеческого — зло от юности его.** И хотя в живых

осталось одно семейство праведника, но и из их сердца изшло зло — грех Ноя, грех Хама, грех Ханаана. Поэтому и искоренять надо не злых, а зло в сердце человека.* Это и будет впредь делать Господь. Один священник во время перестройки в СССР стал вести Закон Божий в средней школе. Увидев, как дети впитывают Слово Божие, он подумал — вот теперь изъять бы этих детей из безбожных семей и среды, и получилось бы совершенно новое поколение. Но потом он вспомнил потоп и семейство Ноево и осознал — все будет и впредь, как прежде. Это — не путь! Вот об этом и сказал Бог при заключении Им завета с Ноем. Бог избирает иной путь — не физическое уничтожение грешных, никак не влияющее на исправление сердца. а духовное преобразование сердца человеческого. Но нераскаянным дан урок потопа. над нераскаянностью висит меч гнева Божия и теперь уже не водный, а огненный. Потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водою. А нынешние небеса и земля... сберегаются огню на день суда и гибели нечестивых человеков (2 Пет. 3. 6-7), — возвещает св. апостол Петр. Об этом знал еще Адам, удивительное свидетельство чего сохранено у **Иосифа Флавия**: «Адам предсказал гибель отчасти от силы огня, отчасти же вследствие огромного количества воды, — они [потомки Сифа. — Г.Ф.] воздвигли два столба, один кирпичный, другой каменный, и записали на них сообщение о своем изобретении [имеется в виду наука о небесных телах и их устройстве. — Г.Ф.]. Последнее было сделано с тем расчетом, чтобы, если бы кирпичный столб случайно погиб при наводнении, оставшийся невредимым каменный дал людям возможность ознакомиться с надписью и вместе с тем указал бы и на то, что ими была воздвигнута и кирпичная колонна. [Каменный] столб сохранился по сей день в земле Сириадской» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 2, п. 3].

О том, что физическое уничтожение грешников не ведет к упразднению зла и потому Бог обещает этого больше не делать, говорит св. **Иоанн Златоуст**: «Так как **прилежит помышление человеку прилежно на злая от юности**, поэтому, говорит, **не приложу к тому прокляти землю**. Я, говорит, сделал Свое дело, и раз. и два; но так как вижу, что зло растет, то обещаю более уже не проклинать землю» [99, На кн. Бытия, беседа 27, п. 4].

Св. Филарет Московский видит изменение образа действия Божия по причине испорченности от юности помышлений сердца человеческого. «Таким образом без нарушения святости Промысла, переменяется образ только его действия. Прежде [потопа. — Г.Ф.] правосудие открылось всеобщим, а милосердие особенным действователем; отседа правосудие будет являться в частном, как например над Содомом, над Фараоном и проч., а милосердие во всеобщем» [164, с. 5].

Ноев завет заключен со всем родом человеческим и со всем живущим на земле. А на какое время?

И сказал Ягве (Бог): ...Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся (Быт. 8,22).

Завет заключен на все дни земли. Далее, полагая радугу в облаках, Господь говорит: **И вспомню завет вечный между Богом (и между землею)...** (Быт. 9,16). Подобным образом говорится и в «**Книге юбилеев**». Но там говорится не со сто-

* А.И. Солженицын говорил, что ошибка всех революций в том, что они восставали против злых, а зло — в сердце человека, и наша задача — потеснить его в нем.

роны Бога, а со стороны Ноя: «И он [Ной. — Г.Ф.] заключил Завет пред Господом Богом на вечность, чрез все поколения земли»* [24, «Книга юбилеев», 6,10].

В каком смысле Ноев завет вечный? Слово вечный, как нередко в Писании, должно понимать, в данном случае, как имеющий значение для всех времен и непрерывно действующий, а не как распространяющийся навечно. Конкретно это передается выражением: **во все дни земли**. Хорошо толкует это св. Филарет Московский: «**Во все дни земли**. Сим показывается, что изображенное обетование не вечно, а имеет свой предел. **Дни земли**, наконец, должны уступить место **дням небес** (Пс. 88, 30)**, и тогда не только времен года, но и **нощи не будет** (Откр. 21, 25)» [164, с. 6]. Св. Златоуст говорит: «(Слова) **Во вся дни** означают то, что никогда уже не будет такого потопа и не постигнет вселенную такое всеобщее истребление. Вместе с тем (Бог) показывает и непрерывность Своего благодеяния» [99, На кн. Бытия, беседа 27, п. 4]. Но все это относится только к дням земли до Страшного Суда. Тогда земля и все дела на ней сгорят (2 Пет. 3,10) и не будет более смены лета и зимы, дня и ночи и времени уже не будет (Откр. 10,6), и мяса животных никто вкушать не будет, ибо истребится смерть (1 Кор. 15, 26).

Однако можно говорить и о вечности завета, но не в смысле бесконечного времени, а в смысле онтологическом, в смысле значения этого завета не только для земли, но и для вечности. Ведь все подлинное оставляет свой след в вечности, остается в вечной памяти Божией и, вообще говоря, вечно, хотя бы время и быстро стерло это из своей памяти. Тем более это касается Божия завета!

Говоря об ограничении Ноева завета концом времен, следует отметить, что пока будут продолжаться времена и сроки, Ноев завет никогда не отменится. «**Книга юбилеев**»: «... что никакой потоп на земле больше не будет для ее уничтожения во все дни земли» [24, Книга юбилеев, 6, 16]. Значит с установлением Нового Завета Иисуса Христа Ноев завет не стал «ветхим» и, соответственно, все заповеди его остались в силе!

8.5. Заповеди сыновей Ноя

Завет физического неуничтожения земли Богом с праотцом Ноем был закреплен заповедями, данными Богом Ною и его сыновьям, а значит, всему человечеству. В иудейской традиции согласно Устной Торе говорится о семи заповедях сыновей Ноя. «Заповеди сыновей Ноя» — это термин. Своеобразно, что об этих заповедях знают иудеи, а среди всех прочих потомков сыновей Ноя они неизвестны. Они были забыты после рассеяния народов через вавилонское столпотворение. Хотя следует отметить, что в совести они записаны у каждого человека, они — общечеловечны. Это нравственные общечеловеческие устои. Заповеди сыновей Ноя иудеи считают для себя также обязательными, причем в исполнении их относятся к себе строже, чем к другим народам. В книге Бытия эти семь заповедей конкретно не формулируются. Но в благословении Божиим Ною и его сыновьям (Быт. 9,1-7) они косвенно содержатся.

* in Ewigkeit, durch alle Generationen der Erde

** При завете с Давидом сказано: **И продолжу векъ семья его, и престол его — как дни неба, а дням неба нет конца!**

Первая заповедь — запрет идолопоклонства. Вера во единого Бога следует из самих основ завета Божия с Ноем. Бог спас Ноя и его сыновей, и никаким иным богам они поклоняться не должны.

И сказал Бог Ною и сынам его с ним: вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душою живою, которая с вами (Быт. 9, 8-10)...

В этих словах явно звучит утверждение строгого единобожия.

Вторая заповедь — запрет богохульства и кощунства, поругания имени Божия. Эта заповедь непосредственно следует из первой.

Третья заповедь — запрет кровопролития, запрет убийства человека.

Бог сказал: **Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию (Быт. 9,6).**

Св. Иоанн Златоуст: «Если... ни одинаковость происхождения не останавливают тебя [от пролития крови. — Г.Ф.], ни единство природы не удерживает от злого предприятия, если ты, отвергнув братское сочувствие, весь предаешься этому гнусному замыслу, то подумай, что он (человек) создан по образу Божию» [99, На кн. Бытия, беседа 27, п. 5]. Господь ограждает свой образ в человеке от посягательства убийцы.

Четвертая заповедь — запрет воровства. К этой заповеди имеют отношение слова Божии о зверях, скоте, птицах и рыбах сыновьям Ноевым: **в ваши руки отданы они (Быт. 9,2).** В этих словах экзегеты находят указание на священное право частной собственности. В руки человека передается творение Божие. Человек имеет право им владеть и, соответственно, никто не в праве на это посягать, красть или похищать.

Пятая заповедь — запрет разврата, блуда, прелюбодеяния и всяческих плотских непотребств. Господь благословил:

Вы же плодитесь и размножайтесь, и распространяйтесь по земле, и умножайтесь на ней (Быт. 9,7).

Законное размножение человеческого рода происходит через семью. Блуд, прелюбодеяния и непотребства нарушают волю Божию и происходят не по Божию благословению размножения рода человеческого, а по греховной плотской страсти.

Шестая заповедь — запрет употребления в пищу крови и запрет жестокости к животным. После потопа, как некогда после изгнания человека из рая, в природе происходят существенные изменения. Изначала человеку были даны в пищу трава и плоды деревьев, т.е. растительная пища. После потопа, когда природа и человек вновь весьма утратили жизненные силы, Бог благословляет человеку животную мясную пищу:

Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все (Быт. 9,3).

При этом, естественно, изменяются отношения человека и животных. Бог говорит:

Да страшатся и да трепещут вас все звери земные (и весь скот земной), и все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские (Быт. 9,20).

Животные боятся теперь человека, чего, конечно, не было в раю, в саду Едемском. Человек становится их обладателем: **в ваши руки отданы они**. Но даже имея теперь право питаться животными, человек не должен быть жестоким к ним. Это выражается в запрете:

Только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте (Быт. 9,4).

По учению Писания: **душа тела в крови** (Лев. 17, 11) и даже — **кровь есть душа** (Втор. 12, 23). Речь идет именно о животной душе (нефеш). Вкушая кровь, человек приобщается к животной душе зверя и сам в некоторой степени становится звероподобным.

Седьмая заповедь — предписание справедливого и праведного суда, закон возмездия и равенства человека перед законом. Это общее правило выражено относительно частного случая: **Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека** (Быт. 9,6). Преступление должно быть расследовано и справедливо наказано.

Таковы заповеди сынов Ноевых, так должны они поступать во всех поселениях своих.

Очень интересен тот факт, что апостолы, проповедуя Евангелие народам, не возлагали на них обязательства по Завету Авраама и Завету Моисея, но сохранили для них обязательность заповедей сынов Ноевых. Это произошло в 51 г. по Р.Х. в Иерусалиме на апостольском соборе. **Поелику мы, апостолы, услышали, что некоторые, вышедшие от нас, иудеохристиане смутили вас, обращенных ко Христу из язычества потомков сынов Ноевых, своими речами и поколебали ваши души, говоря, что должно обрезываться (соблюдать Завет Авраамов) и соблюдать закон Моисеев, чего мы им не поручали, то мы собравшись в Иерусалиме на своем соборе единодушно рассудили, избрав мужей, послать их к вам... Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого по заповедям сынов Ноевых: воздерживаться от идоложертвенного (первая заповедь) и крови, и удушения (шестая заповедь), и блуда (пятая заповедь), и не делать другим того, что себе не хотите. Соблюдая сие, хорошо сделаете** (Деян. 15, 24-29). В контексте заповедей сынов Ноевых и заветов Божиих с Авраамом и Моисеем становится понятным и четко прочитывается решение апостольского собора. Вполне понятное в I-м веке при апостолах, в условиях забытости древнего Предания и заветов теряет свою ясность и определенность в позднейшие времена и приводит порой к немалой запутанности в отношении того, что должно, а что не должно и в каком значении исполняться христианами из Ветхого Завета.

Приведем свидетельство прп. Ефрема Сирина, не говорящего определенно о заповедях сынов Ноевых, но, тем не менее, подобным же образом подходящего к толкованию слов Божия благословения Ною и сыновьям его. **Прп. Ефрем**

* Своеобразно толкует прп. Ефрем Сирий слова **кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека**: **ибо человек создан по образу Божию**. Прп. Ефрем говорит не о том, что человека нельзя убивать, потому что он образ Божий, а о том, что рукою человека может быть совершенно возмездие, казнь, т.к. человек — образ Божий. «**Проливая кровь человеку, в ее место его пролиется между человеками**. Словами же: **яко во образ Божий сотворих человека** показывается, что человек, подобно Богу, облечен властью живить и мертвить» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 270].

** О заповедях сынов Ноевых см. 266, т. 6, ч. 1, с. 384-385; 207, с. 101-102; 3, с. 19.

Сирин: «Так, Бог с Ноем и детьми его поставляет три завета: во-первых, повелевает не есть крови животных, во-вторых, обещает воскресение, в которое взыщется кровь их от всех зверей, в-третьих изрекает, что всякий убийца должен быть умерщвляем» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 269]. Мысль о воскресении прп. Ефрем Сирин выражает еще так: «Взыщет [кровь. — Г.Ф.] и при конце, потому что в день воскресения звери возвратят пожранную ими плоть человеческую» [там же]. Указание на грядущее воскресение из мертвых в словах Божиих Ною усматривает также прп. **Иоанн Дамаскин:** «А также и Божественное Писание свидетельствует, что будет воскресение тел. Действительно, Бог говорит Ною после потопа: ...И крови вашей душ ваших изыщу, от руки всякого зверя изыщу ея... Каким образом Он изыщет кровь человеку от руки всяких зверей, разве только через то, что воскресит тела людей, которые умирают? Ибо не будут вместо человека умирать звери» [94, кн. 4, гл. 27].

8.6. Знамение Ноева Завета

Печать Завета Божия с Адамом — ползание змея на чреве. Получил свою печать и Божий Завет с Ноем. **И сказал (Господь) Бог:** вот знамение завета, который Я поставлю между Мною и между вами, и между всякою душою живою, которая с вами, в роды навсегда: Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением (вечного) завета между Мною и между землею. И будет, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга (Моя) в облаке; и Я вспомню завет Мой, который между Мною и между вами, и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будет более вода потопом на истребление всякой плоти. И будет радуга (Моя) в облаке, и Я увижу ее. и вспомню завет вечный... И сказал Бог Ною: вот знамение завета, который Я поставил между Мною и между всякою плотью, которая на земле (Быт. 9, 12-17).

Радуга в облаках после дождя — печать и знамение Божия Завета с Ноем и всем живущим на земле. Дождь прошел, вновь милость Божия над землей! Продолжается жизнь.

Бог полагает радугу в облаках пред изумленным взором Ноя. Была ли радуга до потопа? Некоторые полагают, что была, но только после потопа она получила значение знамения завета. Так **св. Филарет Московский** считает, что «неосновательно было бы выводить из сего постановления о радуге, что она получила бытие только после потопа. Она могла быть до потопа, так же как вода и омовение были прежде крещения» [164, с. 13]. Но современные исследователи-креационисты высказывают мнение, что радуга действительно появилась только после потопа. До потопа атмосфера была насыщена водами над твердью. Их образованию был посвящен целый день творения (второй). Атмосферные воды создавали парниковый эффект на земле. Климат был благоприятен для жизни. На крайнем севере и юге не было таких холодов и ледовых пустынь, была богатая растительность и животный мир, на экваторе не было такой изнурительной жары и безжизненных пустынь. Радуга в такой атмосфере была невозможна. После потопа атмосфера в значительной степени разредилась от вод, возникло оледенение на полюсах, пустыни в экваториальных землях, на небе появилась радуга от преломления солнечных лучей в каплях послеждевого воздуха.

Св. Иоанн Златоуст усматривает в радуге знак и печать, гарантирующие людям неуничтожение земли за их грехи. **«И рече, сказано, Бог Ноеви — сие знамение завета, егоже положих между мною и между всякою плотию, яже есть на земли. Ты получил, говорит, знак, который Я дал (в завет) между Мною и всякою плотию, какая только есть на земле; не смущайся же душою и не колеблись умом, но, взирая на этот знак, и сам пребывая благонадежен, и все потомки твои да получают от него успокоение; вид этого знака пусть доставляет уверенность, что такой потоп уже не постигнет вселенную. Пусть умножаются грехи человеческие, но Я исполню Свое обещание, и вперед уже не покажу такого гнева на всех»** [99, На кн. Бытия, беседа 28, с. 28].

Радуга сопутствует дождю. И, появляясь, она как бы испытывает веру человека в то, что мир не погибнет, и возвышает Божию благодать и милость в сохранении мира. **Св. Филарет Московский**: «Царство благодати и веры Бог обновляет заветом, который Он обещал Ною еще прежде потопа, Быт. 6, 18, и теперь действительно постановляет... Знамением завета избрана дуга в облаке. Сопутствуя обыкновенно дождю, она долженствовала представлять человекам образ начинающагося потопа: но Бог хочет, чтобы она уверяла их о безопасности от потопа... Являя знамение безопасности в самом действии опасности, Бог а) сколько возвышает благодать, б) столько искушает веру» [164, с. 12-13].

Радуга — символ семи заветов от Адама до Христа (второго Адама). Семь заветов относятся к истории, а Вечный Завет — это уже завет будущего века. Символом Вечного Завета тоже будет радуга, но она будет иная (об этом см. ниже).

Словом **радуга** переведено на русский язык с еврейского слово קֶשֶׁת (кешет). «Кешет» означает лук, сходно с русским «дуга», отсюда «радуга». Эта форма и слово «дуга», «лук» наводили на сравнение радуги с луком Господним. Еще у **Иосифа Флавия** мы находим: «В знак же, что [гневу Моему] на вас положен конец, Я воздвигну [говорит Господь. — Г.Ф.] мой лук — радугу. Это явление считается ими луком Господним» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 3, п.8]. **Равви Берман** к этому еще добавляет: «Лук радуги обращен от Земли, и в нем нет тетивы, которая выпускает стрелы, часто символизирующие в Библии гнев Божий. Радуга — символ мира между Богом и Землею» [36, с. 141]. Отсюда у греков и у римлян богиня радуги Ирида — провозвестница мира между небом и землей.

Но радуга не только знак для человека, что гнев Божий не погубит земли. Она еще и знак для Самого Бога. Господь сказал: **И будет, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга (моя) в облаке: и Я вспомню завет Мой** (Быт. 9, 14-15). **Св. Иоанн Златоуст** рассуждает об этом так: **«И узрю, говорит, еже помянути завет Мой. Так ужели воззрение пробуждает в Нем память? Нет, не так должны мы думать, но так, что, когда мы увидим этот знак, то можем спокойно полагаться на обетование Божие»** [99, На кн. Бытия, беседа 28, с. 289]. **Равви Берман** пишет: «Так что радуга не только символ мира, она знак и для Бога, а не только для человека. Даже если люди нарушат этот Завет или позабудут о нем, то и тогда Бог будет помнить о нем и соблюдать его» [36, с. 141]. Таким образом, это антропоморфное утверждение истины о неложности обетования Божия. Горы сдвинутся, и холмы

поколеблется; а милость Моя не отступит от тебя, и завет мира Моего не поколеблется, говорит милующий тебя Ягве (Ис. 54, 10).

Ною Бог показал естественную природную радугу в облаках, как знак завета о неуничтожении природы и человека. Пророк Иезекииль видит радугу в видении таинственной колесницы, являющей завет Мессии. Он видит четырех животных (с лицами человека, льва, тельца и орла) и четыре колеса, над ними свод из изумительного кристалла, а над сводом престол, как бы из камня сапфира и над ним подобие человека (Христа-Мессии). **От вида чресл его и выше от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом** (Иез. 1, 27-28). Сияние кругом, как радуги, но не полукруг, а круг — сияние славы Господней Нового Завета, завета вечного спасения.

И, наконец, в вечности, в вечной славе св. Иоанн Богослов, тайнозритель, созерцает радугу вокруг престола Божия. **И тотчас я был в духе; и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий. И Сей Сидящий видом был подобен камню япису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду** (Откр. 4, 2-3). Полукруг, лук Ноевой радуги — мост мира между небом и землей. Полный круг апокалиптической радуги — символ вечности, всякая разомкнутость сомкнулась в Боге, круг вечности, **Бог все во всем** (I Кор. 15, 28). Семицветье Ноевой радуги — множественность семи заповедей сыновей Ноевых, семь заветов Бога с человеком в его истории. Апокалиптическая радуга **подобна смарагду**, изумруду, она одного цвета — зеленая. Нет никакой многосоставности и расчлененности. Существо Божие просто и едино, таково и вечная жизнь в Боге. Зеленый цвет — цвет жизни, жизни вечной. Все слилось в единой заповеди любви. Нет времени — все замкнулось в круге вечности. ■

Хронология праотцов после потопа

Кратко отметим хронологию праотцов, живших после всемирного потопа. У Ноя было три сына — Сим, Хам и Иафет. Наследником обетований Божиих стал Сим. От него происходит род праотцов. Вся древняя священная предыстория восходит до Авраама. Примечательно, что как до потопа, так и после Св. Писание упоминает о десяти праотцах. Итак, десять праотцов от Сима до Авраама. В связи с наличием разночтений приведем перечень имен праотцов и времени их жизни по еврейскому масоретскому, по самарянскому и по греческому тексту Септуагинты (LXX). Первое число в таблице означает возраст праотца при рождении им сына. Второе число — число лет оставшейся жизни и третье — полный возраст праотца.

Различия древних текстов сводятся к следующему:

— Самарянская Тора, в основном, совпадает с Септуагинтой.

— Масоретский текст отличается от самарянского и греческого тем, что возраст праотца при рождении сына на 100 лет меньше. Это от Арфаксада до Серуха. У Нахора разница на 50 лет. У Фарры разницы нет. По масоретскому тексту праотцы рожают сыновей в возрасте тридцати — тридцати пяти лет, т.е. вступают в брак, примерно, в возрасте библейского совершеннолетия (тридцать лет). По самарянскому и греческому тексту рождение сыновей (создание семьи) происходит на сто лет позже — 130-135 лет.

— Греческий текст, в отличие от еврейского и самарянского, упоминает еще одного праотца — Каинана. Таким образом, по еврейскому и самарянскому числению, Авраам является десятым послепотопным праотцом, а по греческому десять праотцов было до Авраама.

— По еврейскому масоретскому тексту от потопа до Авраама прошло примерно три века. По самарянскому и греческому тексту это время составляет примерно одну тысячу лет.

Соответствующим оригиналу проф. Н.Н. Глубоковский [288, с.8] и многие исследователи-текстологи считают древнееврейский масоретский. Хотя некоторые и отдают предпочтение тексту Септуагинты. (Смотри таблицу 6).

Таблица 6

Хронология жизни праотцов после потопа*

Имена праотцов	Еврейский масоретский текст			Самарянская Тора			Греческий текст Септуагинты		
	До рождения сына	Остаток жизни	Вся жизнь	До рождения сына	Остаток жизни	Вся жизнь	До рождения сына	Остаток жизни	Вся жизнь
1. Сим	100(2)	500	600	100(2)	500	600	100(2)	500	600
2. Арфаксад	35	403	438	135	-	438	135	330	465
3. Каинан	-	-	-	-	-	-	130	330	460
4. Сала	30	403	433	130	303	433	130	330	460
5. Евер	34	430	464	134	270	404	134	370	504
6. Фалек	30	209	239	130	109	239	130	209	339
7. Рагав	32	207	239	132	107	239	132	207	339
8. Серух	30	200	230	130	100	230	130	200	330
9. Нахор	29	119	148	79	69	148	79	129	208
10. Фарра Авраам	70	135	205	70	75	145	70	135	205
От потопа до рождения Авраама	290			940			1070		

Текст Септуагинты предпочтительней, как представляющий более продолжительное время для событий от потопа до Авраама, для умножения и распространения народов, для всей древнейшей доавраамической истории Месопотамии и Египта. Индии и Китая. Хотя утверждения современных историков относительно датировки этих древнейших цивилизаций не укладываются и в тысячелетие от потопа до Авраама по свидетельству Септуагинты. Три века масоретского текста и вовсе едва ли могут вместить в себя эту древнейшую историю. Остается еще неразгаданной датировка событий доавраамической истории. С точки зрения текстологии вполне возможно, что предпочтение, действительно, можно отдать древнееврейскому масоретскому тексту. Где взять недостающие историкам времена? Сейчас ответить однозначно невозможно. Но в любом случае речь идет о нескольких тысячелетиях истории цивилизации до Р.Х., которые можно вписать в свидетельство Септуагинты, но никак не о десятках тысячелетий доисторических времен, которых и вовсе не было. Люди жили только в истории, а не до нее!

Библейские тексты дают порядок длительности времен от потопа до Авраама. от Авраама до Моисея и до Давида. Указываются и некоторые определенные сроки. В установлении же точной хронологии различные библейские хронографы весьма разногласят, на что указывал еще св. Димитрий Ростовский [см. 73]. Не приблизилась к более точной хронологии и современная библейская наука. Вполне точная историческая датировка идет со времен царя Израильского Давида. Это, однако, не значит, что о более ранних временах и событиях нельзя сказать ничего определенного. Библия дает немало и вполне точных указаний на различные события истории.

Невозможно не заметить в библейской хронологии в книге родства (Мф. 1,1) таинственно-символического значения числа праотцов родословия Христа-Мессии:

* Данные таблицы приводятся на основании текста Быт. 11, 10-26, 32.

- 10 праотцов до потопа от Адама до Ноя;
- 10 праотцов после потопа от Сима до Фарры (Авраама);
- 14 родов от Авраама до Давида;
- 14 родов от Давида до переселения в Вавилон;
- 14 родов от переселения в Вавилон до Иисуса Христа.

Символическое значение этих чисел еще более подтверждается наличием пропусков в евангельском исчислении — трижды по четырнадцать родов.

10 — число совершенное. В десяти праотцах до потопа и десяти праотцах после потопа общая история спасения всего рода человеческого. Но люди как бы предоставлены сами себе. Бог еще ничего не делает определенного. Собственно история спасения — с Авраама. События из Месопотамии переходят в Палестину, с одного рога благодатного полумесяца на другой. Трижды по четырнадцать родов — священная история Израиля, народа Божия. Три периода указывают на Святую Троицу, четырнадцать есть дважды по семь — сугубая полнота (седмерица) времен и поколений. От Адама до Христа — 62 рода. Христос — шестьдесят третий ($63 = 7 \times 9$). Итого девять седмин. Девять — ангельское число. Недостающее до семидесяти число семь, которое должно уходить уже в новозаветное время, может быть восполнено семью церквями в апокалиптическом видении св. Иоанна Богослова (Откр. 2-3 гл.). В Новом Завете уже нет родов и поколений. Род земной завершился Боговоплощением, теперь — Церковь в ее седмеричной полноте, род христианский (Мф. 24, 34).

От Ноевых сыновей Сима, Хама и Иафета расселилась вся земля. В Ноевом благословении сыновьям и проклятии внуку Ханаану, как в зерне, заключено все древо мировой истории.

Старший — Сим, по-еврейски שם (Шем), что значит «имя». На нем наречено имя Божие, ему сказано: **Благословен Ягве Симов** (Быт. 9, 26). Потомки Сима (Шема) будут хранить истинную веру в единого Бога, с ними Бог заключит Завет. От потомков Сима — благословенный род праотцов Мессии-Христа, воплотившего Бога-Слова. От Сима до Христа — вся священная история в потомстве Сима. **Блж. Августин**: «Сим, от семени которого родился по плоти Христос, в переводе значит «именитый». А кто именитее Христа, имя Которого повсюду так славно, что самое пророчество сравнивает его с миром излианным (Песн. 1,2)» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 2].

Второй сын — Хам. חם (Хам) означает «горячий», «черный». Само имя указывает на жар страстей и плотское невоздержание, что проявилось, как думают, в рождении Ханаана в ковчеге. На это указывают и слова Писания: **Сыновья Ноя, вышедшие из ковчега, были: Сим, Хам и Иафет. Хам же был отец Ханаана. Сии трое были сыновья Ноевы, и от них населилась вся земля** (Быт. 9, 18-19). **Св. Иоанн Златоуст**: «Хам же баше отец Ханаанъ. Писание хочет этим указать нам на крайнее невоздержание Хама, на то, что ни столь великое бедствие (потоп), ни такая тесная жизнь в ковчеге не могли обуздать его, но между тем, как и старший брат его доселе еще не имел детей, он во время такого гнева (Божия), когда погибала вся вселенная, предался невоздержанию и не удержал необузданной своей похоти» [99, На кн. Бытия, беседа 28, п. 4]. От Хама происходит черная раса людей. За еще больший грех Хама и его сына Ханаана, когда они посмеялись над наготой отца своего, проклинается Ханаан и потомство его: **Проклят Ханаан; раб рабов будет**

он у братьев своих (Быт. 9,25). И далее еще отдельно говорится о рабстве Ханаана Симу и Иафету. Рабом Симу он стал, когда Иисус Навин по велению Божию завоевал Ханаанскую землю и истребил хананейские племена, а часть покорил. Рабами Иафету стали хамиты во время греко-македонских, а позднее римских завоеваний, а также негры в эпоху великих географических открытий, с XV в. и далее.

Третий сын Ноя — נֹחַ (Иефет). Иафет означает «распространение», «красота». Потомство Иафета, индо-европейская белая раса, действительно, чрезвычайно распространилось по земле. И Ной возвещал об этом своем сыне: **Да распространит Бог Иафета** (Быт. 9, 27). Значение имени Иафета «красота» указывает на культурообразующее значение иафитов (греко-римская, персидская, индийская, европейская, американская культура). Пожалуй, справедливо будет отметить и внешнюю красоту представителей этих народов.

И да вселится Иафет в шатрах Симовых (9,27) — возвестил Ной. И да вселится, по-еврейски יָשַׁן (вейшкон), или «обитать», перекликается с «Шехина», обитание Бога. **Равви Берман**: «В шатрах Шема, ждет Ноах, будут вместе обитать и Бог, и Иефет» [36, с. 147]. Шехина — таинственное еврейское понятие Присутствия Божия, Его «обитания в шатре». Это произошло, когда язычники-иафиты в массе своей приняли Христа, вошли в церковь — шатер Бога Симова — и распростерли его по всей земле. **Блж. Августин**: «В селениях же его [Сима. — Г.Ф.], т.е. в церквях обитает широта языков. Ибо Иафет в переводе значит «широта» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 2]. **Св. Иоанн Златоуст**: «Посредством этих благословений, изреченных Симу и Иафету, он [Ной. — Г.Ф.], кажется мне, предвозвестил призвание двух народов, именно: чрез Сима — иудеев, т.к. от него произошел патриарх Авраам и народ иудейский, а чрез Иафета — призвание язычников... а словами: **да вселится в селениях Симовых** (дал разуместь), что язычники воспользовались всем, что было предназначено и уготовано для иудеев» [99, На кн. Бытия, беседа 29, п. 7].

Библейские известия о дальнейших праотцах весьма скупы. Св. Димитрий Ростовский в своей «Летописи» восполняет их весьма интересными сведениями из еврейского предания.

Св. Димитрий Ростовский: «Арфаксад сын Симов, отец Каинанов, дед же Салин, живший сначала с братией своей в Армении, в ней же ковчег Ноев стал на горе Арарат, захотел переселиться в землю Халдейскую, на ней же еще никто не прожил. Собрался же со всем домом своим и, разлучившись с братьями, перешел реку Тигр и первый начал жить в Халдее. При самом же том перехождении через реку у внука его Салы родился сын. Арфаксад нарек имя младенцу правнуку своему Евер, то есть «прешествие» (переход), ибо родился при переходе. От сего Евера произошли евреи» [73, с. 318]*.

Слово עֶבֶר (Евер), ставшее именем праотца, «означает человека, перешедшего через реку и, следовательно, заключает в себе мысль о переселении этого патриарха из-за какой-то реки» [191, Толк. на Бт, 10, 24]. Св. Димитрий Ростовский говорит о реке Тигр, через которую переходило семейство Арфаксада при переселении с Арарата в Месопотамию. При этом переходе через реку и родился у Салы Евер. Позднее, при Моисее, потомки Евера, переходя через Красное море, родились как народ Божий (народ еврейский), народ Песаха (Пасхи), народ перехода.

* Русификация текста св. Димитрия Ростовского. — Г.Ф.

Каков духовный облик послепотопных праотцов? Он далеко не так светел, как праотцов допотопных. Об этом также имеем свидетельство **св. Димитрия Ростовского**: «О сих же, иже по потопе, от Ноя до Авраама по имени воспоминаемых, не можем решить, дабы все были праведни, кроме двою только: Сима и Евера... Двух же тех праведничество известия сие: Сим со Иафетом покры наготу отчу, Евер не соизволи столпотворению не богоугодному. О прочих же сомнительно есть, понеже идолопоклонники в них обретошася неции, яко же Сарух, и Нахор, и Фара отец Авраамов. Разве токмо тыи праведнически пожиша ли, иже во дни Ноевы родишася, сиесть: Арфаксад, Каинан, и Сала, прежде умертвия Ноева рождшиися... По умертвии же его един токмо правнук Евер бодр быти известуется, о прочих же несть известия» [73, с. 303]. До Вавилонского столпотворения хранилась вера в единого Бога и благочестие среди праотцов в потомстве Симовом. Евер, пятый от Сима, не участвует в построении Вавилонской башни, дерзком самопрославлении людей и обращении к магическим демоническим силам и обоготворении природы. После Евера в восьмом роде от Сима при Сарухе идолопоклонство поражает даже род праотцов. Сарух, Нахор, Фарра — язычники.

О внуке Хама Нимроде говорится в Библии:

Сей начал быть силен на земле. Он был сильный зверолов пред Ягве (Богом); потому и говорится: сильный зверолов, как Нимрод, пред Ягве (Богом). Царство его вначале составляли: Вавилон, Эрех, Аккад и Халне, в земле Сennaар (Быт. 10,8-10).

Сын Хама Хуш поселяется в Африке в пределах нынешних Эфиопии и Судана. Там образуется сильное племя хушитов. Сын Хуша Нимрод возвращается в Месопотамию, в землю Сennaар, и покоряет живших там семитов, потомков Арфаксада. Он — завоеватель, первый «восточный деспот» и царь. При нем строится Вавилон, и он является защитником и руководителем безумного строительства Вавилонской башни, зиккурата или «небесной вершины». Это семиступенчатый храм восхождения на седьмое небо, это подражание деннице — поставление человека и тварной природы на место Бога, магия и астрология, демонизм вместо истинного Богопочитания. У **св. Димитрия Ростовского** таким представлен Нимрод: «В сих же летех родися предводитель всем злым Немрод, от племени Хамова; Хус бо сын Хамов роди того. И растяше Немрод телом и злобою, и бысть телом исполин, подобен древним оным, иже бяху прежде потопа исполины, яко же глаголет о нем Писание: Сей начат гигант быти на земли: сей бе исполин. Злобою же быше более телеснаго возраста, наполни бо ею всю землю. Лицем бе черн, чего ради и эфиопом того нарицают» [73, с. 318-319].

Евер был единственный, кто отказался от участия в безумном замысле Нимрода. Поэтому, когда Господь остановил строительство башни смешением языков, Евер остался единственным, кому был сохранен единый язык доавилонского народа (на всей земле был один язык и одно наречие. — Быт. 11,1), язык праотцов, язык Адама, язык, который Сам Бог-Творец вложил в уста человека, язык, на котором Адам и Ева разговаривали в раю. Еще св. Иоанн Златоуст отмечал, что все имена и слова, упомянутые в Библии до повествования о строительстве Вавилонской башни, имеют свое значение на древнееврейском языке. Язык, сохраненный Еверу, и стал называться еврейским.

Св. Димитрий Ростовский так сопоставляет Евера и Нимрода: «Два человека в поднебесной знатныи во оная лета родишася, Евер и Немрод, но не еди-
нонравны быша: знатныи, ибо Евер начаток еврейскому роду бысть; Немрод же пер-
вый в людей Царь сотворися. Оба велицыи в народах честию человецы, нравы же их
толь разнствоваху между собою, елика разнствует тьма от света: Евер бо быше добр.
Немрод же зол. Той сияше, аки свет, добрыми делы; сей же, аки тьма, помрачашеся.
и прочих помрачаша деянии злыми. Евер благочестив бе к Богу, Немрод же богопро-
тивен. Евер учитель быше богоугождения, Немрод же начальник богопрогневания:
возставил бо бе людей на небоугоудное дело, ему же Евер не соизволяша, еже столп
до небеси здати» [73, с. 319-320].

Во времена строительства Вавилонской башни возникает идолопоклонство.
В то время

из сей земли вышел Ассур, и построил Ниневию... (Быт. 10,11).

По различным древним сказаниям Ассур, сын Сима (Быт. 10,22), будучи при-
тесняем Нимродом, ушел из Вавилонии вверх реки Тигр и там основал великий
город Ниневию, названный в честь Нина, сына Вилова (или Ваалова). Некоторые
отождествляют Вила и Ассура, другие их различают. Нин создал статую умерше-
го отца своего Вила и призвал к поклонению ей. Так было положено начало идо-
лопоклонству, а имя Вил, или Ваал, стало отождествляться с идолом. От Ассура
произошли ассирийцы, семитское племя. Позднее возникает Ассирия со столицей
в Ниневии.

Вот предание, приведенное **св. Димитрием Ростовским**: «Умершу
Вилу Царю, иже облада Ассириею купно и Вавилониею, яже и Халдея нарицашеся.
прият по нем царствование сын его Нин. Той жалея и тужа по отце своем, сотвори
образ онаго истесан, или идол, иже бе по всему подобен отцу его, лицом и тела ве-
личеством, и постави среде града на столпе в память отца своего, емуже и по смерти
от народа почитаему быти хотя, даде закон сицев: аще кто от виноватых, и казни
достойных притечет к столпу и идолу тому, и поклонится оному, той от вины да
прошен, и от казни свободен будет» [73, ч. 2, с. 23]. Преступный мир освобождает-
ся от наказания за обожествление сильных мира сего. Демоны пороков приходят к
демону власти и тирании. Все это происходит на арене человеческих душ и истории
людей.

Следует отметить, что историческую достоверность тех или иных сказаний
теперь, как правило, невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Церковь бережно
хранит дошедшие до наших времен предания в том виде, как они есть, ведь за ними.
безусловно, стоят реальные события древнейшей священной истории. Как-то же
все это на самом деле происходило, почему не именно так? Либеральная критика
предпочитает, как правило, эволюционный туман. Мнения критики часто научно не
доказаны, что подтверждается уже тем, что мнений этих почти столько же, сколько
самых критиков.

Предания тоже часто разногласят, поэтому утверждать их историческую до-
стоверность однозначно мы не можем, но они приоткрывают перед нами завесу
древности. Иногда сложные, в разных местах и временах происшедшие события.
предания собирают в один цельный и емкий рассказ.

После Вавилонского столпотворения, когда смешаны были языки людей, рассеял их Ягве оттуда по всей земле (Быт. 11, 8).

В родословии праотцов это соответствует временам сыновей Евера. Читаем:

У Евера родились два сына: имя одному Фалек, потому что во дни его земля разделена; имя брату его Иоктан (Быт. 10, 25).

При Фалеке, сыне Евера, происходит разделение земли между народами, образовавшимися после смешения языков при Вавилонском столпотворении. Само имя פלג (Пелег) означает «разделение», или даже «разветвление». Некогда единый народ разветвляется на многие, образуется древо народов. Кстати, именно древо — не набор самовозникающих народов, а многие народы, как ветви единого рода. К этому выводу приходит и современная этимологическая лингвистика независимо от Библии. Языки разных народов не независимы, но восходят к некоему единому праязыку.

О разделении земли между разделившимися на разные языки людьми говорит св. Иоанн Златоуст: **И Еверу родистася два сына: имя единому Фалек, во дни бо его разделися земля.** Смотри, как самым именем этого сына (Писание) предвозвестило об имевшем вскоре последовать чуде [имеется в виду смешение языков. — Г.Ф.], чтобы ты, когда увидишь самое событие, уже не удивлялся, зная, что это заранее предвозвещено именем сына» [99, На кн. Бытия, беседа 30, п. 1]. Далее св. Златоуст дает значение имени **Фалек** — разделение. Также объясняет блж. Августин: «О сыновьях Евера сказано: **Имя одному Фалек, во дни бо его разделися земля** (Быт. 10, 25). Что иное следует разуметь под разделением земли, как не разделение посредством различия языков?» [47, О граде Божиим, кн. 16, гл. 10].

В 10-й главе книги Бытия приводится родословие сынов Ноевых: **Сима, Хама и Иафета**. Перечислено 72 потомка Сима, Хама и Иафета*. О них сказано: **Вот племена сынов Ноевых, по родословию их, в народах их. От них распространились народы по земле после потопа** (Быт. 10, 32). Блж. Августин считает, что потомков сынов Ноевых могло быть и больше, но упомянуты те, от которых произойдут народы. От 72-х языков, возникших при Вавилонском столпотворении, произошли первые 72 народа. И язык, и культура, и вера их хранили много общего, хранили и отголоски праоткровения, но пришло и различие. От этих 72-х языков и народов и произошли в дальнейшем все остальные языки и народы. Язык и народ никогда уже не оставались в истории стабильными и самотождественными.

Потом из 72-х членов будет состоять иудейский синедрион. Семьдесят два толковника переведут Слово Божие с Богом данного еврейского языка на язык греческий для всех народов.

Этническое язычество после Вавилонского столпотворения вскоре расцветает язычеством религиозным. Фалек скорее всего унаследовал благочестие своего отца Евера. Но недолго хранилось оно и в роде праотцов. Уже начиная от Серуха, восьмого (седьмого) от Сима, внука Фалека, прадеда Авраамова, идолопоклонство пришло и к праотцам. Древнее предание, приведенное св. Димитрием Ростовским

* По тексту масоретскому — 70, по LXX — 72.

свидетельствует: «О сих же, иже по потопе, от Ноя до Авраама по имени вспомнянутых, не можем решши, дабы все были праведни... понеже идолопоклонники в них обретошася нецыи, яко же Серух, и Нахор, и Фара, отец Авраамов» [73, с. 303]. Итак, к концу первого тысячелетия после всемирного потопа, тьма язычества и идолопоклонства окутала всю землю. Иссякла вера Божия на земле. Изначальный прамонотеизм рассыпался в многобожии, идолопоклонстве, магии и чародействе. С небес было видно, **что весь мир лежит во зле** (1 Ин. 5,19).

Праотцы поселились в то время на юге Месопотамии в одном из первых послепотопных городов — Уре Халдейском*. Как и все, они были идолопоклонниками. ■

* Другая версия, на основании предания: Ур — современный Урфу близ Харрана. Таковы предания, как христиан (см. 241), так и мусульман.

Этюд второй Вера Израиля. Авраам.

**Поверил Авраам Богу, и это
вменилось ему в праведность.**

(Рим. 4, 3).

Часть третья

На трех добродетелях, на трехсоставном камне зиждется духовная жизнь народа — на вере, надежде и любви. Все непрочно и проходит, а **пребывают сии три: вера, надежда, любовь** (1 Кор. 13, 13). Имел свою веру, свою надежду и упование, свою любовь единственный в древности Божий народ, народ Израильский. Вера, упование и любовь Израиля были совершенно не такими, как у других народов. Свои отличительные особенности имеет любой народ. Но здесь речь идет не об отличительных особенностях народа, а о Божественном даре народу Божию. Речь не о субъективных особенностях израильтян в их веровании и уповании, которые существуют, но не столь уж важны. Суть в богодарованности и богооткровенности веры народа Израильского. Речь в основе своей будет не о том, как веровал, как надеялся и как любил этот народ, но о том, как Бог ему открывался и какую даровал веру, как Бог любил свой народ и какое даровал ему упование. Своеобразно то, что у истоков веры, любви и упования Израиля стояли конкретные личности. На их примере, их личностях и жизни и явил Господь эти дарования Своему народу.

Вера Израиля — это вера Авраама. **Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность** (Рим. 4, 3).

Любовь Израиля и любовь Божия к Своему народу открылись через Моисея. С именем Моисея связан пасхальный исход народа израильского из Египта и закон. **Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди** (Ин. 14, 15), — сказал Христос. Огонь любви — в пламени Божественных заповедей. Любовь Божия даровала Израилю свою славу и свое имя.

Упование Израиля состояло в мессианской благой вести Самуила и пророков (Евр. 11, 32).

«Разве не блаженны те, верою которых свидетельствуется сам Бог, когда говорит: **Я Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова** (Исх. 3,6)» — св. Амвросий Медиоланский [49, Об обязанностях, II, 5, 20].

Велика была вера Авраама и верность его Богу, он был абсолютно предан Призывавшему его. Но мужи веры были и кроме него. Почему же именно Авраам стал **отцом всех верующих** в обрезании и необрезании, всех **ходящих по следам веры отца нашего Авраама** (Рим. 4, 11-12)? Дело в том, что ко времени Авраама иссякла вера Божия на земле. Мир погрузился во тьму языческого неведения и идолопоклонства. Мир потерял Бога. И вот Бог избирает не вавилонского жреца или вельможу, не египетского фараона, а простого пастуха и восьмикратно открывается ему. Восемь — число будущего века. Единый, вечный, всемогущий Бог Элогим, Эль-Шаддай полагает в Аврааме начало монотеистической богооткровенной веры на земле. Потомки Авраамовых сыновей Исаака и Измаила, израильтяне и арабы (будущие мусульмане), а также **ходящие по следам веры отца нашего Авраама** христиане будут считать его отцом своей веры. У всех народов были люди, яркие всполохи веры которых устремлялись к небу. Но это был путь от земли к небу, в конечном счете так и не достигавший неба. Только к Аврааму вера пришла с неба. Многие устремлялись к Богу, только к Аврааму устремился Бог. Многие открывали

для себя Бога и богов, только Аврааму открылся Бог. Авраам — семя будущего народа Божия. Народ Божий будет жить верой Авраама.

Вера Авраама, Тот, Кому он поверил, раскрывается в восьми Богоявлениях, бывших в его жизни. Это объект его веры. Как он верил — это раскрывается всей его жизнью. Читателю предлагается экзегетическое рассмотрение текстов Писания о восьми Богоявлениях Аврааму, то есть о фундаменте и основе его веры. ■

Первое Богоявление Аврааму. Призвание Авраама в Уре Халдейском

И взял Фарра Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы идти в землю Ханаанскую; но дойдя до Харрана, они остановились там. И было дней жизни Фарры (в Харранской земле) двести пять лет, и умер Фарра в Харране (Быт. 11, 31-32).

Из речи первомученика диакона Стефана:

Богславыявилсяотцунашему Аврааму в Месопотамии, прежде переселения его в Харран, и сказал ему: «Выйди из земли твоей и из родства твоего и из дома отца твоего, и пойди в землю, которую покажу тебе». Тогда он вышел из земли Халдейской и поселился в Харране; а оттуда по смерти отца его, переселил его Бог в сию землю, в которой вы ныне живете (Деян. 7, 2-4).

Верою Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет (Евр. 11, 8).

1.1. Предания о праотце Аврааме

Прежде рассмотрения текстов Писания приведем свидетельства древнего предания об Аврааме.

Исключительность и значимость уверования Авраама в том, что, по свидетельству Агады, Бог долгое время до этого молчал, пока люди отклонялись от Него. «От Ноя до Авраама десять поколений, и за все эти долгие годы Господь не говорил ни с кем из смертных, кроме Авраама» [Агада, 34, с. 23]. Агада относит к Аврааму притчу раби Нехемени: «У царя во время путешествия выпала из короны жемчужина. Велел царь принести сито и просеять песок на том месте. Просеяли раз — не нашли, другой раз — не нашли, на третий раз нашлась жемчужина. И со вздохом облегчения пронеслось кругом: «Царь отыскал свою жемчужину!» [34, с. 23]. Родился Авраам.

Агада сообщает, что Авраам родился еще в правление Нимрода.* Рождение его сопровождалось небесным знамением. «В тот час, когда родился Авраам, на восточном склоне небес

* Это утверждение совпадает с хронологией праотцов по масоретскому еврейскому времени.

появилась звезда, поглотившая свет четырех звезд на четырех сторонах небосвода. Видя это, звездочеты сказали Нимроду: Сейчас у Фераха [Фарры. — Г.Ф.] родился сын, будущий родоначальник племени, которому предопределено унаследовать и земной мир, и загробный» [34, с. 23]. По совету звездочетов Нимрод пытается выкупить младенца у Фарры, чтобы умертвить его. Фарра не соглашается. «Пришлось Фераху прятать сына от Нимрода, и он укрыл его в пещере, где Авраам оставался три года. Для питания его Бог сделал в стенах пещеры два отверстия, из которых текли мед и елей» [34, с. 24]. По другой версии Авраам был в пещере 13 лет, а еще по иной — всего десять дней.

Особое внимание уделяет предание уверованию Авраама. Ведь воспитывался он в идолопоклонстве. Уверование его происходит в отрочестве, до особых ему Божоявлений, через наблюдения и размышления, соответственно со словами апостола: **Ибо невидимое Его (Бога), вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы** (Рим. 1, 20).

Агада: «Трех [или тринадцати. — Г.Ф.] лет от рождения вышел Авраам из пещеры и, увидя мир Божий, стал размышлять о том, кем созданы земля и небо, и он сам. Очарованный величественным видом солнца, его светом и теплом, он весь день возносил молитвенную хвалу солнцу. Когда солнце зашло, а на небе появилась луна, окруженная мириадами звезд, Авраам подумал: «Вот это светило, очевидно, и есть божество, а маленькие светильники, его окружающие, это его вельможи, воины и слуги». Всю ночь он пел гимны луне. Но вот наступило утро; луна зашла на западе, а на востоке снова появилось солнце. «Нет, — сказал Авраам, — есть Некто, который и над солнцем властен, и над луною. К Нему стану я возносить моления мои» [34, с. 24]. Изменчивость и причинная взаимосвязь явлений природы убедила Авраама, что они не божественны, не самодостаточны, но нуждаются в своей причине.

Личность Авраама и ход рассуждений, приведший его к понятию о Боге, в ярких чертах приведены у **Иосифа Флавия**: Авраам «был человеком необыкновенно понятливым во всех отношениях, отличался большою убедительностью в речах своих и порядочностью в обращении. Выделяясь поэтому среди других и пользуясь между ними большим почетом, вследствие своего добродетельного образа жизни, он пришел к мысли, что настало время обновить и изменить присущее всем [его современникам] представление о Господе Боге. Таким образом, он первый решился объявить, что Господь Бог, создавший все существующее, един, и что все, доставляющее человеку наслаждение, даруется Его милостию, а не добывается каждым [из нас] в силу собственного нашего могущества. Авраам вывел все это из созерцания изменяемости земли и моря, солнца и всех небесных явлений. Ибо (так рассуждал он) если бы этим телам была присуща [собственная, самостоятельная] сила, то они сами заботились бы о сохранении порядка между собою; но так как этого-то у них как раз и нет, то очевидно, что они полезны нам не в силу собственного, присущего им могущества, но вследствие власти Повелевающего ими, Которому Одному подобает воздавать честь и благодарность» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 7].

Свидетельство Агады о поиске Бога Авраамом поэтически передается в **Коране**: «И когда покрыла его [Авраама] ночь, он увидел звезду и сказал: «Это Господь мой!» Когда же она закатилась, он сказал: «Не люблю я закатывающихся».

Когда он увидел месяц восходящий, он сказал: «Это — Господь мой!» Когда же тот зашел, он сказал: «Если Господь мой меня не выведет на прямой путь, я буду из людей заблудившихся».

Когда же он увидел солнце восходящим, то сказал: «Это — Господь мой, Он больший!» Когда же оно зашло, он сказал: «О, народ мой! Я непричастен к тому, что вы придаете Ему в сотоварищи.

Я обратил лицо свое к Тому, Кто сотворил небеса и землю, поклоняясь ему чисто, и я — не из многобожников» [28, 6-я сура, аяты 74-79].

На пятидесятом году жизни Авраам открыто объявляет войну идолопоклонству. Он разбивает идолов отца своего Фарры и, по свидетельству Агады, предстает на суд перед Нимродом. Он отказывается поклониться Нимроду, потому что тот подвластен смерти. Он отказывается поклониться воде, потому что та из облака, также и облаку — потому что оно разгоняется ветром и т.д. Тогда Нимрод-огнепоклонник во гневе велел бросить Авраама в огонь. «Повели Авраама к калильной печи, связали его, распростерли на каменном помосте, обложили дровами с четырех сторон, с каждой стороны на пять локтей в ширину и на пять локтей в высоту, и подожгли... В ту минуту, когда Авраам был брошен в печь, воззвал архангел Гавриил к Господу: «Владыка миров! Позволь мне сойти, остудить печь и спасти праведника». «Нет, — ответил Господь. — Я един в вышних, а он един на земле. Единому и подобает спасти единого...» И зазвучал Аврааму голос нагорный:

Я был с тобой, когда во славу Божью,
Бесстрашно в лютый пламень ты сошел
И на земле к святыне веры чистой
Народам путь свободный указал.
Тебя избрал и возлюбил Я прежде,
Чем первую денницу Я зажег, —
И благодатна жизнь твоя для мира,
Как благодатны росы для полей» [34, с. 24-26].

Отказавшегося от всякого идолопоклонства и почитания твари Авраама Бог не попускает спасать архангелу Гавриилу, существу тварному, но спасает Сам! «Единому и подобает спасти единого». Позднее трех отроков в печи Господь поручил спасать Гавриилу. Самого же Авраама Св. Писание именует **другом Божиим** (2 Пар. 20, 7; Ис. 41, 8; Иак. 2, 23). Обычно отмечается, что Авраам почитается «другом Божиим», «халиль Алла», в мусульманстве. Но таковым же он почитался в Израиле еще в ветхозаветные времена.

Вот такому человеку **Бог славы явился... в Месопотамии, в Уре Халдейском**. Такова была «жемчужина Божия», с которой заговорил после долгого молчания в десяти поколениях Бог. Как видим, выбор был не случаен. А с другой стороны, следует отметить, — сколь бы ни был исключителен Авраам, сколь бы ни была глубока и чиста его вера, никакой богооткровенной религии не возникло бы, если бы ему не начал являться Сам Бог.

1.2. Ур Халдейский

Первое явление Бога Аврааму произошло еще в **Уре Халдейском**.

Слово **Ур** (Ур) означает «огонь», «свет», что, возможно, связано с особым огнепоклонством в этом городе. Не случайно и Авраам был там брошен в огонь за отказ от идолопоклонства. Нимрод хотя бы таким способом хотел заставить его поклониться огню.

Ур — один из древнейших городов мира. В 1929 г. раскопки обнаружили под культурными слоями поселений слой ила, осевшего из воды, без предметов культуры, шириною в 11 футов. Ниже этого слоя лежат вновь три культурных слоя поселений, видимо, допотопного Ура. Ибо слой ила естественнее всего объяснить результатом потопа. Ур — столица древней Халдеи. Ныне это местечко Мугейер. Древний Ур — средоточие мерзкого идолослужения. Обогащаясь огнем, небесные тела, силы природы, эротика, вино и прочее. Нравы были испорчены блудом, содомией, постыдной «священной проституцией» в ритуальных действиях между жрицами и молящимися мужчинами. В середине XIX в. был раскопан в Уре гигантский зиккурат высотой в 60 м, окружностью в 45 м, посвященный богине луны Нанна-Син. В древности Ур — торговый портовый город на берегу Евфрата близ моря. После 400 г. до Р.Х., когда Евфрат изменил свое русло, город Ур пришел в запустение.

По другой версии, согласной с христианскими и мусульманскими преданиями, Ур — г. Урфу, близ Харрана, существующий поныне. Урфу — место паломничества к родине Авраама.

В этом средоточии идолопоклонства и нечестия и был призван Богом Авраам.

1.3. Согласование хронологической неувязки в отношении времени призвания Богом Авраама

В жизнеописании Авраама встречается хронологическая неувязка. Фарра, отец Авраама, прожил всего 205 лет, скончавшись в Харране (Быт. 11, 32).

В Быт. 11, 26 сказано: **Фарра жил семьдесят лет, и родил Авраама, Нахара и Арана.** Фарре было 70 лет, когда у него родился Аврам.

Быт. 12, 4 — **Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана.** Согласно словам архидиакона Стефана, произошло это по смерти его отца Фарры: **Тогда он (Авраам) вышел из земли Халдейской и поселился в Харране; а оттуда, по смерти отца его, переселил его Бог в сию землю Ханаанскую (Деян. 7,4).**

70 лет жизни Фарры при рождении Авраама и 75 лет жизни Авраама до исхода его из Харрана по смерти Фарры дают 145 лет жизни Фарры, в то время как сказано, что прожил он 205 лет.

Можно указать на три возможных способа согласования этой хронологической неувязки.

Первый способ — по блж. Августину. Святой отец объясняет так: «Стефан не утверждает, что он [Авраам. — Г.Ф.] вышел из Харрана после того, как умер его отец, а говорит, что **Бог переселил его оттуда сюда** после того, как умер отец его. Нужно понимать все это так: Бог говорил Аврааму, когда он был в Месопотамии и еще не поселился в Харране; но Авраам, сохранив про себя заповедь Божию, пришел с отцом в Харран и вышел из него на семьдесят пятом году своей жизни и на сто сорок пятом жизни отца. Поселение же его в земле Ханаанской, а не выход из Харрана, Стефан представляет совершившимся после смерти его отца, потому что отец его был уже умершим, когда он купил землю и сделался там собственником» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 15]. В таком случае **поселение** Авраама в земле Ханаанской произошло через 60 лет после его исхода из Харрана и относится, скорее всего, к пребыванию его в Хевроне, возможно, к приобретению во владение

поля Ефронова при Махпеле против Мамре (Быт. 23, 17-18). Этому объяснению вполне соответствует и то, что в Харране Авраам призывается Богом выйти из дома отца своего (Быт. 12, 1).

Второй способ — по блж. **Иерониму Стридонскому**. Объяснение блж. Иеронима приводится у блж. Августина в 47, О граде Божием, кн. 16, гл. 15: «Семьдесят пятый год жизни Авраама, на котором он вышел из Харрана, считается не со времени рождения, а с того времени, когда он был спасен от огня Халдейского, так как бы это время следовало преимущественнее считать за время его рождения». В таком случае Аврааму было 60 лет, когда его бросили халдеи в огонь. Из 205 лет жизни Фарры следует вычесть 70 лет, когда у него родился Авраам, и 75 лет Авраамовой жизни от избавления из огня до кончины Фарры и получится 60-летний возраст Авраама при его огненном испытании. Агада отмечает 50-летний возраст Авраама, когда он восстал против идолопоклонства.

Третий способ — по св. **Филарету Московскому**. Св. Филарет исходит в своем объяснении из того, что не в один год у семидесятилетнего Фарры родилось три сына, но с этого возраста у него стали рождаться сыновья. Библейское выражение **Фарра жил семьдесят лет, и родил Авраама, Нахора и Арана** (Быт. 11, 26) вполне допускает именно такое объяснение. По св. Филарету: «Будучи 70 лет, Фарра начал рождать детей, между коими знаменитейший был Аврам, старший пред ним Нахар, а первый из всех Аран. Ибо дочь сего последнего была супругою второго» [164, с. 45]. Это объяснение особо соответствует тому, что Нахор, а, может быть, и Аврам были женаты на дочерях Арана, скончавшегося первым среди братьев. Навряд ли старшие братья женились бы на дочерях младшего. Перечисление же братьев не по старшинству, а по значимости вполне возможно. В таком случае Авраам родился, когда Фарре было уже 130 лет. На 75-м году жизни Авраама умирает его отец Фарра, а он покидает Харран.

Последнее объяснение видится наиболее убедительным в отношении библейского текста, хотя и первые два вполне могут быть приняты.

1.4. Религиозность Фарры

Бытописатель ничего не говорит о том, какова была вера Фарры, отца Авраамова. Но на это есть однозначное указание Иисуса Навина. В своем завещании народу Израильскому он сказал: **За рекою жили отцы ваши издревле, Фарра отец Авраама и отец Нахора, и служили иным богам. Но Я [Господь] взял отца вашего Авраама из-за реки, и водил его по всей земле Ханаанской** (Нав. 24, 2-3). Фарра, как и другие жители Ура Халдейского, служил иным богам, был идолопоклонником. Таковы же были и отцы ваши Нахор, Серух. Таково было родство Авраама. Поэтому и сказано было ему: **выйди из земли твоей Халдейской и из родства твоего и из дома отца твоего Фарры-идолопоклонника** (Деян. 7, 3). Об этом же говорится в Агаде [см. 34, с. 169]. Св. **Иоанн Златоуст** говорит: «Фарра, отец его [Авраама. — Г.Ф.], хотя был и неверующий...» [99. Бес. на кн. Бытия, 31, 3]. Неверующий в единого истинного Бога. Св. **Димитрий Ростовский** следует Преданию: «Идолопоклонники в них [праотцах. — Г.Ф.] обретошася нещии, яко же Серух, и Нахор, и Фарра, отец Авраамов» [73, Летопись, ч. 1, с. 303]. А св. **Елифаний Кипрский** «думает (даже), что, редкая в древности, смерть сына

[Арана. — Г.Ф.] прежде отца была наказанием Фарры за идолопоклонство» [цит. по 164, с. 46].

Но есть, однако, и положительные свидетельства о Фарре. Фарра не отдает младенца Авраама Нимроду для умерщвления и прячет его в пещере. Великое будущее Авраама чувствовал как Нимрод, так и Фарра. Блж. **Августин**, рассуждая о Граде Божиим во времена праотцов и толкуя слова Иисуса Навина (Нав. 24, 2-3), пишет: «Потомки Евера мало-помалу усвоили иные языки и примкнули к другим народам. Таким образом, как при губительном разливе вод сохранился для возстановления рода человеческого только дом Ноя, так при губительном разливе множества суеверий по всему миру сохранился один дом Фарры, в котором сберегся посадок Града Божия» [47, О Граде Божиим, кн. 16, гл. 12]. Мнение блж. Августина можно соединить со свидетельством Предания и всех других отцов таким образом: Фарра имел, конечно, идолов и поклонялся им. Но и не вполне утратил веру в единого Бога. Поэтому не случайны могли быть отроческие искания Бога Авраамом и откровение Божие именно ему.

1.5. Исход из Ура Халдейского

Исход семейства Фарры и самого богопризванного Авраама из Ура Халдейского в Харран вызывает некоторые вопросы. Св. Писание ставит нас перед двумя фактами.

Господь призвал Авраама в Уре Халдейском и велел ему там оставить дом отца своего. Об этом однозначно свидетельствует в своей речи перед синагегоном диакон Стефан: **Бог славы явился отцу нашему Аврааму в Месопотамии, прежде переселения его в Харран, и сказал ему: «выйди из земли твоей и из родства твоего и из дома отца твоего»** (Деян. 7, 2-3). Дальше диакон Стефан говорит, что Авраам вышел из земли Халдейской (из Ура) и поселился в Харране, где пребывал вместе с отцом.

Книга Бытия утверждает, что Фарра сам переселяется из Ура в Харран и берет с собою Авраама и других от дома своего. О Богоявлении Аврааму в Уре Халдейском ничего не говорится. При этом, похоже, что Фарра намеревался идти дальше, в землю Ханаанскую, а не оставаться навсегда в Харране. **И взял Фарра Авраама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Авраама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы идти в землю Ханаанскую; но, дойдя до Харрана, они остановились там...** (Быт. 11, 31)

Эти два свидетельства Св. Писания ставят нас перед рядом вопросов.

Последовал ли Фарра за Авраамом, призванным Богом, или Фарра сам вышел из Ура со своим домом, взяв с собою Авраама? Было ли богоугодным исходение Фарры из Ура в Харран и даже с намерением идти дальше в землю Ханаанскую. Почему Авраам был поведен в Ханаанскую землю из Харрана только после смерти Фарры?

Сам текст Св. Писания, а также толкования св. отцов не дают однозначного решения поставленных вопросов. Но св. отцы предлагают свои благочестивые размышления об исходе Фарры и Авраама из Ура Халдейского, на основании которых можно предложить возможное решение этих вопросов.

Прп. Ефрем Сирин находит, что Фарра с домом своим сам уходит из Ура Халдейского, не указывая причины этого. Там, в Харране, Бог является Аврааму, но Фарра не поверил обетованию Божию, и Авраам, оставив родителей, сам уходит с Лотом по зову Божию. **Прп. Ефрем Сирин:** «И Фарра сына своего Авраама и внука своего Лота и невестку свою Сару извел из Ура Халдейского, пришел в Харран и вселился там. Бог явился Авраму, и рече ему: **изыди от дому отца твоего, и иди в землю, юже ти покажу. И сотворю тя в язык велий.** Аврам оставил родителей своих, потому что не хотели с ним идти, но взял с собою Лота, потому что поверил он обетованию, какое дано было Авраму» [89, Толк. на кн. Бытие, с. 275]. Многие толкователи вместе с прп. Ефремом Сириним не различают двух Богоявлений Аврааму — в Уре и в Харране, и рассматривают только одно — харранское. Интересно отметить — Авраам поверил Богу, а Лот был первый, поверивший Аврааму. По прп. Ефрему в Лоте (племяннике) и Фарре (отце) происходит разделение на поверивших Аврааму и не поверивших, на верующих и неверующих. По прп. Ефрему Бог не оставил без внимания веру Лота, хотя тот и не был наследником обетований Авраамовых: «И Бог, хотя не сделал Лота участником в наследии Авраамовом, однакоже и сынам Авраамовым не попускал войти в наследие сынов Лотовых [моавитян и аммонитян. — Г.Ф.]» [там же].

Иосиф Флавий восполняет библейское повествование об исходе дома Фарры из Ура Халдейского указанием причины этого исхода: «Так как Фарра возненавидел Халдею вследствие печали по Аране [рано умершем в Уре сыне Фарры. — Г.Ф.], то все [члены семьи] переселились в область месопотамскую Харран» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 6, п.5]. Ранняя кончина детей прежде родителей была редкостью в то время. Так житейская печаль подвигла Фарру на исход из родного города. Во времена Иосифа Флавия еще показывали в Уре могилу Арана, рано умершего брата Авраамова. На дочерях Арана женились два его брата, Нахор и Авраам. Лот, сын Арана — последователь Авраама.

На иную причину исхода Фарры со своим домом из Ура в Харран указывается в книге Иудифь в рассказе Ахиора Аммонитянина вождю ассирийцев Олоферну. **Выслушай, господин мой, слово из уст раба твоего; я скажу тебе истину об этом народе (иудейском), живущем близ тебя в этой нагорной стране, и не выйдет лжи из уст раба твоего; этот народ происходит от халдеев. Прежде они (дом Фарры) поселились в Месопотамии (в Харране), потому что не хотели служить богам отцов своих, которые были в земле Халдейской (в Уре), и уклонились от пути предков своих (от идолопоклонства), и начинали поклоняться Богу неба, Богу, которого они познали (Богу Авраама); и Халдеи выгнали их от лица богов своих, — и они бежали в Месопотамию (в Харран), и долго там обитали. Но Бог их сказал, чтобы они вышли из места переселения (Харрана) и шли в землю Ханаанскую... (Иудифь 5, 5-9).** Ссылаясь на этот текст, блж. Августин говорит: «Из этого видно, что дом Фарры подвергся преследованию со стороны халдеев за истинное благочестие, по которому он чтит единого и истинного Бога» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 13]. Фарра еще в Уре, видимо, все более располагался к вере своего сына Авраама и, по свидетельству Ахиора Аммонитянина, халдеи притесняли весь его дом и даже выгнали его от лица богов своих, так что уход из

Ура Халдейского был не только добровольным, по повелению Божию, но и вынужденным бегством. Нечто подобное произойдет с израильтянами при их исходе из Египта (зов Божий и гонение фараона).

Чья была инициатива исхода из Ура Халдейского — Фарры или Авраама? Св. Иоанн Златоуст отмечает, что инициатива была, конечно, от Авраама, но Фарра пошел вместе с ним по отцовской любви. По книге Бытия инициатива видится за Фаррой: **И взял Фарра Авраама... и вышел с ними из Ура Халдейского** (Быт. 11, 31). Архидиакон Стефан же говорит о призвании Божиим из Ура Авраама. Вот рассуждение св. **Иоанна Златоуста** об этом недоумении: «Что же? Божественное Писание противоречит само себе? Да не будет; но должно из этого заключить, что, так как сын (Авраам) был боголюбив, то Бог, явившись ему, повелел переселиться из Месопотамии. Узнав об этом, Фарра, отец его, хотя был и неверующий, по любви к сыну решился пойти вместе с ним, пришел в Харран, пожил там и скончался. Тогда-то уже патриарх, по повелению Божию, переселился в землю Ханаанскую. И точно, Бог вывел его из Харрана не прежде, как по кончине Фарры. Тогда-то, после смерти Фарры, и рече, сказано, **Господь Аврааму** (и далее Быт. 12, 1-13)» [99, На книгу Бытия, 31, п. 8].

Итак, Златоуст устраняет недоумение суждением, что Фарра по отцовской любви следует за Авраамом. Добавим, что в соответствии с патриархальным семейно-родовым укладом жизни в то время, Фарра естественным образом, как отец семейства, внешне возглавляет это переселение, почему у бытописателя и говорится, что **взял Фарра Авраама, сына своего**, и далее перечисляются другие члены семьи, **и вышел с ними из Ура Халдейского**. Одобрял Фарра Авраама или нет, но он с ним, и выполняет свои отцовские обязанности.

Кроме того, св. Иоанн Златоуст четко различает два Богоявления Аврааму — одно в Уре Халдейском, а другое по кончине Фарры в Харране.

Итак, дело обстояло, скорее всего, таким образом. За веру в единого Бога в Уре Халдейском люди Нимрода преследуют Авраама. Тогда там, в Уре, Бог является ему и призывает его оставить эту землю, родство и дом отца-идолопоклонника и идти в неизвестную ему землю, которую Бог Сам укажет. Авраам поверил и пошел. Но еще крепки были родственные связи. Фарра, хотя и идолопоклонник, не отказывается от сына и идет вместе с ним, возглавляя исход из Ура всего своего дома. Все они останавливаются в Харране. Пока с Авраамом старик Фарра, он не может оставить Месопотамию и отправиться в Обетованную Землю. Это может произойти только после смерти Фарры. Задержка в Харране (и долго там обитали — Иудифь 5, 8) связана с тем, что Авраам не оставил еще в Уре дом отца своего, как велел ему Бог, а ушел вместе с ним, поддавшись родственным чувствам.

Все это духовно осмысливается св. **Филаретом Московским**: «Фарра, непризванный Богом, с похвальною, впрочем, ревностию сопутствует Авраму; но умирает, не достигнув Земли Обетования: так напрасно ветхий, плотский, не возрожденный человек думает идти духовным путем, и природа силится подражать благодати; ветхий Адам должен умереть на пути к совершенству» [164, с. 49]. А ведь Фарра ушел из Ура Халдейского, **чтобы идти в землю Ханаанскую** (Быт. 11,31), а вовсе не сидеть в Харране! Но это невозможно! Если пшеничное зерно, попав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода

(Ин. 12, 24). Авраам смог стать отцом многочисленного народа только после смерти Фарры. Человек оставляет мир, но пытается прихватить, с собой «старика — Фарру» в новую жизнь. А это невозможно. И тогда — долгое «обитание в Харране». И не языческий мир — и не земля благодати. Бога не перемудришь. Только сложив ветхое, можно войти в новое, благодатное.

Пребывание Авраама в Харране как несовершенный исход его из Халдеи духовно осмысливается и в Агаде. «Авраам, оставаясь в Харране, подобен был сосуду, наполненному благовонным елеем, но закупоренному и лежащему без употребления, почему аромата его и не слышно. Откройте сосуд, дайте ему движение с места на место, — и тогда только обнаружится сила его благоухания» [34, с. 26].

Толкование о Халдее, Харране и Ханаане как трех различных духовных состояниях приводится прп. **Максимом Исповедником**: «Тот, кто еще преисполнен страстными желаниями плоти, обитает пока, как идолопоклонник и творец идолов, в земле халдеев. Когда же он становится [способным] хоть немного различать вещи и чувствовать надлежащим образом способы [существования] естества, то он, оставив землю халдеев, переходит в Харран Месопотамский (Быт. 11, 28-31), т.е. в промежуточное состояние между добродетелью и пороком, когда чувство еще не становится чистым от обольщения [плотскими вещами]. Это и есть Харран. Если же он, возвышаясь над чувством, достигает соразмерного понимания блага, то тогда уже устремляется в землю благую, т.е. в состояние, свободное от всякого зла и неведения. Эту землю неложный Бог показал и обещал дать в награду любящим Его» [134, кн. 1, Главы о богословии, втор. сотница, 26].

Итак, три духовных состояния.

Ур Халдейский — идолопоклонство, мир страсти, плоть.

Харран Месопотамский — чувство, уходящее от порока и не просвещенное добродетелью и духом.

Земля Обетованная — бесстрастие и жизнь в духе.

Такое духовное осмысление библейской географии восходит к александрийской экзегетической традиции. Так о «Халдее» как земле духовного идолопоклонства говорил Ориген, а еще ранее Филон Александрийский истолковывал «Харран» как промежуточное состояние между «мнением» (δόξα) и «знанием» (ἐπιστήμη).

Подобные размышления мы находим у св. **Григория Паламы**. Так, у него говорится: «Но еще прежде чем он [Авраам. — Г.Ф.] бежал от сожительства с нечестивыми, Бог говорит Аврааму: **Пойди из земли твоей... в землю** (не которую Я дам тебе, но) которую **Я укажу тебе**, этими словами как бы указывая на иную, духовную землю» [138, т. 7, с. 181, Слово о Честном и Животворящем Кресте]. Авраам бежит от сожительства с нечестивыми, т.е. оставляет родство и дом свой [ветхого человека] в Харране. От земли же нечестия, от мира греха он ушел еще ранее из Ура Халдейского, впереди — «иная, духовная земля», Ханаан, жительство во Царствии Божием и в Духе Его.

1.6. Суть Богоявления Аврааму в Уре Халдейском

Итак, первое Богоявление Аврааму в Уре Халдейском положило начало Богооткровенной вере халдейского пастуха Авраама, вере в Бога Аврамова. Начало авраамической веры на земле.

Первое Богоявление Аврааму в Уре Халдейском — это:

— Откровение Единого Невидимого Бога Элогим утратившим веру в Бога язычникам-идолопоклонникам. На сорном поле политеизма, раскинувшемся по всей населенной земле, процвел цветок монотеизма.

— Призвание Авраама оставить землю отцов, землю идолопоклонничества и идти в неведомую землю, которую укажет явившийся Бог. И Авраам пошел, не зная, куда идет. Он совершенно предался Богу.

Так уже в Уре Халдейском Авраам становится отцом веры на земле по богооткровенности его веры, отличной от человеческих мнений о Боге и исканий Его, и по уверованию, по совершенному своему личному доверию, по совершенной личной верности Богу явившемуся. ■

Второе Богоявление Аврааму. Призвание Авраама в Харране

В Харране, куда Авраам прибыл с домом отца своего, произошло второе явление Бога-Элогим Аврааму. Поскольку в книге Бытия о явлении Бога Аврааму в Уре Халдейском определенно не говорится, а слова Божии в Уре и Харране (Деян. 7, 2-4 и Быт. 12, 1-3) совпадают, то многие толкователи и не различают эти два Богоявления. В этом втором харранском Богоявлении и происходит окончательное призвание Авраама и оставление им Месопотамии, земли идолопоклоннической, поклонившейся богам иным. Отсюда из Харрана Авраам исходит навстречу Земле Неведомой и своему будущему великому призванию.

И сказал Ягве Авраму:

пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, (и иди) в землю, которую Я укажу тебе.

И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные.

И пошел Аврам, как сказал ему Ягве; и с ним пошел Лот. Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана. И взял Аврам с собою Сару, жену свою, Лота, сына брата своего, и все имение, которое они приобрели, и всех людей, которых они имели в Харране; и вышли... (Быт. 12, 1-5)

В харранском явлении Бог дает Аврааму повеления и великие обетования. Авраам должен совершить подвиг веры, исполнив Божии повеления, и тогда его ожидают чудные свершения Божии.

2.1. Повеление Божие Аврааму

Вступая в Завет с Авраамом, Бог ожидает от него веры и всецелого предания Себе, он должен все оставить, что может его связывать с богоотступническим идолопоклонством и ветхой жизнью во грехах, и последовать за Призывающим его.

Он должен оставить привычное и родное ради неведомого, но Божьего. Исполнение Авраамом повеления Божия есть условие исполнения Божиих обетований.

Авраам должен, с одной стороны:

- выйти из земли своей;
- уйти от родства своего;
- оставить дом отца своего.

С другой стороны, Аврааму следует:

пойти в землю, которую он не знает, но Бог укажет ему.

Подробно и конкретно говорится о том, что Авраам должен оставить и кратко, неопределенно — куда идти. В этом — испытание и подвиг веры Авраама. Об этом так рассуждает св. **Филарет Московский**: «В повелении означены два предела преселения: откуда и куда. По разсуждению обыкновенному, кажется, надлежало бы показать в большем свете последний предел, нежели первый, дабы преселяемый с меньшим сожалением и с большею надеждою мог предпринять путешествие. Но повеление Божие имеет совсем противоположный сему вид. Начало повелеваемого путешествия представлено в весьма живом, но печальном образе: **пойди из земли твоей, с родины твоей, из дому отца твоего**; а окончание до времени закрыто: **в землю, которую Я укажу тебе...** Итак, дух повеления Божия был тот, что Аврам должен оставить собственное, известное, близкое, любезное, дабы стремиться к отдаленному и неизвестному, которое было в руках Божиих» [164, с. 50-51].

Об этом подвиге веры и самоотречения, который требовался от Авраама, рассуждает и св. **Иоанн Златоуст**: «Оставь, говорит [Господь Аврааму. — Г.Ф.], известное и достоверное, и предпочти неизвестное и невиданное. Смотри, как с самого начала праведник был приучаеи предпочитать невидимое видимому и будущее тому, что уже находилось в его руках» [99, На кн. Бытия, беседа 31, п. 3]. И далее св. Златоуст описывает ситуацию: «Если бы такое повеление давалось кому-нибудь другому, обыкновенному человеку, то он сказал бы: пусть так; ты повелеваешь мне оставить землю, где я теперь живу, родство, отцовский дом; но почему не объявляешь мне и места, куда я должен идти, чтобы мне знать по крайней мере, как велико расстояние? Откуда мне знать, что та земля будет гораздо лучше и плодоноснее этой, которую я оставляю? Но праведник ничего такого не сказал и не подумал, а, взирая на важность повеления, неизвестное предпочел тому, что было у него в руках» [там же]. Св. Иоанн Златоуст отмечает также, что для Авраама могло быть немалым препятствием и то естественное человеческое желание жить там, где погребены отец и мать. «Так и этому праведнику [Аврааму. — Г.Ф.], если бы он не был весьма боголюбив, естественно было бы подумать и об этом, что вот отец, по любви ко мне, оставил родину, бросил старые привычки и, победив все (препятствия), пришел даже сюда, и почти можно сказать, из-за меня умер в чужой земле [Харране. — Г.Ф.]; а я и по смерти его не стараюсь заплатить ему тем же, но удаляюсь, оставляя, вместе с родством отца, и гроб его? Однакож ничто такое не могло остановить его решимость; любовь к Богу сделала то, что все казалось ему легким и удобным [99, На кн. Бытия, беседа 31, п. 4].

О том, что Аврааму не чужды были чувства привязанности к родству и родной земле, но по благоразумию своему он подчинил их велению Бога, в Которого уверовал, рассуждает св. **Амвросий Медиоланский**: «Начнем с праотца Авраама.

Вот он, предназначенный и предуготовленный к учительству грядущего поколения, получает (от Бога) повеление: уйти из земли своей и от родства своего, из дома отца своего (Быт. 12, 1). (Что же), разве он не был удерживаем различными родственными связями? И все-таки свои (родственные) чувства он подчинил разуму. Кому не приятны родина, родные и собственный дом? И хотя его и радовала благорасположенность родственников, однако (благоговение) к небесному повелению и мысль о вечном воздаянии взяли верх» [76; «Об обязанностях», кн. I, гл. 24, п. 107].

Оставление Авраамом земли, родства и дома отца осмысливается толкователями Писания духовно. Так в схолии* на прп. Максима Исповедника говорится: «землей он называет плоть, родством — чувство, отчим домом — чувственный мир, из которых исшел патриарх, подавив привязанность своей души к ним» [34, кн. 2, Вопросы-ответы к Фалассию, 47, с. 223].

2.2. Обетования Божии Аврааму

Призвав Авраама и дав ему повеления оставить все и последовать за Ним, Бог дает ему чудные обетования.

Первое обетование — от Авраама произойдет великий народ. **И Я произведу от тебя великий народ.**

Второе обетование — возвеличение Авраама и его имени. **И благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение.**

Третье обетование — Божие благословение на благословляющих Авраама и проклятие на злословящих его. **Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну.**

Четвертое обетование — благословение всех народов через Авраама. **И благословятся в тебе все племена земные.**

Относительно Божия обетования Аврааму: **И я произведу от тебя великий народ**, Агада сохранила древнее предание: «И отчеканена была монета с изображением: на одной стороне — старика и старухи, а на другой — юноши и девушки (символ непрерывного возрождения и обновления жизни) [34, с. 27]. Эта харранская монета свидетельствовала о непрерывности в веках рода и потомства Авраама.

Исполнение повеленного Богом Аврааму могло смутить его, человеческая немощь могла не справиться с этим. А потому, — говорит св. Филарет Московский, — «В столь трудном искушении веры Патриарх подкреплён был обетованием... немощь естества побеждена будет чудесным благословением» [164, с. 51].

Аврааму дается обещание, что от него произойдет великий народ. Св. Филарет Московский: «**Я произведу от тебя великий народ.** От Авраама происходят многие народы, как то: Измаильтяне, Идумеи, Амаликитяне, Израильтяне (см. Быт. 25); здесь, поелику говорится об одном, преимущественно разуметь Израильтян» [там же].

И далее Господь говорит: **И благословлю тебя.** Св. Филарет отмечает, что соответственно древнему восприятию это означало в первую очередь многочадие. «Благословение в отношении к человекам в Ветхом Завете часто знаменует многочадие». И далее: «Благословение Божие в особенности означает не простое и естес-

* Схолии — заметки на полях рукописи, оставляемые переписчиками или читателями ее.

твенное, но непосредственно волею и силою Божиею производимое многочадие». Тем более, что в этом случае речь шла о потомстве от бесплодной жены Авраама Сарры.

Св. Иоанн Златоуст отмечает, что благословение Аврааму дается не временное только, а навсегда. «Не подумай, возлюбленный, что есть тождество в этих словах: **и благословлю тя, и будешь благословен**. Это значит: Я удостою тебя такого благословения, что оно продлится во все веки» [99, На кн. Бытия, беседа 31, п. 4]. Господь говорит не только о благословении Авраама великим потомством, но и о возвеличении его собственного имени. Об этом св. Златоуст говорит так: «Вот почему и иудеи, хвалясь патриархом, старались выказать свое родство с ним, и говорили о себе: **чада Авраама есмы...** Видишь, как велико было для всех имя этого патриарха?» [там же]. Детми Авраама именуются как израильтяне, так и христиане, да и вообще все верующие во единого Бога на земле. Именем Авраама означает и место упокоения в жизни вечной — **лоно Авраамово** (Лк. 16,22). Так возвеличилось имя Авраама!

Возвестив благословение потомства и возвеличение имени Авраама, Господь говорит далее о том, каково будет Его отношение и действие к тем, кто исторически прикоснется к потомству праотца: **Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну**.

Почему Бог благословляет благословляющих Авраама и проклинает злословящих его? Ответ таков: Благословляющие Авраама и его народ благословляют Единого Бога, Бога Авраамова и веру в Него; злословящие же Авраама и его народ — злословят Бога и правую веру. Об этом говорит **св. Филарет Московский**: «**Благословляющие Авраама** суть те, которые веруют почившему на нем благословию Божиему; и потому вера их вменяется им, подобно как **вменилась ему в праведность** (Быт. 15, 6). Не благословляющие или злословящие Авраама суть неверующие: следственно те, которые сами себя отчуждают от благословения, предлагаемого вере, и остаются таким образом по необходимости под проклятием» [164, с. 52].

Следует отметить, что в оригинале слово **благословляющие** стоит во множественном числе, а **злословящий** — в единственном. На русском языке неправильно переведено во множественном числе **злословящие**. Итак, Господь говорит: **Я благословлю благословляющих тебя, и злословящего тебя прокляну**.*

Авраам — друг Божий (2 Пар. 20, 7). И в словах Божиих о благословении благословляющих Авраама, и в проклятии злословящего его св. отцы усматривали не только вышеотмеченный объективный смысл, но и субъективный закон дружбы.

Так, **блж. Феодорит Кирский** говорит: «Ибо таков закон дружества — одно и то же любить, одно и то же ненавидеть. Посему и Аврааму сказал Бог: **благословлю благословящия тя, и кленущия тя проклену**» [154, с. 223]. Эту же мысль раскрывает и св. **Иоанн Златоуст**: «**И благословлю**, говорит [Господь. — Г.Ф.], **благословящия тя, и кленущия тя проклену**... Тех, говорит, признаю Моими друзьями, которые будут к тебе искренно расположены, а врагами — тех, которые будут враждовать против тебя» [99, На кн. Бытия, беседа 31, п. 4].

* Именно так переведено в немецкой Библии Elberfelder перевода.

Св. Филарет Московский находит здесь подобие клятвенного союза сильных мира сего: «**И благословлю благословляющих тебя, злословящих тебя прокляну.** Обыкновенный образ клятвы между сильными земли, вступающими в тесный союз, есть обещание иметь одних друзей и врагов. Такое обещание дает здесь Бог Аврааму. Он хочет быть для него не только милосердным владыкою, но и неизменным союзником» [64, с. 52].

И далее, заключив завет дружбы, Бог дает Аврааму четвертое обетование: **И благословятся в тебе все племена земные.** Потомство Авраама уже получило благословение в первых трех обетованиях. Теперь это благословение переносится на все народы земли. И потомки Авраама и все народы получают в Аврааме Божие благословение. Благословение всех народов в Аврааме имеет мессианское значение и произойдет во времена Мессии. Народы, приняв веру Авраама, сделаются причастными благословений Божиих потомкам Авраама. Об этом говорил уже св. апостол Павел: Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность. Познайте же, что верующие суть сыны Авраама. И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвестило Аврааму: «в тебе благословятся все народы». Итак, верующие благословляются с верным Авраамом (Гал. 3, 6-9). И далее конкретно указывается на Мессию: Дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою (Гал. 3, 14).

Св. Иустин Философ отмечает мессианское призвание всех народов и приобщение их к благословию Авраама: «Бог избрал и явился тем, которые не просили Его. Вот, говорит Он, **Я — Бог народу, который не призывал имени моего** (Ис. 65, 1). Это тот народ, о котором Бог некогда дал обетование Аврааму и обещал сделать его отцом многих народов, разумея не Аравитян, Египтян или Идумеев; ибо и Измаил сделался отцом великого народа, и Исав; Аммонитян и теперь великое множество... Что же больше здесь дает Христос Аврааму? То, что Он Своим голосом призвал его подобным названием и повелел ему выйти из земли, в которой он жил. И нас всех Он призвал тем же голосом, — и мы теперь вышли из того образа жизни, который вели мы, живя худо подобно другим обитателям земли. И вместе с Авраамом наследуем Святую землю и получим наследие в безконечную вечность, так как мы дети Авраама по одинаковой с ним вере» [118, Разг. с Трифоном, п. 119]. Исход Авраама из Месопотамии в Святую Землю по призванию Божию св. Иустин сравнивает с оставлением языческого нечестия и вхождением в Церковь Божию. Св. Иустин отмечает при этом, что и Аврааму, и уверовавшим из языческих народов христианам говорил один и тот же голос — голос Христа!

Карфагенский учитель Тертуллиан отмечает, что благословение придет всем народам даже не в Аврааме, не в его потомстве, а в конкретном едином его Потомке — **Сыне Давида, Сыне Авраама** (Мф. 1, 1), принявшем чрез Деву Марию плоть от Давида и от Авраама. Тертуллиан: «Тем же самым объясняет он [апостол Павел. — Г.Ф.] и обетование благословения народов во имя Авраамово: **И в семени твоём благословятся все народы, [Господь],** — говорит он, — **не сказал в «семенах», словно о многих «потомках», но о «семени», как об одном, которое есть Христос** (Гал. 3, 8-16)» [151, «О плоти Христа», п. 22].

Следует отметить, что Тертуллиан цитирует здесь слова обетования Божия не харранского Богоявления (Быт. 12, 1-3), а восьмого на г. Мориа (Быт. 22, 18). Там, на горе Мориа, Господь уточнил и изъяснил данное ранее в Харране Аврааму обетование.

Тертуллиан говорит также о приобщении всех народов к обетованиям, данным изначально избранному потомству Авраама. Бог «отверз уста всех пророков для пророчеств, обещая впоследствии благодать, которой должен был просветить в конце времен весь мир через Духа Своего, и установил крещение покаяния, чтобы сначала подчинением покаянию подготовить тех [из язычников. — Г.Ф.], кого по благодати призвал к обетованию, назначенному потомству Авраама» [151, «О покаянии», п. 2].

Следует за своим учителем Тертуллианом и **св. Киприан Карфагенский**. Св. Киприан говорит, «что язычники предпочтительнее уверуют во Христа», чем иудеи, и обосновывает это утверждение словами харранского обетования Божия Аврааму (Быт. 12, 1-3). [См. об этом 119, Три книги свидетельств против иудеев, кн. 1, 21.]

О призвании всех народов и наименовании их именем Авраамовым говорит **св. Иоанн Златоуст**: «И благословятся о тебе все племена земная. Вот еще и другой дар! Все, говорит, племена земная будут стараться о том, чтобы благословиться именем твоим [Авраамовым. — Г.Ф.], и лучшую славу свою будут поставлять в том, чтобы носить имя твое» [99, На кн. Бытия, беседа 31, п. 4]. Все христиане именуются по вере чадами (детьми) Авраама. Бог из камней-язычников воздвиг чад Аврааму (Мф. 3,9)!

Св. Димитрий Ростовский тоже усматривает мессианское значение обетования Аврааму. При этом он переходит от указания благословения всех народов о тебе, т.е. Аврааме, в Быт. 12,3 к уточнению о семени твоём в Быт. 22, 18. «Благословятся о тебе вся племена. Яснее же то в главе 22 изъясляется: благословятся от семени твоём вси языцы земнии. О каком же семени? Еда ли о всем роде от Авраама произыйти имевшем? Никако же: но о едином Господе Спасителе нашем, сыне Авраамовом, еже красне истолкова Павел Апостол, глаголя: Аврааму речены быша обеты, и семени его: не глаголет же и семенем яко о мнозех, но яко о едином и семени твоём, иже есть Христос» [73, Летопись, ч. 2, с. 54-55].

2.3. Исход Авраама из Харрана

Получив Божии повеления и обетования, Авраам оставляет Харран и идет в неведомую ему Обетованную Землю.

И пошел Аврам, как сказал ему Ягве и с ним пошел Лот. Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана. И взял Аврам с собою Сару, жену свою, Лота, сына брата своего, и все имение, которое они приобрели, и всех людей, которых они имели в Харране; и вышли... Быт. 12, 14-15.

И пошел Аврам, как сказал ему Ягве. Авраам предал себя Богу и всецело исполнял все, что Он повелевал ему.* Вера Авраама — это всецелое предание себя Богу и абсолютное доверие Ему.

* В мусульманской традиции «предать себя Богу» и значит принять ислам. Ислам на арабском языке означает «покорность».

О всецелом доверии и предании себя Богу со стороны праотца Авраама пишет **св. Тихон Задонский**: «Вера — мать послушания. Послушание Богу явил Авраам, святой праотец, как читаем в книге Бытия. Когда ему повелел Бог: **пойди из земли твоей, от родства твоего, и из дома отца твоего и иди в землю, которую Я укажу и прочее** (Быт. 12, 1), он не отказался сделать это. Оставил отечество свое, род свой и дом отца своего, и пошел в землю чужую, незнакомую, как писал апостол: **Верую Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет** (Евр. 11, 18)» [137, с. 801].

В Харране Авраам приобрел довольно много людей, он не остался один. Авраам становится главою большого дома или даже общины. Это были пастухи его стад и даже его воины. Древнее предание отмечает при этом, что это были люди, уверовавшие в Бога Авраама, так как Авраам проповедовал в Харране идолопоклонникам о едином Боге.

Агада: «И взял Аврам с собою Сару, жену свою... и всех людей, которые были приобретены им в Харране. Дом Авраама служил гостеприимным приютом для всякого, и люди находили там не только радушный прием, но также и наставление в истинной вере. А приведение хотя одной души «под сень крыльев Шехины» (духа Божия) равносильно созданию ее и утверждению в жизни вечной» [137, с. 27].

Согласно с Агадою говорил и **св. Филарет Московский**: Авраам взял с собою Сарру, жену свою, и Лота-племянника, следовавшего за ним еще из Ура Халдейского, «и всех людей, которых они имели в Харране. Халдейские толкователи в изъяснении сих слов полагают, что Аврам вывел из Харрана некоторых людей, которых он обратил от заблуждений к истинной вере» [164, с. 53]. Сам св. Филарет при этом склонен считать, что это были люди не обращенные в веру Авраамом, а его рабы: «Но проще разуметь оных о рабах, приобретенных Авраамом в Харране. В первый раз в Священной истории находим здесь рабов, и притом в доме благочестивом» [там же].

Таким образом, об Авраамовой проповеди в Харране имеются свидетельства как Предания, так и текстологического анализа.

Особо отмечается бытописателем, что Авраам взял с собою Сарру, жену свою.

И взял Аврам с собою Сару, жену свою (Быт. 12, 5).

Св. Димитрий Ростовский: «И бысть та святая сопряженная плотию и духом двоица Авраам и Сарра посреде рода неверного, яко крин в тернии, яко искра в пепеле, яко злато между блатом... И беста во оная времена Авраам и Сарра сосуды избранны Богу, носящи имя Его пред языки и цари. Последним же временам остависта святого жития своего образ, яко основание веры, зеркало праведничества, богоугождения правило» [73, Летопись, ч. 2, с. 48-49].

Об исходе Авраама из Харрана сохранились, помимо библейских, свидетельства древних историков. Так, **Иосиф Флавий** приводит свидетельство **Николая из Дамаска**: «Николай из Дамаска так выражается о нем [об Аврааме. — Г.Ф.] в четвертой книге своей истории: «Авраам правил в Дамаске, прибыв в качестве чу-

жестранца с войском из так называемой Халдеи, страны, лежащей выше Вавилонии* . Спустя короткое время он выселился со своим народом в страну, которая тогда именовалась Хананею, а теперь Иудеею... До сих пор еще имя Авраама пользуется большою известностью в области Дамаска, и [теперь еще] показывается там деревня, названная по его имени обиталищем Авраамовым» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 7, п. 2]. Таким образом, мы узнаем, что, выйдя из Харрана, Авраам некоторое (недолгое) время останавливался в Сирии в Дамаске и даже правил там. Потом двинулся дальше, куда его вел Господь.

2.4. Духовные рассуждения

Второе Богоявление Аврааму в Харране и исход Авраама послужили основанием для духовных рассуждений толкователям Писания.

Св. Григорий Палама, рассуждая о тайне Креста и нашем сораспятии Христу, приводит примеры ветхозаветных праведников, начиная с Авраама: «Итак, я начну с этого по духу отца нашего и от самого начала свойственной ему доблести, и от первого призвания его Богом. Какие первые слова сказал ему Бог? **Пойди из земли твоей, и от родства твоего в землю, которую Я укажу тебе** (Быт. 12, 1). Таким образом, в самих этих словах заключалась тайна Креста, ибо именно об этом говорит Павел, хвалясь Крестом: **для меня мир распят** (Гал. 6, 14). Ибо для бегущего без оглядки из отчества или от мира земное отчество и мир умерли и забыты, а это и есть Крест» [68, Омилии, ч. 1, омил. 11, с. 106].

Духовно-аскетическое размышление об исходе из Харрана Авраама, призванного Богом, приводит прп. **Максим Исповедник**: «Что есть глас вопиющего в пустыне и последующее?.. ОТВЕТ. Глас изначально вопиющий в пустыне, т.е. в естестве человеческом или в мире сем, есть, очевидно, всякий святой Бога Слова», — и далее прп. Максим проводит сравнения с различными ветхозаветными праотцами, — «либо [он есть тот, кто], наподобие Авраама (Быт. 12, 1-9), зрит чистым оком веры благолепие будущих благ, вняв [гласу Господа] и с ревностью покинув землю [свою], родство и дом отца [своего], т.е. привязанность и пристрастие к плоти, чувству и чувственным [вещам]» [135, кн. 2, Вопросыответы к Фалассию, вопр. 47].

Блж. Августин находит в Харранском обетовании Божиим Аврааму два предмета — земной и духовный, два дара Божиих — земное семя и потомство и духовное. Толкуя Быт. 12, 1-3, блж. **Августин** пишет: «Заслуживают внимания два предмета, обещанные Аврааму: первый — это то, что семя его получит во владение землю Ханаанскую, на что указывается словами: **иди в землю, юже ти покажу, и сотворю тя в язык велий**; другой далеко превосходнее, касается не телесного, а духовного семени, по котором Авраам есть отец не одного народа Израильского, а всех народов, идущих по следам его веры. Обещание последнего начинается со слов: **и благословятся о тебе все племена земная**» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 16].

Оставление плотского и чувственного, а в конечном счете греховного, о котором говорит прп. Максим Исповедник, происходит как в крещении для всякого христианина, так и в священном постриге для оставляющего мир монаха.

* Как видим Николай из Дамаска по Иосифу Флавию находит Халдею выше Вавилонии и скорее всего отождествляет Ур Халдейский с Урфу, а не городом, найденным археологами в 1929 г. в низовьях Междуречья.

О первом оставлении мира говорит св. Иустин Философ. Так, полемизируя с иудеем Трифоном, он противопоставляет плотским потомкам Авраама и оставлению им месопотамской земли духовное потомство уверовавших во Христа из язычников и оставление ими «земли греха». **Св. Иустин Философ:** «Что же больше здесь дает Христос Аврааму? То, что Он Своим голосом призвал его подобным названием и повелел ему выйти из земли, в которой он жил. И нас всех Он призвал тем же голосом, — и мы теперь вышли из того образа жизни, который вели мы, живя худо подобно другим обитателям земли. И вместе с Авраамом наследуем Святую Землю и получим наследие в бесконечную вечность, т.к. мы дети Авраама по одинаковой с ним вере. Ибо как он поверил голосу Божию, и это вменилось ему за праведность, так и мы, уверовавши голосу Божию, провещанному снова апостолами и предвозвещенному нам пророками, отреклись, даже до смерти, от всего в мире. Поэтому Он обещал ему народ, подобный по вере, благочестивый, праведный, радующий Отца, — но не вас [иудеев. — Г.Ф.], в которых нет веры» [118, Разг. с Триф., п. 119]. Стать христианином, потомком Авраама, значит «отречься, даже до смерти, от всего в мире».

О втором оставлении мира, монашеском, говорят различные преподобные отцы. Так, **св. Серапион Тмуитский**, ученик прп. Антония Великого и один из родоначальников древнего иночества, видит в Аврааме не только отца верующих, но и отца монашествующих, т.е. оставивших мир: «Аврааму некогда Бог изрек: **Изыди от земли твоея, и от рода твоего... и иди в землю, юже ти покажу** (Быт. 12, 1). И Авраам, послушавшись, изошел. Я вижу, что и вы [египетские отшельники. — Г.Ф.] постигли Слово Божие, дабы последовать за Авраамом и соучаствовать с ним в [Божием] благословении. **Благо есть мужу, егда возьмет ярем в юности своей. Сядет на едина, и умолкнет** (Плач 3, 27-28). Эти слова [пророка] объясняют ваше отшельничество» [150, Послание к монашествующим, п. 5].

Согласно со св. Серапионом Тмуитским рассуждает **Стефан Фиваидский**, также древний египетский подвижник: «Прежде всего, чадо, отрекись от мира; отрекись от земли своей и сродников своих (Быт. 12, 1); отрекись от являемого [очам] вещества, то есть от забот века сего, дабы смог ты узреть Царство Небесное» [150, Аскетическое слово, п. 1]. Этими словами Стефан Фиваидский начинает свое «Аскетическое слово». Оставление Авраамом родной земли, отчего дома и родства — начало евангельского оставления отца и матери, братьев, сестер и прочего и следования за Христом. ■

Третье Богоявление Аврааму. Явление Бога Аврааму в Сихеме по вхождении его в Ханаан

И прошел Авраам по земле сей [по длине ее] до места Сихема, до дубравы Море. В этой земле тогда [жили] хананеи. И явился Ягве Аврааму, и сказал [ему]: потомству твоему отдам землю сию. И создал там Аврам жертвенник Ягве, Который явился ему (Быт. 12, 6-7).

3.1. Сихем. Авраам — это земля твоя!

Ур — Халдейский, Харран, Дамаск в Сирии... Все дальше передвигается со своими стадами Авраам. Далеко позади отеческая земля. Вот он уже на западном берегу Иордана. Он еще не знает, где та земля, которую обетовал Бог ему и потомству его. Он все еще странник в неизвестное, не знающий, где главы приклонить. «Поелику намерение дать землю сию Аврааму Бог утаил от него до вступления в нее, то надобно, чтобы он имел прежде по крайней мере некоторые знамения, по которым мог бы давать направление своему пути. Какие они были, неизвестно» [св. Филарет Московский, 164, с. 53-54].

И прошел Авраам по земле сей Ханаанской [по длине ее] до места Сихема. Медленно передвигается караван. Пройдена уже половина Ханаанской земли по долине ее. Вот место Сихема дубравы Море. Где же та земля, в которую ведет являвшийся в Уре и Харране Бог?... И вот в Сихеме, в центре Ханаанской земли Бог в третий раз является Аврааму и говорит ему: потомству твоему отдам Я землю сию. Авраам! — ты уже дома! Авраам! — оглянись вокруг, ты в Земле Святой, ты в Земле Моей, ты прошел уже до середины земли, которую Я обещал тебе. Здесь в Сихеме Авраам узнает, что он уже давно в Земле Обетованной.

Авраам, сказано, прошел до места Сихема. Позднее, при внуке Авраама Иакове говорится о городе Сихеме (Быт. 33, 18). שֶׁם (Шхем) или «Сихем» означает «плечо». Вполне возможно, что это название повелось уже после Авраама по имени Сихема, сына Эммора [см. Быт. 34,2], князя земли той. С этим городом

после Авраама будут связаны различные события священной истории. Там Иаков закопает под дубом [дубрава Море] языческие идола [Быт. 35, 4], там будут пастбища Иакова [Быт. 37, 12-14]. В Сихеме Иаков купит часть поля у сынов Еммора, отца Сихемова, и недалеко от того места ископает колодец [Быт. 33, 19; Ин. 4, 12]. Там заблудился Иосиф, когда искал братьев своих, будучи потом продан ими в рабство египетское [Быт. 37, 15]. Сихем станет одним из городов-убежищ Израиля [Нав. 20, 7]. В Сихеме Иисус Навин собрал колена Израилевы перед смертью [Нав. 24, 1-25] и в нем же были погребены кости Иосифа [Нав. 24, 32]. После отпадения десяти колен Израилевых от Иерусалима, Иероваам-мятежник сделает Сихем столицей Северного десятиколенного Царства [3 Цар. 12, 25]. Господь Иисус Христос здесь у колодца Иакова беседовал с самарянкой. Римляне возобновили этот город, назвав его новым городом — Неаполем. Видоизменившись, это название превратилось в Наблус.

Самаряне в этом городе построили свой храм, а небольшая их община существует в нем и поныне. Наблус находится рядом с древним Сихемом. Многие критики Библии считали, что во времена Авраама такого города вообще не существовало. Но недавние археологические изыскания обнаружили древний Сихем. Раскопки свидетельствуют, что это был один из наиболее развивающихся городов Ханаана во дни прихода туда праотца Авраама [323, с. 105].

Авраам дошел до места Сихема, до дубравы Море. מֹרֶה אֵלֹן (элон Море) — «дубрава Море», или «дуб Море». Море означает «учитель», или буквально «указывающий». Итак, дубрава Море — это место наставления. Под дубом указывающим была указана странствующему Аврааму Святая Земля, Земля обетований Божиих.

Дубраву Море в Сихеме следует отличать от дубравы Мамре, что в Хевроне. Дубрава Море отличается также от холма Море (Суд. 7, 1) недалеко от горы Гелвуй, где Гедеон с тремястами ратниками разбил мадианитян. Дубрава же Море в Сихеме, где Бог явился Аврааму, находится у подножия гор Гаризим и Гевал (Втор. 11, 29-30), горы благословения и горы проклятия. Под дубом Море Авраам соорудил первый жертвенник Богу Единому на Обетованной Земле. Недалеко от этого места, на горе Гевал Бог повелит Моисею соорудить первый жертвенник Израиля (Втор. 27, 4-8). И опять же там, у колодца Иакова, Господь Иисус прострет пределы Земли Божиих обетований и благословений на всю вселенную: **поверь Мне**, — говорит Он самарянке, — **что наступает время, когда и не на горе сей (Гаризим), и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине...** (Ин. 4, 21-23). А тогда, в начале священной истории, настало время указать Аврааму землю, в которую вывел его Господь из Ура Халдейского и Харрана. Авраам — отец и непоколебимый муж веры. Подобна могучему дубу его вера. Непоколебим ствол этого дуба, широко раскинуты его зеленеющие ветви. Под дубом Море он впервые созерцает землю своей веры.

Итак, Авраам дошел до места Сихема... В этой земле тогда жили хананеи. Святая Земля изначально была определена Симу и его потомству, хамиты должны

были жить в Африке, что вначале, во времена Ноя, и было. Но потом хамиты стали захватывать земли в Азии. Нимрод овладел Месопотамией, хананеи — будущей Землей Святой. Предание об этом приводит **св. Димитрий Ростовский**: «Бяше же первее земля та участие Арфаксада сына Симова, древняго праотца Авраамова. Но Ханааниты, иже и Хананеи, подобонавны бывше праотцем своим Ханаану и Хаму, не соблюдающе завета Ноя святого, не довольствуящиеся определенным себе от него еже в Африкии стране полуденной участием, насилием наидоша на Азию страну восточную жребии Симов и наследие Арфаксадова, и изгнавши Арфаксадов род, сами тамо седоша» [73, Летопись, ч. II, с. 55-56.] Также пишет и **Берман**: «При распределении земель между сынами Ноаха земля, на которую сейчас пришел Авраам, отошла к его праотцу Шему, который до тех пор жил на ней. Придя сюда, Авраам узнает, что земля эта отвоевывается у Шема Кнааном и активно обживает-ся последним» [25, с. 162].

Можно представить себе, какой ожидал Авраам увидеть землю, в которую вел его Господь. И каково могло быть его разочарование, когда он нашел ее занятой враждебными племенами, а себя увидел в роли разве лишь странника и пришельца. Но муж веры воспринимал все иначе. Об этом прекрасно пишет **св. Иоанн Златоуст**: «И Пройде Аврам землю в долготу ея даже до места Сихем, до дуба высокого. Писание указывает нам то самое место в стране (ханаанской), в котором теперь поселяется праведник. Потом, чтобы мы знали, в каком положени была эта страна, говорит: **Хананеи же тогда живяху на земли...** И однакож он не возроптал и на это, и не сказал: что это? Я, который в Харране жил в таком почете и уважении, теперь должен, как безродный, как странник и пришлец, жить там и здесь из милости, искать себе успокоения в бедном пристанище, — да и этого не могу получить, но принужден жить в палатках и шалашах и терпеть все другие бедствия! Это ли значат слова: **иди, и сотворю тя в язык велий?** Пока прекрасное для меня начало! Чего же добраго ожидать дальше? Нет, праведник и в этом положении не позволял себе сказать что-либо подобное, или придти в сомнение; напротив, положившись на обетования Божии всем сердцем и с полною верою, остался непоколебим духом, за что вскоре и удостоился утешения свыше» [99, На кн. Бытия, беседа 31, п. 6]. Подобным же образом рассуждает **св. Филарет Московский**: «Аврам пришел в землю обетованную не так, как в спокойное и готовое жилище, но нашел ее уже занятую народом, который для него был опасен и своею силою и своими пороками» [164, с. 54].

3.2. Ягве является, Авраам зрит Бога

И вот там, в земле Сихем, в дубраве Море, явился Ягве Авраму. Это и есть третье явление Бога Аврааму, происшедшее уже в Обетованной Земле. Явившийся в Уре Халдейском, Отправивший Авраама из Харрана встретил его в Сихеме.

Бытописатель впервые в Библии употребляет выражение **וַיֵּרָא יְהוָה** (вайэра Ягве), созвучное с «Ягве-» или «Иегова-ире» — «Ягве усмотрит» (Быт. 22, 14). Септуагинта передает это выражение: **καὶ ὤφθη κύριος** — и явился Господь, или иначе «явился пред глазами Господь». Это первое видимое явление Бога человеку,

после Его явлений в раю (в Эдемском саду). Другие праотцы и сам Авраам до этого только слышали голос Бога или имели духовные видения. И вот, впервые после Адама, человек в лице Авраама зрит исчезнувшего за затворившимися райскими дверями Бога. Воистину, Авраам — новый родоначальник человечества. От Адама — все люди по плоти, от Авраама — по вере. Адаму Бог являлся в Эдеме, Аврааму — при даровании ему Обетованной Земли, Нового Эдема. За Адамом затворилась дверь Божоявлений, Аврааму, отцу веры — вновь отворилась. Явление Бога, Феофания — видимое явление невидимого существа — основа веры, богооткровенной религии.

Об этом явлении Бога пред глазами Авраама в Сихеме пишет св. **Иоанн Златоуст**: «**И явился Господь Бог Авраму**. В первый раз мы находим, что Писание употребило это слово: **явился**. Такого выражения Божественное Писание не употребило ни в истории Авеля, Ноя, или другого кого бы то ни было. Что же значит это слово: **явился** (ϕφθ)? Не само ли Писание в другом месте говорит: **никто же узрит Бога, и жив будет** (Исх. 33, 25)? Что же скажем теперь, когда оно говорит, что Бог **явился**? Как он **явился** праведнику? Ужели он видел само существо Божие? Нет, да не будет! Но что? Бог **явился** так, как Он только один знает, и как тот (праведник) мог только видеть Его» [99, На кн. Бытия, беседа 32, п. 2].

Согласно учению св. отцов, ясно выраженному уже у св. Иустина Философа, все видимые явления Бога в Ветхом Завете (Сидящий на престоле, Ветхий днями, Сын Человеческий и др.) суть явления Логоса, Предвечного Слова, Сына Божия в тварном мире. Таковым было, безусловно, и сихемское Божоявление Аврааму. Согласно этому учит св. **Филарет Московский**: «Общее основание Божоявлений Ветхаго и Новаго Завета, наипаче в образе человеческом, есть вочеловечение Сына Божия: ибо корень и начало Его святого человечества находились в человеках от самых первых прародителей; Сын Божий был на земли еще прежде своего плотского рождения, подобно как **Сын Человеческий был на небеси** еще прежде вознесения (Ин. 3, 13)» [164, с. 57]. Удивительная мысль — Сын Божий на земле прежде плотского рождения, как Сын Человеческий на небесах прежде Своего вознесения! Такова тайна Божоявления, такова тайна того, что после Адама в раю впервые узрел Авраам на Святой Земле в Сихеме.

Происшедшее в Сихеме, не столько плод исканий Авраама, сколько результат явления ему Бога, взыскующего Себе друга на земле. **Равви Берман**: «Откровение Авраама у дубравы Море не есть его видение, и не плод его духовных трудов, и вообще исходит не из него, а к нему. Аврааму показано свыше, и он, осознав ему явленное, построил на месте жертвенник **Господу показывающемуся**» [36, с. 162].

В Сихеме Авраам увидел Бога и, увидев Бога, увидел Землю Божию, или лучше — как только **явился Господь Аврааму**, так и явилась ему Его земля. Только видевший Бога может видеть Его землю. Не видевший Бога не увидит там ничего, кроме рядового участка земли, а в случае Авраамовой истории — к тому же уже занятого иными племенами и ничего доброго не сулившего ему.

3.3. Аврааму и потомству его даруется земля сия

После того, как Авраам увидел Обетованную Землю, она вновь обещается Богом его потомству. **Потомству твоему отдам Я землю сияю, — говорит Господь избраннику Своему.**

Св. Иоанн Златоуст: «Семени твоему дам землю сияю. Обещание великое и особенно вожделенное для праведника! Вы знаете, как желают детей достигшие старости, и особенно те, которые всю жизнь были бездетны. Итак, Господь, желая наградить праведника за послушание Ему... говорит: **семени твоему дам землю сияю**» [99, На кн. Бытия, 32. п. 2]. Причем речь здесь идет не о «детях Авраамовых» — всех верующих, а именно о его потомстве по плоти. **Блж. Августин:** «**И явился Господь Аврааму, и рече ему: семени твоему дам землю сияю.** На этот раз Обетование не касалось того семени, по которому он сделался отцом всех народов, а лишь того, по которому он является отцом одного Израильского народа; потому что земля та перешла во владение этого семени». То есть Господь как бы не только созидает Свое дело и Свой народ, но воздает лично Своему другу, дарует ему его потомство и его народ.

Св. Филарет Московский отмечает три причины, три значения, которые имеет избрание в качестве Святой Земли именно земли Ханаанской.

По Божественному правосудию хананейские племена должны быть наказаны и истреблены за их нечестие.

По Божественной благодати Господь дает избранному Своему народу землю, кипящую медом и молоком.

По Божественной премудрости избрана срединная земля, сообщающаяся со всеми частями света (Азия, Европа, Африка), дабы вся земля видела спасение, соделанное посреди земли.

Св. апостол Павел усматривал в сихемском обетовании Аврааму мессианское значение. **И семени твоему дам землю сияю.** Апостол Павел толкует: **Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос** (Гал. 3, 16).

Явился Бог.

Дано обетование.

3.4. Жертвенник Авраама Ягве Богу

Пред взором великого странника раскинулись просторы Богом данной земли. Изумленный и обрадованный Авраам совершает свое первое действие на Святой Земле — он сооружает жертвенник. **И создал там в Сихеме Аврам жертвенник Ягве, Который явился ему.** Возносится жертва хвалы. Бог избрал Себе землю и друга. В ответ в высоты бездонного неба воскурятся фимиам. В течение ста лет пастух Авраам будет переходить с места на место со своими стадами по всей дарованной ему земле. И всюду — жертвенники, жертвенники...

А тот, в Сихеме, был первый.

Св. Иоанн Златоуст: «**И созда, сказано, тамо жертвенник Господу являвшемуся ему.** Вот тебе свидетельство души боголюбивой. Самое даже место, где удостоился он беседы с Богом, (праведник) посвятил (Богу), и тем обнаружил,

сколько мог, свою благодарность. Выражение — **созда жертвенник** — значит, что он возблагодарил (Бога) за Его обетования» [99, На кн. Бытия, 32, п. 3]

Св. Филарет Московский отмечает другое значение жертвенника, сооруженного Авраамом после дарования ему новой земли. Жертвенник — это печать собственности владельца, вступившего в свое новое владение. «**И тут создал он жертвенник**. Сие есть действие, достойное отца верующих, — что первою печатюю собственности на дарованной от Бога земле Аврам полагает **жертвенник**, вместо того, чтобы сын века сего создал дом, или заложил город. Жертвенник создан тотчас, как скоро дана земля: Аврам едва получил дар Божий, как уже спешает принести его в жертву Богу» [164, с. 58].

Второй жертвенник Богу воздвигнет Авраам, перейдя из Сихема в Вефиль. О первом жертвеннике в Сихеме сказано: **И построил Авраам там жертвенник Ягве, показывающемуся ему** (Быт. 12, 7). О втором в Вефиле говорится: **и там построил жертвенник Ягве, и стал звать именем Ягве** (Быт. 12, 8). Об этом **равви Берман** рассуждает следующим образом: «В некотором смысле первый жертвенник, построенный Авраамом, был поставлен в связи с ним самим — на месте откровения ему, в котором Он увидел Господа и познал свое подлинное Я [подлинное Я есть то в нем, что обращено к Господу, есть то высшее Я, которое видело и слышало Его]. Второй же жертвенник поставлен Авраамом тогда, когда он стал звать именем Господа — когда он понял свою миссию и начал обращаться к людям» [25, с. 163]. ■

Четвертое Богоявление Аврааму. Обетование Святой Земли Аврааму после разлучения его с Лотом

И сказал Ягве Авраму, после того, как Лот отделился от него: возведи очи твои, и с места, на котором ты теперь, посмотри к северу, и к югу, и к востоку, и к западу. Ибо всю землю, которую ты видишь, тебе дам **Я** и потомству твоему навеки. И сделаю потомство твое, как песок земной; если кто может сосчитать песок земной, то и потомство твое сочтено будет. Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту её: ибо **Я** тебе дам её (и потомству твоему навсегда) (Быт. 13, 14-17).

4.1. Авраам и Лот

Странствуя по Святой Земле, Авраам стал весьма богат, и велики были его стада. Велики были и стада племянника его Лота. И был спор между пастухами скота Аврамова и между пастухами скота Лотова (Быт. 13, 7). Как разрешился этот спор? Пастухи разрешить его не могли. Не смог этого сделать и Лот. Сделал это Авраам, проявив смирение и великодушие. Имея право старшего все решить по своей воле, он миролюбиво, смиренно и великодушно предоставляет право выбора племяннику Лоту. Лот избрал прекраснейшую, цветущую, как сад **Ягве**, землю Содомы и Гоморры в земле Иорданской. А Авраам за благородство, уступчивость и нестяжание сподобляется великой награды — нового Богоявления и обновления обетования Святой Земли, а также обетования многочисленного потомства. Бог дал Аврааму несравненно больше того, что он уступил Лоту. Таков духовный закон.

Можно отметить разницу между Лотом и Авраамом. Лот сам возвел очи свои (ст. 10) и увидел Содомские земли. Возведя очи свои, он увидел земную красоту, не увидев нравственного растрепанности. Аврааму Господь повелел: возведи очи свои, и Авраам не сам увидел, не сам себе присмотрел, а Господь ему

показал землю, которую даровал ему и его потомству в удел — Землю Святую, Землю Обетованную.

Бог дает Свое обетование не случайно именно Аврааму и не случайно именно после великодушного и смиренного его поступка по разрешению конфликта с Лотом. Так добрый поступок может послужить причиной особенной милости Божией к человеку. **Св. Иоанн Златоуст:** «**И рече Господь Бог Авраму.** Далее, чтобы мы удостоверились, что (Господь) точно говорит это (Аврааму) в награду за его поступок с Лотом, (Писание) прибавило: **и рече Бог Авраму, повнегда отлучитися Лоту от него,** как бы говоря ему прямо такими словами: ты, по великой кротости, уступив племяннику лучшую землю, показал этим крайнее смиренномудрие, и столько позаботился о мире, что решился на все, лишь бы не было между вами никакой ссоры: прими же за это от Меня щедрую награду, — **возрев, говорит, очима твоима виждь от места, идеже ты ныне еси... яко всю землю, юже ты видеши, тебе дам ю и семени твоему до века**» [99, На кн. Бытия, 34, п. 2].

Что касается Лота, то он сам исключил себя из участия в судьбе Авраама. Об этом хорошо сказано в Толковой Библии **А.П. Лопухина:** «**И сказал Господь Авраму, после того, как Лот отделился от него...** Последняя прибавка в тексте особенно знаменательна: она показывает, что Лот, самовольно избравший себе долю по мирским расчетам, этим самым исключил себя из участия в жребии Аврама, со всеми его испытаниями и искушениями, но и со всеми его наградами и обетованиями» [191, Толк. на Быт. 13, 14]. Это особенно наглядно видно на дальнейшей истории потомков Лота Моавитян и Аммонитян, живших рядом с Израилем и не участвовавших в его обетованиях и священной истории, разве лишь в качестве досадителей. Исключение — Руфь-моавитянка, прабабушка царя Давида.

Пока Фарра был с Авраамом, Бог не мог вывести его в Обетованную Землю. Пока Лот был с Авраамом, Бог не мог дать ему полноту Своего откровения и полноту Своих обетований. Авраам, уже оставивший в Харране дом отца своего, должен был также и отойти от родства своего.

Суждению о том, что вместе с Лотом Аврааму невозможно было дарование полноты обетований, **Берман** дает текстологическое обоснование: «Лот ушел. и Господь обращается к Аврааму. Но не так, как обычно: , **и сказал Господь Авраму,** а иначе . Всем, кто слышит Тору, ясно заключенное в этом стихе резкое противопоставление: **А Господь сказал Авраму...** Пока Лот был с ним, Господь не мог сказать ему то, что теперь говорит» [36, с. 167]. И все это потому, рассуждает Берман, что Бог как бы говорит Аврааму: «Тебе, а не Лоту, твоему семени, а не семени Лота» [там же] земля и все обетования.

Так через спор пастухов Авраама и Лота providенциально разошлись два сродника — Авраам и Лот, чтоб обетование Божие было дано в своей полноте.

4.2. Богоявление Аврааму

После разлучения Авраама с Лотом ему вновь является Бог. **Св. Димитрий Ростовский:** «Паки явися ему Бог, обещая умножити род его и землю дати ону в наследие. **Всю землю (рече) юже ты видиши, тебе дам ю, и семени твоему, и сотворю племя твое яко песок земной**» [73, Летопись, ч. 2, с. 60]. Условием этого

Богоявления и великого обетования было то, что Авраам уступил Лоту право выбора и вместе с тем лучшую землю. Дар Божий Аврааму оказался гораздо большим дара Авраама племяннику своему Лоту. Об этом так рассуждает св. **Иоанн Златоуст**: «Видишь ли, что награда гораздо выше заслуги его (Авраама)?... Смотри здесь, как необычайно велика щедрость Божия: ты, говорит (Бог Аврааму), предоставив свободу выбора (племяннику), уступил (ему) ту землю, какую он вздумал выбрать, а сам взял остальную; Я же показываю такую щедрость, что всю землю, на которую простираются взоры твои во все стороны, к северу и югу, к востоку и западу, всю эту землю, которую ты видишь, отдам тебе; и не только тебе, но — и семени твоему до века» [99, На кн. Бытия, беседа 34, п. 2].

4.3. Обетование Божие Аврааму

Бог обещает Аврааму и его потомству всю землю, которую тот увидел от севера до юга и от запада до востока, обещая при этом размножить его, как песок морской. О каком потомстве Авраама идет речь? О его потомках по плоти, народе Израильском? Или вообще о всех чадах его по вере? Блж. Августин усматривает в самих библейских словах на этот счет некоторую неопределенность, сам же склонен принимать мнение то и другое.

Блж. **Августин**: «Господь сказал Аврааму: Воззри очима твоима, и виждь от места, иде же ты ныне еси, к северу, и к Ливе, и к востоку, и морю. Яко всю землю, юже ты видеши, тебе дам ю, и семени твоему во веки. И сотворю семя твое, яко песок земный: аще кто может исчесть песок земный, то и семя твое изочтет... Заключается ли в этом обетовании и то, по которому Авраам сделался отцом всех народов [по вере. — Г.Ф.], не видно с ясностью... Поэтому-то, т.к. сообразнее сравнивать с множеством песка не один народ Израильский, а все семя Авраамово, когда обетование при том говорит о множестве сынов не по плоти, а по духу, в этом месте можно разуметь обетование о том и другом» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 21]. Аврааму обещается многочисленное потомство. Но за этим потомством взором веры он мог прозревать еще большее множество своих чад по вере из всех народов.

Что же означает, что Святая Земля дается потомству Авраама **на веки**? На это можно ответить различно.

Слова **на веки** עולם (олам) можно рассматривать как некий риторический оборот, означающий неопределенное время. Подобным образом ветхозаветная пасха есть **установление вечное** (Исх. 12, 14). Царя Навуходоносора приветствовали халдеи: **царь! во веки живи!** (Дан. 2, 4).

На веки — т.е. до будущего века, до кончины мира израильтяне будут жить на этой земле. Святая Земля — Земля Израйля (Эрец Исраэль). На это значение указывает блж. **Августин**. Недоумение по поводу слов **до века** по блж. Августину возникает только, если понимать их как «вечность». «Если же выражение **до века** они, подобно нам, поймут в том точном смысле, что начало будущего века определяется концем века настоящего, то затруднения не встретят они никакого: потому что Израильтяне, хотя и изгнаны из Иерусалима, все же живут в других городах земли Ханаанской, и будут там жить до конца» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 21]. В XX веке настало время, когда Израиль вновь вернулся на землю, обетованную их праотцу Аврааму.

На духовное понимание обетования обладания Святой Землей до века указывает **св. Филарет Московский**: «Словом во век гадательно указывается на возобновление и продолжение обетования Аврамова в духовном его знаменовании, после того, как оно сперва исполнится, или уже исполнилось чувственным образом. По сему обширному разумению обетования, пределы земли обетованной могут быть измеряемы только духовным зрением, подобно как и Авраму в откровении повелено было измерять оную глазами; а сия мера безконечна» [164, с. 70].

Иногда высказывается мнение, что Святая Земля и все обетование о потомстве Авраама принадлежит Израилю до первого пришествия Христова, а потом — христианам до второго Его пришествия. Подобное суждение встречается у блж. **Августина**: «Да если бы и христиане населяли всю ту землю [Землю Обетованную. — Г.Ф.], то ведь и они семя Авраамово» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 21]. О потомстве Авраама по плоти пишет **св. Филарет Московский**: «Обладание землею во век значит только потомственное и долговременное обладание и что время обладания сего считать должно до первого токмо пришествия Христова» [164, с. 69].

Бог обещает Аврааму: **И сделаю потомство твое, как песок земной; если кто может сосчитать песок земной, то и потомство твое сочтено будет** (Быт. 13, 16).

Старость Авраама и неплодие Сарры не усомнило Авраама в действительности обетования потомства, и не только действительности, но и величии его, ведь потомство его должно стать, как песок земной, т.е. неисчислимо.

Св. Иоанн Златоуст о величии обетования Божия: «Потом, чтобы (Авраам), смотря только на свою природу и старость, также на неплодство Сары, не усумнился в обетовании, но положился бы на силу Обетовавшего, (Бог) говорит: **и сотворю семя твое, яко песок земный. Аще кто может исчесть песок земный, то и семя твое изочтет.** Поистине, обетование было превыше естества человеческого! Господь обещал не только сделать патриарха отцем, тогда как столько было препятствий к этому, но и дать (ему семя) столь многочисленное, что оно сравняется с (количеством) песка земного и даже будет неисчислимо, — этим сравнением Он хотел показать необычайную великость (обетования)» [99, На кн. Бытия, 34, п. 3].

В сравнении **и сделаю потомство твое, как песок земной** видит образный риторический оборот и блж. **Августин**: «К этому обетованию относится выражение: **И сотворю семя твое, яко песок земный;** потому что выражение это представляет собою то, что греки называют гиперболою, и во всяком случае есть выражение образное, а не прямое... Кто, например, не видит, что число песка несравненно больше, чем возможное число всех людей, от самого Адама и до конца века? На сколько же оно более семени Авраамова, и не только того, которое принадлежит к Израильскому народу, но и того, которое, вследствие подражания его вере, выделяется и будет выделяться из всех народов по всему свету?» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 21].

Многочисленность потомства Авраама как прах земной **св. Филарет Московский** производит от трех причин:

«— долговременное существование народа еврейского, по которому он, приземлемый во всем своем продолжении, может быть многочисленнее других народов, занимавших обширные страны;

— неизвестность пребывания десяти колен Израилевых, переселенных царем ассирийским, которых, изменяясь более или менее, конечно доселе продолжают в одном или многих народах, известных или неизвестных;

— наконец, то, что все сущие от веры, все Христовы, суть Адамово потомство, и по обетованию наследники (Гал. 3,7. 29)» [164, с. 70].

Берман переводит слова Божия обетования так: **И поставлю твое семя, как прах земли, что если сможет муж определить (למנוח — лимнот) прах земли и твое семя будет отмерено.** По Берману «слово лимнот не значит «сосчитать» (количество песчинок, скажем), а значит: определить квоту, поставить предел, отмерить числом и в этом смысле отсчитать». Возможно ли такое поставление предела народу Израильскому? Р. Берман говорит: «В тоне фразы есть тревожная интонация, дающая понять, что такая возможность, вообще говоря, может быть и существует...» [36, с. 168]. Таким образом, он объясняет несколько иначе, чем св. Иоанн Златоуст и блж. Августин, которые видят здесь именно гиперболу. По обычному пониманию Аврааму открывалась беспредельность Божия обетования, по Берману — потомству Авраама может быть поставлен предел. Это и произошло при ассирийском и вавилонском пленениях народа Израильского и народа Иудейского и в особенности по отвержении иудеями Христа-Мессии. Муж из рода Давидова, Иисус Назарянин (Деян. 2, 22) посчитал, определил и отмерил предел потомкам Авраама по плоти и распростер на всю неизмеримость потомков праотца по вере.

4.4. Знамение Авраамова креста над Святой Землей

Бог отдает Аврааму и его потомству землю. Как печатью Божией, закрепляющей обладание Авраамом этой землей, над ней дважды знаменуется крест — взором и стопами праотца.

И сказал Господь Авраму ...: возведи очи твои, и с места, на котором ты теперь, посмотри к северу, и к югу, и к востоку, и к западу. Ибо всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему... И далее: Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ее: ибо Я тебе дам ее (и потомству твоему навсегда) (Быт. 13, 14-15. 17).

По Божию повелению Авраам должен возвести очи свои и посмотреть к северу и югу, к востоку и западу и тем назнаменовать взором своим крест над обетованной и передаваемой ему во владение Землей. Потом то же самое должно произойти в действии — Авраам должен пройти эту землю в долготу от будущих Дана до Вирсавии и от Иордана до Средиземного моря в широту, вступая во владение.

Взор Авраама, назнаменовавший крест на Святой Земле, означает пророческое предвидение тайны Креста во Израиле святыми пророками. Стопы Авраама, начертавшие крест на Земле Израиля, означают Боговоплощение и крестные страдания Бога воплотившегося.

Прп. Ефрем Сирин: «После того, как Лот отделился от Аврама, Бог явился Авраму и сказал ему: **возстав, пройди землю в долготу ея и в широту, яко тебе дам ю.** Сим, очевидно, прознаменуется крест. Но земля, обетованная родоначальникам в тайне Креста, за Крест же изринула чад своих, и отдана иным наследникам» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 276]. Удивительная мысль прп. Ефрема — крестом дару-

ется праотцам Израиля эта земля и за Крест же эта самая земля изринула иудеев в великое рассеяние и отдается иным наследникам.

Пройти землю — означает вступить во владение ею. Как говорит **равви Берман**: «Один из способов легитимизации владения землею состоит в том, что хозяин обходит ее вдоль и поперек» [36, с. 168]. Авраам это сделал и верою своею уже овладел Обетованной Землей. При этом Богоявлении Авраам вступил во владение не только землей, но и всех дарованных ему обетований Божиих. Буквально же по этим местам пройдет Иисус Навин, и тогда весь Израильский народ вступит во владение Обетованной Аврааму Землей. Вступить — значит овладеть. Это видно, например, из клятвенных слов Моисея Халеву, другу и соратнику Иисуса Навина: **Земля, по которой ходила нога твоя, будет уделом тебе и детям твоим на век, ибо ты в точности последовал Ягве Богу моему** (Нав. 14, 9).

Св. Иоанн Златоуст: «Востав, сказано, пройди землю в долготу ея и в широту, яко тебе дам ю. Смотри, как (Бог) всячески хочет возбудить в праведнике живое упование. Востав, говорит, обойди вокруг, осмотри и длину, и широту (земли), чтобы узнать тебе обширность земли, которою будешь пользоваться и, прежде еще обладания (ею), утешаться уже надеждою. Сколько ты ни обойдешь земли, (всю) ее отдам тебе, дабы ты знал, что ты уступил (племяннику) не столько, сколько теперь имеешь получить... прими обетование и узнай всю ту землю, которой ты господин и которою скоро овладеешь ты и семья твоя навсегда» [99, На кн. Бытия, 3. 4, п. 4]. Авраам обрел надежду, а верою — достояние. Эту же мысль о вступлении Авраама во владение Обетованной Землей выражает **св. Филарет Московский**: «Встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ея; ибо Я тебе дам ее. Не назначив пределов Земли Обетованной, Бог повелевает пройти ее в долготу и широту. Сие можно разуметь так, что он повелевает Авраму проходить и обходить предлежащую ему страну по произволению, с таким уверением, что всякое место, где он поставит свою ногу, будет принадлежать к Земле Обетованной. Бог внушает чрез сие Авраму, что мера обетования есть мера веры, и что пределы Земли Обетованной суть колико подвижны, толико обширны и даже невидимы» [164, с. 70]. Примечательно, что Бог не определил границы обетования — их определит вера Авраама. Сколько пройдет — столько и получит!

А потом Земля Авраама осенится тенью Голгофского Креста и вся соделается Господней, будучи омытой кровью Иисуса Христа. Ныне же верующая душа христианина вступает в «землю благодати» Божией, деятельно усвая плоды крестных страданий Спасителя, и вступает во владение дарами Духа Святого, дарами вечной жизни, дарами неба. Горе же останавливающимся за Иорданом, горе взирающим на Содом и располагающимся там!

4.5. Место четвертого Богоявления Аврааму

И сказал Бог Аврааму:

Возведи очи твои, и с места, на котором ты теперь, посмотри...

Где же разделились Авраам и Лот? Где произошло новое Богоявление Аврааму? Откуда взор праотца осенил крестным знамением Святую Землю? Где место сие?

На основании библейского свидетельства Быт. 13, 3-4. 7: **И продолжал он (Авраам) переходы свои от юга до Вефиля, до места, где прежде был шатер его между Вефилом и Гаем, до места жертвенника, который он сделал там вначале... И был спор между пастухами скота Авраамова и между пастухами скота Лотова...** можно предположить, что это произошло между Вефилом и Гаем в земле Вениаминовой.

Иное мнение и вместе с ним глубокое осмысление происшедшего Богоявления и данных Богом обетований дает **равви Берман**: «С того места, где стоит Авраам, он может духовным взором обозреть всю Землю, по всем четырем ее направлениям. Место это — Иерушалаим, где будет стоять Храм и жертвенник. Именно из этого места взят тот «афар»*, из которого в Эдеме создан человек. Это место схождения трех континентов. Тут ключевая точка движения всего исторического человечества. Тут — основание для человека как такового и место его постоянного духовного обновления. Связь человека с землей в этом месте такая, какой она должна быть. И если Бог говорит Аврааму, что Он дает ему эту землю, то это надо понимать в смысле установления должной неразрывной сакральной связи его с ней. Творение Мира и Природы завершилось. И началось творение Истории, движение которой закручивается из того места, где стоит Авраам и духовным взором видит всю Землю» [36, 168-169].

С этого места взят человек Адам, на этом месте погребен, и после долгого пути человек в лице Авраама вновь вернулся к нему. Отсюда должна начаться история домостроительства спасения.

4.6. Текст Кумрана

С 1947 г. среди первых семи свитков, найденных у Мертвого моря в первой кумранской пещере, обнаружена рукопись, получившая название *Genesis Apocryphon* (1 Q Gen. Ap.) — «Апокриф книги Бытия». В этом апокрифе содержится описание явления Бога Аврааму после его разлучения с Лотом. Приведем этот текст:

«7 А я обитал на горе Вефиль. И огорчился я тому, что отделился Лот, сын брата моего, от меня.

8 И явился мне Бог в ночном видении и сказал мне: «Поднимись на Рамат Хацар [«высота Хацар», некоторые отождествляют с самой высокой вершиной Палестины Джебель эль-Ацур в 7 км. от Вефиля и ок. 80 км. от Иерусалима. — Г.Ф.], что слева

9 от Вефиля, места, где ты живешь, и подними глаза свои и посмотри на восток, и на запад, и на север, и на юг, и обозри всю

10 землю эту, которую Я даю тебе и семени твоему навечно». И поднялся я на следующий день на Рамат Хацар, и осмотрел землю с

11 высоты этой от реки Египетской до Ливана и Сенира, и от Великого моря до Хаурана, и всю землю Гебаля до Кадеша, и всю пустыню

* **אפר** (афар) — «прах», одно и то же слово в Быт. 2, 7, где говорится о сотворении человека из «праха земного», и в Быт. 13, 16, где дается обетование распространить потомство Авраама, как «прах» или «песок» земной.

12 Великую, которая к востоку от Хаурана и Сенира. И Он (Бог) сказал мне: «Сеmeni твоему Я даю всю эту землю, и они наследуют ее навечно.

13 И Я умножу семя твое, как прах земной, который никто из сынов человеческих не может исчислить, так же и семя твое не будет сочтено. Встань и иди,

14 и посмотри, какова длина ее и какова ширина ее, ибо тебе, сеmeni твоему после тебя Я отдам ее навечно».

15 И отправился я, Авраам, чтобы обойти кругом и посмотреть ту землю, и начал продвигаться от реки Гихона [название одной из четырех рек Эдемского сада, Быт. 2, 13, скорее всего Нил или один из его рукавов. — Г.Ф.], и пошел вдоль моря, пока

16 не достиг горы Бык [г. Кармил или Ливан? — Г.Ф.], и повернул от берега Великого моря, того, которое соленое [в данном случае речь не о Мертвом море, а о Средиземном. — Г.Ф.], и пошел вдоль горы Бык к востоку по широте земли

17 пока не достиг реки Евфрат, и продвигался вдоль Евфрата, пока не достиг Красного моря на востоке, и продолжал идти вдоль

18 Красного моря, пока не достиг залива Тростникового моря, которое вытекает из Красного моря, и пошел я к югу, пока не достиг Гихона

19 реки. И тогда я вернулся, и пришел к себе домой с миром, и нашел всех людей моих в мире» [336, 1 Q Gen. Ap., таблж. 21, 7-19, с. 354-355].

В дополнение к библейскому повествованию здесь дается подробное описание обхождения (вступления во владение!) Авраамом Обетованной Земли. Примечательно, что от Рамат-Хацор близ Вефиля Авраам идет сначала к Нилу и оттуда начинает и там заканчивает свое ритуальное обхождение Обетованной Земли. Оттуда уже возвращается к себе и потом переселяется в Хеврон, расположившись у дубравы Мамре (336, 1 Q Gen. Ap., таблж. 21, 19). ■

Пятое Богоявление Аврааму. Завет жертвы рассечения

Пятое Богоявление Аврааму описано в книге Бытия 15, 1-21.

После сих происшествий было слово Ягве к Авраму в видении [ночью], и сказано: не бойся, Аврам; Я твой щит; награда твоя [будет] весьма велика. Аврам сказал: Владыка Ягве! что Ты дашь мне? я остаюсь бездетным; распорядитель в доме моем этот Елиезер из Дамаска. И сказал Аврам: вот, Ты не дал мне потомства, и вот, домочадец мой наследник мой. И было слово Ягве к нему, и сказано: не будет он твоим наследником, но тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником. И вывел его вон и сказал [ему]: посмотри на небо и сосчитай звезда, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков. Аврам поверил Ягве, и Он вменил ему это в праведность.

И сказал ему: Я Ягве, Который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение. Он сказал: Владыка Ягве! по чему мне узнать, что я буду владеть ею? Ягве сказал ему: возьми Мне трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя. Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть против другой; только птиц не рассек. И налетели на трупы хищные птицы; но Аврам отгонял их.

При захождении солнца крепкий сон напал на Аврама, и вот, напал на него ужас и мрак великий. И сказал Ягве Авраму: знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет, но Я произведу суд над народом, у которого они будут в порабощении; после сего они выйдут [сюда] с большим имуществом, а ты отойдешь к отцам твоим в мире и будешь погребен в старости доброй; в четвертом роде возвратятся они сюда: ибо мера беззаконий Аморецев доселе еще не наполнилась. Когда зашло солнце и наступила тьма, вот, дым как бы из печи и пламя огня прошли между рассеченными живот-

ными. В этот день заключил Ягве завет с Авраамом, сказав: потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата: Кенеев, Кенезеев, Кедмонеев, Хеттеев, Ферезеев, Рефанмов, Аморреев, Хананеев, [Евеев], Гергесеев и Иевусеев (Быт. 15, 1-21).

В этот день заключил Ягве завет с Авраамом (Быт. 15, 18).

Суть обетования Божия, данного при этом Аврааму, та же, что и ранее.

Потомство Авраама произойдет именно от его чресл. Тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником (Быт. 15, 4). Вера Авраама в это, несмотря на естественную невозможность, вменяется ему в праведность.

Потомство Авраама будет обладать Обетованной Землею: Потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата (Быт. 15, 18).

Но в отличие от бывших уже ранее обетований Божиих, теперь Ягве заключает с Авраамом завет через таинственную жертву рассечения.

5.1. Слово Ягве к Аврааму

Было слово Ягве к Аврааму (Быт. 15.1).

Хорошо поясняет еврейское изречение равви Берман: «Отметим, ... что Господь на этот раз не просто говорит, а шлет Аврааму Свое слово» [36, 174]. С небесных высот, от престола Божия Аврааму посылается Слово.

Здесь первый раз употребляется в Библии выражение דְּבַר יְהוָה (дабар Ягве) — Слово Ягве (дабар) практически совпадает со словом דְּבַר (дабар), означающим «вещь». Таким образом речь, идет не просто о «слове» в филологическом значении, здесь «слово» есть «вещь» — нечто весомое, сущностное, онтологическое. Этому вполне соответствует и выражение, употребленное в этом тексте семьюдесятью толковниками в LXX: τό ῥῆμα, означающее «речь, изречение, слово». В Новом же Завете πᾶν ῥῆμα означает «всякая вещь, все».

Проф. А.П. Лопухин отмечает в Толковой Библии: «Экзегеты обращают внимание на данное место, как на первый случай того, как в Библии под термином *dabar* «слово» предлагалось таинственное предуказание на боговоплотившееся Слово, т.е. на Господа нашего Иисуса Христа» [191, толк. на Быт. 15, 1].

Еврейское דְּבַר (дабар) вполне сопоставимо с греческим ὁ Λόγος, как «слово» в некоем сущностном значении. Евангелист Иоанн Богослов в начале своего Евангелия, подобрав выражение Λόγος (логос), вполне возможно, думал не только о его греческом значении, но и его еврейском прототипе «дабар».

В соответствии с раннехристианской традицией, идущей от св. Иустина Философа, все ветхозаветные Божоявления — это явления Бога Слова, второй Ипостаси Святой Троицы. Слово есть видимое невидимого Бога. Бог является миру, посылая Свое Слово, Своего едиnorodного Сына.

Так в новом явлении Бога Аврааму таинственно является Божественный Логос, предвечное Слово Отца.

5.2. Ночное видение

Было слово Ягве к Авраму в видении (ночью) (Быт. 15, 1)

Таинственное видение Аврааму происходит в две ночи.

Первая ночь (Быт. 15, 1-9). Бог посылает Свое слово Аврааму, дает ему обетование потомства от его чресл, множеством, как звезды на небе, и повелевает ему приготовить жертву рассечения.

Днем Авраам рассекает жертвенных животных и отгоняет налетающих на них птиц (Быт. 15, 9-11).

Вторая ночь (Быт. 15, 12-21). По заходе солнца и наступлении тьмы Авраму дается пророчество о египетском рабстве его потомства и в явлении дыма и пламени огня с ним заключается завет.

Слово Господа к Аврааму было в видении (ночью).

Еврейский текст содержит только слово **נִרְאָה** (ба-махазе) в видении. Слово **ночью** внесено в текст в LXX, и то не во всех кодексах. Несмотря на ночное время Богоявления, Авраам находится не в состоянии сна, а в особом экстатическом состоянии пророческого прозрения, при котором он не теряет ощущения реальности. Из контекста видно, что, находясь в экстатическом состоянии видения (махазе), Авраам совершает и обычные действия — разговаривает, выходит из шатра, смотрит на звезды ночного неба, сердце его поверило словам Господа.

Берман дает объяснение состояния Авраама на основании значения еврейского слова «махазе»: «**Махазе** есть видение невидимого. «Хазе» — грудь, то, что вмещает сердце, откуда человек способен видеть то, что глазами не увидишь... это именно видение — откровение издалека» [36, с. 174]. Авраам видит издалека, видит отдаленные в веках события судеб его потомков. Апостол Павел, находясь в подобном состоянии, не знал — был он в теле или вне тела (2 Кор. 12, 2). Авраам видит очами сердца, из глубин «хазе» (груди), вне тела, но при этом поднимает и очи телесные, смотря на звезды ночного неба. Одновременно ли, поочередно ли, но и дух, и тело участвуют в созерцании Богоявления. Опустит ум в сердце и оттуда умными очами зри Бога — аксиома святоотеческой молитвы.

Аскетический исихазм чувствуется в толковании св. **Иоанна Златоуста**: «**Бысть слово Господне в видении ношью**. Для чего ночью? Для того, чтобы слова Его (Господа) были приняты в безмолвии» [99, На кн. Бытия, 36, п. 4]. В людском многоглаголюнии молчит Бог, в безмолвии — говорит.

5.3. Авраамово обращение к Богу

Авраам сказал: **Владыка Ягве!**.. (Быт. 15, 2).

В таинственном ночном видении Авраам обращается к Богу: **Владыка Ягве!** или точнее: **Адонай Ягве!**

אֲדֹנָי יָהוִה (Адонай Ягве). Священная тетраграмма, следуя после слова Адонай, озвучена в масоретском тексте не как обычно гласными от «Адонай» (Иегова), а гласными от Элогим и читается в иудейской традиции как Элогим, т.е. Бог. Это первый случай довольно редко встречающегося в Библии сочетания двух Божеских имен «Адонай» и «Ягве» (см. еще Быт. 15,8; Втор. 3, 24; 9, 26).

Согласно словам Божиим, с именем **יָהוִה** (Ягве) Бог не открывался Аврааму, Исааку и Иакову (Исх. 6,3). Это имя было открыто Моисею на Хориве в неопалимой купине (Исх. 3, 14-15). Как же могло это имя прозвучать в устах Авраама? — Загадка! Вложил ли Моисей-бытописатель это имя в уста Авраама, когда записывал Тору, или это имя действительно прозвучало из уст праотца? Или имя (Ягве)

было известно семитским народам, а только еще не было Божественного откровения с этим именем, как это может следовать из слов Божиих: **Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: «Бог Всемогущий»; а с именем Моим «Ягве» не открылся им (Исх. 6.3).**

Еврейское слово אֲדֹנָי (Адон) означает «господин» или даже «хозяин». אֲדֹנָי «Адонай», соответственно, «господин мой». Просматривается связь и со словом דָּן (дан) или דִּן (дон), означающим «судить». Итак, обращаясь к Богу Адонай, Авраам обращается к своему Господину, которому всецело отдал себя, свою волю, всю свою жизнь. Он видит в Нем Хозяина и Владыку всего сотворенного, Владыку неба и земли, Владыку земных судеб и судьбы его собственной и его потомков. Он видит в Нем Господина и Владыку, который судит всех и судит праведно. Присоединением же таинственного Ягве Авраам склоняется пред Сущим и Его непостижимым промыслом.

Владыка и Судья, Промыслитель всего Адонай Ягве слышит зов Авраама, слышит зов сердца, в котором непоколебимая вера зазвучала отголосками отчаяния и непонимания...

5.4. Кто будет наследником?

Аврам сказал: Владыка Ягве! что Ты дашь мне? я остаюсь бездетным; распорядитель в доме моем этот Елиезер из Дамаска. И сказал Аврам: вот, Ты не дал мне потомства, и вот, домочадец мой наследник мой. И было слово Ягве к нему, и сказано: не будет он твоим наследником; но тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником (Быт. 15, 2-4).

Сердце Авраама не сомневалось в обетовании Божиим. Ум его трезво осознает наступившую по природе невозможность иметь детей. Он — стар. Сарра — бесплодна. Как примирить сердце и ум? **Что Ты дашь мне?** Чего мне ожидать? Детей уже не жду. По природному естеству **я остаюсь бездетным**. Но вот в знакомом Аврааму хурритском семейном праве наследником может быть и один из домочадцев, как правило, старший. По смирению, по непривязанности к земному, Авраам согласен и на это. Он как бы готов закрыть глаза на то, что при этом не происходит буквального исполнения обетования Божия. По смирению согласен, но верующая каждому слову явившегося Бога душа стонет — где же обетование?..

Наследником своим Авраам видит Елиезера, своего домоправителя. По преданию, Авраам шёл в землю Ханаанскую через Дамаск. Некоторое время проведя в Дамаске, Авраам был там признан как пророк и провозглашён Божиим князем. Там, в Дамаске, к Аврааму присоединился Елиезер, став его домоправителем.

Распорядитель в доме моем этот Елиезер из Дамаска. В славянском переводе, соответственно с LXX, говорится: **Сын же Масек домочадицы моя.** Подобно этому сказано и в «Книге Юбилеев»: «Сын Масек, сын моей рабыни, это — Дамаск, Елиезер» [24, с. 169]. Равви Берман, кстати, тоже утверждает, что еврейское **בֶּן־מֶשֶׁק אֵלִיעֶזֶר** соответствует, скорее, выражению: «Дамаск Елиезера», чем «Елиезер из Дамаска», хотя большинство переводов дают «Елиезер из Дамаска».

Еврейское **בֶּן־מֶשֶׁק** (бен-Мешек) означает «сын владения». Авраам готов «сына владения» видеть «сыном обетования», но тут же и смущается этим. «Сын владе-

ния» означает человека, чем-либо распоряжающегося. Переводчики передают это выражением: **распорядитель в доме**. Семьдесят толковников же принимали это выражение, как собственное имя: υἱός Μασέχ «сын Масек», что и передано в славянском переводе.

Слова я остаюсь бездетным в LXX и, соответственно, в славянском переводе звучат: **азъ же отпускаюся бездетным**. В этих словах св. **Иоанн Златоуст** усматривает указание на упование Авраама: **«Владыко, что ми даси; азъ же отпускаюся безчаден... Смотри, как еще в древности любомудрствовал праведник, называя исход из здешней жизни отпущением (ἀπόλυσις). Подлинно те, кто со тщанием подвизается в добродетели, когда переселяются из здешней жизни, то, поистине, как бы отпускаются на свободу от злостраданий и от уз»** [99, На кн. Бытия, 36, п. 4].

Св. Иоанн Златоуст дает и прекрасное описание состояния души праотца Авраама при этом ночном обращении его к явившемуся Богу: **«Сын же Мазек домочадицы моя, понеже мне не дал еси семени, сей наследник мой будет**. Великую скорбь души показывают такие слова; он как бы так говорит Богу: я не удостоился и того, чего удостоен мой раб; я умру бездетным и безродным, и вот этот раб мой будет наследником и того, что уже мне дано от Тебя, и того, что Ты мне несколько раз обещал, говоря: **семени твоему дам землю сию... И абие, сказано, глас Господень бысть к нему** (Быт. 15, 4). Заметь точность Писания: сказано: **абие**, т.е. Господь не попустил праведнику и малое время скорбеть, но подает скорое утешение...: **не будет сей наследник твой, но иже изыдет из тебе, той будет наследник тебе** (ст. 4)... Не смотри на природу человеческую, не думай ни о своей старости, ни бесплодности Сары, но, веруя в силу Того, Кто обещает тебе, перестань унывать, утешься и будь уверен, что будешь иметь наследника, который родится от тебя» [99, На кн. Бытия, беседа 36, п. 4].

Таким образом, Господь твердо обещает Аврааму: **не будет Елиезер, слуга твой, твоим наследником, но именно тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником**. Не по закону только, но и по рождению он будет сыном и наследником твоим. Не из Дамаска возьмет себе Господь народ, но из всемогущества Своего. А если бы из Дамаска, то и к чему бы был тогда Авраам? Бог ведь и Елиезеру мог бы явиться. Так испытывалась, крепла и возрастала вера праотца; вера, которая должна была совершить чудо рождения сына, вера, которая должна была породить веру в несметных множествах сердец чад отца веры.

Св. Филарет Московский четко раскрывает возможную мотивацию слов Авраама о наследовании ему Елиезера и ответ на то Божий: **«Домочадец мой будет моим наследником... Дабы войти в его** [Авраама. — Г.Ф.] истинное чувство-вание, должно представить:

— что отец верующих мог отличать от рождения по плоти рождение и на-следие по обетованию (Гал. 4, 23; 3, 29);

— что он мог, некоторым образом, сделать Элиезера своим семенем чрез усы-новление, которое было в обычаях древности (Быт. 48, 5);

— что он предложил свое избрание на суд Богу, наконец;

— что он не отвергает обетований Божиих по неверию, но только уменьшает их по смирению.

Тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником. Здесь под видом и по случаю устройства дома Авраамова, Господь бросает новый луч света на Свое благодатное обетование: Он показывает, что семя обетования будет вкупе и естественное семя его» [164, с. 85].

5.5. Неисчислимость потомства Авраамова, как звезд небесных

Авраам в некоем отчаянии, смиряясь, готов умалить обетование Божие, помышляя о наследстве от Елиезера из Дамаска. Господь же не только настаивает на потомстве именно от чресл его, но и усиливает еще Свое обетование:

И вывел Господь его вон, и сказал (ему): посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков (Быт. 15, 5).

Когда вера Авраама дошла до пределов ей возможного, тогда Бог открыл беспредельность Своей силы и Своей милости.

Продолжается ночное видение. По преданию, дух Авраама при этом вышел из тела и в Небесной Книге прочитал будущее. Слово **בָּרַךְ** (хабет) **посмотри**, по мнению Бермана, предполагает взгляд сверху вниз. Дух Авраама созерцал звезды с высоты духовного мира.

Св. Иоанн Златоуст видит происходившее в ту ночь таким образом: сначала Бог является Аврааму в видении, а потом выводит его из шатра, показывая звезды ночного неба. Златоуст: «Для чего замечено: **изведе его вон?** Так как выше было сказано, что Бог явился ему ношью в видении и беседовал с ним, а теперь он хочет указать ему на безчисленное множество звезд на небе, то и сказано: **изведе его вон, и рече: воззри на небо и изотчи звезды, аще возможеши исчесть я. И рече: тако будет семя твое**» [99, На кн. Бытия, беседа 36, п. 4].

Пожалуй, непогрешительно будет соединение свидетельства предания и изъяснения Златоуста. Телесно Бог выводит Авраама из шатра, и тот видит звезды ночного неба, дух же его при этом восхищен в небесный духовный мир, откуда зрит будущее потомство свое на земле.

Ранее, в четвертом Богоявлении, неисчислимость Авраамова потомства сравнивалась с песком земным, а теперь — со звездами небесными. На этом основании кто-то даже сказал, что песчинка на земле столько же, сколько звезд на небе. Но ни то, ни другое все еще не сосчитал. Да и не математикой здесь следует заниматься, а поражаться величию Божия обетования!

Сравнение потомства Авраамова со звездами на небе указывает как на количество его потомков, так и на качественные стороны народа Божия.

Господь сказал Аврааму, указав на небо: **Сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков.** То есть речь идет о великом, неисчислимом множестве. Св. Иоанн Златоуст: «(Бог), указывая Аврааму на множество звезд и возвещая, что столько же произойдет от него потомства, возвращает ему утешительные надежды» [99, На кн. Бытия, 36, п. 5].

Но указание на звезды раскрывает и качественные стороны имеющего произойти от Авраама народа Божия.

Ранее было сказано Аврааму, что потомство его будет, как **песок земной** — это будет народ земли, земли Израиля, Земли Святой. Авраам не искал для себя, как

Лот, лучшую землю и обрел от Бога для потомства землю, кипящую молоком и медом (Исх. 3, 17).

Теперь же Бог, говоря о потомстве праотца, указывает на звезды на небе. **Блж. Августин**: «Мне кажется, что последним сравнением скорее обещается потомство, высокое небесным счастьем» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 23]. О таком сказано у пророка Даниила: **И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, во веки навсегда** (Дан. 12, 3). А у Ездры говорится: **светлее звезд воссияют лица тех, которые имели воздержание, а наши лица — чернее тьмы** (3 Езд. 7, 55). На фоне черной тьмы языческого идолопоклонства и нечестия, как звезды, сияли богопросвещенные лица чад Авраамовых.

У отцов Церкви сравнение потомства Авраамова со звездами небесными приобращает новозаветное звучание.

Св. Ириней Лионский: «И Господь (дает ему — Аврааму — свидетельство), во-первых, воздвигая из камней чад ему и делая семя его, как звезды небесныя, и говоря: **что придут с востока и запада, с севера и юга и возсядут с Авраамом, Исааком и Иаковым в Царстве Небесном**» [114, Против ересей, кн. 4, гл. 8]. Таким образом св. Ириней видит в сравнении чад Авраамовых со звездами небесными указание на грядущее множество язычников, через Христа обратившихся к Богу Авраама, Богу Исаака и Богу Иакова.

Тертуллиан находит образ семени Авраамова в словах св. апостола Павла о различной славе народа Божия. **Тертуллиан**: «Так же использует он [апостол Павел. — Г.Ф.] и примеры с небесными телами. **Иная слава солнца, то есть Христа, иная — луны, то есть церкви, иная звезд, т.е. семени Аврамова. И звезда от звезды разнится в славе, и есть тела небесные и тела земные** (1 Кор. 15, 40-41), то есть иудеи и христиане» [151, О воскресении плоти, п. 52]. Как и у св. Ириней, и у Тертуллиана со звездами сравниваются христиане, чада Авраама по вере.

5.6. Вера Авраама вменяется ему в праведность

Ночь. По темному небосводу рассыпаны звезды.

Вне шатра Авраам. Чем больше он всматривался, тем казалось их больше. Нет, их не пересчитать!.. А он стар, жена его — бесплодна. Явившийся ему утверждает: Таково будет потомство твое, именно твое, от чресл твоих.

Всякий здравомыслящий сказал бы: ничего подобного быть не может. Но бытописатель, пораженный происходящим, прерывает свой рассказ о праотце и вставляет слова, свет которых озарит не только Ветхий, но и Новый Завет:

Аврам поверил Ягве, и Он вменил ему это в праведность (Быт. 15, 6).

Дальше снова идет повествование, а эти слова, вставленные бытописателем, выражают сущность всего, являются своеобразным догматом Авраамовой веры, веры Израиля, веры Божией вообще. Эти слова будут в основе учения апостола веры Нового Завета — святого Павла (Рим. 4, 3.9.22).

Сказано, что **Аврам поверил Ягве יָגוֹד (вехезмин) — поверил**. Слово יָגוֹד «аман», находящееся в основе слова вехезмин (поверил), означает «полностью успокоиться», «прочно утвердиться в чем-либо», «неподвижно утвердиться на чем-

либо» [189, с. 159]. Отсюда и слово «аминь» — «истинно, да будет так». Таково было состояние Авраама, взиравшего глазами на звезды ночного неба, а сердцем уверовавшего в явившегося ему Бога, душою успокоившегося, духом неподвижно утвердившегося в неложности Божьего обетования, несмотря на всю невозможность его исполнения по природному естеству. Теперь на сердце Авраама была Божественная печать веры — аман, аминь, верю, истинно так.

Авраам поверил Ягве, а не просто «поверил в Господа», и это — большая разница. Это разница между мировоззрением, вероисповеданием и личной верой, доверием, преданностью. Многие верят в Господа, но не многие верят Господу, вверяют себя Ему.

Ряд удивительных побед веры Авраама над невозможностью того, что реально в жизни, привел его к славному итогу — оправданию в Боге.

В нравственном отношении вера Авраама укоренена в его терпении. При отсутствии великого терпения вера Авраама не устояла бы, поколебалась бы и разрушилась. Тертуллиан: «Ибо таково свойство терпения, что оно предшествует вере и вместе с тем следует за нею. Так, Авраам поверил Богу и был наделен праведностью» [151, «О терпении», гл. 6].

Прп. Ефрем Сирин отмечает силу веры Авраама, побеждающую невозможное по естеству: «**И верова Аврам, и вменися ему в правду, и притом в правду великую.** Поелику поверил он неудобоисполнимому, чему не всякий человек мог поверить; то вменилось ему сие в правду» [89, Толк. на Бытие, с. 278]. И эта побеждающая естество вера привела Авраама к «правде великой» — к оправданию пред Богом. То, что будет возвещать апостол Павел об оправдании верой, а не делами закона, то уже произошло в праотце Аврааме. Этому факту святой апостол Павел посвящает в послании к Римлянам целую главу (Рим. 4).

Св. Амвросий Медиоланский рассуждает о том, что христианский пастырь должен быть благоразумен. Благоразумие же его должно проявляться в том, чтобы он умел свое хотение подчинять разуму и не считать великое за ничтожное, а ничтожное за великое. В качестве примера св. Амвросий указывает на Авраама, для которого сила Божия и веления Его были великими, а преграды природной невозможности малыми. Вера в сверхразумное и есть благоразумие Авраама. Св. Амвросий Медиоланский: «Когда же [Авраам. — Г.Ф.] получил обетование о сыне, то хотя и раздумывал о совершенно безжизненных силах своего увядшаго тела, о бесплодии супруги и глубокой старости, однако поверил Богу даже в том, что противоречило закону природы (Быт. 15, 6). Обрати внимание на полное соответствие во всем. Хотение было, но оно было подавлено; и в своей деятельности Авраам обнаружил полное спокойствие духа, он не признал великое [силу обетования Божия. — Г.Ф.] за ничтожное и неважное [естественную невозможность. — Г.Ф.] за ценное... У св. Авраама на первом месте было благоразумие, как об этом свидетельствует Писание: **И поверил Авраам Богу, и вменено ему было в праведность** (Быт. 15, 6). Ибо никто, не зная Бога, не может быть благоразумным. Поэтому безумный сказал, что нет Бога (Пс. 13, 1), а благоразумный этого не скажет... Когда же Писание говорит: **вменено было в праведность**, то (этим самым показывает), что он (не верующий в Бога) лишен и другой добродетели (не отличается нравственной жизнью)»

«Слово **צדקה** (цдака) означает иногда **праведное дело** (Втор. 24, 13), а иногда постоянное свойство **правоты** или **праведность** (Ис. 56, 1).

Вменить первоначально значит: **поставить в счет** (Лев. 25, 27. 50. 52), а по употреблению также: **приписать кому-либо какое-либо свойство**, иногда и чуждое для него (Прит. 17, 28). **Вменить в праведность** — значит признать за добродетель и поставить в заслугу, достойную издвоздаяния (Пс. 105, 31). Итак, изречение: **вера вменена Авраму в праведность** разрешается на следующие:

— Аврам не имел праведности собственной и естественной;

— он не приобрел ее внешними деяниями добродетели;

— вера его не только признана действием добродетельным..., но ... принята пред непреложным судом Божиим вместо заслуг его. Так изъясняется **правда** или **оправдание** Аврама и Апостолом Павлом (Рим. 4, 3-5)» [164, с. 86].

Вера вменена Аврааму в праведность, верую он оправдан пред Богом. Все потомки Авраама будут избранными святыми, как чада народа Божия. Но не все будут «цадик» — не все будут праведниками. Праведность достигается верою, или лучше — вера вменяется в праведность.

Св. Филарет четко пользуется понятием «вменения праведности». **Вменить**, по св. Филарету, это значит «поставить в счет», или даже «приписать кому-либо какое-либо свойство, иногда и чуждое для него». Как видим, св. Филарет вполне мыслит в рамках юридической концепции спасения и не стыдится ее. Известен догматический спор в XX в. этической и юридической концепций спасения. Та и другая в своей крайности однобока — получается или схоластика юрицизма, или крестоборчество морализма. Св. Писание включает в себя обе концепции в их неразрывном единстве. Необходима **праведность** (цдака) и как обожение, как освящение, необходима **праведность** (цдака) и как вменение согрешившим того, что совершил Христос. Средством и путем к этому является вера. Путь этот проложил еще Авраам.

Слова Писания **Аврам поверил Ягве, и Он вменил ему это в праведность** соотносятся также с знаменитым догматическим спором эпохи реформации о вере и делах в их значении для спасения. Известны *sola fide* (только верою) Мартина Лютера и требование дел праведности и даже практика индульгенций Римско-католической церкви. Так вера или дела нужны для спасения? Писание вопрос так никогда не ставило. И отмеченные слова бытописателя святыя апостолы Павел и Иаков используют каждый для доказательства, казалось бы, противоположного. В этом парадоксальность нашего спасения.

Апостол Павел говорит, что человек оправдывается верой, а не делами: **Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не перед Богом. Ибо что говорит Писание? «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность».** Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу. А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность (Рим. 4, 2-5).

Апостол Иаков же говорит, что оправдание происходит делами, а не верою только: **Не делами ли оправдался Авраам, отец наш... И исполнилось слово Писания: «веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он на-**

речен другом Божиим». Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только? (Иак. 2, 21. 23-24).

Итак, для доказательства, казалось бы, противоположного Павел и Иаков ссылаются на один и тот же текст об Аврааме! В этом парадокс! Но о нем и говорил св. апостол Иаков: **Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства** (Иак. 2, 22)? Необходимо не то или другое, а одно совершается в другом. Вера и дела неразрывны. Спасают не вера и не дела, а Христос. Христос же усваивается верою и осуществляется в наших делах. Спасение принимается верою и совершается в делах.

Ранние христианские отцы в своей полемике с иудейством и иудействующими в христианстве ссылались на слова об оправдании Авраама верою, доказывая преимущественное значение веры перед обрезанием и законом. Последние имели некоторое значение только до Христа, и то значение только условное. Во времена благодати язычники спасаются только верою без обрезания и закона, да и иудеи тоже. Ведь и Авраам оправдался верою до обрезания.

Полемизируя с иудеями, св. **Иустин Философ** пишет: «Ни по другому чему вас [иудеев. — Г.Ф.] распознают, как только по плотскому обрезанию. Авраам получил от Бога свидетельство своей праведности не чрез обрезание, но чрез веру; ибо прежде, нежели он обрезался, сказано о нем так: **Авраам веровал Богу, и это было вменено ему в праведность** (Быт. 15, 6). И мы, которые, будучи необрезаны по плоти, веруем в Бога чрез Христа и имеем обрезание полезное для нас, его стяжавших, т.е. обрезание сердца, надеемся явиться праведными и благоугодными Богу, потому что мы уже получили это свидетельство от Него чрез пророческия слова» [118, Разг. с Трифоном, п. 92].

Подобные рассуждения высказывает блж. **Августин**: «Здесь же высказывается и то знаменитое суждение, которое упоминает апостол, чтобы показать действие благодати Божией: **Верова Авраам Богу, и вменися ему в правду** (Быт. 15, 6; Рим. 4, 3; Гал. 3, 6), — высказывается для того, чтобы обрезанные не тщеславились, не устраняли необрезанные народы от веры во Христа. Ибо когда случилось это, что вера Авраама вменилась ему в праведность, Авраам еще не был обрезан» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 23].

О предызбрании язычников к вере в Аврааме говорит св. **Ириней Лионский**: «А что наша вера была также предызображена в Аврааме, и что он был патриарх нашей веры и как бы пророк, это вполне показал апостол в послании к Галатам, говоря: **Подлежащий вам Духа и содержащий между ними чудеса, чрез дела ли закона (производит это) или чрез слышание веры? Так Авраам поверил Богу, и (сие) вменилось ему в праведность. Знайте же, что верующие суть сыны Авраама. И Писание, провидя, что Бог верою оправдывает язычников, предвозвестило Аврааму, что в нем благословятся все народы. Итак, верующие благословятся с верным Авраамом** (Гал. 3, 5-9). За это он назвал его не только пророком веры, но и отцом верующих из язычников во Христа Иисуса, потому что вера его и наша одна и та же, ибо он веровал ради обетования Божия в будущее, как будто оно уже совершилось, мы же подобным образом, по обетованию Божию, вероюзираем на наследие в Царстве (Небесном)» [114, Против ересей. кн. 4. гл. 21,

п. 1]. Примечательно, что веру христиан из язычников св. Ириней называет верой Авраама. Вера христиан и вера Авраама одна и та же вера!

5.7. Усомнился ли Авраам?

И сказал ему (Аврааму): **Я Ягве, Который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение.**

Он (Авраам) сказал: **Владыка Ягве! по чему мне знать, что я буду владеть ею?**

Усомнился ли Авраам, отец веры, в обетовании Божиим, потребовав, как Захария, отец Иоанна Крестителя, удостоверяющего знамения? Все святые отцы однозначно отрицают здесь момент сомнения со стороны Авраама, объясняют же его слова **Владыка Ягве! по чему мне знать, что я буду владеть ею?** в нескольких значениях.

Авраам не сомневается в исполнении обетования Божия, но не знает и недоумевает по поводу того, каким образом это произойдет. В связи с этим он и задает свой вопрос: **по чему мне знать, что я буду владеть этой землею?**

В таком значении объясняет слова Авраама прп. **Ефрем Сирин**: «Некоторые говорят, что за Авраамово сомнение в обетовании сказано потом: **ведый увеси, яко пресельно будет семя твое в земли не своей** [ст. 13; т.е. за Авраамово сомнение его потомки будут томиться в Египетском рабстве. — Г.Ф.]. Но утверждающие это пусть знают, с какою верою Аврам в то же время принял обетование, что семя его будет многочисленно, как песок морской... Как же после сего говорят, что в день сей за недостаток веры изречено наказание семени того, кто за веру, обнаруженную в тот же день, сподобился великих наград?... О наследовании же земли спрашивал не в том смысле, будет ли оно, но в том, как оно будет» [89, Толк. на Быт., с. 278-279]. Авраам видел силу хананейских царей и не знал, то ли они сами истребят друг друга, то ли иной народ истребит их, или же его умножившееся потомство овладеет этой землею само. Авраам хотел знать, какой способ исполнения обетования об овладении сей землею изберет Господь.

Подобным образом рассуждает св. **Иоанн Златоуст**. Он вкладывает в уста Авраама как бы такие слова: «Словам Твоим [Божиим. — Г.Ф.] я не могу не верить. но вместе я желал бы узнать и то, каким образом я ее [землю. — Г.Ф.] наследую» [99, На кн. Бытия, 37, п. 2].

Так же объясняет и блж. **Августин**: «**Владыко, Господи, по чесому уразумею, яко наследити ю имам** (ибо ему была обещана эта земля в наследство). — это не значило, что в нем оскудела вера. Ибо он не сказал: Откуда я узнаю, как бы не верил еще; а говорит: **По чесому уразумею**: чтобы предмету веры его представлено было какое-нибудь подобие, по которому бы ему можно было понять способ осуществления того, во что уверовал. Как, например, у Девы Марии не было неверия, когда она спрашивала: **Како будет сие, иде же мужа не знаю?** Она уверена была, что это будет, но спрашивала, каким образом оно будет. И когда спросила, получила ответ: **Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя**» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 24].

Авраам не сомневается в исполнении обетования, но испытует, когда оно исполнится.

Авраам своим вопросом как бы спрашивает Бога о том, не следует ли ему и самому что-то сделать, чтобы началось исполнение обетования.

Св. Филарет Московский: «По чему мне узнать, что я должен ее (землю) наследовать?.. Вопрос Авраама приличнее излагается так: «Доселе я живу в земле, обетованной мне, как в чужой, и не знаю, когда и как соделаюсь ее обладателем; может быть, для сего потребен будет с моей стороны некоторый труд: итак, по чему могу я узнать время и случай, которым должно начаться исполнение обетования?» Точно на сей вопрос отвечает Бог в следующем откровении при вступлении в завет с Авраамом» [164, с. 86-87].

Так же разъясняет вопрос Авраама **равви Берман:** «На Авраама возложена задача взять эту землю, и ему надо знать, когда начать ее исполнение. Вслед чего, какого знака, действия, события, явления? И Господь отвечает ему языком символов» [36, с. 183]. Это язык символов жертвы рассечения при вступлении Авраама в Завет с Богом.

И, наконец, речь идет о естественном желании Авраама получить от Бога знак уверения в том, в чем уже уверен и во что уже уверовал.

Св. Иоанн Златоуст: «Однако же я [Авраам. — Г.Ф.] вопрошаю Тебя о том, спрашиваю не по неверию; так как Ты снова упомянул о наследии, то я желал бы получить какое-нибудь более осязательное и ясное для меня знамение, которое бы укрепило немощный мой разум» [99, На кн. Бытия, 37, п. 2]. Это знамение Аврааму было дано. Им явилась жертва рассечения, жертва завета.

5.8. Жертва рассечения

Ягве сказал ему (Авраму): возьми Мне трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя.

Он взял всех их, рассек их пополам, и положил одну часть против другой; только птиц не рассек.

И налетели на трупы хищные птицы; но Аврам отгонял их (Быт. 15, 9-11).

Сказано также:

В этот день заключил Ягве завет с Аврамом (Быт. 15, 18).

Происходит не просто Богоявление Аврааму, но Ягве заключает с ним Завет, завет через жертву рассечения.

При заключении завета-союза с Авраамом Господь использует обряд, употреблявшийся в древности, в том числе и у язычников. Два человека, заключавших союз, рассекали надвое животных и проходили между рассеченными частями. Это означало, что хотя мы и удалились друг от друга, но мы остаемся единомышленными, подобно как и эти рассеченные части животного составляли одно тело и имели одну жизнь. Такой обряд существовал у халдеев, у македонян и у греков. У греков союзники проходили при этом между рассеченными частями животного с факелами. Подобное происходит между Авраамом и Богом. С одной стороны — Авраам и, таинственно, все его потомство: князья Иудейские и князья Иерусалимские, евнухи и священники и весь народ земли обетованной, земли Израиля (Иер. 34, 18-19), а с другой стороны — дым как бы из печи и пламя огня от Господа проходят между рассеченными частями жертвенных животных. Таков священный завет-союз Бога с Авраамом и его потомством.

Толкователи отмечают созвучие слова «завет», «союз» со словом «рассечение». «Завет» — ברית (берит). Это слово считается связанным с глаголом כרת (карат) «резать», «рассекать», «разрубать». Отсюда и выражение «берит керот» — «сеши союз» и «сеши клятву» [189, с. 159; 33, с. 35; 164, с. 87]. Господь изволил сечь союз с Авраамом.

Господь велит Аврааму для заключения завета взять трех животных: **телицу**, козу и овна, а также две птицы: **горлицу** и **голубя**. Именно этими тремя животными и двумя птицами будет ограничено число жертвенных животных по закону Моисея. Завет между Богом и людьми может быть заключен не иначе, как через жертву. Между Богом и Авраамом — жертва. Та самая жертва, которая будет узаконена через Моисея в левитском богослужении, жертва Ветхого Завета. Следует обратить внимание на слова Господа Аврааму: **возьми Мне**, и далее перечисляют жертвенные животные. Авраам должен их взять не себе, но Богу. Не сказано и «нам», но **Мне**. «Твоя от твоих Тебе приносяще о всех и за вся» — возглашает христианский священник, вознося Дары Евхаристической жертвы. Жертва приносится и принадлежит Единому!

Жертвенные животные должны быть взяты שלש (машилаш). Слово довольно сложное по смыслу. Еврейские переводчики дают значение «утроенный» [Берман, 36, с. 134] или просто «три» [4, Быт. 15, 9]. Т.е. Авраам должен принести Богу трех телиц, трех коз и трех овнов. О.К. Штейнберг переводит «третьего приплода» [3, Быт. 15, 9]. Семьдесят толковников переводят: τριετίξουσιν, т.е. **трехлетний**. В таком значении это слово дается в русском и немецком переводах. В тройном ли количестве или в трехлетнем возрасте должны быть взяты эти животные — твердо то, что с ними связана пророческая мысль о троичности или трехчастности.

После ночного Богоявления Авраам днем исполняет повеление Божие. Он взял всех жертвенных животных — телицу, козу и овна, **рассек их пополам и положил одну часть против другой; только птиц не рассек. И налетели на трупы хищные птицы; но Аврам отгонял их** (Быт. 15, 10-11). Весь день Аврааму пришлось ограждать рассеченных животных от хищных птиц.

Выражением **хищные птицы** переведено слово ע"ו (айит), что значит «коршун», «стервятник». Коршуны в угаритской поэме «Об Акхите» суть священные птицы богини Анату [314, с. 279]. В случае с Авраамом они символизируют злое начало, которое хотело помешать заключению завета, но Авраам отгонял их.

Святые отцы многообразно толкуют значение животных и птиц жертвы рассечения.

Прп. Ефрем Сирин находит в жертвенных животных пророческое указание на грядущую историю потомства Авраама, т.е. дает историческое толкование. **Прп. Ефрем Сирин**: «Юница трилетняя, коза трилетняя и овен трилетний изображали или то, что потомки Авраамовы избавлены будут от рабства через три поколения, или то, что из среды их произойдут цари, священники и пророки; разделение на полы животных предзнаменовало разделение потомков Авраамовых на колена, а то, что птицы не были разделены, означало их взаимное согласие» [89, Толк. на Бытие, с. 280]. Толкует прп. Ефрем и попытки хищных птиц пожрать трупы жертвенных животных, видя в этом предуказание на грядущие страдания потомков Авраама, в первую очередь в египетском рабстве. **Прп. Ефрем Сирин**: «В том, что Аврам

от уготованной им жертвы отгонял хищных птиц, Бог показывал ему, что семья его за грехи свои будет злострадать, но по молитвам праведников спасется» [там же].

Блж. Августин также усматривает историческое значение трехлетности рассеченных жертвенных животных, но он находит указание не на три поколения в египетском рабстве, как прп. Ефрем Сирийский, а на три периода в истории града Божия на земле. Далее он вполне переходит на богословское и духовно-иносказательное изъяснение значения жертвенных животных.

Значение животных жертвы рассечения как история града Божия на земле по блж. Августину: «Итак, обозначен ли был телицею народ, поставленный под иго закона [подъяремность тельцов. — Г.Ф.], а козю — тот же народ, имевший согрешить [строптивость коз, козлы в Библии — образ согрешающих. — Г.Ф.]; и овном — тот же народ, имевший потом и царствовать [овен — библейский образ царствующего лица. — Г.Ф.] (животные требуются трехлетия на следующем основании: так как выделяются три знаменательные периода — от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама и от последнего до Давида, который, по отвержении Саула, первый, по воле Господа, поставлен в народе Израильском на царство, — то в этом, третьем, периоде, от Авраама до Давида, народ этот вступил как бы в третий возраст, возраст юности)» [47, О граде Божиим, кн. 16, гл. 24]. О птицах блж. Августин толкует не исторически, а духовно: «Добавлением горлицы и голубя прообразованы в этом разе живущие по духу. Потому и сказано: **птиц же не раздели**, что взаимное разделение имеет место только между плотскими [прообразованными животными. — Г.Ф.], но отнюдь не между духовными [птицами. — Г.Ф.]. Последние или вовсе удаляются от хлопотливых житейских сношений с людьми, как **горлица**; или живут, между людьми же, как **голубь**. Та и другая птица однакоже одинаково чисты и безвредны» [там же]. **Горлица** — образ пустынножителей, монашествующих, **голубь** — образ благочестиво живущих в миру. Те и другие чисты пред Богом. Налетающие же хищные птицы, коршуны, означают нечистых духов поднебесных (Еф. 6, 12). «**Птицы же**, слетающиеся на рассеченные тела, знаменуют не доброе нечто, а духов воздушных, ищущих своего рода пищи для себя в разделениях, происходящих между плотскими» [там же].

Св. Димитрий Ростовский, рассматривая значение жертвенных животных Авраамовой жертвы, дает три толкования — историческое, христологическое и духовно-аскетическое.

Историческое толкование св. Димитрия Ростовского, по сравнению с толкованиями других отцов, наиболее последовательно и, пожалуй, наиболее близко и органично соответствует толкуемому тексту Писания и истории потомков Авраама. Св. Димитрий Ростовский: «В трех же тех трилетних животных, в юнице, козе и овне, таинственно образовахся три времена рода Еврейского во Египте. **Юница** образоваше время первое от вшествия Иаковля во Египет до смерти Иосифа, в не же евреи аки юница млада не подъяремна в пажить добрую вшедшая, тако египетских благ довольно наслаждахуся. **Коза** образоваше время от смерти Иосифовы до рождения Моисея, в не же египтяне начаша евреи аки козу доити, утесняти работами и от трудов их богатитися. **Овен** образоваша время от рождения Моисея до изшествия из Египта, в не же евреи зело умножишася... и начаша бости

египтян, аки рогами, казньми чудесне, от Бога чрез Моисея и Аарона наводимыми... **Растесание плотей** оных образованием бе озлобления еврей во Египте, двоица же **птиц не претесанных** знаменоваху то, яко имеяху от Египта евреи, аки птицы от сети излетети целы» [73, «Летопись», ч. 2, с. 71-72]. Своеобразно свт. Димитрий далее указывает на историческое значение двух птиц — горлицы и голубя: «**Горлица** стогнувшая знаменова то смутное четыредесятное время, в не же хождуху людии Израильстии в пустыне [горлица — пустынная птица, живущая не с людьми, но в горах. — Г.Ф.]. **Голубь** же знаменова благополучное время, в не же внидоша во обетованную землю» [там же]. Хищные же птицы, налетавшие на рассеченных жертвенных животных, чрез которых заключался завет Бога с Авраамом, по св. Димитрию Ростовскому, суть враждебные Израилу народы, жившие окрест его и часто нападающие на него. «**Плотоядные же птицы** на растесанная телеса оная [на народ, заключивший завет. — Г.Ф.] нападающи, во еже ясти я, образоваху многих врагов, Амалиakitов, Моавитов, Маданитов, Аморреев, Ханаанитов и прочих, хотевших истребити Еврейского рода. **Авраам** же плотоядные птицы оныя от телес отгоняя, образ быше Божия помощи и защищения, им же Израильтяне от всех врагов своих... соблюдаемы бяху Авраама ради отца их» [там же].

Подобным образом о **хищных птицах** толкует св. **Филарет Московский**: «**Хищные птицы**. Поелику и сие писатель нашел достойным замечания, то, может быть, это символ врагов судьбы Аврамовой и его племени» [164, с. 88]. Иосиф Флавий также толкует исторически, но, в отличие от св. Димитрия Ростовского, видит в хищных птицах указание не на народы вокруг Святой Земли, а на египтян, притеснявших израильтян в Египте. **Иосиф Флавий**: «Затем, раньше, чем был воздвигнут алтарь, налетели **хищные птицы**, привлеченные кровью; и раздался глас Божий, возвестивший, что у потомков Аврама будут в продолжение четырехсот лет дурные соседи в Египте...» [327, «Иудейские древности», кн. 1, гл. 10, п. 3]. Можно сказать, что вера Авраама во всех веках будет ограждать его потомство от **хищных птиц** — врагов веры и народа Божия.

Св. Димитрий Ростовский дает также христологическое толкование жертвы рассечения, видя в ней прообраз голгофской жертвы Христовой. «Паки оная жертва толкованием духовным образоваше самого Христа Господа нашего, имже име быти о гресех всего мира Богу Отцу жертва и примирение. **Овен** образова агнчее незлобие во Христе; **коза** образованием бе плоти Христовы грешником пободная, яко же глаголет Апостол: **Бог Сына Своего посла в подобии плоти греха** (Рим. 8, 3). **Юница** бе образованием страдания Христова, **горлица** чистоты, **голубь** же кротости Христовы образы быша» [73, «Летопись», ч. 2, с. 72]. В том, что Авраам отгонял налетавших на жертву хищных птиц, св. Димитрий Ростовский находит подобие в чине архиерейского богослужения: «А **Авраам отгоняя от растесанных телес плотоядные птицы**, образ быше диаконския службы во Архиерейском литургисании: диаконы бо держат рипиды над совершающою жертвою, и отгонят мухи и мшицы, малая летающая животная» [там же].

Духовно-аскетическое толкование жертвы рассечения св. **Димитрия Ростовского**: «Хотящему небесного блаженства, аки земли обетованной достигнути, подобает ему яко истинному по духу сыну Авраамлю, имети мысленную

юницу трилетнюю, сиесть, смирение тройственное, еже покорятися Бога ради старейшим, равным и меньшим. Козу трилетнюю, сиесть, покаяние тройственное, еже есть сокрушение сердечное, исповедание истинное и удовлетворение за содеянныя грехи. Подобаеет имети овна трилетнего, сиесть, мужество тройственное в крепком стоянии за Господа своего и за святую веру, воеже небреши о имениях своих, и о чести своей, и о здравии тела своего; но всех тех, аще случится лишение, радостно подъяти, славы ради Божия и церкви ради святых. К сему же имети горлицу, чистоту телесную и душевную; голубя простоту сердечную и кротость, отгонити же яко плотоядные птицы, демонская искушения, и своя злая помышления» [73, «Летопись», ч. 2, с. 72-73].

В духовно-аскетических толкованиях св. отцы, естественно, прибегают к эзегетическому методу асмахты.

Духовно-иносказательное толкование жертвы рассечения дается у св. Мефодия Патарского в его «Пире десяти дев». Пятая дева Фаллуса находит в жертве рассечения указание на посвящение Ему себя во всех трех возрастах. **Св. Мефодий Патарский:** «Ибо надобно совершенно всего себя посвятити (Богу), как по душе, так и по телу, чтобы быть вполне благоустроенным и не иметь недостатка. Посему и Аврааму Бог повелевает: возьми, говорит, Мне трилетнюю телицу, трилетнюю козу, трилетнего овна, горлицу и молодого голубя (Быт. 15, 9). Прекрасно. Смотри, как Он и здесь внушает тоже: «принеси Мне и соблюди то, что не было под ярмом и плугом, именно душу свою, как телицу, также и плоть, и ум: первую как бы козу, ибо она ходит по стремнинам и утесам; а последний, как бы овна, чтобы он, прыгая, не пал и не уклонился от истины; таким образом ты, Авраам, будешь совершенным и непорочным, посвятив Мне и душу, и чувство, и ум», — которые символически Он назвал трилетними телицею, козою и овном, как бы указывая на правильное понятие о Троице. А может быть, Он намекает на первый, средний и последний путь нашей жизни и нашего возраста, желая, как и вполне следует, чтобы мы посвящали Ему и детский, и мужеский, и старческий возрасты, провождая целомудренную жизнь...» [72, «Пир десяти дев», речь 5, гл. 2]. Таковы пути посвящения Богу девственной души, таково Христово девство.

Согласно со св. Мефодием Патарским в трехлетности жертвенных животных видит указание на совершенный духовный возраст и св. **Иоанн Златоуст:** «Надобно заметить, что не напрасно и не без причины Он (Бог) назначил и самый возраст: Он повелел взять трехлетних, т.е. взрослых и совершенных» [99, На кн. Бытия, беседа 37, п. 2]. Кстати, и Христос вышел на проповедь в совершенном возрасте тридцатилетия, и трехлетним было Его земное служение.

5.9. Сон, ужас и мрак Авраама

Прошла первая ночь Богоявления.

Прошел день, пока Авраам отгонял от рассеченных жертвенных животных хищных птиц, коршунов.

И вот при заходе солнца крепкий сон напал на Авраама; и вот, напал на него ужас и мрак великий (Быт. 15, 12). Об этом же событии «Книга юбилеев» повествует так: «И случилось при захождении солнца, напал на Авраама страх, и вот, ужас, густая тьма объяла его...» [24, «Книга юбилеев», с. 170, перевод с нем. — Г.Ф.]. О сне здесь не упоминается, но далее, пред заключением завета, говорит-

ся, что «он проснулся от своего сна и поднялся». Значит, к вечеру Авраам заснул и в этом **крепком сне** и получил откровение о египетском рабстве своего потомства (15, 13-16). Известно, что вечерний сон бывает особенно тяжек. Справедливо предостережение не засыпать и не дремать к вечеру.

Прп. Ефрем Сирин: «Сон нападе на Аврама. Как сон напал на Авимелеха (Быт. 20, 3), так напал сон и на Аврама, когда Бог явился ему» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 280-281]. Как и у Авимелеха, так и у Авраама это был особый пророческий сон.

Слово **מַטְרָם** (тардэма), переведенное как **крепкий сон**, который **напал на Аврама**, то же самое, что в Быт. 2, 21, когда Господь навел **крепкий сон** (тардэма) на Адама при сотворении из его ребра Евы, жены. Семьдесят толковников переводят **עֲחוּסִיס** (экстаз). Это особое состояние, когда человек как бы отключен, и в нем действует Бог. И если в «Книге юбилеев» говорится, что Авраам перед заключением завета через схождение дыма и огня от Бога проснулся, то в библейском тексте этого нет. И **прп. Ефрем Сирин** говорит, что «так напал сон и на Аврама, когда Бог явился ему, заключил с ним завет...». То есть лучше считать, что во все это время праотец находился в состоянии «тардэма», или экстаза.

Крепкий сон напал на Аврама; и вот, напал на него ужас и мрак великий.

Во всем этом **св. Иоанн Златоуст** видит приуготовительные действия Божии, перед явлением его праотцу. «Заходящу же солнцу, **ужас нападе на Аврама и се, страх велий и темен нападе нань**. Для чего (это было) при заходе солнца, когда день уже склонялся к вечеру? Все это к тому, чтобы сделать его (Авраама) более внимательным: для того напал на него и **ужас, и страх темен велий**, чтобы все эти явления привели его в чувство к видению Бога... Так как бестелесное не может быть видимо чувственными очами, то Господь и хочет ознаменовать для нас Свое присутствие (особенными явлениями)» [99, На кн. Бытия, 37, п. 2].

Св. Филарет Московский усматривает в нападении на Авраама **ужаса и мрака великого** мистический и психологический моменты. Мистически — присутствие Божие, шекина, психологически — предчувствие страданий потомков. **Св. Филарет Московский:** «**Ужас и мрак великий**. Страх сей был или просто действием ощущаемого присутствия Божия, Иов, 4, 13-16, или печальным предчувствием того, что содержится в следующем откровении» [164, с. 88].

Блж. Августин и вовсе находит в происходящем с Авраамом предчувствие эсхатологических бед перед концом мира. Уже при начале веры на земле в Аврааме прозревается ее исход в конце времен. **Блж. Августин:** «А что перед заходом солнца **ужас напал на Авраама и страх темен велий**, это означает будущее смятение и великую скорбь верных перед концом сего века, о которых Господь сказал в Евангелии: Будет тогда скорбь велия, якова же не была от начала мира (Мф. 24, 21)» [47, О граде Божиим, кн. 16, гл. 24].

Мистическое состояние Авраама соответствует открывающемуся ему Богу. **И.Ш. Шифман**, толкуя Быт. 15, 12, говорит: «В дальнейшем (ср. Быт. 31, 42) слово **Ужас** служит одним из обозначений Божества» [314, с. 279]. **Ужас** Авраама потом будет страхом **Исаака** — это и есть великий и единый, таинственный

и страшный Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, Бог всех их потомков, единый и вечный Бог!

Сон, ужас и мрак Авраама — это состояние Божественного Мрака, где Бог, о котором будут говорить св. Дионисий Ареопагит и другие отцы, опытно познавшие Бога.

5.10. Пророчество о египетском рабстве

И сказал Ягве Авраму: знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет. Но Я произведу суд над народом, у которого они будут в порабощении: после сего они выйдут (сюда) с большим имуществом. А ты отойдешь к отцам твоим в мире, и будешь погребен в старости доброй. В четвертом роде возвратятся они сюда; ибо мера беззаконий Амореетов доселе еще не наполнилась (Быт. 15, 13-16).

Господь возвещает Аврааму скорби, скитания и египетское рабство его потомков.

Прп. Ефрем Сирин отмечает постепенное ухудшение положения Авраамова потомства. «Показав сие Авраму, Бог говорил: ведый увеси, о чем и хотел ты знать, яко преселно будет семя твое в земли не своей. Не пленниками пойдут туда потомки твои, но переселятся на выючных скотах и юницах, какия будут у них [так и было при Иакове и Иосифе. — Г.Ф.]. И поработят я лет четыреста. Не стали бы они и умолять об изведении их оттуда, если бы не подверглись тяжкому рабству» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 280]. Переселенцы постепенно станут рабами.

Детальнее эту последовательность прослеживает равви Берман.

Потомки Авраама будут пришельцами [גֵּר — гер].

И поработят их [עַבְדִּים — авад].

И будут угнетать их [עֲנִי — инну].

Берман: «(В Египте) будут жить три поколения, проходящие три ступени несвободы. Сначала — герут (проживание не в своей стране, не обязательно в Египте). Потом — авдут (рабство, которое начинается после смерти сыновей Иакова в Египте). И третья стадия — инуй (мучение в земле Египетской)» [36, с. 186]. Три эти состояния переживаются народом не только в социальном (общественном) плане, но и в духовном, нравственном. Сначала утрачивается родная почва, потом происходит порабощение страстям, грехам, стихиям этого мира, и кончается все это мучительным состоянием. Эти три стадии прошел блудный сын в евангельской притче (Лк. 15, 11-32). Все это должны будут пройти потомки Авраама в своем становлении, своем рождении как народа Божия.

Господь предсказывает Аврааму грядущие судьбы его потомков. Об этом так пишет св. Иоанн Златоуст: «Семя твое [Авраам. — Г.Ф.] переселено будет в чужую землю. Не сказал (Бог): в Египет и не назвал земли по имени, но сказал в земле не своей; там (твои потомки) претерпят рабство и бедность, и озлоблены будут не на краткое время и не на малое число лет, но лет четыреста. Но Я сотворю за них отмщение: языку, ему же поработают, сужду Аз, и сделаю то, что они возвратятся сюда со имением многим» [99, На кн. Бытия, 37, п. 3]. Все это в точности исторически сбылось на израильтянах, потомках Авраама. Они были в Ханаане пришельцами, не как в своей земле, а потом и вовсе оказались в египетском рабстве. Но Бог

судил, т.е. наказал египтян десятью казнями, и с большим имуществом, взятым у египтян, израильтяне вышли из земли своего рабства.

В египетском рабстве израильтян преподобные отцы находили прообраз на рабство греху и порокам человеческой души. Это духовно-психологическое толкование пророчества Божия Аврааму. Прп. Макарий Великий: «Бог предрек Аврааму будущее: **яко пресельно будет семя твое в земли не своей, и озлобят я, и поработят я лет четыреста** (Быт. 15, 13). И сие было также образом сени. Народ был преселен, порабошен египтянами и озлобляем брением и плинфами. Фараон поставил над израильтянами приставников дел и досмотрщиков, чтобы по необходимости делали они дело свое. Когда же сыны Израилевы в трудах своих возстали пред Богом, посетил Он их чрез Моисея и, многими казнями поразив египтян, в месяц цветов, когда, по прошествии зимней суровости, едва только появляется приятная весна, изводит их из Египта... Все же сие есть тайна души, избавленной пришествием Христовым. Ибо слово **Израиль** толкуется ум, зрящий Бога, и он освобождается от рабства тмы, от египетских духов» [129, Духовные беседы, 47, п. 3, 5].

Предсказав Аврааму грядущие скорби его потомства, Господь говорит: **А ты отойдешь к отцам твоим в мире, и будешь погребен в старости доброй**. Патриархальным миром, насыщенностью летами жизни дышат эти слова. Но толкователи находили в них и ту древнюю веру, которую имели праотцы в загробную жизнь. О загробной жизни Бог мало говорил отцам и пророкам. Господь учит жить здесь на земле, а не разжигает воображение о будущем, потустороннем. Но чувствование той жизни было, и основано оно было на откровении от Бога.

Св. Филарет Московский: «**Ты пойдешь к предкам твоим в покое...** Как Аврам не пошел к предкам своим и не присоединился к народу своему (Быт. 15, 15; 25, 8) по телу, ибо умер в земле чуждой: то выражения сии были бы неуместны. если бы не относились к состоянию духовного человека по смерти. Из сего и других мест Св. Писания видно древнее общепринятое мнение, что человеки, близкие между собою в настоящей, сближаются и в будущей жизни» [164, с. 88]. Не плотью, а душой отошел в свое время в мире к отцам своим Авраам.

Еще ранее в отношении загробной жизни толковал эти слова Божии Аврааму св. Иоанн Златоуст. Причем Златоуст рассуждал и о том, кто эти **отцы**, к которым имел **отойти** Авраам. Ведь отцы Авраама — Фарра, Нахор, Серух — были идолопоклонники. Могла ли их загробная участь быть одинаковой? **Св. Иоанн Златоуст:** «Но ты, говорит далее, **отыдеш ко отцем твоим препитан в старости доброй**. Не сказал — **умрешь**, но **отыдеш**, как будто ему предстояло пойти в путь и переселиться из одной отчизны в другую. **Отыдеш**, говорит, **ко отцам твоим**, разумея не плотских (отцев), потому что как бы это могло быть, когда отец его был неверный? Не возможно было, чтобы верный праотец отошел в одно место (с неверными). **Пропасть велика**, сказано, **между нами и вами** (Лк. 16, 26). Для чего же Он (Бог) сказал отцем твоим? Он назнаменовал (этим словом) праведников, как то: Авеля, Ноя, Еноха и им подобных» [99, На кн. Бытия, 37, п. 3]. О воссоединении непосредственных отцов Авраама с ним могла быть речь только по схождении Христа во ад, но это осталось нам не открытым. Следует отметить,

что само место пребывания праведных душ по смерти стало называться «лоном Авраамовым» (Лк. 16, 22).

Господь обещает Аврааму, что он будет погребен в старости доброй. Несмотря на многие скорби долгой жизни, старость его была добрая, ибо имел при жизни Божие заступничество, а по смерти благую часть. Скорби не мешают жизни верующего человека быть доброй. Об этом говорит св. Иоанн Златоуст: «Препитан в старости доброй. Может быть, кто-нибудь скажет, какая же добрая старость была у него (Авраама), когда всю жизнь свою он провел в таких скорбях? Не на это смотри, человек; а помысли о всегдашней его славе... и каким во все время пользовался заступлением Божиим... Только тот, кто провел свою жизнь в такой добродетели (как Авраам), тот поистине препитан в старости доброй оканчивает жизнь, и за здешние труды находит в будущем (веке) награду и воздаяния» [99, На кн. Бытия, 37, п. 3].

В таинственном ночном видении Господь изрекает Аврааму пророчество:

Знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет ... В четвертом роде возвратятся они сюда (в Св. Землю) (Быт. 15, 13, 16).

Относятся ли эти 400 лет только к Египетскому рабству, как иногда утверждается? Такое суждение имеет основание в масоретском тексте Исх. 12, 40: **Времени же, в которое сыны Израилевы обитали в Египте, было четыреста тридцать лет.** Но апостол Павел говорит другое: **Я говорю то, что завета о Христе, прежде Богом утвержденного [с Авраамом. — Г.Ф.], закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет [при Моисее на горе Синай. — Г.Ф.], не отменяет так, чтобы обетование [Аврааму. — Г.Ф.] потеряло силу (Гал. 3, 17).** Как же согласовать упоминания о 400 и 430 годах? И как согласовать утверждение апостола Павла, что этот период разделяет Авраама и Моисея с указанием в Исх. 12, 40, что такое же время израильтяне были в Египте? Разрешение недоумения можно найти в Септуагинте. По LXX текст Исх. 12, 40 звучит так: **Времени же, в которое сыны Израилевы (и отцы их) обитали в Египте (и в земле Ханаанской), было четыреста тридцать лет.** Таким образом, в 430 лет входит не только время пребывания израильтян в Египте, но и время пребывания отцов их, Авраама, Исаака и Иакова, в земле Ханаанской. Так согласовывается свидетельство Торы и апостола Павла. Что же касается различия между 400 годами в пророчестве Аврааму (Быт. 15, 13) и указанием на 430 лет в Исх. 12, 40 и Гал. 3, 17, то оно объясняется тем, что 430 лет разделяют обетование, данное Аврааму в Харране, и Синайское законодательство по исходе израильтян из Египта. А 400 лет, сказано в пятом Богоявлении Аврааму, будут скитаться и находиться в рабстве потомки Авраама, т.е. считать надо от рождения Исаака и до исхода из Египта. Известно, что Исаак родился через двадцать пять лет после исхода Авраама из Харрана. Таким образом от рождения Исаака и до исхода израильтян из Египта 405 лет. Бог же говорит Аврааму **четыреста лет**, округляя число 405. Итак, хронологическая картина такова:

Выход Авраама из Харрана в Обетованную Землю.

Через 25 лет рождается Исаак.

Через 85 лет рождается Иаков.

Через 215 лет семейство Иакова (ему 130 лет) переселяется в Египет.

215 лет израильтяне находятся в Египте.

Через 430 лет израильтяне уходят из Египта, возвращаясь в землю отцов своих.

Время странствования праотцов Авраама, Исаака и Иакова в земле Ханаанской в точности соответствует времени пребывания их потомков в Египте — то и другое по двести пятнадцать лет. Так толковали святые отцы.

Св. Иоанн Златоуст: «Здесь кто-нибудь, может быть, придет в недоумение, как это сказано, что они должны рабствовать **четыре**ста лет, между тем как они и половины этих лет не провели в Египте. Но потому-то и не сказано, что они проведут **четыре**ста лет в Египте, сказано только: в земле **не своей**, так что к годам, проведенным ими в Египте, можно присовокупить и время жизни самого праотца, в которое ему повелено было выйти из Харрана...» [99, На кн. Бытия, 37, п. 3]. **Блж. Августин** дает расклад 430-ти, 405-ти и 400 лет в точности такой, как было указано выше [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 24]. Точно так же объясняет **св. Филарет Московский** [164, с. 88].

Но помимо периода времени, Бог еще говорит Аврааму: **В четвертом роде возвратятся они сюда**. Четырьмя родами означено время пребывания израильтян в Египте. **Св. Филарет Московский** исчисляет их таким образом: «**В четвертом роде возвратятся они сюда**. Род может означать... одно имя в родословии без замечания времени. Так принято имя рода в первой главе Евангелия от Матфея. В сем последнем разуме **четвертый род возвращения** Евреев должно считать от их вшествия в Египет. Например: Кааф [сын Левия. — Г.Ф.], Амрам, Аарон, Элеазар» [164, с. 89]. Можно и несколько иначе посчитать эти четыре рода: Левий, Кааф, Амрам, Моисей. Моисей и Аарон — правнуки Левия.

Почему Господь не сразу отдает во владение Обетованную Землю Аврааму и его потомкам? Зачем эти **четыре**ста лет? Одна из причин этого была не в Аврааме и его потомках, а в народах, до них населявших эту землю. Господь не мог тогда же сразу истребить их, ибо **мера беззакония Аморреев доселе еще не наполнилась** (Быт. 15, 16). Аморреями назывались жители нагорной части Святой Земли, а хананеями — жители ее долин. Еще не настало время исчезнуть этим племенам, ибо не до конца еще онечестились, мера беззаконий не достигла предела и были среди них добрые. Зло есть среди всякого народа. Но если зло становится нормой, а не отклонением, если зло становится как бы самой сущностью людей, тогда они должны исчезнуть. Пока же есть некое добро или даже праведники, то Господь долготерпит — и стоит село, не исчезает племя.

Прп. Ефрем Сирин: «А присовокупленное: **не бо исполнишася греси Аморреев донныне**, показывает, что не исполнилась еще мера грехов, за которые бы Амореи по правде подверглись конечному истреблению мечем» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 280]. Подобным образом рассуждает **св. Иоанн Златоуст:** «Еще **не исполнишася**, говорит, **греси их**. Как бы так Он сказал: они еще не сделали такого множества преступлений, чтобы им понести такое наказание. Будучи человеколюбив, Господь не только не наводит наказаний больших, чем грехи, а напротив, (посылает) гораздо меньшия. Вот почему и аморреям Он являет великое долготерпе-

ние, чтобы они, сами навлекши на себя наказание, после уже не имели никакого оправдания» [99, На кн. Бытия, 37, 3]. И св. Иоанн Златоуст, и св. Филарет Московский отмечают еще, что **мера** должна была быть достигнута и израильтянами, и аморреями. Одни должны были достигнуть меру возраста в Боге чрез искушения, другие — меру своих беззаконий. **Св. Филарет Московский**: «Доныне мера беззакония **Аморрейского** еще не исполнилась. Поелику благословение Евреев Бог соединил в судьбах своих с наказанием **Аморреев** или вообще **Хананеев**, то и продолжает время искушения, потребного для первых, равно времени долготерпения для последних» [164, с. 89]. Далее св. Филарет судьбы согрешающего народа сравнивает с болезнью тела к смерти, или не к смерти. **Св. Филарет**: «Доколе положительное начало жизни в теле преодолевает над отрицательным началом смерти и разрушения: дотоле жизнь продолжается и при болезни; в противном случае должна последовать смерть. Так в народе ...» [там же]. И далее св. Филарет показывает состояние народа, когда он еще может существовать, и состояние, когда уже должен сгинуть.

Св. Димитрий Ростовский отмечает **три греха**, которыми, особенно прегрешив, аморреи навлекли на себя гнев Божий, орудием которого и стали потомки Авраама. «Который же бяху грехи Аморреев, их же ради временно и вечно погибша? От книг Моисеевых три наипаче грехи их величии изъясняются. Первый грех идолослужение, в нем же сыны своя и дщери закалаху на жертву бесом. Второй грех неправда и озлобление людей убогих, хищения же и разбои и кровопролития. Третий грех Аморреев неудержанное их блудство, чрез естественные скаредныя скверны, их же не точию писанию предати, но и умом воспомянути мерзостно. Таковыми грехами они наполниша себе чашу гнева Божия, юже ныне пьют во аде, и имут пити в безконечныя веки» [73, Летопись, ч. 2, с. 74].

Судьба аморреев, которые за свои беззакония должны были исчезнуть с земли, напоминает подобный случай с обрами в нашей отечественной истории. Повествует **прп. Нестор Летописец**: «В те же времена были и обры.* Эти обры воевали против славян и покорили дулебов, также славян. И творили обры много зла женам дулебским: если поедет куда обрин, то не давал запрячь ни коня, ни вола, но велел впрячь трех, четырех или пятерых жен в телегу и везти его — обрина. И так мучили дулебов. Были же обры телом велики и умом горды, и Бог истребил их, и умерли все, и не осталось ни единого обрина. И есть поговорка на Руси и до сего дня: «Погибли, как обры», — их же нет ни племени, ни потомства» [335, Повесть временных лет, с. 9].

5.11. Заключение Завета с Авраамом

Это произошло во вторую ночь Богоявления.

Когда зашло солнце, и наступила тьма: вот, дым как бы из печи и пламя огня прошли между рассеченными животными. В этот день заключил Ягве завет с Авраамом, сказав: потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата: Кенеев, Кенезеев, Кедмонеев, Хеттеев, Ферезеев, Рефаимов, Аморреев, Хананеев, (Евеев), Гергесеев и Иевусеев (Быт. 15, 17-2).

Наступил таинственный момент заключения завета.

* Обры — авары, кочевой народ тюркского происхождения, пришедший в VI в. из Средней Азии в Европу. В VII в. обры воевали с Византийским императором Ираклием, едва не полонив его

Берман: «Вслушайтесь в язык этого места Торы. И солнце должно заходить, и страшное забытие (тардэма — как забытие Адама в Эдене) поглощает Авраама. И вот — ужас, тьма великая падает на него. Скупая на всяческие описания и эпитеты Тора тут говорит языком, который по контрасту со всем ее стилем производит чрезвычайное впечатление» [36, с. 187-188].

Между рассеченными животными, ночью, при экстатическом состоянии праотца Авраама, проходит **дым как бы из печи и пламя огня**. Перевод LXX вместо **пламени огня** говорит о **λαμπάδες πυρός**, т.е. **огненные факелы**, или на славянском **свещи огненны**. Дым и горящие факелы, или огненные свечи, от Бога между рассеченными животными, и ужас Авраама.

Св. Иоанн Златоуст видит во всем этом удостоверяющее знамение от Бога в ответ на вопрошание Авраама: **Владыка Ягве! что Ты дашь мне?..** (15, 2). «Авраам вполне принял пророчество и получил достаточное знамение того, что с ним случится, — **егда, сказано, бысть солнце на западе, пламень бысть: и се печь дымящаяся, и свечи огненны, яже проидоша между растесании**. Пламя, печь и свечи явились для того, чтобы праведник уразумел твердость завета (Божия с ним) и действие (в этом) силы Божией» [99, На кн. Бытия, 37, п. 4].

Св. Филарет Московский в явлении дыма и огня видит пророческое прообразование. **Дым из печи** означает скорби потомков Авраама, а **пламя огня** — Божественное их избавление. «**И се дым как бы от печи, и светильник огненный**. Сей особый род явления Божия поелику долженствовал иметь свою причину: то вероятно, что **дым печи** образует предсказанное здесь **угнетение** народа Божия, которое и в других местах Св. Писания изображается **пещию железною** (Втор. 4, 20; Иер. 11, 4), а **светильник огненный** знаменует его избавление и спасение, которое Исаия так же уподобляет **светильнику** (62, 1)» [164, с. 90].

Св. Филарет Московский отмечает также и ту мысль, что прохождение дыма из печи и светильника огненного между рассеченными животными означает заключение завета между страждущими потомками Авраама и избавляющим их Богом. «**Прохождение сих образов [дыма из печи и светильника огненного. — Г.Ф.] между разсеченными животными есть образовательное действие вступления в завет... Кажется, что в самом видении представлены были обе стороны, вступающие в завет: то есть искушаемое племя Авраама — в дымной печи, а Бог избавитель — в светильнике огненном**» [164, с. 90]. Поскольку в самом видении представлены обе стороны, вступающие в Завет, то толкователи считают, что сам Авраам не проходил между рассеченными животными, а все произошло именно таким образом таинственно.

Прохождение пламени огненного посреде рассеченных животных имеет явное теофорное значение. Является Бог Завета. Об этом определенно говорит **И.Ш. Шифман:** «Языки пламени суть воплощения Яхве» [314, с. 279]. Таково таинственное Богоявление.

Некогда Иисус Христос сказал иудеям: Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел, и возрадовался (Ин. 8, 56). Когда Авраам увидел день Господень, день Мессии? Когда он увидел его и возрадовался? Ответ единственный и определенный. Это произошло тогда, когда зашло солнце, и наступила тьма: вот, дым

как бы от печи и пламя огня (свещи огненны) прошли между рассеченными животными. В этот день заключил Ягве завет с Авраамом.

Пред взором находящегося в пророческом иступлении Авраама прошла вся грядущая история его потомков вплоть до пришествия Мессии? Об этом свидетельствует Писание. Завет... который они заключили пред лицом Моим, рассекши тельца надвое и пройдя между рассеченными частями его: князей Иудейских и князей Иерусалимских, евнухов и священников и весь народ земли Израиля, проходивший между рассеченными частями тельца... (Иер. 34, 18-19). В чреслах Авраамовых все князья, евнухи, священники и весь народ Земли Обетованной, земли Израиля прошли сквозь рассеченных животных.

Между рассеченными животными — тропа. Сквозь клубы печного дыма по ней идут Исаак, Иаков, двенадцать патриархов, Моисей и Аарон со множеством народа, идут цари и пророки, евнухи и священники... Вереница нескончаемая. И вдруг во мраке ночи — свет! Пламя огня, как свеча огненная. Вот он — день Мессии, день Ягве! Ужас и мрак великий сменился светоносной радостью! И увидел Авраам, и возрадовался...

Блж. Августин усматривает в таинственном прохождении дыма и огня между рассеченными жертвенными животными эсхатологическое значение. Он прозревает в них указание на конечные судьбы мира. «Егда же бысть солнце на западе, пламень бысть, и се, пещь дымящаяся, и свещи огненны, яже пройдоша между растесании сими, — то уже означает, что в конце века для плотских будет суд огненный. Подобно тому, как угнетение Града Божия, какого прежде никогда не бывало и какое ожидается во время антихриста, обозначается темным страхом Авраама около захода солнца, то есть при приближении конца века, — огонь при самом заходе солнца, то есть в самый конец мира, означает день суда, разделяющий плотских для спасения через огонь и для осуждения в огонь» [47, О граде Божиим, кн. 16, гл. 24]. Авраам в таинственном видении видит конечные судьбы мира, судьбы своих потомков, видит день Господень.

Итак, таинственноехождение дыма и огня меж рассеченных тел жертвенных животных есть:

- удостоверяющее знамение Аврааму о имеющем осуществиться обетовании Божием;

- пророческое прообразование ближайшей судьбы потомков Авраама, их египетского плена и избавления;

- заключение завета Бога с Авраамом и его потомством;

- таинственное Богоявление, явление Ягве в пламени огня;

- созерцание дня Господня, дня Мессии;

- прозревание последних судеб этого мира.

Суть Завета в том, что Бог отдает потомству Авраама все пределы Святой Земли. Потомству твоему, говорит Господь Аврааму, — даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата... И далее перечисляются десять, а в LXX даже одиннадцать племен аморреев и хананеев, имеющих быть истребленными. Кстати, сами аморреи и хананеи именуются либо обобщенно, как все племена Ханаанской земли, либо как конкретные племена.

Св. Иоанн Златоуст подчеркивает обширность дарованной потомкам Авраама земли: «Потом, чтобы праведник по пространству земли и по обширности пределов мог заключить, как распространится его семя, говорит: **от реки Египетской даже до реки великия Евфрата**, — так велико, говорит, будет семя твое» [99, На кн. Бытия, 37, п. 4].

Какую реку считать **рекой Египетской**? **Блж. Августин**: «Это не от великой Египетской реки, то есть Нила, а от малой, которая разделяет Египет и Палестину в том месте, где находится город Ринокорура» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 24]. **И. Ш. Шифман** поясняет: «**Река Египетская** — современная Вади аль-Ариш, отделяющая Палестину от Синайского полуострова» [314, с. 279].

Указанные Богом пределы Обетованной Земли были достигнуты в Давидо-Соломоновом едином Израильском царстве. **Св. Филарет Московский**: «**От реки Египетской до великой реки Евфрата**. До сих пределов простирались владения Давида и Соломона» [164, с. 90].

Где произошло пятое Богоявление Аврааму, когда Бог заключил с ним Завет через жертву рассечения животных? Об этом говорится в «**Книге Юбилеев**»: «И он [Авраам. — Г.Ф.] взял их всех [жертвенных животных.- Г.Ф.] в середине месяца, когда он у дуба Мамврийского, который близ Хеврона, жил» [24, с. 169]. Итак, это было у дуба Мамврийского близ Хеврона! «Книга Юбилеев» также отмечает, что это было в тот же месяц, когда Бог заключил Завет с Ноем, и Авраам возобновил это празднование и установление навеки. ■

Шестое Богоявление Аврааму. Завет нового имени и обрезания

6.1. Явление Эль-Шаддая, Бога Всемогушего. И вновь Богоявление

Аврам был девяноста девяти лет, и Ягве явился Авраму и сказал ему: **Я Бог Всемогуший**; ходи предо Мною и будь непорочен; и поставлю завет Мой между Мною и тобою, и весьма, весьма размножу тебя. И пал Аврам на лице свое. Бог продолжал говорить с ним, и сказал: **Я — вот завет Мой с тобою**: ты будешь отцом множества народов (Быт. 17, 1-4).

Происходит новое Богоявление и обновление Завета с Авраамом. На сей раз этот Завет получает свою печать — печать имени и печать обрезания.

Аврам был девяноста девяти лет...

Почему Господь так долго медлит с исполнением обетования, данного избраннику Своему? Ведь у Авраама все еще нет законного сына от Сарры, жены своей, а при этом он уже столько раз слышал от Бога о многочисленном потомстве своем?

Это происходит таким образом, чтобы

— испытать терпение и веру Авраама;

— показать всемогущество Божие, побеждающее старость Авраама, старость и неплодие Сарры;

— сын обетования родился не от юношеской страсти, а в бесстрастии от силы Божией.

О первых двух причинах рассуждает св. **Иоанн Златоуст**: «Для чего Он [Бог. — Г.Ф.] медлил столько времени? Для того, чтобы мы узнали не только терпение и великую добродетель праведника; и, являя Свою силу (Бог) исполняет Свои обетования» [99, Бес. на кн. Бытия, 39, п. 2]. О последней причине говорит блж. **Августин**: «(Исаак) сын обетования, который служит образом благодати, а не природы: потому что обещается сын от старика и старухи, к тому же и неплодной» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 26].

И вот вновь Богоявление — **Ягве явился Авраму**, девяностодевятилетнему старцу. Вновь, как и в Сихеме, Ягве явился (вайэра Ягве). Авраам зрит Господа. Святые отцы дают догматически выверенное разъяснение этого явления Ягве Бога.

Св. Иоанн Златоуст: «Когда ты слышишь, что Бог явился, не предполагай тут ничего земного, и не думай, (что можно) видеть телесными глазами божественное и безтелесное естество, но рассуждай обо всем благочестиво. Явился ему Бог, то есть, его сподобил откровения» [99, На кн. Бытия, 39, п. 2]. Подобным образом разъясняет и **св. Иоанн Дамаскин:** «Авраам увидел, [но] не естество Божие — ибо Бога никтоже виде нигдеже — а образ Бога и, пав, поклонился» [95, III слово, 26]. По св. Иоанну Дамаскину, Бог родил Своего единородного Сына, Свое Слово и Образ. Ветхозаветные Богоявления — это явления «образа и подобия Того, Кто намеревался в будущем явиться. Ибо Сын и Невидимое Слово Божие намеревалось поистине стать человеком... и быть видимым на земле» [там же].

Явившись, Бог говорит Аврааму: **Я Бог Всемогущий** 𐤀𐤌𐤋𐤁. Это — откровение Божие Аврааму. Об этом Бог скажет Моисею: **Я Ягве. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с (именем): Бог Всемогущий...** (Исх. 6, 2). Слово с именем вставлено для смысла переводчиком. В тексте Торы его нет, ибо это еще не само имя Божие. Но это Его откровение праотцам. **Бог Всемогущий**, Эль-Шаддай — это и есть Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, Бог Единый.

И.Ш. Шифман: «Здесь Яхве отождествляется с Богом Могучим (Эль-Шаддай) — одним из верховных богов сиро-палестинского пантеона; ср. Быт. 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; 49, 25; Исх. 6, 3. Слово Могучий (Шаддай) могло употребляться и без Бог. Почитание Могучего Бога (Шадид) имело место и в финикийской мифологии (Euseb., Praep. evang. 1, 10, 21)» [314, с. 280].

Исключительность откровений Бога Эль-Шаддай Аврааму не исключала то праоткровение, которое, хотя и мифологизированно, сохранялось у идолопоклоннических племен земель Благодатного полумесяца, в которых жил и странствовал Авраам. Кстати, некоторые исследователи* в наименовании семитского бога 𐤀𐤌𐤋𐤁 (Эль-Шаддай), или просто 𐤀𐤌 (Шаддай), усматривают созвучие с наименованием высшего китайского божества Шан-ди. Удвоенное «д» в «Шаддай» может ведь и трансформироваться или прочитываться, как «нд», подобно тому, как в греческом «γγ» и в славянском «гг» прочитываются как «нг». Ушедшие от Вавилона на восток племена, составившие китайскую народность, могли сохранить память о Боге Эль-Шаддай как высшем Божестве. Шан-ди китайцев — не память ли о Боге Авраама Эль-Шаддай?

Новая Толковая Библия под ред. К.И. Логачева так разъясняет откровение Бога Аврааму: «**Я Бог Всемогущий:** 𐤀𐤌𐤋𐤁 является Именем Бога как Бога Завета и Откровения, Обладающего всемогущей зиждительно-промыслительной силой, неизменно Верного в Своих обетованиях. 𐤀𐤌 связывается с глаголом 𐤀𐤌𐤋 (шаддад) «быть сильным», «быть крепким» [189, с. 160]. Бог Всемогущий и Бог завета и Откровения. Как Всемогущий Бог Он был над всеми, как Бог завета Он был с Авраамом. Праотцам Аврааму, Исааку, Иакову было необходимо особое откровение всемогущества Божия. Эль-Шаддай — откровение Бога Аврааму. Бог Ягве, открывшийся Моисею на Синае, говорит ему, что Он Тот же самый Эль-Шаддай, что открывался Аврааму (Исх. 6, 3). Что Эль-Шаддай обетовал Аврааму, то исполнит Ягве чрез Моисея.

* Прот. Георгий Персианов, кандидатская диссертация в МДА, 1988 г., «Сущность конфуцианства».

Одинокому страннику, единому, веровавшему во Единого, среди многих идо-лопоклонников, старцу, имевшему стать отцом многих, когда исчезли силы, необходим был Бог Всемогущий. И Он явился ему, Единый единому, Могучий немощному. **Св. Филарет Московский**: «Я Бог Всемогущий. Указанием на свое всемогущество Бог prepares Аврама к последующему за тем повелению и обетованию: дабы сей не сомневался в возможности как получить обетование от руки Его, так равно исполнить повеление, с Его помощью» [164, с. 104].

Но **אל שדדא** (Эль-Шаддай) это не только **Бог Всемогущий**. Еврейское слово дает еще несколько иное значение, еще более глубинно раскрывающее Бога.

Равви Берман: «И открылся Господь Авраму и сказал ему: Я — Эль Ш-ддай... Ш-ддай — Тот, Кто имеет власть сказать Миру: «дай», «хватит», «достаточно». Это Тот, Кого достаточно для Мира. Не Он обитает внутри Мира (как «мировая душа» или в качестве движущего Мир начала), а Он вмещает Мир в Себя, и потому Он может, когда желает, говорить Миру «достаточно!» Миру хватает Его Одного. Понятие Ш-ддай весьма условно можно перевести словами Вседостаточный и Вседвижущий» [36, с. 189]. Эль-Шаддай — Бог достаточный для мира.

Итак, Эль Шаддай — Бог Всемогущий, Бог завета и откровения, Тот, Который самодостаточен и Тот, Которого достаточно. Тот, Который всему и всем может сказать: достаточно!

Явившийся Аврааму Эль-Шаддай говорит ему: Ходи предо Мною и будь непорочен. Авраам, не раз предстоявший являвшемуся ему Богу, призывается к добродетели хождения пред Богом, добродетели его предшественников Еноха и Ноя. Человек, ходящий пред лицом Божиим — в этом все, один за это был взят на небо, другой — спасен от всемирного потопа. Хождение пред Богом — это всегдашнее памятование Бога, это — восприятие Его Присутствия, это — совершение всего в Его Присутствии, это — хождение под крыльями Шекины. **Св. Филарет Московский**: «Ходи пред лицом Моим, и будь непорочен. Чем были Енох и Ной (Быт. 5, 22; 6, 9), тем Авраму повелевается быть. Впрочем, можно думать, что Бог здесь дает ему не новую для него заповедь, но утверждает его в принятом уже им поведении и предохраняет его от падений» [164, с. 104].

Равви Берман отмечает, что Ной ходил с Богом, а Аврааму велено: ходи предо Мною. «Ноах ходил с Богом, Аврааму же следует ходить перед Ним — впереди, прокладывая путь. Авраам — тот, кто прокладывает новый Путь жизни, на который до него никто не вступал. Теперь главная задача Авраама в том, чтобы проложить Путь жизни так, чтобы он был подлинно перед Богом» [36, с. 189]. Пути ханаанского странника из Ура Халдейского — пути пред Лицом Божиим.

Естественная реакция Авраама на явление ему Бога Всемогущего, на повеление ходить пред Ним, прокладывая Ему путь: И пал Аврам на лице свое. Пал ниц пред Всемогущим. Что происходит в нем при этом? **Св. Филарет Московский**: «И пал Аврам на лице свое. От страха ли пал Аврам, или преклонился в знак благоговения и благодарности, разнословят толкователи. Молчанием Аврама [Аврам молчал, и Бог продолжал говорить с ним. — Г.Ф.] лучше всего изъясняется его внутреннее состояние. Он не отвергает и не подтверждает того, что глаголет Бог: в сию минуту он выше сих действий собственного разума и воли; он предает себя

Богу, повергает себя пред Ним и, по выражению Давида, исчезает во спасение Его (Пс. 118, 81)» [164, с. 104-105].

Продолжая, Бог говорит павшему ниц Аврааму:

Я — вот завет Мой с тобою, ты будешь отцом множества народов...

Речь Бога обрывиста, пресечена.

Св. Филарет Московский: «**Я — се завет Мой с тобою.** Речь сия кажется пресеченною и не в правилах словосочинения. Но сколько она неправильна, столько знаменательна. В человеке нет ничего ненавистнее, как «я»; в Боге нет ничего величественнее, как «Я» [164, с. 105]. Поразительно! — в человеке нет ничего ненавистнее, чем «я», в Боге — нет ничего величественнее, чем «Я»!

Бог ставит Авраама пред Лицо Свое, а потом говорит с ним, заключает завет. Этим объясняется пресеченность речи Божией. В тот момент Бог и Авраам были друг пред другом. Павший ниц Авраам и Всемогущий Бог над ним.

В обычаях древности нельзя было говорить «я» пред высшим лицом. Бог, произнося **Я**, действует как Всемогущий, как Эль-Шаддай.

6.2. Завет нового имени

Открывшись Аврааму, Эль-Шаддай, Бог Всемогущий, Тот, Которого достаточно, заключает Завет с ним чрез дарование ему нового имени.

Я — вот завет с тобою, — говорит Эль Шаддай, Бог Всемогущий: ты будешь отцом множества народов. И не будешь ты больше называться Авраом; но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов. И весьма, весьма расположу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя. И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя. И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом (Быт. 17, 4-8).

Велико значение имени. Имя — это не просто знак, имя выражает существо именуемого. Не случайно в книге жизни у Бога записываются имена имеющих быть спасенными. Особое значение имеют имена, данные самим Богом. **Св. Филарет Московский:** «Имена, имеющие происхождение Божественное, суть великой важности, потому что не суть случайные знаки понятий, как имена просто человеческия. Те суть чувственные отпечатки сущности вещей; оне соединены с глубоким познанием вещей; оне заключают в себе силу вещей, которая и оказывается тогда, когда произносят их не одними чувственными органами, но всею силою духа» [164, с. 106].

В Завет вступают Бог и человек. При этом происходит некоторое таинственное сочетание имени Божия с именем человеческим. Это произошло при имянарежении и обрезании Авраама, а потом его потомков. Это происходит ныне во святом крещении, в монашеском пострижении.

При заключении завета с Авраамом происходит не просто наречение имени, но перемена имени. Перемена имени может иметь различное значение.

Перемена имени «означает власть переименовующаго и назначение переименовемого к новому званию или служению» [св. Филарет Московский,

164, с. 106]. Древние владыки, возвышая своих слуг, давали им новые имена. Так, фараон, возвысив Иосифа, нарек его Цафнафпанеах (Быт. 41, 45), а Даниил в Вавилоне был наречен Валтасар. Бог, возвышая Авраама до завета с Собою, дает ему новое имя.

Новое имя может быть дано в память какого-то происшествия. Так, Иакову было дано имя Израиль в память его ночного борения в Богом (Быт., 32, 28).

Новое имя может означать особое призвание и предопределение Божие о переименовавшем. Новое имя праотца Авраама означает, что ему, старому и бездетному, надлежит **стать отцом множества народов**. Ему же надлежит и **стать отцом всех верующих** (Рим. 4, 11).

Перемена имени «соответствует некоторой уже случившейся перемене состояния, как **Ноеминь** дала себе имя **Мара** (Руфь, 1, 20)» [св. **Филарет Московский**, 164, с. 106]. О смене имени в соответствии с переменной внутреннего состояния пишет св. **Аммон**, ученик прп. **Антония Великого**: «Вы, братия мои, знаете, что когда жизнь человека изменяется, и он вступает в жизнь иную, угодную Богу и более великую, чем первая, то изменяется и имя его. Ибо когда святые отцы наши делали успехи в духовном преуспении, то имена их [также] изменялись — они нарекались новым именем, начертанным письменами на небесных скрижалях. Когда Сарра достигла преуспения, то ей было сказано: **не наречется имя твое Сара, но Сарра** (Быт. 17, 5). **Аврам** был назван **Авраамом**...» [150, Послания св. Аммона, посл. 5, 1].

Следует отметить, что не так часто сам Бог нарекал имена человекам. Чаше это происходило через ангелов. Бог переименовал Авраама и Сарру, нарек имя Исааку и переименовал Иакова в Израиля. И Сам наименовался Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова (Израиля), таинственно явив Себя во Святой Троице. От этих богоназванных праотцов вся вера на земле. Больше в Ветхом Завете Бог Сам не нарекал имен никому. В Новом Завете Христос переименовал Симона в Петра (Кифу) и положил его камнем в основании Церкви.

Прежнее имя праотца — אַבְרָם (Аврам), новое — אַבְרָהָם (Аврагам). В тексте LXX: Αβρααμ (Аврам) сменяется на Αβρααμ (Авраам). Вульгата передает смену имени точнее, в соответствии с еврейским оригиналом: Abram — Abraham.

Что же означает перемена имени праотца при заключении с ним завета Божия? Знатоки еврейского языка и святые отцы приводят несколько значений этой перемены имени.

В переводе Пятикнижия **О.К. Штейнберга** объяснение таково: «Отныне не Аврам (= Ав-Арам — патриарх Арамейский) имя твое, а Аврагам — патриарх великого народа» [3, с. 37]. Патриарх одного малоизвестного арамейского племени становится патриархом великого богоизбранного народа. Но едва ли это объяснение вполне основательно, ведь сам Штейнберг переводит в 5-м стихе: **ибо Я сделаю тебя отцом множества племен, а не одного великого народа**. Что касается объяснения слова «Аврам» как «Ав-Арам», то оно вполне приятна достойно. Патриарх одного арамейского племени становится патриархом многих народов.

Основное значение прежнего и нового имен праотца извлекается из лингвистического анализа слов, составляющих эти имена. Так, слово **אב** (Ав) означает «отец», слово **רם** (рама) означает «возвышенность», «высота». Таким образом, (Аврам) означает «отец возвышения» или «высокий отец». Добавление **ה** в середину слова дает новый корень **הא** (хам), производимый от слова **המון** (hamon), что значит «множество». Отбрасывая букву **ה** из имени, получаем слово **אב-הם** (Ав-гам), означающее «отец множества». Буква **ה** в таком случае лишняя, но продолжает оставаться и произносится в имени. Внесением **ה** в имя праотца достигается ассоциация слова Ав-ра-гам со словом Ав-гам (отец множества). В именах на разных языках такое нередко бывает, когда значение слова улавливается по ассоциации, а не по точному звучанию. При этом, бывает, остаются ненужные буквы (звуки) или, наоборот, не достают необходимые.

Указанное объяснение значения имен: Аврам — «высокий отец» и Аврагам — «отец множества», наиболее распространенное и наиболее соответствует библейскому указанию: **ибо Я сделаю тебя отцом множества народов** (Быт. 17, 5). Так объясняется в **Новой Толковой Библии** [189, с. 160] и так объясняет блж. **Августин**: «Причина перемены имени Авраама прямо оговаривается: **отца, говорит, многих языков положих ты**. Имя Авраам, следовательно, имеет это значение. Аврам же, как он прежде назывался, в переводе значит: **высокий отец**» [47, О граде Божиим, кн. 16, гл. 28].

Св. Иоанн Златоуст, традиционно объясняя значение имени «Авраам», иначе толкует его прежнее имя «Аврам» как «переселенец», «пресельник» по-славянски. **Св. Иоанн Златоуст**: «Праотцу (Аврааму) родители дали имя [Аврам. — Г.Ф.], заранее предзнаменуя то, что он будет пресельником и, прешедши реку, пойдет в чужую землю. Итак, говорит Бог Аврааму, если имя, данное тебе родителями, предзнаменовало твое переселение оттуда сюда [из Месопотамии в Ханаан. — Г.Ф.], то прими прибавление (к этому имени) буквы, в предзнаменование того, что ты будешь отцом многих народов» [99, На кн. Бытия, 39, п. 3]. На каком основании имя «Аврам» толкуется как «переселенец», Златоуст не объясняет. Видимо, такое понимание имени Аврам было распространено среди христиан времен Златоуста. Переселенец должен стать отцом множества народов. Св. Иоанн Златоуст отмечает еще при этом, что первое имя праотец получил от своих родителей пророчески, ведь они не знали, что сын их переселится за реку в другую страну. А в новом имени Златоуст отмечает, что Авраам становится отцом не «**всех языков, а только многих**. Так как были и иные народы [хананеи. — Г.Ф.], которым надлежало быть изгнанными оттуда, чтобы семья праведника получило свое наследие» [там же]. И в отношении веры не все, а многие будут веровать в Бога Авраама и поклоняться ему.

Аврааму уподобятся волхвы при Рождестве Христовом. Созерцавшие высь астрологи-звездочеты придут из-за реки, из далекой Персиды в Обетованную Землю и вернутся, породив проповедью множество уверовавших в пришедшего Мессию-царя.

Еще одну мысль оттеняет в прежнем имени праотца **равви Берман**: «Имя «Аврам» указывает на «маховое крыло» (звер). Им Терех (Фарра) собирается начать

процесс восхождения, взмыть высоко (рам) ввысь» [36, с. 158]. «Аврам» означает не только созерцание выси, но и взлет на высоту. Берман раскрывает и гематрию нового имени праотца, показывая значение вносимой в имя новой буквы **ה** и остающейся в нем теперь лишней буквы **א**. Показана и связь значений махового крыла, отца Арамейского и отца множества. **Берман**: «По мидрашу в теле человека есть пять членов, которыми он не в силах управлять.* И к имени Аврам добавлена буква **ה** (hey), обозначающая и число пять — те пять членов, которыми овладел «совершенный» Авраам, приняв в Завет Бога. Гематрия имени Авраам равна количеству всех членов тела — 248.** И число положительных заповедей (мицвот), «мицват асе» (делания) в Торе — тоже 248.*** Попробуем лингвистически определить смысл имени Авраам. «Ав» — отец, «хам» — корень слова «хамон» (множество). Авраам — «отец множества» народов. Но в имени осталась лишняя буква «рейш» (**ר**). Вспомним, что имя Аврам произведено от слова «эвер», крыло. Терех, давший сыну это имя, хотел духовно взмыть им. Этот же смысл сохраняется в имени Авраам, но с добавлением корня «хам», говорящего о множестве. Если подъемная духовная сила Аврама имела отношение только к роду Тереха, к «арам», арамейцам, то теперь духовная сила Авраама относится к множеству народов. Авраам — та маховая духовная сила крыла (эвер), которая подымает ввысь человечество» [36, с. 192]. Таким образом, сохранение кажущейся теперь лишней буквы **ר** (рейш) сохраняет прежний смысл имени праотца (отец выси, маховое крыло), а внесение новой буквы **ה** (hey) распространяет этот смысл с одного народа (арам — арамейского) на множество народов (хам — хамон — множество).

Даровав Аврааму новое имя, Бог вновь дает ему обетование:

И весьма, весьма распложу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя (Быт. 17, 6).

О многих народах, имеющих произойти от Авраама, уже ранее было много сказано. Теперь же появляется и еще новое: **и цари произойдут от тебя**. От пастуха-кочевника произойдут царские династии. **Св. Филарет Московский**: «**И цари произойдут от тебя**. Еврейские, иудейские, израильские, идумейские, срацинские и пр. Наконец, от Авраама Сам **Царь царей** и **Господь господей** (Откр. 19, 16) и поставляемые им **цари и священники** (Откр. 1, 6)» [164, с. 106]. Еврейские цари — Саул, Давид, Соломон; Иудейские — Ровоам и его потомки-цари; Израильские — Иеровоам и ряд непродолжительных династий десятиколенного царства; Идумейские — цари, потомки Исава; сарацинские — арабские князья, потомки Измаила. И, наконец, — **Царь Иудейский, Христос Мессия**.

Далее Господь вновь обновляет Завет с Авраамом.

И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя. И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой

* В святоотеческой аскетике говорится о пяти органах чувств (зрение, слух, осязание, вкус, обоняние), через которые действуют плотские страсти.

** **א** — 1, **ב** — 2, **ג** — 200, **ה** — 5, **ו** — 40. Число имени (Авраам) — 248. Число имени (Аврам) — 243.

*** Кроме 248-ми предписаний того, что нужно делать, имеются еще 365 запретов того, что не следует делать. Всего 613 заповедей Торы.

ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом (Быт. 17, 7-8).

Завет с потомками Авраама — **Завет вечный**, и земля дается **во владение вечное**. Вечность может рассматриваться в двух значениях.

Завет вечный и **владение вечное** на все времена до пришествия Мессии, т.е. речь идет о временах ветхозаветных.

На все времена до кончины мира. Обетование переходит от потомков Авраама по плоти на всех его потомков по вере.

Обетование действительно переходит в вечность. К вечной жизни будет приобщена и новая земля.

Вновь Бог поставляет завет между Собою и Авраамом и его потомством. **Поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их.** Вновь Бог навсегда обещает землю **во владение вечное**. Но теперь с большею, чем ранее, силой звучит собственно религиозный смысл Завета: **Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя.** Это уже не просто благословение многочисленного потомства и земли — это завет религии. Эль-Шаддай будет Богом Авраама и его потомков, а они будут носителями истинной веры.

Язычники имели своих племенных богов, богов определенного рода занятий (войны, земледелия, мореплавания и т.д.) Племена и ремесленники имели своих покровителей. Мнимость и ложность языческих богов не затмевает, однако, истинного чувствования — личного отношения и усвоения себе Бога. **Св. Филарет Московский**: «Внешний образ или выражение обетования сего делается понятным из сравнения оного с обыкновением идолослужителей присвоить себе и называть своим то мнимое божество, которое они почитают в идолах своего дома, города, страны, и от которого почитают себя вправе требовать особенного покровительства... Бог, противопоставляя истину заблуждению, открывает Аврааму, что он точно будет его Богом и его потомства, паче прочих человеков и народов» [164, с. 107].

Никакие земные блага, даруемые Богом, не могут сравниться с Ним Самим. Бог дарует Себя Самого. **Св. Иоанн Златоуст**: «В чем же сила завета? **Да буду, говорит, тебе Бог и семени твоему по тебе.** Это будет величайшее из всех благ для тебя и для семени твоего... Что значит: **и буду их Бог?** Это значит, что покажу о них великое попечение и промышление, во всем буду являть им Свою помощь» [99, На кн. Бытия, 39, п. 3]. А что может быть большей радостью, чем иметь не просто Бога над собою, а иметь Бога своего. В высшей мере это обетование Бога Аврааму исполнилось в Боговоплощении. Бог Авраама стал плотию и обитал среди нас.

6.3. Обрезание — знак Завета

Каждый раз, когда Бог заключал завет Свой с людьми, Он давал некий знак, знамение завета. Ползание змеи при завете с Адамом, радуга — при завете с Ноем. Получает свой знак и завет с Авраамом. Это — знак обрезания крайней плоти уверовавших в Бога Авраама.

И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы (должны) соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя (в роды их): да будет у вас обрезан весь мужской пол. Обрезывайте крайнюю плоть вашу: и

сне будет знамением завета между Мною и вами. Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий (младенец) мужского пола, рожденный в доме и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от твоего семени. Непременно да будет обрезан рожденный в доме твоём и купленный за серебро твое, и будет завет Мой на теле вашем заветом вечным. Необрезанный же мужского пола, который не обрежет крайней плоти своей (в восьмой день), истребится душа та из народа своего: ибо он нарушил завет Мой (Быт. 17, 9-14).

Немного из истории обрезания у древних народов.

Обрезание — культовое действие, обряд, закреплявший союз, договор и даже кровное родство с Богом. У ряда древних народов практиковалось обрезание и, возможно, еще до Авраама. Вот что об этом говорит в своем послании св. апостол Варнава: «Ты скажешь: народ иудейский обрезывается для запечатления Завета. Но обрезывается и всякий сириянин, и аравитянин, и всякий жрец идольский... обрезываются и египтяне» [139, Послание ап. Варнавы, гл. 9]. Свидетельство ап. Варнавы может быть восполнено Иосифом Флавием: «Геродот сообщает, что эфиопы научились от египтян обычаю обрезания. «Ведь как финикийцы, — говорит он по этому поводу, — так и палестинские сирийцы признают, что переняли этот обычай от египтян». Между тем известно, что никто из палестинских сириян не прибегает к обрезанию, кроме нас одних» [327, Иуд. древности, кн. 8, гл. 10, п. 3]. И. Ш. Шифман находит, что «обрезание практиковалось также финикийцами (=хананеями) и некоторыми другими народностями Ближнего Востока» [314, с. 280]. Итак, похоже, что ранее других этот обычай возник у египтян. Потом он распространился по всему ближневосточному региону: среди эфиопов, хананеев, евреев, финикийцев, сирийцев, арабов. Но, кроме евреев и, возможно, арабов он ни у кого не стал всеобщим. В настоящее время, кроме евреев и мусульман, обрезание совершается у большинства народов Африки, среди уроженцев Австралии и некоторых племен Америки.

Ряд исследователей-критиков высказывал суждение, что обрезание не богоустановлено у евреев, а перенято ими от египтян. Но этому можно вполне возразить. Обрезание у евреев и египтян весьма отличается по ряду признаков.

Обрезание у израильтян — закон, а у египтян — произволение.

У израильтян обрезаны все, у египтян — преимущественно жрецы, посвященные в тайные науки.

У израильтян обрезывался только мужеский пол, египтяне обрезывали и мужской, и женский пол.

Израильтяне совершали обрезание младенцев на восьмой день от рождения, египтяне обрезывали тринадцатилетних отроков. Можно даже предположить — а не заимствовали ли египтяне свое обрезание у арабов, потомков Измаила, обрезанного в тринадцать лет?

И, наконец, нет ничего удивительного, если некое известное действие наполняется новым божественным смыслом. То, что люди совершали и ранее, Бог заповедует теперь совершать как Его установление, наполнив его сакральным содержанием.

ем. В силе слова Христа, что обрезание ... от отцов (Ин. 7, 22), от Авраама, Исаака и Иакова.

Обрезание есть знак Завета Бога с Авраамом и его потомством. По св. Филарету Московскому, оно является знаком трояким образом.

Обрезание есть знак союза

С глубокой древности люди употребляли различные знаки заключаемого союза. Копие — знак войны, оливный жезл — знак мира. Иногда союзники носили определенный знак, чтобы узнавать друг друга. При заключении брачного союза знаком являлось и ныне является обручальное кольцо. При заключении союза-завета с Авраамом и его потомством Бог также употребляет знак. **И сие обрезание будет знамением завета между Мною и вами** (Быт. 17, 11). **Св. Филарет Московский**: «Действием обрезания означает вступление в завет с Богом, а состоянием обрезания неизменность сего завета» [164, с. 110]. Знак обрезания не может быть снят с тела. Бог заключает завет вечный, нерасторжимый. Однажды вступив в этот Завет, человек навсегда остается в нем.

Ряд святых отцов ранней церкви отмечают, что обрезание было знаком завета Бога с Авраамом, но и только лишь. Оправдание Авраам получил уже ранее до обрезания через веру (Быт. 15, 6). Обрезание только обозначило то, что уже произошло через веру. **Св. Иустин Философ**: «Обрезание же он [Авраам. — Г.Ф.] получил только как знамение, а не для оправдания, что вынуждают нас признать и Писание, и самое существо дела... И неспособность женского пола к плотскому обрезанию доказывает, что это обрезание дано, как знамение, а не как дело праведности; Бог так сотворил женщин, что и оне также могут исполнять все святое и добродетельное» [118, Разг. с Трифоном, 20]. Подобным образом рассуждает и св. Ириней Лионский: «Кроме того, из самого Писания мы узнаем, что Бог и обрезание дал не как дело праведности, но как знамение, по которому бы был распознаваем род Авраамов; ибо оно говорит: **и Бог сказал Аврааму: весь мужеский пол ваш должен быть обрезан, и вы должны обрезать крайнюю плоть вашу в знамение завета между Мною и вами**» [114, Против ересей, кн. 4, гл. 16, п. 1].

Обрезание есть знак избрания

Избранные вещи часто отмечаются каким-нибудь знаком. Так, египетские жрецы отмечали определенным знаком избираемых ими в жертву животных. Израиль, потомки Авраама — **люди избранные из всех народов** (Втор. 7, 6). Обрезание стало внешним знаком, отделявшим богоизбранный народ от других народов. Порочность сердец нередко влекла израильтян к смешению с другими народами, с язычниками, обрезание же служило знаком, удерживающим их от этого, напоминавшим им об их избрании. **Св. Иоанн Златоуст**: «Заметь премудрость Господа, как Он, предвидя в будущем развращение сердец их, полагает на них как бы некую узду, дает им такое знамение — обрезание, чтобы обуздать неукротимые страсти их и не допустить их до смешения с языческими народами... Он полагает на них это знамение, как бы некоторые узы, назначает им меру и пределы, которых они не должны были преступать, оставаясь всегда в кругу своего племени и не позволяя себе никакого смешения с другими народами и, таким образом, сохраняя чистым семя своего праотца (Авраама)» [99, На кн. Бытия, 39, п. 4]. Как видно, Златоуст

отмечает в первую очередь избранность не этническую, а нравственную и религиозную. Абсолютной этнической преграды нет, ведь и иноплеменник может принять обрезание. Обрезание как знак призвано нравственно обособить потомков Авраама от языческого растления. Знак избрания и отсечения от языческих народов видит в обрезании и св. **Иоанн Дамаскин**: «Обрезание было дано Аврааму прежде закона, после благословений, после обетования, как знак, совершенно отделявший его и его детей, и его домохозяев от народов, с которыми он сходил» [94, Точн. излож. православно. веры, кн. 4, гл. 25].

Обрезание есть знак печати или тайны

Св. Филарет Московский: «Под печатью скрывается тайна письма: так под видимым знамением обрезания скрывается тайна веры и благодати» [164, с. 110]. Здесь св. Филарет утверждает как бы обратное св. Иустину и св. Иринею. Свв. Иустин и Ириней видят в обрезании прежде всего только видимый знак, не отождествляемый с верой, а только обозначающий ее. Св. Филарет по сути говорит то же самое, что и эти ранние отцы, но не противопоставляет, а сопоставляет знак и обозначаемые им — веру и благодать. Знак перестает быть просто знаком, а скорее уподобляется таинству веры.

Обрезание имеет, как отмечает св. Филарет Московский, **двойное значение: учительное и прообразовательное.**

Учительное значение обрезания

Обрезание не должно было быть действием, касающимся только тела. Обрезание плоти указывает на обрезание греховного тела, на отсечение грехов и страстей, т.е. на обрезание духовное. Об этом говорилось в законе и у пророков еще в Ветхом Завете. Об израильтянах, погрязших в беззакониях, говорится: **тогда покорится необрезанное сердце их, и тогда потерпят они за беззакония свои** (Лев. 26, 41), и в другом месте: **итак обрежьте крайнюю плоть сердца вашего, и не будьте впредь жестоковейны** (Втор. 10, 16). Сравнивая язычников с израильтянами, пророк Иеремия говорит: **Ибо все эти народы необрезаны, а весь дом Израилев с необрезанным сердцем** (Иер. 9, 26). А первомученик архидиакон Стефан говорит иудеям, порицая их: **Жестоковейные! люди с необрезанным сердцем и ушами! вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы** (Деян. 7, 51).

Св. ап. Варнава, в изобилии цитируя ветхозаветных пророков, говорит о первенствующем значении именно духовного смысла обрезания, а не просто как знака завета. **Ап. Варнава**: «Ибо Он [Господь. — Г.Ф.] заповедал обрезание не телесное, а они преступили Его заповедь; потому что злой ангел обольстил их. Пророк говорит к ним: **Вот что говорит Господь Бог ваш — и здесь я нахожу новую заповедь — не сейте на тернии, обрежьтесь Господу вашему** (Иер. 4, 3. 4). А что значит: **обрежьте грубость сердца вашего, и выи вашей не ожесточайте** (Иер. 7, 26). И еще: **вот говорит Господь: все народы не обрезаны и имеют крайнюю плоть, а этот народ не обрезан в сердце** (Иер. 9, 25-26)» [139, Послание ап. Варнавы, гл. 9]. Можно допустить, что ап. Варнава отрицал богоустановленность обрезания плоти. Такой крайний вывод делать не следует, но основное значение обрезания по ап. Варнаве явно духовное, и только злой дух обольстил многих израильтян, научив их уповать на телесное обрезание, пренебрегая духовным.

О духовном значении обрезания как отсечения ветхой греховной природы и возрождении определенно и ярко говорит блж. **Августин**: «Ибо что другое значит обрезание, как не возобновление, по отложении ветхости, природы?» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 26].

Прообразовательное значение обрезания

Св. Писание Нового Завета и святые отцы усматривают в ветхозаветном обрезании прообраз новозаветного таинства крещения.

Блж. Августин говорит, что «обрезание было знаком возрождения» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 26]. По св. ап. Павлу **знак обрезания Авраам получил как печать праведности через веру** (Рим. 4, 11). В послании к Колоссянам ап. Павел продолжает раскрывать прообразовательное значение обрезания и вполне определенно сопоставляет его с христианским таинством крещения: **В Нем [во Христе] вы и обрезаны обрезанием нерукотворным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых** (Кол. 2, 11-12). Итак, обрезание есть знак возрождения и печать праведности, печать веры, а крещение есть обрезание Христово, обрезание нерукотворенное.

Св. Ириней Лионский еще во II-м веке учил: «Плотское обрезание предзнаменовало (обрезание) духовное. Ибо **мы обрезаны**, — говорит Апостол, — **обрезанием нерукотворенным** (Кол. 2, 11). И пророк говорит: **обрежьте грубость вашего сердца** (Втор. 10, 16)» [114, Против ересей, кн. 4, гл. 16, п. 1].

Св. Филарет Московский: «Как нерукотворенное обрезание верующих в Новом Завете есть Христово; так Христово же долженствовало быть и рукотворенное обрезание верующих в Ветхом Завете: одно духовно и существенно, а другое прообразовательно» [164, с. 110]. Интересно, что по св. Филарету рукотворенное и вещественное — это только образ, а существенным является духовное! Интересно также, что св. Филарет считает Христовым не только крещение, но и обрезание — одно существенно, другое — прообразовательно.

Св. Иоанн Дамаскин также сопоставляет обрезание с крещением: «Но оно [обрезание. — Г.Ф.] было образом крещения. Ибо, подобно тому, как обрезание отсекает не полезный член тела, но бесполезный излишек, так и чрез святое крещение у нас обрезаются грех. Ясно же, что грех — излишек желания, а не полезное желание» [94, Точное излож. правосл. веры, кн. 4, гл. 25]. **Св. Димитрий Ростовский**: «И законоположи Бог Аврааму, и всему его дому, и племени его по нем, обрезание, еже бы образованием крещения христианского и покаяния, и умерщвления плотских страстей, и всех злых дел отсечения» [73, Летопись, ч. 2, с. 79].

Христианская церковь восприняла глубинную связь между ветхозаветным обрезанием и новозаветным крещением. Это связь прообразовательная, но не только. Что в Ветхом Завете обрезание, то в Новом — крещение. Крещение сменяет собою обрезание. Это отсечение от греха и мира, это вочленение в народ Божий, это духовное возрождение. В связи с этим и каноническое право христиан многое, касавшееся обрезания, применяло к крещению. Обрезание младенцев — крещение детей, восьмой день для обрезания — имянаречение христиан в восьмой день. В свое время на Карфагенском соборе обсуждался даже вопрос — а можно ли в

случае болезни крестить младенца до восьмого дня. Настолько относящееся к обрезанию соотносили с крещением. Собор все-таки решил, что крестить до восьмого дня можно. Прообразовательная связь (обрезания и крещения в данном случае) не есть закон.

По заповеди Божией обрезание должно было совершаться над человеком в восьмой день от рождения.

Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий (младенец) мужеского пола (Быт. 17, 12).

Почему обрезание должно было совершаться именно **восьми** дней от рождения? Это имело место как по практическим соображениям, так и по таинственно-прообразовательному смыслу.

Практическое значение

Обрезание совершалось над малыми младенцами по причине сравнительной неощутимости этого для них ввиду неразвитости внимания. **Пятикнижие** в переводе **О.К. Штейнберга**: «**Осьми дней от рождения пусть обрежется...** Когда ощущение боли еще ничтожно, по неразвитости внимания оперируемого» [3, с. 37]. Подобным образом объясняет и **св. Иоанн Златоуст**. Но Златоуст заключает из факта обрезания восьмидневного младенца еще и мысль о малозначимости обрезания. «Для чего (Бог) говорит: **осьми дней младенец обрежется?** Я думаю, что человеколюбец Бог определил такое время с двоякою целию: во-первых, чтобы в незрелом возрасте легче можно было переносить болезнь обрезания; а во-вторых, чтоб из самого дела могли они (евреи) видеть, что (обрезание) само по себе несколько не приносит пользы душе, а назначено быть только как знамение. В самом деле, какую пользу (от обрезания) может получить для души несовершеннолетнее дитя, неразумющее того, что (с ним) делается, неимеющее и смысла? Ведь совершенство души составляет собственно то, что делается по свободному проявлению, то есть когда сама душа избирает добро и убегает зла» [99, На кн. Бытия, 39, п. 5]. Последний вывод Златоуста безусловен относительно сознательной пользы. Но душа может получать пользу и в бессознательном состоянии. Ведь таково и крещение младенцев в Христианской церкви. Златоуст же выводит из этого, что обрезание — только внешний знак и не воздеиствует на душу обрезанного. Это и действительно так в том отношении, что никакое действие над младенцем не имеет неодолимую и самодействующую силу, если воля возросшего позднее не воспримет свободно то, что было совершено в детстве.

К указанной практической причине невосприимчивости младенца к боли можно присовокупить мнение **Аристотеля**, что восьмой день важен потому, что до исполнения семи дней нельзя увериться в жизнелюности младенца [О душе, L, VII, с. 12]. Суждение Аристотеля, относящееся к телесной жизни, продолжает в онтологическом значении **св. Филарет Московский**: «В Св. Писании вообще седьмое число представляется таинственным числом совершения, и вещи, не достигшие в сие число, почитаются несовершенными: почему и животные не могли быть приносимы Богу прежде исполнения седми дней от их рождения (Исх. 22, 30)» [164, с. 110-111]. По истечении семи дней на восьмой первенцы скота должны были быть

приносятся Богу. Также и новорожденные младенцы на восьмой день, по истечении первой седмицы их земной жизни, посвящались в обрезании Богу.

Таинственно-прообразовательное значение восьмого дня обрезания

Восьмой день — день воскресения Христова и день будущего всеобщего воскресения из мертвых.

Блж. Августин: «И что иное обозначает восьмой день [обрезания. — Г.Ф.], как не Христа, который по истечении седмицы, то есть после Субботы, воскрес?» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 26]. Если блж. Августин видит в восьмом дне обрезания указание на воскресение Христово, то **св. Димитрий Ростовский** указывает на прообраз будущего всеобщего воскресения из мертвых: «Такожде и Воскресения образ бе обрезание, якоже бо рожденным младенцам во осьмой день обрезуемым быти законоположися от Бога: сие егда во общее Воскресение всем аки от утробы матери от гроба изшедшим, обновится яко орля юность, и настанет по седми состояния сего мира вещей временных, аки осьмий день, осьмий безконечныя жизни век. Тогда всякое естественное плоти человеческия тление весьма отсечется» [73, Летопись, ч. 2, с. 79].

Аврааму и его потомству заповедано **обрезание крайней плоти:**

Обрезывайте крайнюю плоть вашу... (Быт. 17, 11).

Почему Господь избирает именно такую форму знамения Своего Завета с Авраамом?

Обрезание **крайней плоти** указывает на прародительскую адамову порчу, на первородный грех. Необходимо отсечение прародительского греха. Оно проходит через три стадии:

— Ветхозаветное обрезание. Освящение источника чадородия.

— Новозаветное крещение. Омовение от прародительского греха.

— Воскресение из мертвых. Полное освобождение от прародительского греха в обновленных телах.

В обрезании **крайней плоти** содержится указание на грядущее семя Авраамово, на Христа, имеющего родиться не от похоти мужеской, но от Святого Духа и Марии Девы. Полностью устраняется мужское участие. **Св. Филарет Московский** говорит, что «обрезание плоти мужеския есть как бы отрицательное выражение понятия о семени жены» [164, с. 110].

И сказал Бог: **Да будет у вас обрезан весь мужеский пол** (Быт. 17, 10). Обрезанию подлежал в народе Божием, народе Израильском **весь мужеский пол**. Естественно возникает вопрос об участии женского пола в знамении завета.

Обрезанием только мужского пола подчеркивается патриархальный уклад Ветхого Завета в жизни ветхозаветных израильтян. Религия древнего Израиля, а в нынешнее время особенно мусульман — религия мужская. Вполне можно заметить мужской характер мусульманских народов и феминизированный — постхристианских. Кстати, феминизация ослабляет не только мужское начало, но и женское. Все упраздняется и прокладывается путь к Содому. Христианский же идеал высвечивает всю силу мужского начала и красоту женского на почве подлинной любви. А тогда, при Аврааме и его потомстве, вера и уклад были еще вполне патриархальны.

Женский пол не исключается из завета Авраамово, но входит в него своим рождением от обрезанных и обрезанием рожденных от себя.

Женский пол входит в завет по обетованию и через мужа, с которым сочетается в браке.

Св. Филарет Московский отмечает также, что обрезанием мужского пола «назnamenуется то, что заветное семя, спасающее мужа и жену, есть не жена, но муж» [164, с. 111]. Св. апостол Петр проповедует в день Пятидесятницы **Иисуса Христа, мужа, засвидетельствованного от Бога** (Деян. 2, 22). И сей Муж родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных (Гал. 4, 4-5).

Не только израильтяне, но и иноплеменники, живущие среди них, должны быть обрезаны.

Да будет обрезан у вас... рожденный в доме и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от твоего семени. Непременно да будет обрезан рожденный в доме твоём и купленный за серебро твоё (Быт. 17, 12-13).

Через рождение потомки Авраама соделывались наследниками Божиих обетований. Через обрезание обетование Божие выходило за рамки потомства праотца и начинало распространяться на представителей других народов. В общем-то любой мог теперь приобщиться к народу Божию. Любой имел возможность, но живший с израильтянами был обязан. Мог и должен ли был еврейский господин обрезать раба своего, если тот возражал? **Маймонид** полагает, что раб должен был принять обрезание, или, в случае его несогласия, быть продан иному господину [164, с. 111, De circumcis. L. I., с. 6].

Почему слуги-иноплеменники и рабы должны были быть обрезаны?

Во-первых, как говорит **св. Филарет Московский**, «потому что необрезанные в доме обрезанных сделались бы предметом или отвращения, или соблазна для сынов завета» [164, с. 111]. Израильтяне, вместе с живущими среди них, должны были быть единым цельным народом Божиим.

Во-вторых, чрез обрезание иноплеменников полагалось начало вселенскому исполнению обетований Божиих. **Блж. Августин**: «А что Бог повелевает обрезать всех, не сынов только, а и рабов домохозяев и купленных, то этим показывается, что благодать относится ко всем» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 26]. Св. Филарет Московский: «В завете Бога с Авраамом заключается спасение всех народов, родов и состояний» [164, с. 111].

От воли человека не зависит родиться потомком Авраама и наследником обетований Бога Авраама, но по своей воле человек может принять обрезание и вчлениваться в народ Божий. Однако Бог не заповедовал Аврааму распространять веру и обрезание на другие народы, и иудеи поныне не миссионерствуют. Прозелит берет на себя ответственность пред Богом и наследует Его обетования, но его потомок — не еврей и, если не обрежется, то не имеет никакого отношения к народу израильскому.

Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей (в восьмой день), истребится душа та из народа своего; ибо он нарушил завет Мой (Быт. 17, 14).

Участь необрезанного израильтянина, как нарушителя завета Божия — да истребится душа та из народа своего. Потомок Авраама не свободен в своем вы-

боре, в Аврааме он уже избран Богом. Да и всякий человек призван к Завету с Богом в праотце Адаме. К завету же обрезания призваны все потомки Авраамовы.

Что означает страшное определение: **да истребится душа та из народа своего?** По мнению иудейских и христианских толкователей, объясняется это различно:

- смерть по суду;
- бесчадие или преждевременная смерть от Бога;
- отлучение от общества Израилева;
- лишение жизни вечной.

Блж. Августин рассуждает о том, как могли быть лишены жизни младенцы за нарушение завета, — **ибо он нарушил завет Мой**, — если они еще не имели разума и не совершали поступки своей воли? Ответ на этот вопрос, по блж. Августину, в том, что речь здесь — не о завете обрезания, ведь восьмидневные младенцы не могли его нарушить по своему разумению и воле, а о завете Адама. Адам нарушил завет о невкушении от древа познания добра и зла, а в Адаме все (!) согрешили, все, в том числе и младенцы, приобщились прародительскому греху. И истребляется необрезанный израильский младенец за нарушение завета с Адамом, за прародительскую порчу, как не приобщившийся возрождения, знаменуемого обрезанием. **Блж. Августин:** «Следовательно, если обрезание было знаком возрождения; и младенца, по причине первородного греха, не напрасно губит рождение, если не спасает возрождение: то вышеприведенные божественные слова следует понимать так, как бы ими говорилось: «Кто не будет возрожден, погибнет та душа от народа своего; потому что разорил завет Мой, когда вместе со всеми согрешил в Адаме» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 27].

Как согрешившие в Адаме мы не о том должны спрашивать — почему некоторые наказаны и умирают, а о том — почему иные помилованы и живут. И еще. Существует не только личная вина, но и коллективная, общественная. Гуманизм все сводит к личному, индивидуальному. Но бывает вина отцов и общества, она может тяготеть и над неразумным младенцем. Верующий смотрит на все с позиции промысла Божия и вечности, гуманист — с позиции личной и временной.

В мир пришел Мессия — Иисус Христос из Назарета. О Нем сказано: **По прошествии восьми дней от рождения, когда надлежало обрезать (Младенца), дали Ему имя Иисус (Иешуа), нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве** (Лк. 2, 21). Христос принял обрезание и имя. Восьмидневный, Он пролил первые капли крови. Потом на кресте кровные потоки от Его ран омыли землю и души. Исполнен закон, дана благодать крещения. И уже апостолы в новозаветных Писаниях не видят более нужды в обрезании. **Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью** (Гал. 5, 6). О том, что кончилось время плотского обрезания, сменившись на духовное, многократно говорят и св. отцы.

Св. Иоанн Златоуст считает время обрезания законченным, а само обрезание ныне не имеющим никакого значения. Так он говорит: «Но если и они [иудеи настоящего времени. — Г.Ф.], по слепоте своей, еще хотят соблюдать обрезание плоти, не слушая слов Павла: **еще обрезаетесь, Христос вас ничтоже пользует** (Гал. 5, 2), — для того ведь явился Господь, чтобы все это уничтожить и для того весь закон исполнил, чтобы на будущее время отменить соблюдение закона, почему

и восклицал блаженный Павел: **иже законом оправдается, от благодати отпадет** (Гал. 5, 4)» [99, На кн. Бытия, 39, п. 5].

Св. Киприан Карфагенский говорит, «что за упразднением первого плотского обрезания постановится второе — духовное. У Иеремии: **сня глаголет Господь мужем Иудиным и обитателем Иерусалимима: поновите себе поля и не сейте на тернии; обрежетесь Богу вашему и обрежете жестокосердие ваше, да не изыдет яко огонь ярость Моя и возгорится и не будет угашая** (4, 3-4). Также Моисей говорит во Второзаконии: (в последние дни) **очистит (обрежет) Господь сердце твое и сердце семени твоего, любите Господа Бога твоего** (30, 6)... Да и первый человек Адам сотворен от Бога необрезанным; таким же был и Авель праведный, и Енох, угодивший Богу и преложившийся, и Ной, избранный для сохранения рода человеческого в то время, как земля и люди были погубляемы за беззакония, и Мелхиседек священник, по чину коего обещан Христос. Итак, знамение семени не для всех полезно, а знамение Господним знаменуются все» [119, Три книги свидетельств против иудеев, кн. 1, 8]. Св. Киприан изъясняет, что обрезания не было изначально, не было его у Мелхиседека, благословившего и самого Авраама, отца обрезания, нет его и в последние времена Мессии, когда явилась благодать Божия.

В Аврааме, отце веры и обрезания, по св. Иринею Лионскому, были предзнаменованы оба Завета — закона и благодати. **Св. Иринеи Лионский**: «И таким именно образом надлежало быть сынам Авраама, которых Бог воздвигнул из камней и поставил ему, соделавшемуся предшественником и предвозвестником нашей веры, а он получил завет обрезания после оправдания верою, которое он имел еще необрезанный, чтобы в нем предзнаменовались оба завета, и он был отцом всех, следующих Слову Божию и странствующих в сем веке, т.е. верующих как из обрезанных, так и необрезанных, как и Христос **камень великий краеугольный** (Еф. 2, 20) все носит и собирает в единую веру Авраама годных в здание Божие из обоих заветов. Эта вера необрезанных, как соединяющая конец с началом, сделалась первою и последнею. Ибо, как я показал, она была в Аврааме и прочих праведниках, угодивших Богу прежде обрезания; и в последние времена снова явилась в человеческом роде чрез пришествие Господа. Обрезание же и закон дел занимали средний период времени» [114, Против ересей, кн. 4, гл. 25, п. 1]. Вера была до закона, и она же после него.

6.4. Новое имя праматери Сарры

И сказал Бог Аврааму: Сару, жену твою, не называй Сарою; но да будет имя ей: Сарра. Я благословлю ее и дам тебе от нее сына; благословлю ее, и произойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее (Быт. 17, 15-16).

Не только Авраам, но и Сарра получает новое имя. Как от Адама и Евы весь род человеческий, так от Авраама и Сарры — весь род верующих. Ева стала матерью всех живущих (Ева означает жизнь); Сарра — праматьер израильского народа, народа веры во единого Бога. Праматьер Сарра стоит вместе с праотцом Авраамом у истоков веры на земле. Завет Божий объемлет вместе с Авраамом и ее. Испытание веры Авраама — это испытание и ее веры. И вместе с мужем она участвует в Завете нового имени, обретая его от самого Бога. **И сказал Бог Аврааму: Сару, жену твою, не называй Сарою; но да будет имя ей: Сарра.**

Изменение имени Сарры — знак несомненности исполнения по естественному закону неисполнимых обетований Божиих. **Св. Иоанн Златоуст:** «Как тебе, говорит Бог Аврааму, чрез приложение буквы, Я назнаменовал, что ты будешь отцем многих народов, так подобным образом и к имени Сары прилагаю букву, дабы ты знал, что теперь наступает время исполниться прежним многим обетованиям... Для этого-то Я делаю прибавление буквы, дабы ты познал, что все, сказанное Мною, непременно сбудется. И не отчаивайся, смотря на немощь естества (твоего), но, взирая на величие силы Моей, твердо уповай на слово Мое» [99, На кн. Бытия, 40, п. 1].

Каково же значение прежнего и нового имени праматери Сарры и каков смысл этого изменения? Как оно часто бывает — трудно однозначно определить значение старых имен. Порой в одном и том же имени присутствуют различные оттенки смыслов.

Происходит смена имени שַׂרַי [Сарай] на имя שָׂרָא [Сара]. В LXX эта смена имени не вполне точно передана таким образом: Σαρα — Σαρρα (Сара — Сарра). Так же потом это передалось в славянском и русском переводах.

В комментариях к **Пятикнижию О.К. Штейнберга** [3, с. 38] поясняется: Сарай שַׂרַי (от корня) значит «ссорливая», שָׂרָא же (от שַׂרַי) — «княгиня».

Блж. Августин несколько иначе приводит значение перемены имени Сарры: «Перемены имени Сарры причины [в Писании. — Г.Ф.] не указано, но, как говорят занимавшиеся толкованием еврейских имен, содержащихся в этих священных Писаниях, имя Сара в переводе значит — Госпожа моя, а имя Сарра — Сила. Отсюда и написано в послании к Евреям: **Верую и сама Сарра неплоды, силу в удержание семени прият** (Ев. 11, 11)». Действительно, «Сара» или точнее «Сарай» (שַׂרַי) наиболее соответствует значению «госпожа моя». В новом имени жены Авраама толкователи, на которых ссылается блж. Августин, находят значение «сила» [сравни с «госпожа», «владычица», «княгиня»]. Непопулярная, к тому же обессилевшая от старости, Сарра приобретает от Бога силу стать матерью. Таково действие и чудо Божие!

Наиболее же общепринято как среди текстологов, так и среди толкователей-богословов значение слова שַׂרַי (Сарай), как «госпожа моя», а שָׂרָא (Сарра) «госпожа». Так объяснял уже блж. **Иероним** [164, с. 112] и многие другие. Сначала Сара принадлежала только Аврааму, будучи его женой и госпожой дома его. Она была «госпожа его». Теперь она становится просто «госпожа». Она уже не принадлежит ему одному, она теперь госпожа не только его дома. Теперь она — праматерь, Сам Бог говорит: **благословлю ее, и произойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее**. Теперь она — госпожа многих, как и Авраам — отец многих. Такое значение наиболее подходит как по смыслу происходящего при смене имени Сарры, так и по грамматическому значению слова.*

6.5. Смех Авраама.

Судьбы Исаака и Измаила

Когда Бог сказал, что от Сарры, неплодной и состарившейся, произойдут народы и цари народов,

* Окончание «ай» у существительного на еврейском языке означает, что обозначаемое принадлежит говорящему: дом — дом мой, господин — господин мой и т.д.

пал Авраам на лице свое и рассмеялся, и сказал сам в себе: неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит? И сказал Авраам Богу: о, хотя бы Измаил был жив пред лицом Твоим! Бог же сказал (Аврааму): именно Сарра, жена твоя, родит тебе сына, и ты наречешь ему имя: Исаак, и поставлю завет Мой с ним заветом вечным (в том, что Я буду Богом ему и) потомству его после него. И о Измаиле Я услышал тебя: вот, Я благословлю его, и возвращу его, и весьма, весьма размножу; двенадцать князей родятся от него; и Я произведу от него великий народ. Но завет Мой поставлю с Исааком, которого родит тебе Сарра в сие самое время на другой год.

Бог дает обетование рождения сына от неплодной и заматоревшей и от Авраама старца. Пройдено испытание веры и терпения, достигнуто бесстрашие, настало время явить чудо силы Божией. И тогда пал Авраам на лице свое, и рассмеялся, и сказал сам в себе: неужели от столетнего будет сын? И Сарра, девяностолетняя, неужели родит?

Иные осудительно видят в смехе Авраама неверие и даже находят в этом причину будущего страдания его потомков в Египте. Но это неверно. Другой оттенок мысли отражается уже в ряде древних переводов. Так, толковники халдейские (Таргум) переводят вместо **рассмеялся** — **изумился**. У Онкелоса переводится как **возрадовался**. Святые отцы оправдывают смех Авраама. Авраам изумлен и обрадован имеющим совершиться чудом.

Однако верно и то, что Авраам к тому времени уже не ждал сына от Сарры и был внутренне согласен на Измаила. Смирился с тем, что потомство его будет от Измаила — по плоти от Агари, хотя по закону от Сарры, т.к. Агарь была ее рабыней.

Св. Иоанн Златоуст прослеживает этот внутренний путь мыслей и чувств праотца от естественно родившегося в результате некоего маловерия и нетерпения Измаила к имеющему родиться от веры чудесным образом Исааку. По Златоусту, Авраам мыслил так: «Господи, Ты довольно утешил меня, и скорбь о безчадии дарованием Измаила обратил в радость. После того, как он родился, мне никогда уже и на мысль не приходило, и я никогда не думал, что мне будет еще чадо от Сарры; да и сама она этого не ожидала, почему и (рабу) Агарь передала мне, уже оставив всякую надежду на саму себя. Оба мы получили достаточное утешение, когда родился Измаил» [99, На кн. Бытия, 40, п. 2]. На эти мысли праотца Бог отвечает как бы так: «Теперь это [рождение сына от Сарры. — Г.Ф.] кажется для вас совершенно невозможным, но для того-то Я так долго и медлил, чтобы показать, что дар, ниспосылаемый Мною, есть выше человеческого естества, чтобы и вы, и все другие из этих опытов познали, что Я Владыка природы, и что она Моею волею управляется и повинуется Моим повелениям» [там же]. И в результате, «понимая все величие обетования и помышляя о всемогуществе Обещавшаго, Авраам паде на лице (свое) и посмеяся, т.е. возрадовался» [там же].

Из слов Авраама о, хотя бы Измаил был жив пред лицом Твоим! действительно видно, что Авраам на то время был согласен на потомство свое от сына Агари и думал, что на Измаиле исполнятся обетования Божии. И не к тем ли настроениям

праотца до рождения Исаака восходят некоторые арабские предания, отразившиеся в Коране и мусульманском учении, о первенствующем значении Измаила?

Некоторое осуждение находит смех Авраама у блж. Иеронима в работе «Против Пелагия» [164, с. 113]. «Однако патриарха, — как отмечает **св. Филарет Московский**, — оправдывает против осуждения сего само Слово Божие, когда приписывает ему веру оправдывающую (Быт. 15, 6) не изнемогающую, несмотря на то, что плоть уже омертвела (Рим. 4, 18-22)» [там же].

Прп. Ефрем Сирин в смехе Авраама усматривает не неверие, не насмешку, а удивление. **Прп. Ефрем Сирин**: «Сколько было у него [Авраама. — Г.Ф.] борьбы с неплодием, столько же показывал он и торжество веры. Но когда к неплодству присоединилась старость, тогда Авраам посмеялся в мысли своей, т.е. удивился, что Бог сотворит сие с ними» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 283].

Блж. Августин говорит определенно: «Смех Авраама — восторг радости, а не насмешка неверия. Также и слова его в мысли своей: Егда столетну мужу родится сын, егда и Сарра, девяносто лет, родит, — слова не сомневающегося, а удивляющегося» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 26].

Подобным образом объясняется и в комментарии к **Пятикнижию Моисееву** в переводе **О. Штейнберга**: «Засмеялся в своем смирении, считая себя недостойным такой дивной милости Божией, посему смех его не вменен ему в недоверие к Слово Господню» [3, с. 38].

После того, как Авраам возсмеялся смехом изумления и восторга, Бог утвердил, что обетованное потомство будет именно от сына Сарры, и ты наречешь ему имя: Исаак. Смех восторга и изумления Авраама, как позднее и Сарры, дал основание имени обетованного сына. **יִצְחָק** (Иицхак), что значит «он будет смеяться, веселиться», или просто «смех», «радость» [см. также 189, с. 160]. В Исааке — радость Авраама. В Исааке Авраам и увидел день Мессии-Христа и возрадовался (Ин. 8, 56). Для падшей человеческой природы смех часто превращается в грех смехотворства, препятствующий покаянию и благочестию. Потому и апостол говорит, что **смехотворство не прилично вам** (Еф. 5, 4). Но тот же апостол Павел дальше добавляет: **а, напротив, благодарение**. Благодарение же, евхаристия, вновь переходит в радость и даже в смех, как состояние будущего века. Об этом говорит Сам Христос: **Блаженны плачущие ныне: ибо воссмеетесь** (Лк. 6, 21). Ныне — плач, там — смех радости и благодарения! Ныне вера, терпение и странничество Авраама, там — смех Исаака. Исаак — образ Христа.

Берман прекрасно рассуждает: «И упал Авраа́м на лицо свое и засмеялся (ве-ицхак)... Упал на лице свое — отказался от своего стояния, от своей самости — и тогда засмеялся. Почувствуйте этот его смех... Внезапно, в озарении слов Бога Авраа́м сознает невообразимую парадоксальность Замысла Бога и, пораженный и удивленный, — в потрясении своем смеется. Вот как, оказывается, Бог делает человеком Свое Дело! Имя сына Авраа́ма — Ицхак (засмеялся) — дано от этого смеха Авраа́ма. Смех этот — чрезвычайно существенен и глубок» [36, с. 196-197]. Это смех в трагедии. Это смех сквозь слезы. Это смех, который когда-то иссушит всякую слезу с очей плачущих.

Получая обетование потомства от Сарры, Авраам выражает свою готовность

иметь потомство хотя бы от Измаила, своего сына от рабыни, он немного сдался в своей вере. При этом видно, что Измаил ему далеко не безразличен: **О, хотя бы Измаил был жив пред лицом Твоим!** — восклицает он. Праотец согласен хотя бы на Измаила. Но он и не только согласен хотя бы на него, нет! — он и хочет его. Авраам хочет, чтобы Измаил был жив. Но он хочет и еще большего, он хочет, чтобы Измаил был жив пред лицом Божиим. Тем его желание поставляет потомков Измаила в некоторое религиозное отношение к Единому Богу. Завет Бог заключит все-таки только с Исааком, сыном госпожи Сарры: **Завет Мой поставлю**, — говорит Бог, — **с Исааком, которого родит тебе Сарра.** Все, касающееся домостроительства спасения, будет происходить от Исаака. Но и об Измаиле услышал Бог Авраама: **И о Измаиле услышал Я тебя: вот, Я благословлю его, и возвращу его, и весьма, весьма размножу; двенадцать князей родятся от него; и Я произведу от него великий народ** — арабов. Однако видно, что Бог благословляет большое потомство, его расселение и величие, но не духовные дары. Божие благословение Измаилу ради Авраама лежит в основе величия арабского народа и его судеб. Едва ли есть основание отрицать, что оно касается и веры арабов-измаильтян в единого Бога, которая никогда у них не иссякала вовсе, даже при их идолопоклонстве. Об этом свидетельствуют их ханифы и, наконец, вера, возбужденная среди них Мухаммедом.

По прп. Ефрему Сирину, Авраам не сомневается в том, что Бог может даровать ему сына от состарившейся неплодной Сарры, но при этом любит и своего сына Измаила. **Прп. Ефрем Сирин:** «Сказав же (Авраам): **да живет Измаил**, обнаружил только любовь свою к Измаилу» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 283].

Св. Филарет Московский усматривает три возможные причины ходатайства Авраама о Измаиле: «а) Может быть, недоверчивость к обетованию о Исааке, коего рождение представлялось неестественным. б) Может быть, опасение, чтобы новое обетование о сыне Сарры не было соединено с отвержением сына Агари, которого самое зачатие оказалось теперь неблагословенным... в) Может быть, смирение и благоговение Авраама, объятого Божиими благодеяниями так, что чувствование их величия изобразилось как бы желанием их уменьшения. Стоит ли бедный столетний старец, говорит он, того, чтобы изменять течение природы для дарования ему сына?» [164, с. 113-114].

Вера арабов, включая ислам, неотделима от слов Божиих Аврааму: **И о Измаиле услышал Я тебя.** Мухаммед стремился вернуть соотечественникам веру их праотца Авраама (Ибрахима). Но то, что далее Бог говорит только о земном величии потомков Измаила, а все духовное относит к Исааку, свидетельствует о неправде мусульман в их противостоянии Израилю и христианам. Однако, изначально, Измаил досаждал Исааку, но и Сара притесняла Агарь. Так все и идет.

Сопоставляя же благословения, данные Исааку, сыну Сарры, и Измаилу, сыну Агари, **св. Филарет** рассуждает так: «Вообще изображенные здесь два благословения, **Исааково и Измаилово**, разнствуют между собою как обетования благодатныя, духовныя, вечныя и дары естественныя, земныя, временныя» [164, с. 115]. Таков завет вечный, Божий и таково благословение земное. Таковы два народа и пути их. Но история шла и не без того, что Измаил не раз пытался вернуться к Аврааму и взойти на высоту его веры, а Исаак, наоборот, отступал от него, обращаясь лицом

к царствам мира сего. Однако, завет Божий с Исааком, во Христе исполнившийся, непреложен, также благословение потомкам Агари не иссякает.

6.6. Обрезание дома Авраамова

И Бог перестал говорить с Авраамом; и восшел от него. И взял Авраам Измаила, сына своего, и всех рожденных в доме своем, и всех купленных за серебро свое, весь мужеский пол людей дома Авраамова; и обрезал крайнюю плоть их в тот самый день, как сказал ему Бог. Авраам был девяноста девяти лет, когда была обрезана крайняя плоть его. А Измаил, сын его, был тринадцати лет, когда была обрезана крайняя плоть его. В тот же самый день обрезаны были Авраам и Измаил, сын его. И с ним обрезан был весь мужеский пол дома его, рожденные в доме и купленные за серебро у иноплеменников (Быт. 17,22-27).

Так исполнил Авраам повеление Божие. Так была принята Авраамом и домом его печать завета веры во Единого Бога.

Измаилу было тринадцать лет, когда он был обрезан вместе с отцом своим Авраамом. От этого берет начало обычай арабов обрезать своих отроков в тринадцать лет. До двенадцати лет — отрочество, детство. И Иисус был в храме в двенадцать лет последний раз как отрок. Это священное число лет. А с тринадцати лет и у евреев, и у арабов — совершеннолетие мужчины. Можно вступать в брак. Кстати, так было и у древних христиан. Начинается новый круг жизни. Но совершеннолетия было два — с тринадцати лет первое, по плоти, а по духу — с тридцати. С тринадцати лет об Иисусе, достигшем мужеского возраста, и до второго совершеннолетия в тридцать в Евангелии не говорится ничего. С тридцати лет становилось возможным учительство и священство.

Сказано, что Авраам совершил обрезание всего своего дома. Еще ранее, когда Авраам пошел освобождать племянника своего Лота, он пересчитал своих домоладцев, и было их 318 человек. В связи с этим числом имеются таинственно-аллегорические размышления св. апостола **Варнавы**: «Итак, узнайте, чада, о всем обстоятельно. Авраам, который первый ввел обрезание, предвизирая духом на Иисуса, обрезал дом свой, содержа в уме своем таинственный смысл трех букв. Писание говорит: Обрезал Авраам из дома своего десять, и восемь, и триста мужей [здесь св. Варнава произвольно соединяет тексты Быт. 17, 26-27 и Быт. 14, 14. — Г.Ф.]. Какое же ведение было дано ему в этом? Узнайте сперва, что такое десять и восемь, и потом, что такое триста. Десять и восемь выражаются: десять — буквою ι, восемь — буквою η, и вот начало имени Ιησοῦς. А так как крест в образе буквы τ (Т) должен был указывать на благодать искупления, то и сказано: и триста. Итак, в двух буквах открывается имя Иисус, а в одной третьей крест. Знает это Тот, Кто положил в нас постоянный дар Своего учения! Никто не слышал от меня слова более совершенного; но я знаю, что вы достойны того» [Послание, гл. 9; 139, с. 755].

Печать обрезания была некоей предпечатью Христовой. ■

Седьмое Богоявление Аврааму. Три странника под Мамврийским дубом

В Хевроне под дубом Мамврийским произошло загадочное таинственное явление Бога Аврааму. Явились ему три странника. А потом двое из них явились Лоту в Содоме.

И явился ему (Аврааму) Ягве у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер (свой), во время зноя дневного. Он возвел очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер (свой), и поклонился до земли. И сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего. И принесут немного воды, и омоют ноги ваши; и отдохните под сим деревом. А я принесу хлеба, и вы подкрепите сердца ваши; потом пойдите (в путь свой); так как вы идете мимо раба вашего. Они сказали: сделай так, как говоришь. И поспешил Авраам в шатер к Сарре, и сказал (ей): поскорее замеси три саты лучшей муки, и сделай пресные хлебы. И побежал Авраам к стаду, и взял тельца нежного и хорошего, и дал отроку, и тот поспешил приготовить его. И взял масла и молока, и тельца приготовленного, и поставил перед ними; а сам стоял подле них под деревом. И они ели...

И далее Аврааму дается обетование сына от Сарры.

И встали те мужи, и оттуда отправились к Содому (и Гоморре); Авраам же пошел с ними, проводить их. И сказал Ягве: утаю ли Я от Авраама (раба Моего), что хочу делать! Содом и Гоморра за творимые в них беззакония будут погублены. И обратились мужи оттуда (из Хеврона), и пошли в Содом; Авраам же еще стоял пред лицом Ягве и ходатайствовал за сохранивших праведность и в Содоме.

И пришли те два Ангела в Содом вечером к праведному Лоту. Обращаясь к ним, Лот говорит:

Владыко! Вот, раб Твой обрел благоволение пред очами Твоими...

И свершилось наказание Божие над нечестивыми городами.

И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба.

Описано все это в восемнадцатой и девятнадцатой главах книги Бытия.

7.1. Мамврийский дуб

Таинственное седьмое явление Бога Аврааму произошло у дубравы **Мамре** и конкретно под сим деревом. Дерево это называется Мамврийским дубом. Это под горой, рядом с Хевроном. Здесь долгое время жил Авраам, здесь он и умер. Исаак и Иаков также жили здесь. Место израильских праотцов.

Слово מֶמְרֵי (Мамре) некоторые переводят как «твердый», а другие находят созвучие с арамейским «мемра», что значит «слово», λόγος. Так само наименование места указывает на собеседование с Богом, откровение Его Слова, а также на твердость и незыблемость.

Поразительно, что этот дуб сохранился в веках и тысячелетиях. **Иосиф Флавий** пишет, что «Авраам жил вблизи дуба Огиг (такая есть местность в Ханане, невдалеке от города Хеброна)» [327, Иудейские древности, кн. 1, гл. 10, п. 4]. Слово «огигос» по-гречески означает «древний», «почтенный». Стоит этот дуб и поныне, спустя сорок веков после явления под ним Аврааму Бога. В конце XIX века дуб начал разрушаться и засыхать. В 1996 г. автор сих строк сам сподобился стоять у этого дуба и видеть его. В Святой Земле есть верование, что стоит он от сотворения мира, а некоторые даже говорят, что и стоять будет до окончания века. В иконографии Мамврийский дуб символизирует древо жизни.

7.2. Мамврийское Богоявление

Не рассматривая всю полноту содержания восемнадцатой и девятнадцатой глав книги Бытия, рассмотрим только касающееся Богоявления Аврааму.

И явился ему Ягве... (Быт. 18, 1).

Это одно из самых таинственных Богоявлений людям, хотя внешне при этом произошло вполне реальное обычное событие принятия гостей-странников Авраамом. Об этом свидетельствует апостол Павел словами: **Страннолюбия не забывайте; ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам** (Евр. 13, 2). То есть Авраам принимал странников, не зная, по крайней мере вначале, что принимает ангелов. Тем более он не мог думать о явлении Самого Бога и неведомой еще ему Святой Троицы. Он и обращался с гостями, как с обычными людьми, предлагая им омовение ног и трапезу. Но, с другой стороны, действия и слова праотца свидетельствуют о том, что он чувствует присутствие Божие и беседует с Богом.

Факт Богоявления Аврааму под Мамврийским дубом признают все святые отцы. Но каким образом явился ему Бог, как соотносится с Незримым Богом три странника — это святые отцы разумеют несколько по-разному. Кстати, неизвестно, как понимал и чувствовал это сам Авраам.

В святоотеческих творениях можно вычленить три концепции разумения Мамврийского Богоявления.

— Аврааму явился Сын Божий и два ангела.

— Авраама посетили три ангела, через которых Бог явил Себя подобно тому, как являет Себя и через пророков. Троичное число ангелов указывает на триипостасность Бога.

— Произошло неизреченное явление Самой Святой Троицы в виде трех ангелов-странников.

Существование трех параллельных мнений отмечал еще в VI в. **Прокопий Газский**: «Что касается трех мужей (явившихся Аврааму), — пишет он, — то одни утверждают, что это были три ангела; другие, что один из трех — Бог, а остальные Его ангелы; а еще другие, что здесь говорится о прообразе (τύπος) Пресвятой и единосущной Троицы» [PG, t. 87, 363 — цит. по 231, с. 179].

Указанная последовательность концепций отражает историческое развитие святоотеческой мысли в понимании Мамврийского Богоявления. Соответственно развитию богословской мысли шло развитие гимнографического молитвенного и иконографического раскрытия тайны явления Бога Аврааму в виде трех странников под Мамврийским дубом.

7.3. Три странника суть Сын Божий и два ангела

Согласно первому толкованию, Аврааму под Мамврийским дубом явился Господь, Сын Божий, в сопровождении двух обычных ангелов. Для такого разумения есть основания в самом тексте Писания.

Во-первых, очевидно, что Аврааму было Богоявление, а не простое посещение странниками, т.к. сказано: **И явился ему Ягве у дубравы Мамре**. Авраам бежит навстречу странникам, кланяется до земли и в единственном числе восклицает: **Владыка (этá — Адонай)! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего**. Вполне возможно, что обращение относится к одному, главнейшему из троих. Когда после трапезы Авраам провожает странников, двое из них уходят в Содом, а с одним оставшимся Авраам продолжает беседу. Об оставшемся сказано, что **Авраам... стоял пред лицом Ягве**. Авраам называет Его Судия всей земли (ст. 25). Пришедшие в Содом называются бытописателем ангелами: **И пришли те два ангела в Содом (19, 1)**, и далее: **Когда взошла заря, ангелы начали торопить Лота (19, 15)**. Когда говорится о троих в восемнадцатой главе, то называются они просто **мужи (בָּנִים, ишим)** и ни разу «ангелы». Ангелами называются только двое пришедших в Содом. Таким образом, вполне можно предположить, или даже утверждать, что три мужа-странника, явившихся Аврааму, были Ягве Господь и два ангела. Некоторыми даже высказывалось мнение, что двумя ангелами были Михаил и Гавриил. И было бы странным считать при этом, что ангелы эти не суть ангелы, а под видом их опять-таки является еще некто иной. Получается образ образа или символ символа. Беседовавший с Авраамом, следует отметить, нигде ангелом не именуется. А не именуется, потому что им и не является, а является Самим Господом.

Такое толкование вполне приемлемо для Ветхого Завета и для иудейской синагоги. Собственно христианский момент появляется при отождествлении первого мужа-странника не просто с Господом, а с Сыном Божиим, вторым Лицом Пресвятой Троицы.

По святоотеческому учению, все ветхозаветные Богоявления (Феофании), особенно видимые, суть явления Логоса, Сына Божия, имеющего в Свое время воплотиться. Отец и Святой Дух в мире не являются, но только совершают свое творческое, зиждущее, промыслительное и благодатное действие. Это учение восходит к св. Иустину Философу и Мученику († 167 г.) и от него переходит во все святоотеческое богословие.

Св. Иустин Философ в трактате «Разговор с Трифоном иудеем» подробно излагает учение о ветхозаветных явлениях Логоса (Слова). «Если бы вы поняли пророческие слова, то не отвергали бы того, что Он [Являемый в Ветхом Завете. — Г.Ф.] есть Бог, Сын Единного нерожденного и неизреченного Бога... И Аврааму также, по словам Моисея, Бог явился при дубе Мамврийском... Потом Тот, Который есть и был, еще говорит Аврааму: **Я не скрою от раба Моего Авраама, что хочу сделать...** Тот, Который, называясь в Писании Богом, являлся Аврааму, Исааку, Иакову и другим патриархам, подчинен Отцу и Господу и служит воле Его» [118, Разг. с Трифоном, гл. 126]. И далее **св. Иустин** рассуждает: «Когда говорит: **Господь низвел огонь с неба**, то этим пророческое слово указывает на двоих по числу: одного, находящегося на земле, Который, говорит Писание, сошел видеть Содомлян, а другого, пребывающего на небесах, Который есть Господь Господа, находившегося на земле, как Отец и Бог, и Виновник того, что Он могуществен и есть Господь и Бог» [там же, гл. 129]. Таким образом, Сын, по св. Иустину, сходил тайнственно на землю, а Отец пребывал на небесах. И, наконец, **св. Иустин** категорически утверждает: «Священное Писание говорит, что Бог являлся Аврааму, Моисею и другим ветхозаветным праведникам. Но это не был Бог Отец. Бог Отец всегда пребывал выше небес, никому никогда не являлся и ни с кем прямо не беседовал» [там же].

Св. Ириней Лионский († 202 г.) утверждает, что там, где в Ветхом Завете говорится о Господе, речь идет именно о Боге, а не просто о каком-то господине или господствующем начале. «Итак, ни Господь, ни Святой Дух... не называли бы произвольно кого-либо Господом, кроме господствующего над всем Бога Отца и Его Сына, получившего от Отца Своего господство над всем созданием» [114, Против ересей, кн. 3, гл. 6, п. 1]. И потому в текстах, где говорится о «Господе» и о «Господе», речь идет именно о Боге Отце и Боге Сыне, но не как о двух Богах, а как об одном. В качестве примера св. Ириней приводит слова псалмопевца: **Господь сказал Господу моему: сиди одесную Меня, пока сделаю врагов Твоих подножием ног Твоих** (Пс. 109, 1). В обоих случаях Господь есть именно Бог. А то, что Господь говорит Господу, значит, что Отец говорит Сыну. Подобное изречение имеется в истории погубления Содома: **И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии** (Быт. 19, 24-25). Господь на земле проливает огонь от Господа с неба на согрешившие города. **Св. Ириней Лионский**: «И еще, при истреблении содомлян, Писание говорит: **И одождил Господь над Содомом и Гоморрою огонь и серу от Господа с неба**. Здесь оно показывает, что Сын, Который и беседовал с Авраамом, получил от Отца власть судить содомлян за их развратность» [там же]. Господь с неба, Отец, на земле не является. Является Господь, Сын Его.

Своеобразную мысль высказал Тертуллиан (III в.). Он считает, что в ветхозаветные времена ангелы и даже Сам Господь на время принимали для своих явлений человеческую плоть, которую потом отлагали. В той плоти еще невозможно было умереть ради спасения людей. Чтобы умереть, надо было родиться — и родиться, чтобы умереть. О Мамврийском Богоявлении **Тертуллиан** пишет так: «Но тогда между двумя ангелами Сам Господь явился Аврааму во плоти, но без рождения, — а вот на это как раз была другая причина. Впрочем, вы не признаете этого, ибо не признаете того Христа, Который уже тогда и обращался к роду человеческому,

и освобождал, и судил его в облике плоти, которая не была еще рождена, ибо не была назначена к смерти прежде, чем возведено было о Его рождении и смерти» [151, «О плоти Христа», п. 6]. Тертуллиан определенно говорит о явлении Аврааму Христа Господа с двумя ангелами. При этом он выражает своеобразную мысль, что Господь являлся во плоти, в которой Он не рождался и которая не была еще тогда определена к смерти. Что касается плоти, то это мнение не стало общепринятым, но едва ли может быть и категорически отвергнуто. Ведь, действительно, Господь и ангелы вкусили у Авраама пищу, им омывали ноги, т.е. вели себя, как имеющие плоть. Другое объяснение вкушения пищи ангелом можно встретить в книге Товит. Там ангел Рафаил, открывшись Товиту и Товии, говорит: **Все дни я был видим вами; но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это** (Тов. 11, 19). Как оно было на самом деле — едва ли стоит допытывать и лучше оставить это тайне Божией, тайне Его явлений среди людей.

Подобно св. Иустину Философу, церковный историк IV-го века Евсевий Кесарийский излагает мысль, что все ветхозаветные Феофании суть явления Логоса (Слова). И свою историю Церкви он начинает с истории и даже предыстории Христа, с описания домостроительства Слова в Ветхом Завете. **Евсевий Кесарийский:** «Первый Авраам, его дети и те, кто потом явили себя праведниками и пророками, — созерцали Его чистыми умственными очами, узнали и чтити Его, как следует чтить Сына Божия. Он же [имеется в виду Авраам или Моисей. — Г.Ф.], ничуть не ослабевая в почитании Отца, стал для всех Учителем в познании Отца [здесь, наверное, ошибка, и следует читать «Сына». — Г.Ф.]. Авраам, сидевший под дубом Мамврийским, увидел, по словам Писания, Господа Бога в образе обыкновенного человека, но он сразу же простерся перед ним, как перед Богом, хотя глазами своими видел человека. Он умоляет Его, как Господина, сознается, что не знает, кто Он, говоря такие слова: **Господи, Ты судишь всю землю; не совершишь ли суд?** Если недопустимо предполагать, что нерожденная и неизменяемая Сущность Бога Вседержителя может, изменившись, принять облик человека или обмануть глаза зрителей видом созданной твари; если нельзя думать, что все это лживые выдумки Писания, то кто другой мог бы назван быть Богом и Владыкой, судящим всю землю и творящим суд, узренным в образе человека, как не предвечно существовавшее Слово Первопричины всего?» [326, Церковная история, кн. 1, гл. 2, п. 6-8].

И, наконец, мы имеем свидетельство авторитетнейшего толкователя Св. Писания св. Иоанна Златоуста. Св. Иоанн Златоуст в 41-й и 42-й беседах на книгу Бытия, толкуя событие явления трех странников Аврааму под Мамврийским дубом, говорит преимущественно о добродетели странноприимства. Богоявление раскрывается им как бы вскользь. В трех странниках он видит явившегося Господа и двух ангелов. **Св. Иоанн Златоуст:** «Когда таким образом распространил он [Авраам. — Г.Ф.] мрежу страннолюбия, то удостоился принять к себе и Господа с ангелами. Потому и Павел сказал: **страннолюбия не забывайте: тем бо не ведающе нынче странноприимца Ангелы** (Евр. 13, 2), разумея очевидно прототца...

Не удивляйся и тому, что праведник, принимая трех странников, говорит: **Господи**, обращаясь как бы к одному. Может быть, один из пришедших казался важнее других; к нему поэтому и обращает праведник (свою) просьбу. Но далее он обра-

щает речь свою ко всем вообще. Видишь, как он, не зная, кто эти путники, и разговаривая с ними, как с обыкновенными людьми, делает им всем общее приглашение».

Златоуст подчеркивает мысль, что Авраам принял трех странников, как «обыкновенных людей». Гостеприимство — омовение ног, трапеза — было оказано странникам как людям. И только потом праотец прозревает в одном из них Господа.

Господь открывает Себя, по св. Иоанну Златоусту, только отвечая на смех Сарры. «Таким образом вот Он явно открыл Себя. Или вы не знаете, говорит Он, что Я, как Господь естества, могу все, что восхожу, и омертвевшая ложесна могу оживотворить и сделать их способными (к деторождению)?»

Что касается остальных двух странников, ушедших в Содом, то Златоуст видит в них определенно именно ангелов, которых он отличает от Господа. «**Восставшие же, сказано, мужие, воззреша на лице Содома и Гоморры** (ст. 16). Это сказано об ангелах, потому что здесь, в куше Авраама, явились вместе и ангелы, и Господь их. Но потом ангелы, как служители, посланы были на погубление тех городов, а Господь остался беседовать с праведником, как друг беседует с другом, о том, что намерен был сделать» [99, На кн. Бытия, 41, п. 3, 4, 6; 42, п. 2].

Подобное мнение о трех странниках, явившихся Аврааму под Мамврийским дубом, как о Господе и двух ангелах, высказывали также св. Иларий Пиктавийский (de Trinit), блж. Иероним Стридонский (cap. II Zachariae), блж. Феодорит Кирский.

Толкование св. Иустина Философа — св. Иоанна Златоуста догматически наиболее безупречно, по существу своему христологично. Это толкование обосновывается целой плеядой святых отцов, выдающихся толкователей Св. Писания древней церкви. Исторически это толкование является первым среди других в христианской экзегезе. Это толкование имеет свое отражение и в древней христианской гимнографии и иконографии.

Однако при искаженном утрированном понимании толкования св. Иустина Философа — св. Иоанна Златоуста можно прийти к арианскому пониманию, к ложному разделению: с одной стороны — Бог нетварный, незримый, с другой — Логос тварный и являемый. Святые отцы были свободны от такой крайней еретической трактовки.

7.4. Три странника суть три ангела, явившие Бога в Троице

Согласно этому толкованию, три странника были обычными тремя тварными ангелами. Это соответствует словам апостола Павла в Послании к Евреям о том, что **некоторые, не зная, оказали гостеприимство ангелам** (Евр. 13, 2). Но через этих ангелов явился Аврааму Бог в Троице. Троица явлена тричисленностью ангелов. Господь явлен чрез ангелов таинственно. Единство Господа свидетельствуется обращением Авраама к одному из ангелов-странников. Но отцы, придерживавшиеся этой точки зрения, находили Божоявление вовсе не только во внешней аналогии: три ангела — образ трех Ипостасей Божиих, как отмечает арх. Сергей (Голубцов) в своей работе «Богословские идеи в творчестве Андрея Рублева» [309, с. 22]. Не только символическое, но и таинственное Божоявление не отрицалось отцами, придерживавшимися концепции трех ангелов как образа Бога.

Это второе толкование принадлежит, в основном, блж. Августину († 430 г.) **Блж. Августин**: «Затем снова Господь явился Аврааму у дуба Мамврийского в

образе трех мужей, которыми без сомнения были ангелы; хотя некоторые полагают, что одним из них был Господь Христос, утверждая, что Он мог быть видимым еще до облечения во плоть [так учили св. Иустин, св. Ириней, Тертуллиан, Евсевий Кесарийский, св. Иоанн Златоуст и другие. — Г.Ф.]. Конечно, Божественной власти и невидимой, безтелесной, неизменяемой природе Божественной не противоречит показываться взорам смертных, без всякого со своей стороны изменения, — показываться не тем, что она есть, а под чем-нибудь таким, что ей подвластно. А что ей неподвластно? Но если потому только утверждают, что между этими троими был Христос, что Авраам видел троих, а обращался в единственном числе только к Господу... то почему же они не обращают внимания на то, что Содомлян пришли истребить только двое из них, между тем как Авраам продолжал говорить с одним, называя Его Господом и ходатайствуя, чтобы праведного не погубил с нечестивым? Ведь и тех двоих Лот принял также, называя их в своем разговоре с ними в единственном числе Господом [здесь блж. Августин обосновывает не только свою концепцию трех ангелов, но фактически прототряет путь к третьей концепции о Св. Троице. — Г.Ф.]. Хотя он обращался к ним и во множественном числе, говоря **Се, господие, уклонитесь в дом раба вашего**, — и прочее, что там упоминается; но зато после читаем: ... **Рече же Лот к ним: молюся Господи, понеже обрете раб Твой милость пред Тобою**, и прочее. После этих слов и Господь отвечает ему в единственном числе, хотя был в лице двух Ангелов: **Се удивихся лицу твоему** (Быт. 19, 20-21), и т.д. Поэтому гораздо вероятнее, что и Авраам в трех, и Лот в двух мужах видели того же Господа, с которым говорили в единственном числе; хотя и думали, что то люди. [Интересна мысль блж. Августина, что три странника у Авраама и два у Лота являют одного и того же Господа. Подобные мысли есть у прп. Ефрема Сирина и св. Максима Исповедника, о чем будет сказано далее. — Г.Ф.]. Последнее [что странники воспринимались Авраамом и Лотом, как люди. — Г.Ф.] было причиною, что они приняли их именно так, т.е. служили им, как смертным, нуждающимся в человеческом отдохновении: но при этом без всякого сомнения в них, хотя и подобных людям, было некое такое превосходство, что оказавшие им гостеприимство не могли сомневаться, что в них пребывал Господь, как обыкновенно пребывал в пророках; поэтому-то они называли их самих во множественном числе, а Господа в лице их — в единственном. А что это были Ангелы, свидетельствует Писание не только в книге Бытия, где об этом рассказывается, но и в послании к Евреям, в том месте, где похваляется гостеприимство: **Тем бо, говорит, нецыи странноприяша ангелы** (Евр. 13, 2)» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 29]. Таким образом, по блж. Августину, три странника — это обычные три ангела, через которых, как через пророков, открывается людям Господь Бог. Множественное число при обращении в устах Авраама и Лота относится к мужам-ангелам, а единственное — к открывающемуся через них, как через пророков, единому Господу.

Но у блж. Августина встречается суждение и более глубинное о трех странниках как о Троичной Феофании. **Блж. Августин**: «Видите ли, Авраам встречается трех, а поклоняется Единому?.. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому, исповедал единого Бога в трех лицах» [De tempore Serm. LXVII, n 2, et LXX, n. 4 — цитируется по 220, с. 169].

Толкование первое (св. Иустина Философа и других) и толкование второе (блж. Августина) соединяет, склоняясь то к одному, то к другому, прп. Ефрем Сирин. Речь при этом, конечно, о двух концепциях понимания, присутствующих у прп. Ефрема, а не о том, что он руководствовался трудами означенных толкователей. Что касается блж. Августина, то прп. Ефрем жил ранее его.

Итак, прп. Ефрем Сирин: «Когда же Авраам размышлял о сем [о рождении сына через год. — Г.Ф.], (1) **явился ему Господь сядящу ему пред дверьми сени своея в полудни**. Авраам желал насытить душевные очи свои откровением сим; но Бог стал для него невидим. [Итак, Бог явился Аврааму до прихода трех странников. Каким образом? — об этом не сказано ничего. Все дальнейшие действия Авраама при встрече трех странников совершаются под впечатлением только что бывшего таинственного Богоявления. — Г.Ф.] Пока же размышлял, почему Бог явился ему, и, ничего не сказав ему, сокрылся; (2) **виде, и се трие мужи стояху над ним**; и тогда, отложив помышление свое, **притече в сретение им от дверей кущи своея**.

...тогда является ему Бог и при дверях куши ясно дает видеть Себя в одном из трех странников [здесь прп. Ефрем толкует согласно св. Иустину — св. Златоусту. — Г.Ф.]. И Авраам **поклонися до земли, умоляя Того, в Котором открылось Божеское величие, войти в дом его и благословить жилище его...**

[Беседу явно ведет главнейший из странников, т.е. Господь, но вдруг прп. Ефрем именует его ангелом. — Г.Ф.]

...Отречесе Сарра, глаголющи: **не разсмеяхся**. Ангел же, давая ей уразуметь, что напрасно оправдывается ложью, говорит: **ни, но разсмеялася еси в сердце твоём**. Вот, сердце твоё опровергает суесловие языка твоего [здесь и далее прп. Ефрем уже вполне соответствует толкованию блж. Августина. — Г.Ф.].

Ангелы, изрекшие Сарре обетование о рождении сына, (16) **воссташа възреша на лице Содомы**.

[Далее оставшийся с Авраамом странник вновь именуется Господом. Прп. Ефрем возвращается от толкования блж. Августина к толкованию св. Златоуста. — Г.Ф.]

...Сошед убо узрю, **аще по воплю их грядущему ко Мне совершаются: аще же ни, да разумею**. Сказал сие Господь не потому, что не знал их грехов... но хотел сим показать пример судиям, чтобы не прежде произносили они приговор, как увидев дело вполне.

Глава 19. Два Ангела приходят к Содому, приближаются к вратам, у которых сидел Лот, для принятия к себе входящих в город странников. (1) **Видев же Лот, воста в сретение им**, как и обыкновенно встречал он странников. Но, приближаясь к ним, в одном из двух пришедших узрел то же, что Авраам видел в одном из трех, **и поклонися лицем на землю**. Вероятно, что пришедшие к Содомлянам Ангелы имели красивый вид...

[Здесь прп. Ефрем толкует подобно блж. Августину, но не совсем, ибо он видит Господа не в обоих странниках, пришедших в Содом, а в одном из двоих. Принцип Иустина — Златоуста: 1(Господь) и 2 (ангела), он переносит сюда: 1(Господь) и 1 (ангел). — Г.Ф.]

...(24) **Господь одожди на Содом и Гоморру жупел, и огонь от Господа с небесе**, то есть Ангел, в котором явился Господь от Господа, Сушаго на небесах, низвел на Содом жупел и огонь» [89, Толк. на кн. Бытия, гл. 18-19].

«Ангел, в котором явился Господь» — прп. Ефрем говорит здесь так же, как блж. Августин, он единомыслен с ним в том, что явились ангелы, а чрез и в них — Господь. Но слова Господь одожди ... от Господа прп. Ефрем толкует вполне так же, как св. Иустин. — Г.Ф.

Так толковал прп. Ефрем Сирина.

Если толкование св. Иустина — св. Иоанна Златоуста (Господь и два ангела) догматически наиболее выверено, то толкование прп. Ефрема Сирина — блж. Августина (три ангела, через которых явился Господь), пожалуй, наиболее соответствует тексту Писания.

Толкования прп. Ефрема Сирина и блж. Августина вполне православны, но при некотором выхолащивании смысла и абсолютизации от них можно перейти к варлаамитской ереси, которая вела к разрыву Бога и творения, к отсутствию Богоявления (Феофании) в тварном мире, к отсутствию нетварного в тварном, к невозможности опытного Богопостижения, т.к. человек познает только тварные сущности.

Толкованиям прп. Ефрема Сирина и блж. Августина о том, что Господь является в трех ангелах Аврааму, а в двух — Лоту, прп. Максим Исповедник († 662 г.) придает мистико-аллегорическое значение.

Прп. Максим Исповедник: «Мы находим, что Св. Писание описывает Бога, сообразуясь с душевным расположением [каждого] из тех, что находится под [Божии] попечительством... Поэтому Бог, являясь Аврааму, обладавшему совершенным ведением, научил его, обладающего умом, уже совершенно отделившимся от материи и вещественных впечатлений, что в слове о Единице содержится нематериальное слово о Троице, — а поэтому [Бог] явился [Аврааму] в образе трех, глагола же как один (Быт. 18, 2-15). Лоту же, еще не соделавшему [свой] ум чистым от телесного бытия, но бывшему зависимым от тел, состоящих из материи и вида, и верующему, что Бог есть Создатель только зримой твари, Бог является не троичным образом, но двоичным, показывая посредством того, с помощью чего Он Сам Себе оформил внешним образом, что возводимый [к Нему] ум еще не вышел из пределов материи и вида. Поэтому, тщательно и со знанием дела рассматривая речения соответственно каждому месту Писания, многообразным образом описывающего Бога, ты обнаружишь, что причина многих изменений Божественных проявлений есть душевное расположение тех, кто находится под [Божии] попечительством» [135, кн. 2, Вопросы к Фалассию, 28].

Очищенному духовно и отрешенному от вещественных начал взору Авраама Бог является в Троице — он видит Господа в трех ангелах. Приземленному благочестию Лота Бог является только как Творец видимого мира, его материи и формы — Лот видит Господа в двух ангелах. Авраам же созерцает Бога вне его отношения к миру, в том, что Он есть Сам в Себе.

Толкование прп. Максима Исповедника является ярким примером соединения (синтеза) христианского богословия с эллинской неоплатонической философией.

Рационалистическая европейская экзегеза XIX-XX вв. склонялась к этому толкованию о трех ангелах, ибо учение о таинственной Феофании неблизко ей. Такое понимание было и в древности. Так, еще Иосиф Флавий (I-й век) видел в трех пришедших к Аврааму странниках трех ангелов, о Богоявлении у него нет речи вообще. **Иосиф Флавий:** «После того, как Господь Бог порешил поступить так с со-

домитянами, Аврам увидел однажды трех ангелов (он сидел у дубравы Мамре около дверей своего жилища) и, приняв их за чужеземцев, поднялся со своего места, приветствовал их и гостеприимно предложил им кров и пищу. Когда они согласились [принять его приглашение], Аврам тотчас повелел приготовить для них лепешки из тонкой муки, нарезать и зажарить телянку и стал угощать их, после того, как они расположились под дубом. Те сделали вид, будто едят, и вместе с тем стали также расспрашивать, где его жена Сара. Когда Аврам ответил, что она в доме, то они сказали, что вернутся на будущий год и найдут ее уже матерью. Но так как жена Аврама посмеялась над этим и сказала, что ей уже невозможно помышлять о потомстве ввиду того, что ей девяносто лет, а мужу ее сто, гости более уже не скрывались, но объявили, что они ангелы Божии, что один из них послан для того, чтобы объявить им о рождении сына, а двое других для окончательного уничтожения содомитян» [327, Иуд. древности, кн. 1, гл. 11, п. 2]. Интересно отметить, что Иосиф Флавий считает, что ангелы только делали вид, что ели, ибо вкушение пищи не присуще ангельской природе. В этом Иосиф Флавий разногласит с мнением, которое позднее выскажет Тертуллиан о восприятии Господом при Его явлениях плоти. Суждение Иосифа Флавия совпадает зато с мыслью книги Товит о том, что вкушение пищи ангелом было только кажущимся (Тов. 11, 19).

7.5. Три странника суть Святая Троица в виде трех ангелов

Третье, самое таинственное и загадочное толкование находит в Мамврийском Богоявлении явление Самой Пресвятой Троицы. Триипостасный Бог явился праведному Аврааму в трех ангелах, пришедших к праотцу в виде трех мужей-странников. Не три ангела были образом Бога (второе толкование), а Бог-Троица явился в виде трех ангелов.

Такое таинственное понимание имеет основание в самом тексте Писания. Авраам побежал навстречу им (18, 2), трем мужам-странникам. Обращается же к ним в единственном числе: **Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими.** Вполне допустимо предположить, что Авраам обращается здесь не к одному из трех, а именно к трем в единственном числе. Этому вполне соответствует то, что Авраам говорит: **не пройди мимо раба Твоего, и далее сразу без перерыва: И принесут немного воды, и омоют ноги ваши.** В единственном числе — **не пройди мимо, и в множественном — омоют ноги ваши.** Он и один, Он и в трех!

Далее Оставшийся с Авраамом прямо именуется **тѣм Ягве**, или, как ранее **Владыка, тѣх** (Адонай) (ст. 17 и ст. 3).

Другие два, пришедшие к Лоту в Содом, именуются **два ангела** (19, 1). Лот обращается к ним — **государи мои** (19, 2). Но далее при выходе из Содома очень интересны слова Лота к выводящим его из гибнущего города ангелам: **Но Лот сказал им: нет, Владыка! Вот, раб Твой обрел благоволение пред очами Твоими...** (19, 18-19). Лот говорит им двоим, а обращается в единственном числе **Владыка!... раб Твой** и т.д. Обращение Адонай, Божественное! Здесь опять тайна единства и множественности.

И, наконец, последнее и известное: **И пролил Господь... дождем серу и огонь от Господа с неба** (19, 24). Господь на земле от Господа с неба и при этом один Господь!

Трудно рассуждать о том, что при этом думали Авраам и Лот, но их устами фактически исповедана Троица! — Единый в трех Лицах Бог — Адонай Ягве.

Внутреннее восприятие Авраама, конечно же, проявилось и в его поклонении. Об этом замечательно пишет **св. Димитрий Ростовский**: «Приближаясь же к ним [Авраам.- Г.Ф.], бысть ужасен, виде бо лица их [ангелов. — Г.Ф.] не обычно, славою Божественною сияющия, и разумев я святых некия, или Ангелы Божия быти, поклонися им первее поклонением (по богословцев гаданию) глаголемым «дулга» [δοῦλος = раб, δουλικός = рабский. — Г.Ф.], им же святых Божиих почитати подобает. Таже откровением Божиим познав быти Самаго в триех лицах единого Бога, паде ниц на землю и поклонися Ему поклонением Божественным, «латрия» [λατρεία= богочитание. — Г.Ф.] глаголемым, им же единого токмо Бога почитати должно» [73, Летопись, ч. 2, с. 80]. Так от поклонения странникам-ангелам как сорабам Божиим Авраам, по св. Димитрию Ростовскому, восходит к Троичному богопоклонению.

Если, доведенные до крайностей, первое и второе толкования могли привести к ересям Ария и Варлаама, то последнее третье толкование может напомнить язычество — чувственно являемый бог или даже боги. Но христианские отцы-толкователи благополучно избегали всех этих крайностей суждений.

Следует избегать и профанации этого толкования. Так, было бы неблагочестиво и нелепо говорить, что к Лоту из Хеврона пришли Бог Отец и Святой Дух, и он разговаривал с Ними. Следует говорить, что Отец и Святой Дух явились таинственно Лоту в Содоме при происходивших там известных событиях, когда Лот принял в гости двух мужей-ангелов. И даже так говорить не следовало бы. Всякая натурализация Отца и Святого Духа неблагочестива.

Одно дело свидетельство Евангелия, что Дух Святой в телесном виде, как голубь, сошел на Иисуса, а другое — крайне смутительно было бы, если Иоанн Креститель стал бы давать этому голубю зерна и так общаться с Духом Святым. Такого не было.

Пожалуй, первым стал говорить о явлении праотцу Аврааму Святой Троицы **св. Афанасий Великий** [De commun. essentia Part. et Fil. et Sp. S., n. 9 in T. II, p. 9, ed. Paris 1698; 85, с. 110; 208, с. 130]. После него это мнение разделяли на Востоке св. Кирилл Александрийский и прп. Максим Исповедник. Преобладающим оно стало не скоро.

На Западе явление Св. Троицы в Мамврийском Богоявлении видели св. Амвросий Медиоланский († 397 г.), св. Кесарий Арльский и, частично, блж. Августин.

Св. Амвросий Медиоланский говорит: «Зри прежде веры таинство. Бог ему (Аврааму) явился и трех изобразил (нарисовал)» [de Abraham. lib. 1, cap. 5, n. 33; цит. по 220, т. 1, с. 169]. Не трое ангелов изобразили Бога, а Бог, явившись, изобразил, как бы нарисовал, трех странников! Удивительная и смелая мысль святого отца! И в другой раз **св. Амвросий** говорит: «Трех видит (Авраам), Одному поклоняется» [de Cain et Abel, tom. 1, pag. 197, ed. Bened; цит. по 27, т. 1, с. 169]. Поклонение триединому Богу праотца Авраама.

Но означенные мысли **св. Амвросия** еще не становятся у него четким учением. Так, он же пишет, похваливая добродетель странноприимства: «Помнишь, как Авраам, ища гостей, принял у себя (самого) Бога? Помнишь, как Лот принял у себя ангелов?» [49, Об обязанностях, II, гл. 21, п. 107]. Здесь св. Амвросий, скорее, склоняется к толкованию св. Иустина — св. Златоуста о явлении Господа и двух ангелов. Авраам принимает Господа, а Лот — ангелов.

Уже отмечалось, что блж. Августин, напротив, от толкования о трех странниках как о трех ангелах, означавших Бога в Троице, изложенном в его труде «О граде Божием», восходит в другом месте к мыслям о таинственной Троичной Феофании: «Видите ли, Авраам встречает трех, а поклоняется Единому? ... Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому, исповедал единого Бога в трех Лицах» [De tempore Serm. LXVII, n. 2 et LXX, n. 4; цит. по 220, с. 169].

На Западе возобладало учение блж. Августина о явлении Аврааму трех ангелов: «Нельзя сомневаться, что то были ангелы, хотя некоторые полагают, что один из них был Христос Господь» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 29]. Этого же мнения придерживался св. Григорий Двоеслов, папа Римский. Учение о явлении Св. Троицы не получило на Западе своего развития [все-таки «Варлаам» Западу по духу ближе! — Г.Ф.], поэтому и не отразилось в гимнографии и иконографии. Возникший позднее на Западе протестантизм, унаследовав многое от католического богословия, также не занят размышлением о Троичном Божоявлении Аврааму под дубом Мамврийским. Отсутствие углубленного понимания сводило все к предсказанию о рождении через год сына у Авраама и делало весь сюжет менее интересным и таинственным. Последнее явно преобладает в живописи Ренессанса, нередко обращающейся к теме принятия странников Авраамом. Едва ли не главный интерес у этих художников вызывает Сарра, смеющаяся над вестью о рождении ею сына.

На Востоке в древности преобладало толкование св. Иустина Философа и св. Иоанна Златоуста о явлении Аврааму под дубом Мамврийским Христа, Сына Божия и двух ангелов. Но нередко говорилось и просто об ангелах, которым оказал гостеприимство Авраам. Т.е. первая трактовка (Христос и два ангела) переходила во вторую (три ангела). Такое понимание имело свое отражение как в литургической гимнографии, так и в иконографии. При этом преобладала мысль о гостеприимстве праотца. Эта трактовка была основной (а может, и единственной?) в богослужебных текстах до времени первой волны иконоборчества (середина VIII века). Так писали и воспевали великие гимнографы этого периода прп. Андрей Критский и св. Иоанн Дамаскин. Последний знаменит и как великий догматик, завершитель и систематизатор святоотеческого догматического учения.

Прп. Андрей Критский († 740 г.) говорит в Великом покаянном каноне: «У дуба Мамврийскаго учредив патриарх ангелы, наследствова по старости обетования ловитву» [348, Вел. канон, Среда первой седмицы, песнь 3], или, в переложении иерея-слепца Гавриила Пакатского: «У дуба патриарх в Мамврии обитая, и страннолюбие в душе своей питая, стяжал честь — Ангелов трапезой угостить и в старости залог наследства получить» [341, с. 44]. Следует отметить, что прп. Андрей Критский о Божоявлении здесь не говорит вообще, а говорит только о гостеприимстве, оказанном ангелам.

Прп. Иоанн Дамаскин († 748 г.) в каноне на праздник св. архистратига Михаила [8 ноября ст.ст.] говорит также о странноприимстве, оказанном праотцем Авраамом пришедшим к нему ангелам. О Христе и о Божоявлении здесь прямо не говорится. Но зато сам Авраам назван боговидцем, и заканчивается тропарь трисвятым славословием Богу. **Св. Иоанн Дамаскин**: «Яко страннолюбивий древле, Авраам

боговидец, и Лот славный, учредиша [φιλοξένισας, филосенисас] ангелы, и обретоша общение со ангелы, зовуще: свят, свят, свят еси Боже отец наших» [89, канон бесплотных, песнь 7, служба на 8 ноября]. Авраам, как и Лот, через гостеприимство (филосению) обрели общение с ангелами. Еще нет учения о Троичной Феофании, но фактически к нему пролагается путь: Авраам-боговидец, среди ангелов никто не выделяется, трисвятое в конце.

Резко и четко меняется гимнографическое понимание Мамврийского Богоявления Аврааму в послеиконоборческое время во второй половине IX века. Явно возобладало учение о Троичной Феофании. Троичную Феофанию воспевают гимнографы: Климент Студит († ок. 860 г.), прп. Иосиф Песнописец († 883 г.) и Митрофан Смирнский († 910 г.). Творчество этих гимнографов явно совпадает с эпохой восстановления и торжества иконопочитания, особенно при патриархе Фотии. Икона теперь — не просто иллюстрация библейских событий (скажем, гостеприимства Авраама), а окно в духовный мир и даже само Богоявление. Событийная часть теряет свое первенствующее значение. И даже сам Авраам уходит куда-то в сторону, или исчезает вовсе. Вместе с Авраамом молящийся зрит Бога, зрит Святую Троицу и поклоняется Ей. Таковы становятся и молитвенные гимны, и иконы. Этот перелом в гимнографии и торжество третьей трактовки в богословии (явление Троицы в трех ангелах) определен торжеством догмата иконопочитания в его восточно-византийском восприятии.

Прп. Климент Студит: «Древле приемлет Божество едино Триипостасное священный Авраам: ныне же сопрестольное Слово Отчее Божественным Духом к детям приходит, славно восхваляемое» [342, Нед. св. отец, утренняя, канон отцев, п. 1]. Прп. Климент Студит здесь четко говорит о приятии Авраамом Бога-Троицы. Правда, далее в этом же каноне прп. Климент как бы смягчает остроту своего утверждения Троичной Феофании и переходит ко второму толкованию о том, что в трех ангелах Троица явилась все-таки только образно: «Нрав страннолюбив, вера же высока Авраама суща праотца: темже Божественное таинство образне прием радовашеся, пред Христом же текий ныне веселится» [342, Нед. св. отец, утренняя, канон отцем, п. 6].

И, наконец, как ярко и непосредственно говорит о Троичной Феофании **прп. Иосиф Песнописец:** «Видел еси, якоже есть мощно человеку видети Троицу, и Тую угостил еси яко друг присный преблаженне Аврааме: темже мзду приял еси странного гошения, еже быти тебе безчисленных языков отцу верою» [342, Нед. св. праотец, утренняя, канон св. праотцев, п. 5]. Как и в тропаре Преображению Христову, здесь утверждается, что произошло явление Бога настолько, «якоже есть можно человеку», и именно Бога Троицы. А как дерзновенно звучит: «и Тую угостил еси яко друг присный»! Воистину, хорошо нам здесь быть! — на Фаворе ли, под дубом ли Мамврийским. Большого Боговосприятия в нынешнем веке человек иметь не может!

Божественный полет молитвенного восприятия Троичного Богоявления под Мамврийским дубом прп. Климента Студита и прп. Иосифа Песнописца уже обстоятельно и как должное раскрывает Митрофан Смирнский в троичных канонах Октоиха на воскресной Полунощнице.

Итак, тропари троичных канонов **Митрофана Смирнского**:

«Ты древле еси Аврааму яко явился еси Триипостасный, единствен же естеством Божества, богословия истиннейшее образно явил еси: и верно поем Тя, Единоначального Бога, и Трисолнечного» [344, Воскр. Полунощница, глас 1, канон, п. 3]. Словами Митрофана Смирнского молящийся поклоняется Св. Троице, образно явившейся праотцу Аврааму. Момент «образности» здесь отмечается, как и ранее у прп. Климента Студита.

«Явися Аврааму Бог Триипостасный у дуба древле Мамврийского, о страннолюбии мзду Исаака воздая за милость: Егоже и ныне славим, яко Бога отец наших» [344, Воскр. Полунощница, глас 3, канон, п. 7]. Аврааму является Триипостасный Бог. Исаака Авраам получает как воздаяние за милость странноприимства.

«Патриарху Аврааму егда явилася еси во образе мужесте, Троичня Единице, неперменное показала еси Твояя благости и господства» [344, Воскр. Полунощница, глас 4, канон, п. 3].

«Да единого откроеши древле яве господства Троичную ипостась, явился еси Боже мой, во образе человеков Аврааму, поющу Твою державу единственную» [345, Воскр. Полунощница, глас 5, канон, п. 8].

«Священнотаинник Авраам быв, свяшеннообразно древле, Творца всех и Бога и Господа, в триех убо ипостасех прият радуясь, и трех ипостасей державу единственную позна» [345, Воскр. Полунощница, глас 8, канон, п. 1]. Авраам познал Бога Творца в трех ипостасях, а также единую державу трех ипостасей.

Приведенными песнопениями фактически и ограничивается богослужбное толкование Мамврийского Богоявления. Явилась Аврааму Сама Триипостасная Божественная Троица, но явилась в образах трех мужей-ангелов. Других богослужбных текстов на эту тему не имеется [231, с. 381].

Учение о явлении Аврааму под дубом Мамврийским Триипостасного Бога на основании толкования слов самого библейского текста дает св. **Григорий Палама**: «Напомню же вам (только) оное, чудеснее иных, созерцание, когда он [Авраам. — Г.Ф.] явно узрел Единого Триипостасного Бога, который еще не был возведен в Троице. Ибо говорится: **Явился ему Бог у дуба Мамврийского и воззрев, виде, и се Трие Мужи, и притече в сретение Им** (Быт. 18, 1). Вот, явившегося Единого Бога он видел в трех Лицах. Посему говорится: **Явился ему Бог, и се Трие Мужи**, и затем, подбежав навстречу к Ним, он беседует как бы с Одним, говоря: **Господи, аще обретох благодать пред Тобою, не минн раба Твоего**. И они, вот, Три, как Один сущие, беседуют с ним. Ибо говорится: **Рече к нему: где Сарра жена твоя? Возвращаясь прииду к тебе во время сие в часы, и родит сына Сарра жена твоя**. Когда же Сарра, услышав, засмеялась — **рече Господь: что яко разсмеяся Сарра жена твоя? — Вот, Единый Бог — и Три Ипостаси, и Три Ипостаси — и Единый Бог; ибо говорится: рече Господь**» [68, Омилия II «О честном и животворящем Кресте», с. 109].

Известно учение св. Григория Паламы о неявляемой сущности Божией и Его являемых энергиях. Если вместе со св. Григорием твердо встать на позицию третьего толкования Мамврийского Богоявления, то вполне можно сказать: Триипостасный Бог явился Аврааму в Своих являемых Божественных энергиях во образе трех мужей-ангелов. В таком понимании три мужа-ангела суть Божественные энергии явившейся праотцу Аврааму Святой Троицы.

Толкование Мамврийского Богоявления имеет свое иконографическое отображение, и даже, более того, икона сама толкует богословский смысл библейского текста, порой опережая богословов. Молитва дерзновенно постигает то, перед чем робко останавливается разум исследователя-толкователя.

Первое тысячелетие христианства отображает в иконе христологическое толкование Мамврийского Богоявления св. Иустина Философа и св. Иоанна Златоуста. Иконописцы изображают гостеприимство (филоксению) Авраама. Один ангел нередко выделяется среди других, порой кресчатым нимбом или одеянием, соответствующим Христу. Но с начала второго тысячелетия начинается богословское иконографическое переосмысление Мамврийского Богоявления. В 1066 г. на миниатюре лицевой Псалтыри Студийского монастыря появляется впервые надпись (Святая Троица). В монументальной живописи такая надпись появляется не раньше второй половины XII в. в Каппадокии, на Патмосе [231, с. 383]. Вполне возможно, что на иконографическое переосмысление гостеприимства Авраама повлияли троичные каноны Митрофана Смирнского. И, наконец, высшего расцвета богословие Троичной Феофании под Мамврийским дубом достигает в XIV в. уже не в Византии, а в Московской Руси в молитвенном подвиге прп. Сергия Радонежского и в среде его учеников. Среди них — прп. Андрей Рублев, который создает (в начале XV в.) свое гениальное и бессмертное произведение, икону «Живоначная Троица».

Три ангела являют Святую Живоначную Троицу. Авраамово угощение превращается в чашу с главой предвечно закланного жертвенного тельца. Мамврийский дуб — древо жизни, гора — горний мир, шатер — церковь Божия. Авраама нет вообще. Молящийся его взором созерцает предвечную тайну Святой Живоначной Троицы.

Интересно отметить, что даже на иконе прп. Андрея Рублева, наиболее ярко отразившей или, лучше, явившей третье Троичное толкование, имеется след первоначального, христологического толкования. Видимо, иконографическая традиция всего первого тысячелетия не могла исчезнуть вовсе. Видно это в том, что средний ангел на иконе Рублева все-таки хранит черты, присущие Христу. Одеяние его однозначно соответствует одеянию Христа по иконографическому канону — багровый хитон, голубой гиматий и охряного цвета клавий — перевязь на правом плече.

В связи с ересью жидовствующих в XV-XVI вв., содержавшей в себе иконоборчество, на Руси вновь встал вопрос о правомочности писать икону Святой Троицы, а соответственно и о значении Мамврийского Богоявления. Это побудило борца против ереси жидовствующих прп. Иосифа Волоцкого писать сочинения с изложением толкования о Троичной Феофании Аврааму под дубом Мамврийским.

Прп. Иосиф Волоцкий: «Скажем сейчас об одном нечестивом еретическом их [жидовствующих. — Г.Ф.] учении: будто бы не следует изображать на честных иконах Святую и Животворящую Троицу, ибо Авраам, как они говорят, принимал у себя и угощал Бога с двумя ангелами, а не Троицу. Таково их обыкновение — извращать Св. Писание...» [111, «Просветитель», слово 5, с. 119-120]. Далее прп. Иосиф излагает учение о Троичной Феофании. Так, он пишет: «Рассмотрим далее тайну явления Святой Троицы Аврааму. Святая Троица, неизреченная и непостижимая, явилась Аврааму неизреченно, непостижимо и неопишимо. Авраам, будто разговаривая с Одним и Тем же, обращался то к Троице, то к Одному. К Одному

он так обращался: **Владыка!** если я обрел благоволение пред очами Твоими; к Троице так: **И омоют ноги Ваши.** Был таинственный смысл в том, что Авраам, видя Трех, называл Их Одним Господом, — этим в Писании объявляется единство Божества; когда же Авраам обращался к Троице, то этим показывал Триипостасность и Трехличность Божества» [там же, с. 124].

Прп. Иосиф Волоцкий касается и вопроса, почему св. отцы толковали Мамврийское Божоявление по-разному: одни видели явление Христа (Бога) и двух ангелов, другие — трех ангелов, третьи — Саму Святую Троицу. Прп. Иосиф считает, что все они говорили одно и то же, что все исповедали явление Св. Троицы, но одни говорили об этом прямо, а другие, говоря об ангелах, подразумевали Бога, ведь Бог в Писании действительно неоднократно являлся в виде ангела или именовался таковым. **Прп. Иосиф Волоцкий:** «Поэтому святые отцы наши и учителя поступают хорошо и справедливо, когда пишут по-разному: иногда — о том, что Авраам сподобился принять Святую Троицу в свой шатер, иногда же — что Авраам принял Бога с двумя ангелами, а иногда — что патриарх угощал ангелов; и все это истинно. Если бы в действительности было иначе, разве осмелились бы святые отцы, знавшие Божественные тайны, противоречить Священному Писанию? Ведь в Писании сказано: **явился Аврааму Бог**, а они иногда пишут, что явились Аврааму ангелы, иногда — что явился Аврааму Бог с двумя ангелами, иногда же — что явилась Аврааму Святая Троица. Из этого ясно, что Бог в образе Ангела показывается и в образе Человека является. Ангел же не может назвать себя Богом» [там же, с. 141].

Что касается мнения прп. Иосифа о явлениях Бога в виде ангела или человека, то оно безусловно справедливо. Ангел же не может называть и являть себя Богом — верно! Однако приведенные нами ранее тексты св. отцов показывают, что едва ли они в данном случае думали так, как бы это хотелось прп. Иосифу. Все-таки они не просто по-разному говорили, но и по-разному толковали. Так, св. Иоанн Златоуст определенно говорит: «Здесь, в куще Авраама, явились вместе и ангелы, и Господь их» [99, На кн. Бытия, 42, п. 2], т.е. он отличает двух ангелов как служебных духов от их Господа. Далее, о двух ангелах, направившихся в Содом, Златоуст говорит: «потом ангелы, как служители, посланы были на погубление тех городов» [там же]. Богословие же и, особенно, икона, молитвенное созерцание православного Востока явно избрали путь прп. Андрея Рублева, прп. Иосифа Волоцкого и благоговейно зрят тайну Троичного Божоявления под дубом Мамврийским.

...Но остается экзегетическая загадка, оставленная нам святыми отцами, может быть, навсегда. ■

Восьмое Богоявление Аврааму. Явление Ангела Ягве на горе Мориа при жертвоприношении Исаака

На священной горе Мориа при исключительных обстоятельствах происходит последнее, восьмое явление Бога отцу веры Аврааму. Не раз уже испытанная вера праотца подвергается теперь испытанию значительно превосходящему предел возможного для человека и, к тому же, выходящему за пределы нормальных представлений о Боге. Авраам должен принести в жертву Исаака, сына своей веры, сына Божьего обетования. И он соглашается это сделать, и он делает это. И при этом ему является Бог...

Повествуется об этом священном событии в 22-й главе книги Бытия. Именно это событие, наиболее известно из жизни праотца. Но момент Богоявления при этом несколько ускользает из внимания, прикованного к драматизму происходящего.

Итак, восьмое Богоявление.

8.1. Испысание веры Авраамовой

И было, после сих происшествий Бог испытал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и поиди в землю Мориа, и там принеси его во всеожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе (Быт. 22, 1-2).

Авраам должен принести человеческое жертвоприношение, чего от века не требовал Бог. Жертвой должен стать единственный сын обетования Божия — а как же обетование?! И, как бы специально для того, чтобы все сделать совершенно невыносимым, Бог еще напоминает отцу, долженствующему принести эту жертву, что речь идет о единственном сыне и именно том, которого ты, отец, любишь.

Что же происходит? Писание говорит кратко: Бог испытал Авраама... Каков смысл этого испытания? Проникнуть в это тем более необходимо, что именно на фоне этого испытания и происходит последнее Богоявление Аврааму.

Святоотеческая мысль в искушении Авраамовом видит наивысшее испытание его веры. А с другой стороны, **искусить** — это не столько испытать, сколько «сделать искусным». Искушение же, как подталкивание ко греху, со стороны Бога, конечно, совершенно отклоняется, как невозможное.

Отвергая искушение ко греху со стороны Бога и говоря о испытании веры Авраамовой, пишет **Тертуллиан**: «Ведь и Аврааму Он [Бог. — Г.Ф.] повелел принести сына в жертву не для искушения [ко греху. — Г.Ф.], а для испытания, чтобы чрез него явить пример Своей заповеди, которую собирался впоследствии дать: и близкие не дороже Бога» [151, «О молитве», п. 8]. Авраам за две тысячи лет до Христа исполнил Его заповедь: **Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня...** (Мф. 10, 37). Причем можно отметить, что по первом Богоявлении в начале своего пути Авраам еще не вполне мог следовать этой заповеди. Он должен был оставить дом отца своего, но все-таки еще взял Фарру, отца своего, с собою. Здесь же, при последнем, восьмом Богоявлении, Авраам явил, что значит Бога возлюбить более, нежели сына своего.

Св. Иоанн Златоуст отмечает мысль, что Бог не испытывал Авраама, ибо, как Сердцеведец, и так знал веру праотца, но **искушал** его ради того, чтобы всем явить его добродетель, и чрез то многие имели бы добрый пример для подражания. Св. Иоанн Златоуст: «**И бысть по глаголах сих, Бог искушаше Авраама.** Посмотри, как Божественное Писание уже в этих самых словах хочет открыть нам добродетель праведника... Что значит: **искушаше**? Не то, будто Бог это делал по неведению [чтобы узнать — послушает или нет в такой ситуации. — Г.Ф.]; а Он подверг праотца искушению для того, чтобы и тогдашние современники, и потомки его до настоящего времени научились, подобно праотцу, иметь такую же любовь (к Богу) и оказывать такое же послушание повелениям Господним» [99, На кн. Бытия, беседа 47, п. 1].

Мысли св. Иоанна Златоуста вторит блж. Августин. Искушение — ради содействия очевидным добродетели Авраама. И не только ради других искушается Богом Авраам, но и ради познания им себя самого. Блж. Августин: «Авраам подвергается искушению повелением умертвить этого любимейшего своего сына Исаака, чтобы благочестивое послушание его сделалось очевидным, — не для Бога, а для последующих веков. [И, действительно, вот уже сорок веков, а есть ли более яркий пример веры и послушания, чем явленный Авраамом при жертвоприношении его сына? Одних только картин на эту тему сколько написано! — Г.Ф.] Не всякое искушение заслуживает порицания. Есть искушения, которые должны быть встречаемы с радостью, т.к. ими испытывается добродетель. И по большей части душа человеческая не в состоянии бывает уяснить себя себе же самой иначе, как отвечая на вопросы, задаваемые ей же собственным силам не словом, а опытом, — тогда она благочестива, укрепляется силою благодати, и не напыщается суетным тщеславием» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 32].

Также толкует блж. **Феодорит**: «Не для того искушал Бог Авраама, чтобы Самому узнать, чего не знал; но чтобы научить незнающих, сколько справедливо возлюбил патриарха» [цит. по 191, Толк. Библия, толк. на Быт. 22, 1].

В молитве «Отче наш» мы молимся: **И не введи нас во искушение**. Имеется в виду искушение от лукавого на грех. Различие искушения Божия от искушения бесовского четко определяет **св. Димитрий Ростовский**: «**Бог искушаше Авраама**. Искушает человека Бог, искушает и диавол, но иначе Бог, иначе диавол: ино бо есть Божие искушение, ино диавольское. Божие искушение есть испытание добродетелей в человеке; диавольское же искушение есть прельщение человека на грех. Бог искушает человека, испытывая, терпелив ли есть, послушлив ли к Нему есть, чист ли сердцем есть, боголюбив ли есть?» [73, Летопись, ч. 2, с. 167].

И, наконец, по **св. Филарету Московскому**: «Сие искушение Авраама концем и плодом своим должноствовало иметь утверждение в нем **веры, надежды и любви** в высочайшем их порядке, по которому последняя должна быть больше двух первых (1 Кор. 13, 13), т.е. их себе подчинить, объять и как бы поглотить, не истребляя их» [164, с. 169]. Вот по этим высшим ступеням добродетелей Божиих и восходил, через постигшее его искушение, Авраам.

Таково святоотеческое разумение искушения, которым Бог искушал Авраама. Это разумение основано на свидетельстве Св. Писания. Повествование Св. Писания своеобразно восполняется в иудейских апокрифах. Так, в «Книге юбилеев» испытание веры Авраама излагается подобным испытанию многострадального Иова. Злой дух, именуемый «князь Мастема», утверждает пред Богом, что Авраам страстно любит своего сына и что вере его и послушанию Божественным повелениям придет конец, если Бог востребует от него страстно любимого сына. И тогда Бог попускает произойти этому великому искушению-испытанию веры Авраамовой.

«**Книга Юбилеев**»: «И произошло в седьмой седмице лет в ее первом году в первом месяце в этом юбилее, на двадцатый день этого месяца, что были голоса на небе об Аврааме, что он верен во всем, о чем Он [Бог. — Г.Ф.] ему говорит, что он Бога любит и во всяких стесненных обстоятельствах верует. И пришел князь Мастема и говорил пред Богом: Вот Авраам любит своего сына Исаака и предпочитает его всему. Скажи ему, что он должен принести его в жертву всесожжения на жертвеннике, и Ты увидишь, исполнит ли он это повеление, и узнаешь, верен ли он во всем, чем Ты его проклинаешь [в чем Ты его заклинаешь]. Бог знал, что Авраам во всех своих стесненных обстоятельствах был верен; ибо Он испытал его своей землей и посредством голода, и Он испытал его чрез богатство царей и далее Он испытал его через жену, когда ее у него похитили, и через обрезание, и Он испытал его через Измаила и через Агарь, его рабыню, когда он ее изгнал. И во всем, в чем Он его испытывал, найден он был верным (верующим), и душа его не была нетерпелива, и он не колебался это исполнить; ибо он был верующим и любящим Бога» [24, с. 176, перевод с нем. автора].

8.2. Гора Мориа

Искушая Авраама, Бог повелевает ему пойти в землю **Мориа** и там принести в жертву всесожжения своего единственного сына Исаака. Перст Божий отмечает особое место на земле. Авраам оставил землю отцов своих, места бывшего Эдемского сада, оскверненные идолопоклонством, и вошел в новую землю, Землю Обетованную. Но и в ней Господь избирает особое место.

Земля Мориа — ארץ מוריה (эрец га Морийа). «Морийа» означает «усмотрение Ягве». Т.е. это земля, которую усмотрел Ягве Бог для особых свершений в домостроительстве спасения.

Знатоки еврейского языка усматривают еще и другие возможные значения наименования **Мория**. **Семьдесят толковников** переводят в **землю Мориа** как εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν, т.е. «в землю высокую». **Симмах** и блж. **Иероним** называют **землю Мориа** «землею видения» (от פָּרָא — видеть). В Таргуме **Онкелос** и **Ионафан** называют эту землю «землею богослужения» (от פָּרָא — бояться) [164, с. 170]. А св. **Димитрий Ростовский**, скорее по созвучию, говорит, что земля та «наречена бе Мориа, еже сказуется горестъ» [73, Летопись, ч. 2, с. 169]. «Горестью», поясняет св. **Димитрий**, могла быть наречена та гора по причине произраставших там садов с горькой миррой, алоэ и кинамоном.

Итак, **земля Мориа** — высокая горная земля, которую усмотрел Себе Бог, земля таинственного Боговидения, место богослужения, земля горечи, где отец жертвует сыном.

Имеется древнее предание о том, что на горе Мориа находится «краеугольный камень земли», который первым вышел из мирового океана в третий день творения, положив начало суше.

Аврааму надлежит совершить всесожжение на одной из гор, которую Бог укажет ему. Т.е. **земля Мориа** — это целая горная гряда. Св. **Димитрий Ростовский** относит к ней три холма, или три горы — Сион, собственного гора Мориа, или Храмовая, и гора Голгофа, место лобное. Св. **Димитрий**: «Разделяется же та гора на три холмы, от них же каждой особое свое иматъ именованіе. Первый холм Сион, сиесть, смотрилище вышшества [высоты. — Г.Ф.] ради, яко с того далече видети бяше. Другий Мориа. Третий холм Голгофа, сиесть, Лобное место, яко тамо лоб Адамов по потопе от Сима, старейшего сына Ноева, погребен бысть» [73, Летопись, ч. 2, с. 170].

На горе Мориа будет впоследствии гумно Орны Иевусеянина. За грех царя Давида ангел Ягве поражал моровой язвой жителей Иерусалима, новой столицы Израильского царства, расположенной на горах земли Мориа. Когда поражающий ангел подойдет к гумну Орны Иевусеянина, Господь остановит его карающую руку. Моровая язва прекратится, а царь Давид, по слову пророка Гада, воздвигнет там жертвенник (2 Цар. 24, 15-25). Там остановлена была рука Авраама, занесенная над Исааком, там остановлена рука ангела-губителя. Там воздвиг жертвенник Авраам, и Господь усмотрел Себе жертвенного овна во всесожжение — там царь Давид воздвиг жертвенник и принес Ягве всесожжения и мирные жертвы. И, наконец, на этом месте царь Соломон построил Богу Авраама, Богу Исаака и Богу Иакова храм во Иерусалиме. И начал Соломон строить дом Ягве в Иерусалиме, на горе Мориа, которая указана была Давиду, отцу его, на месте, которое приготовил Давид, на гумне Орны Иевусеянина (2 Пар. 3,1). Утверждают, что камень, первым поднявшийся со дна мирового океана и положивший начало суше на земле, тот самый, на котором Авраам намеревался принести в жертву Исаака, на котором остановилась гибель Иерусалима и Давид воздвиг жертвенник для всесожжения, — что на этом именно камне было поставлено Соломоном Святое Святых Иерусалимского

храма. Там, в священном мраке над крышкой ковчега завета, пребывало облако славы Ягве. Туда потом будет введена во Святая Святых Пречистая Дева Мария Богоотроковица.

Мусульмане верят, что с этого места возносился на седьмое небо Мухаммед, и воздвигнута там мечеть Омара, величественный Купол Скалы, формирующий современный вид святого града Иерусалима. Иудеи ожидают там восстановления Соломонова храма.

Нетронутый огромный камень порядка 17-ти метров длины нерушимо покоится в веках и тысячелетиях (ныне посреде мечети Омара). Под этим камнем пещера. Может, в эту пещеру Орна Иевусеянин ссыпал пшеницу? Прот. Стефан Ляшевский в своих исследованиях предполагает, что там, в этой квадратной пещере немного выше человеческого роста, и обитал в конце своей жизни праотец Адам. А рядом, на другой горе земли Мориа — на холме Голгофском — и место его упокоения, могила Адамова, где и Христос Господь наш за грехи мира распят был. «Если правильно предание Церкви о том, что под Голгофой могила Адама, — а Церковь ведь обладает Богооткровенным знанием, — то здесь было жилище Адама, место его молитв и слез о первородном грехе. Возможно, что там же, наверху, был и его жертвенник. Только так можно понять, почему Господь повелел Аврааму идти именно на это место» [219, с. 185].

Таково священное место последнего, восьмого Богоявления Аврааму, овеванное преданиями и сказаниями. Место, где явилась суша земли и отступили воды мирового океана. Место последнего жительства праотца Адама. Место, где испытана была вера Авраама и явился страх Исаака. Место, где язычник-иевусей собирал пшеницу, а Бог остановил погубление новой столицы Израиля. Место Святого Святых Божия храма. Место, которое усмотрел Ягве-Бог.

8.3. Восхотел ли Бог жертвы человеческой?

Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение... (Быт. 22,2).

Неужели может быть угодно Богу человеческое жертвоприношение? Когда Бог устроит богослужение и жертвоприношения Израилю при Моисее, там не будет человеческих жертвоприношений. А здесь?

А здесь Авраам не рассуждал, а повиновался. Блж. Августин пишет об этом так: «Авраам без всякого сомнения отнюдь не думал, чтобы Бог находил удовольствие в человеческих жертвах; но возгремела заповедь Божия, — нужно было повиноваться, а не рассуждать» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 32]. По представлениям того времени, принесение в жертву человека было не таким уж удивительным. Язычники вокруг Авраама совершали такие жертвы. А он не получал еще никакой заповеди о жертвоприношениях. Сам факт человеческого жертвоприношения мог быть для Авраама не очень поразительным. Испытанию было в данном случае подвергнуто не религиозное и нравственное чувство праотца, а его вера и послушание. Возоблаждает ли отцовское чувство, страсть над любовью к Богу? Хватит ли веры принести в жертву того, от которого должно произойти потомство? Не усомнится ли в обетовании Божием? Авраам с честью проходит искушение Божие. Но, одновременно, получает и новый урок: «Богу Сердцеведцу не нужно такое испытание,

но оно должно было укрепить в сознании Авраама и потомства его, что Богу противно приношение человеческих жертв» [3, комментарий к Пятикнижию Моисееву в пер. **О.К. Штейнберга**]. Так что удивительным было не то, что следовало человека принести в жертву, так делали повсюду, а удивительным был урок Божий, что Богу не угодны человеческие жертвоприношения. Случай с Авраамом и Исааком послужил основанием отсутствию человеческих жертвоприношений в Израиле.

Но жертва человека ради человеков все-таки будет нужна. Это будет жертва Сына Человеческого, Иисуса Христа.

8.4. Исаак воскреснет!

Поразительна была вера Авраама! И поразительна не только в послушании до конца. Да, по слову блж. Августина, когда возгремела заповедь Божия, нужно было повиноваться, а не рассуждать. Рассуждал ли Авраам о том, как же теперь исполнится Божие обетование о потомстве от Исаака? Св. Писание позволяет несколько приоткрыть мир отцовских чувств и размышлений.

Когда Авраам с сыном Исааком и отроками приблизился после тридневного путешествия к земле Мориа, то сказал... отрокам своим: **останьтесь вы здесь с ослом, а я и сын пойдем туда и поклонимся, и возвратимся к вам** (Быт. 22,5).

Как же, вознамерившись принести сына в жертву, Авраам обещает с ним же и вернуться? Ведь он во множественном числе говорит: **и возвратимся...** Что — это была ложь по нужде? Трудно в этом заподозрить праотца, да и не обязан он был отчитываться перед слугами-отроками. И раз сказал, значит, так и думал! Но как он мог такое обещать — вернуться вместе? Ответ на это дает апостол Павел: **Верую Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес единокровного, о котором было сказано: «в Исааке наречется тебе семя»**. Ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить. Почему и получил его в предзнаменование (Евр. 11, 17-19). Чудо веры Авраамовой! Он знал, что жертвоприношение он совершит, а Бог воскресит его сына, и вместе они вернутся к отрокам и с ними к матери Исаака Сарре. Здесь Авраам, веруя, превзошел сам себя!

О вере Авраама в воскресение Исаака рассуждают и святые отцы. **Прп. Ефрем Сирин**: «Итак, Авраам стал славен и тем, что уверовал, что сын и по смерти воскреснет и возвратится с ним; потому что не сомневался в истине сказанного ему: **Яко во Исааке наречется тебе семя** (Быт. 21, 12)» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 294]. Так же толкует и блж. **Августин**: «Возгремела заповедь Божия, — нужно было повиноваться, а не рассуждать. Впрочем, в похвалу Аврааму нужно сказать, что он верил, что сын его тотчас же по заклании воскреснет... Твердо помня это-то обетование [что семя ему наречется не в Измаиле, а в Исааке. — Г.Ф.], которое должно было исполниться чрез того, кого Бог повелевал убить, благочестивый отец и не усумнился, что ему может быть возвращен закланный тот, кто мог быть дан нежданный. Так это понятно и объяснено и в послании к Евреям» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 32]. Рожденный от престарелого и заматоревшей мог быть и воскрешен из мертвых!

Авраам верил, что Исааку надлежит пройти через смерть и воскресение! Через величайшую скорбь Авраам восходил к величайшей радости. Верую он уже

жил в Новом Завете. Верою Авраам... рад был увидеть день Мой; и увидел, и возрадовался (Ин. 8, 56).

8.5. Прообразовательное значение жертвоприношения Исаака

Еще апостол Павел усмотрел в событии жертвоприношения Авраамом сына своего Исаака таинственный прообразовательный смысл: **Верою Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес единокровного, о котором было сказано: «В Исааке наречется тебе семья».** Ибо он думал, что **Бог силен и из мертвых воскресить. Почему и получил его в предзнаменование** (Евр. 11, 17-19). Происшедшее на горе Мориа произошло, по апостолу Павлу, в **предзнаменовании**.

Прообразовательное значение в жертвоприношении Исаака усматривали и иудеи, что отражено в сказании **Агады**: «Взял Авраам дрова для всежжения и возложил на Исаака — подобно тому, как возлагают крест на плечи человека, ведомого на распятие, взял в руки огонь и нож, и пошли дальше» [34, с. 34]. Поразительно, но Агада видит в Исааке, несущем на себе дрова для жертвоприношения, образ человека, ведомого на распятие и несущего на себе крест. Все это осуществилось на Сыне Человеческом, на Иисусе из Назарета, несшем крест на плечах Своих, когда Его вели на распятие на Голгофу. Кстати, Голгофа тоже гора земли Мориа. Так что не только Ветхий Завет, но и раввинистические источники содержат в себе пророчества на Иисуса Христа, ведь во многом они хранят предание древней иудейской церкви.

Святые отцы подробно раскрывали в истории Авраама и Исаака прообраз жертвы Богом Отцом Единородного Своего Сына, на крестные страдания Иисуса Христа ради спасения людей.

Прп. Ефрем Сирин: «И увидел Авраам овна у дерева, и взя овна, и вознесе во всежжение вместо сына своего. Что овна не было прежде, о том свидетельствует вопрос Исааков; а что не было и дерева там, о том свидетельствуют дрова, возложенные на рамена Исааку. Гора дала от себя дерево, а дерево овна, чтобы овен, повисший на древе и после закланный вместо сына Авраамова, прообразовал собою день Того, Кто, как овча, пригвожден был к древу и вкусил смерть за весь мир» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 284].

Также усматривает прообраз жертвы Христовой **св. Иоанн Златоуст**: «А все это [происшедшее с Исааком и Авраамом. — Г.Ф.] было прообразованием Креста Христова. Поэтому и Христос говорил иудеям: **Авраам отец ваш рад бы был видеть день Мой; и виде, и возрадовался** (Ин. 8, 56). Как это видел человек, живший за столько лет прежде? В прообразе, в тени. Как здесь овча принесено вместо Исаака, так и словесный Агнец принесен в жертву за весь мир. Истина должна была предобразоваться в тени. Посмотри же, возлюбленный, как действительно все было прообразовано в тени. Там сын единокровный, и здесь Единородный. Там возлюбленный и истинный (сын), и здесь возлюбленный и единосущный Сын... Исаак приносим был отцем во всежжение, и Христа предал Отец, как восклицает Павел, говоря: **иже убо Сына Своего не пощаде, но за нас всех предал есть его: како убо не и с ним вся нам дарствует** (Рим. 8, 32)? Здесь (явилась) тень; а впоследствии

открывается истина вещей гораздо превосходнейшая: в жертву за весь мир принесется словесный Агнец» [99, На кн. Бытия, 47, п. 3].

Блж. Августин также, отталкиваясь от слов апостола Павла: **Темже того, Исаака, и в притчи прият** (Евр. 11,19), дает иносказательное толкование: «Какой смысл этой притчи, как не тот, о котором говорит тот же Апостол: **Иже убо Сына Своего не пощаде, но за нас всех предал есть** (Рим. 8, 32). Поэтому-то, как Господь Свой Крест, так Исаак сам нес для себя на место жертвоприношения дрова, на которых имел быть возложенным. Наконец, поелику Исааку не надлежало быть убитым после того, как отцу его запрещено было поднимать на него руку, — кто был тот овен, закланием которого закончилось знаменательное кровавое жертвоприношение? Когда Авраам увидел его, он стоял, запутавшись рогами в кусте. Кого таким образом представлял он собою, как не Иисуса, увенчанного до своего заклания иудейским тернием?» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 32].

К прообразовательному значению жертвоприношения Исаака неоднократно обращались и позднейшие святые отцы и толкователи Священного Писания. Вот, например, **св. Григорий Палама**: «И таким образом на Аврааме совершилась тайна Креста. Исаак же сам собою был образом Пригвожденного, быв послушен своему отцу даже до смерти, как и — Христос (Богу Отцу); и данный вместо него овен предзнаменовал Агнца Божияго, данного ради нас на заклание; и чаша, в которой овен запутался рогами, была тайной образа Креста, почему и называется «Чашей Савек» [LXX: *φυτὴ σάβηκ*], т.е. «Чашей Оставления», как и Крест именуется Спасительным Древом» [68, Омилии, ч. 1, ом. 11 «О честном и животворящем Кресте», с. 110]. Подробно останавливается на символическом значении жертвоприношения Исаака и **св. Димитрий Ростовский** [73, Летопись, ч. 2, с. 170-171].

В прообразовательном значении тридневный путь Авраама и Исаака к горе Мориа, горе жертвоприношения, означал тридневное пребывание Христа во гробе.

По **св. Амвросию Медиоланскому** то, что пострадал не Исаак, а овен, запутавшийся в терновой чаше, означает, что на Голгофе пострадала не Божественная природа Единородного Сына (она — бесстрастна), а человеческая. По человеческой природе Он — Агнец, увенчанный терновым венцом, распятый на древе крестном, истинная жертва за грех мира [см. 73, св. Димитрий Ростовский, Летопись, ч. 2, с. 171].

Таков один из ярчайших ветхозаветных прообразов тайны крестной жертвы Сына Человеческого, Господа нашего Иисуса Христа.

8.6. Явление Ангела Ягве на горе Мориа

Когда Авраам, взяв нож, уже простер руку свою, чтобы заколоть сына своего, тогда Ангел Ягве воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам...

И вторично воззвал к Аврааму Ангел Ягве с неба, и сказал: Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего (для Меня): то Я благословляя благословлю тебя, и умножая умножу семя твоё, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твоё городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего (Быт. 22, 11. 15-18).

Аврааму на горе Мориа является Ангел Ягве, останавливает его руку, занесенную над Исааком, и произносит священную клятву с обетованием.

Кто сей Ангел Ягве?

מַלְאָכִי (Малеах Ягве), или «Ангел Господень» в русской Библии. Семьдесят толковников (LXX) переводят: ἄγγελος κυρίου. Образ таинственного Ангела Ягве проходит через все Священное Писание.

8.7. Явления Ангела Ягве в Ветхом Завете

Впервые явление Ангела Ягве упомянуто в описании бегства Агари из дома Авраама в Быт. 16, 7-14. На северо-западе Аравийского полуострова в пустыне Сур Ангел Ягве (Малеах Ягве) нашел Агарь, беглую рабу, у источника воды Беэр-лахай-рой (Источник Живого, видящего меня). Там Ангел Ягве изрекает пророчество об Измаиле.

Ангел Ягве является Аврааму на горе Мориа и спасает приносимого в жертву Исаака (Быт. 22, 11. 15). Ангел Ягве клянется Аврааму. И место то нарекается Ягве-ире, что означает «Ягве усмотрит».

Ангел Ягве является Моисею на горе Хорив в неопалимой купине, он призывает Моисея и открывает ему имя Божие (Исх. 3, 2).

Ангел Ягве преграждает путь пророку Валааму (Чис. 22, 22-34).

Ангел Ягве является дому Израилеву в Бохим (= плачущие) и в Вефиле (Суд. 2, 1).

В победной песне пророчицы Деворы изрекается проклятие Ангелом Ягве (Суд. 5, 23).

Ангел Ягве является судье Израильскому Гедону в Ягве-Шалом (Суд. 6, 11-92).

Ангел Ягве Маною и его жене и пророчествует о их сыне Самсоне (Суд. 13, 3-21).

Ангел Ягве прекращает поражение Иерусалима у гумна Орны Иевусеянина на горе Мориа. Царь Давид покупает это гумно и устраивает там жертвенник Богу (2 Цар. 24, 16).

Имеется и ряд других случаев в Ветхом Завете явления Ангела Ягве. И в каждом случае явления Ангела Ягве присутствует ощущение некоего таинственного Богоявления. Кто же являлся — посланный Господом сил ангел, или неким таинственным образом Он Сам?..

8.8. Явления Ангела Господня в Новом Завете

Неоднократно говорится об Ангеле Господнем и в Новом Завете. В истории рождения Иоанна Крестителя (Лк. 1, 11), в истории Рождества Христова (Мф. 1, 20.24; 2,13; Лк. 2,9). Ангел Господень возмущал воду в купальне Вифезде (Ин. 5,4). Ангел Господень отвалил камень от дверей гроба при воскресении Христовом (Мф. 28, 2). Упоминается Ангел Господень и в событиях Деяний Апостольских (Деян. 5, 19; 7, 30; 8, 26; 8, 39; 12, 7; 12,23).

Совершенно очевидно, что во всех новозаветных явлениях Ангела Господня речь идет об обычной тварной ангельской силе, об обычном ангеле.

Итак, остается вопрос.

8.9. Кто Ангел Ягве Ветхого Завета?

По этому вопросу существуют два мнения. первое: Ангел Ягве — это обычный, хотя и из высших, тварный ангел. Второе: явление Ангела Ягве — это Богоявление.

Итак, первая точка зрения: Ангел Ягве — тварный ангел, небесная сила. Так думали из древних Ориген, св. Иоанн Златоуст, блж. Иероним, блж. Августин и так считают некоторые современные учителя.

Так, например, св. **Иоанн Златоуст** в явлении Ангела Ягве Агари в пустыне видит явление тварного ангела: «Обрете ю, говорит Писание, Ангел Господень у источника воды в пустыни, на пути Сур (Быт. 16, 7)... Впрочем, здесь ангел является не по заслугам рабы, но ради чести праведника (Авраама)» [99, На кн. Бытия, 38, п. 5].

Каковы аргументы, которые приводятся в подтверждение мнения о тварности Ангела Ягве?

מַלְאָךְ (малеах) или ἄγγελος (ангелос) являются обычно наименованием тварной служебной силы.

Сами слова «малеах» и «ангелос» означают «вестник», то есть указывают на зависимое положение. Ангел — чей-то вестник.

В Новом Завете «Ангел Господень» (ἄγγελος Κυρίου) всегда означает тварного ангела.

Богоявление в человекообразной форме не могло быть понято и воспринято в Ветхом Завете.

Следует отметить, что все эти аргументы не имеют решающей силы, им вполне можно возразить. Возражения могут быть таковы:

Слово מַלְאָךְ (малеах) не всегда означает тварную ангельскую силу. Например, пророк Исайя называет Мессию **Великого Совета Ангел** (LXX: Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος) (Ис. 9, 6), а далее Его же называет и **Бог Крепкий**. Пророк Малахия называет Мессию **Ангел Завета** (מַלְאָךְ הַבְרִית — maleaх га-берит) (Мал. 3, 1).

«Ангел-вестник» не обязательно указывает на подчиненное служебное положение. Так **Великого Совета Ангел** означает вторую Ипостась в Божественном предвечном Совете Святой Троицы. Логос возвещает миру Совет Святой Троицы.

То, что общо для Нового Завета, может быть не таковым в Ветхом. К тому же и понятно, почему Бог не является в Новом Завете в виде Ангела Господня. Логос уже воплощен и потому не является в виде Ангела Господня. Тень прошла, явилась Сама Истина, Само Тело.

Человекообразное в виде ангела явление Бога в Ветхом Завете возможно — оно, как тень грядущего Тела в Новом Завете. Ангел Ягве Ветхого Завета подобен тени воплощенного Логоса Нового Завета. Ангел Ягве Ветхого Завета и воплощенный Логос Нового Завета — единое Богооткровение Ветхого и Нового Заветов.

Другая точка зрения, преобладающая в христианском богословии, сводится к тому, что в Ангеле Ягве в Ветхом Завете являлся Сам Бог, или, точнее, Его Слово, Логос, Сын Божий. Явления Ангела Ягве — таинственные ветхозаветные Феофании, Богоявления.

О том, что Ангел Ягве — Сам Господь, об этом свидетельствует библейский текст.

Ангел Ягве, останавливая занесенную над Исааком руку Авраама, взывает: **Не поднимай руки твоей на отрока, и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня** (Быт. 22, 12). Увидев занесенную над сыном руку Авраама, Ангел Ягве

теперь знает, что Авраам боится Бога, и далее говорит ему, что ты не пожалел сына твоего... для Меня. Но ведь сын должен быть принесен в жертву не ангелу, а Богу! Таким образом явно Говорящий с Авраамом есть Бог, ибо жертва приносится Ему!

И далее Ангел Ягве вторично взывает к Аврааму с неба: **Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело и не пожалел сына твоего (для Меня): то Я благословляя благословлю тебя и т.д.** (Быт. 22, 15-18). Здесь трудно определить точно — говорит ли Ангел Ягве от себя или передает клятвенные слова Ягве. Вполне возможен первый вариант, а, учитывая, что ранее (12 ст.) он уже говорил, как Ягве, то и предпочтительнее.

В первом явлении Ангела Ягве Агари в пустыне Сур (Быт. 16, 7-13) также четко просматривается, что Он Сам и есть Ягве. Так, Ангел Господень говорит Агари: **умножая, умножу потомство твое...** А это действие явно не ангела, а Ягве. И далее: **И нарекла (Агарь) Ягве, Который говорил к ней, сим именем: Ты Бог видящий меня.** Агарь нарекает Ягве. А священной тетраграммой никогда не именуется тварная ангельская сила. И именно названный Господом (יְהוָה) говорил с Агарью. Агарь же называет Его: **Ты Бог видящий меня.** Такое имя никак не могло бы приличествовать обычному ангелу.

Итак, свидетельство самого библейского текста приводит к утверждению, что под видом Ангела Ягве являлся Сам Ягве. Ангел Ягве отождествляет Себя с Ягве.

Святые отцы, начиная со св. Иустина Философа, усматривали в явлениях Ангела Ягве явления Логоса Сына Божия. Таким образом объяснялось и отождествление Ангела Ягве с Ягве и некоторое его различие.

Св. Иустин Философ: «Итак, ни Авраам, ни Исаак, ни Иаков, ни кто-нибудь другой не видел Отца и неизреченного Господа всего вообще и самого Христа, но они видели Того, Который по воле Его есть и Бог Сын Его и вместе Ангел Его по служению воле Его, — Который по определению Его должен был сделаться человеком от Девы, и Который некогда сделался даже огнем во время беседы с Моисеем из купины» [118, Разг. с Трифоном, п. 127]. Являвшийся отцам есть и Сын, и Ангел Господа, Сын, как Рожденный Отцом, Ангел — как служащий воле Его. В другом месте св. Иустин рассуждает: «В Моисеевом видении [Ангела Ягве в неопалимой купине. — Г.Ф.] Он Один, Который вместе и называется ангелом, и есть Бог, явился и говорил к Моисею ... Посему, как Писание называет ангелом Того, Который явился во сне Иакову, и затем говорит, что этот самый ангел, явившийся ему во сне, сказал: **Я Бог, явившийся тебе во время бегства твоего от лица Исава, брата твоего;** и мы читаем во время Авраама о разрушении Содома, что Господь навел этот суд от Господа на небесах: так и здесь, когда Писание говорит, что ангел Господа явился Моисею и потом объявляет Его Господом и Богом, оно понимает Одного и Того же, Который, как видно из многих уже приведенных свидетельств, служит Богу, Сущему выше мира и не имеющему над Собою другого Бога» [118, Разг. с Трифоном, п. 60]. Понимание св. Иустина стало преобладающим в святоотеческом богословии.

Прп. Ефрем Сирин, толкуя явление Ангела Ягве Агари в пустыне, пишет: «Сказала Агарь: **видение видела я после того, как увидел Ты меня** (Быт. 16, 13); потому что сначала Ангел, явившись, ничего не сказал ей, чтобы не привести ее в ужас. Когда же обратил к ней слово, тогда явилось ей видение в видении, т.е. в лице

Ангела явился Бог; посему-то и кладязю дала она название: **кладязь Живущаго Видящаго меня**» [89, Толк. на кн. Бытия, с. 282]. Прп. Ефрем удивительно говорит о «видении в видении», когда в лице Ангела являлся Бог. В «видении» является ангел, чтобы не привести в ужас человека, и говорит от лица Бога. А в «видении в видении» говорит уже Сам Бог и тот, который только что говорил от лица Бога, уже Сам говорит, как Бог! Таковы тайны Богоявления человеку.

О явлении Бога чрез Ангела и об отличии сего от обычного явления ангела дает глубокое разъяснение св. **Афанасий Великий**, тем самым не просто становясь на сторону св. Иустина, но фактически делая это учением Церкви: «Никто не станет молиться о приятии чего-либо от Отца и от Ангелов, или от какой-нибудь другой твари; никто не скажет: да подаст тебе Бог и Ангел, но просит у Отца и Сына по причине единства и единого деяния. Если же патриарх Иаков, благословляя внуков Ефрема и Манассию, сказал: **Бог, Иже питает мя из млада даже до дне сего, Ангел, Иже мя избавляет от всех зол, да благословит детища сия** (Быт. 48, 15-16); то к сотворившему их Богу присовокупил не одного из сотворенных и по естеству сущих Ангелов, и не у Ангела просил благословения внукам, оставив питающего его Бога, но сказав: **Иже мя избавляет от всех зол**, показал тем, что это есть не сотворенный какой Ангел, но Божие Слово, Которому молился он совокупно со Отцем... Зная, что Он именуется и Ангелом великаго совета Отчаго... Если же благословлять и избавлять принадлежит не иному кому, но Богу, и избавляющий Иакова был не иной кто, но Сам Господь, патриарх же призывал на внуков Избавляющего его самого; то явно, что в молитве не иного кого присоединил он к Богу, но Слово Его, Которое посему назвал и Ангелом, потому что Оно одно открывает нам Отца» [53, т. 2, На ариан — слово третье, п. 12-13]. Видевший ангела, по св. Афанасию, не видел Бога, но видевший Сына видел Отца. А Сын часто являлся в виде Ангела. **Св. Афанасий Великий**: «Кто видит явление Ангелов, то знает, что видит Ангела, а не Бога. Захария [отец Предтечи. — Г.Ф.] видел Ангела, а Исаия видел Господа. Маное, отец Самсонов, видел Ангела, а Моисей зрел Бога. Геден видел Ангела, Аврааму же явился Бог. И кто видел Бога, тот не говорил, что видел Ангела; а кто видел Ангела, тот не думал, что видел Бога. Ибо много, или лучше сказать, совершенно по естеству, различны созданные существа с сотворившим их Богом» [там же, п. 14]. Далее св. **Афанасий** размышляет о Богоявлении Моисею чрез явление Ангела Ягве в неопалимой купине: «Если же иногда при явлении Ангела видевший слышал глас Божий, как было при купине; **ибо явися Ангел Господень в пламени огненне из купины: и воззва Господь Моисею из купины, глаголя: Аз есмь Бог отца твоего, Бог Авраамов, Бог Исааков, Бог Иаковль** (Исх. 3, 2.4.6): то не Ангел был Бог Авраамов, но в Ангеле был глаголющий Бог; и хотя видим был Ангел, но глаголал в нем Бог... Так и Навину глаголал Он чрез Ангела» [там же]. Так св. Афанасий Великий показывает явления Единосущного Отцу Сына Божия, в различных ветхозаветных явлениях Ангела Ягве. Об Аврааме св. Афанасий тоже говорит, что ему явился Бог, правда, не уточняя, какое именно видение он имеет в виду.

Кстати, и св. Иоанн Златоуст все слова, сказанные Ангелом Ягве Аврааму, рассматривает как слова, сказанные Самим Господом. **Св. Иоанн Златоуст**: «И воззва и, говорит Писание, Ангел Господень с небесе, и рече: Аврааме,

Аврааме (Быт. 22, 11). Как скоро Бог увидел, что праведник готов исполнить Его волю и уже приступает к закланию сына, то и вызывает к нему с неба...» [99, На кн. Бытия, 47, п. 3].

Из позднейших отцов, раскрывающих тайну Богоявления в Ангеле Ягве, можно указать на св. Филарета Московского. Как и большинство ранних отцов, он говорит об этом при рассмотрении первого явления Ангела Ягве Агари в пустыне. **Св. Филарет Московский**: «**Ты Бог видения!** ибо, сказала она (Агарь), даже и здесь (в пустыне) я видела в след видящего меня. Чтобы понять сии восклицания, надобно представить, что Агарь сперва, вероятно, почитала Ангела за странника; потом из разговора постепенно узнавала его; а, наконец, когда он стал невидим и, может быть, в последнюю минуту просиял, ясно узнала в нем явление Иеговы. Тогда в восхищении от удивления и радости, желая восхвалить Бога за столь нечаянное и столь торжественное откровение, она восклицает: **Ты Бог видения!** Ты все видишь, и всюду видим; Ты весь видение!» [164, с. 99]. Так постепенно прозревала Агарь в страннике Ангела, в Ангеле Самого Господа.

Теперь можно подытожить аргументы, позволяющие и даже понуждающие видеть в ветхозаветных явлениях Ангела Ягве Самого Ягве, или лучше — Сына Божия. Эти аргументы таковы:

— Ангел Ягве (Малеах Ягве) Сам отождествляет Себя в Своих словах с Богом.

— Порою как к Богу обращаются к Нему те, кому Он является.

— Библейские авторы говорят о Нем, как о Боге.

— В Ангеле Ягве таинственно является еще в Ветхом Завете Логос, Сын Божий, тем предраскрывая тайну Святой Троицы.

— В явлении Слова в виде Ангела Ягве праотцам и в позднейшем Его воплощении от Девы свидетельствуется органическое единство двух заветов — Ветхого и Нового, единое Богооткровение.

Следует отметить искусственность и безосновательность попытки на основании ветхозаветного Богоявления в Ангеле Ягве видеть подобное же в новозаветных явлениях ангела Господня. В Новом Завете это всегда тварный ангел. Приходилось слышать проповедь, что Сын Божий, воплотившись, лежал в пеленах в яслях Вифлеемской пещеры и одновременно в виде Ангела Господня явился пастухам на поле. Это не так. Пастухам явился тварный ангел, может быть, архангел Гавриил.

8.10. Ангел лица Его

Священное Писание знает откровение «Ангела лица Его» (т.е. Ягве). Пророк Исайя так говорит о Божьем водительстве израильтян из Египта в Обетованную Землю: **Во всякой скорби их Он не оставлял их, и Ангел лица Его спасал их** (Ис. 63, 9). «Ангел лица Его» — מַלְאָךְ (Малеах панайв). **Архим. Никифор**: «Ангел лица Его (т.е. Господа) (Ис. 63, 9) — под сим наименованием некоторые разумеют Архангела Гавриила, стоящего пред лицом Божиим; другие же относят означенное выражение к Самому Воплощенному Слову, которое есть сияние Славы Отчей» [241, с. 48]*. Во втором случае «Ангел лица Его» то же, что и «Ангел Ягве»

* Таким же образом, как явление Сына Божия, объясняется явление Ангела лица Его и в «Библейском словаре» Э. Нюстрема [94, с. 20].

— Слово Божие, Логос, таинственно являвшийся в ветхозаветные времена. Явно, что именно так понимали семьдесят толковников. Они переводят: **Не ходатай, ниже ангел** (οὐδὲ ἄγγελος), **но Сам Господь спасе их** (Ис. 63, 9). Т.е. прямо утверждается, что не ангел, а Сам Господь вел Свой народ в пустыне к Обетованной Земле. Так толкует и **св. Иоанн Златоуст**: «Теперь же смотри, каким образом Он напоминает им о Своей любви: **не ходатай** (какой-либо) **ниже ангел, но Сам Господь спасе я**. Великое дело охранять, но еще большее, когда Он Сам хранит...» [101, Толк. на пр. Исайю, гл. 63].

В иудейских апокрифах встречается понимание Ангела лица Его как тварного духа. Так, в «**Книге Юбилеев**» сам Ангел лица Его говорит Моисею: «Ибо в первый день сотворил Он небеса наверху и землю и воды и всех духов, служащих пред Ним: Ангелов лица Его и Ангелов освящения и Ангелов огня (des Feuergeistes) и Ангелов ветра (des Windgeistes) и духа облаков тьмы и снега и т.д.» [24, Книга юбилеев, с. 142, пер. автора с нем.]. Среди тварных духов ангелы лица Его поставляются иерархически на первом месте. Таковые ангельские силы действительно существуют. Один из них — ангел Рафаил. Он сам говорит о себе: **Я — Рафаил, один из семи святых Ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу Святого** (Тов. 11, 15).

Однако пророк Исайя явно говорит не о тварном ангеле лица Ягве, а о **сиянии славы Отчей**, о таинственном и предвечном Слове безначального Отца. Сей Ангел лица Ягве и есть тот же Ангел Ягве, Божий Сын, явившийся Аврааму на горе Мориа и остановивший его руку. Божий Сын остановил руку Авраама, ибо не Исаак, а Он Сам должен быть принесен в жертву на этих же горах. Только тогда руку Небесного Отца уже не остановит никто...

Восьмое Божоявление происходит в момент наивысшего испытания веры Авраама. В страшный момент, когда замерли небо и земля, страх Исаака витал над связанным отроком на горе Мориа. Рука отца с ножом занесена над сыном. Явившийся Божий Сын останавливает это жертвоприношение. Он похвалит Авраама: **ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего для Меня** (Быт. 22, 12). И далее ничего не говорит. Молчание...

Но **Ягве-ире** — Господь усмотрит!

В чаше Авраам увидел запутавшегося рогами овна и принес его в жертву. Исаак — жив!

Ягве Бог усмотрел Ангела — Вестника Своего.

Не Исаак, а Остановивший руку Авраамову Сам в Свое время будет принесен в жертву. Как запутавшийся рогами в чаше овен, так Агнец Истинный возьмет на Себя грех мира (Ин. 1, 29).

В этом — первое откровение явившегося на г. Мориа Сына Божия.

Но Ангел Ягве воззвал и во второй раз.

8.11. Божественная клятва Ангела Ягве

И вторично воззвал к Аврааму Ангел Ягве с неба, и сказал: Мною клянусь, говорит Ягве, что так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего (для Меня): то **Я благословляя благословлю тебя, и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего** (Быт. 22, 15-18).

Последнее Богоявление Аврааму дается в клятве Ангела Ягве (Малеах Ягве). Эта клятва — Божественная печать на всем Богооткровении отцу веры, другу Божию — Аврааму. Это заключительный аккорд откровений явившегося Аврааму Бога.

Бог, давая обетование Аврааму, как не мог никем высшим клясться, клялся Самим Собою... Люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их. Посему и Бог, желая преимущественное показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил в посредство клятву, дабы в двух непреложных вещах, в которых невозможно Богу солгать, твердое утешение имели мы, прибежшие взяться за предлежащую надежду (Евр. 6, 13. 16-18).

Две непреложные вещи, в которых невозможно Богу солгать — обетование и клятва! Богу вообще невозможно солгать. Но у людей бывает спор и сомнение. Что у Авраама будет великое потомство, чрез которое благословятся все народы земли — это могло вызвать сомнение и даже привести к спорам. Но Бог обрывает их клятвой — так, как это делается у людей. И, как не имеет кем высшим клясться, клянется Самим Собою.

Но клятва Божия, клятва Вестника Ягве — не только удостоверение Божьего обетования, но и сама — откровение Божие.

Св. Иоанн Златоуст подтверждает, что клятва Ангела Ягве, воззвавшего вторично к Аврааму, есть клятва Самого Бога: Так как ты [Авраам. — Г.Ф.] исполнил, говорит, повеление Мое и вполне показал свое послушание, то слушай: **Мною Самем кляхся, глаголет Господь.** Примечай снисхождение Божие: **Мною Самем,** говорит, **кляхся,** чтобы ты был уверен, что все, сказанное Мною, совершенно исполнится. Как люди, сопровождая свои обещания клятвой, придают им большую твердость и тем успокаивают получающих обещания, так и Господь, применяя человеческое обыкновение, говорит: **Мною Самем кляхся**» [99, На кн. Бытия, 47, п. 4].

Что касается содержания клятвы, то оно сводится к тому, что не пожалевший ради послушания Богу единственного сына, не потерял его, но в нем обрел еще и семя, как звезды небесные и как песок на берегу моря и благословение всем народам. Св. Иоанн Златоуст: «Благословляя благословлю тя и умножая умножу тя. Заметь обилие благословения, — это значит: Я еще более умножу семя твое. Сын, закланный в намерении твоём, распространит потомство твое до такого множества, что оно сравняется с числом звезд и с песком, и **все языцы благословятся о семени твоём, занеже послушал еси гласа Моего**» [там же].

Из обетования-клятвы Ангела Ягве видна несправедливость суждения, встречающегося среди разных народов, принимавших христианство, да и ислам. Дескать, зачем было принимать веру иудеев, которые ничем не лучше других народов. Пусть бы веровали они в Бога своего праотца Авраама, но зачем было навязывать эту веру другим народам? Чем Бог Авраама лучше богов других народов?! Зачем было отказываться от отеческих богов, верований и преданий? И на основании этих суждений в последние времена происходило и происходит возрождение древнего язычества, идолопоклонства, шаманизма, облачающихся при этом в националистические одежды. На самом деле все не так! Не один народ навязал своего племенного бога другим

племенам, чтобы господствовать и издеваться над ними, а Бог богов явился Аврааму и благословил его потомство. А далее в семени Авраамовом благословились все народы, перейдя из царства тьмы и демонослужения в царство света и истинного Богочитания. Национальный вопрос тут вообще ни при чем, речь идет не о нациях, а о народе Божиим. Некогда был им народ израильский, и то не плоти ради, а веры. Не кровь Авраама и культура, а вера делала его потомков народом Божиим. Теперь вера Авраама — в Церкви Христовой — народе, избранном из всех народов.

Обетование-клятва Ангела Ягве содержит в себе мессианский смысл. **И благословятся в семени твоём**, — клянется Ягве, — **все народы земли**. Это толковал еще св. апостол Павел: **Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос** (Гал. 3, 16). Т.е. благословение всем народам придет, собственно, не от потомков Авраама (иудеев, арабов), а от Христа. Поразительно, что сами иудеи и арабы еще и по сей день не приняли Христа, следуя Моисею и Мухаммеду. Благословение — всем народам, исполнение клятвенного обетования Ангела Ягве — во Христе-Мессии.

Мессианское значение клятвы Божией усматривается даже в Мидрашах (иудейском толковании Св. Писания). Так, **Мидраш Рабба**, широко обсуждая слова клятвы **«И благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего»**, утверждает: «в дни Мессии Израиль будет подобен песку морскому» [Bamidbar Rabbah 2, цит. по 40, с. 30].

Следуя апостолу Павлу, мессиански понимали клятву Ангела Ягве и святые отцы Церкви.

Блж. Августин: «Таким образом, это обетование Божие о призвании народов в семени Авраама после всесожжения, означавшего Христа, подтверждено еще и клятвою. Часто обещал Бог прежде, но никогда не клялся. А что значит клятва истинного и праведного Бога, как не подтверждение обетования и некоторый укор неверующим?» [47, О граде Божием, кн. 16, гл. 32].

8.12. Сказание Агады

Удивительное описание жертвоприношения Исаака приведено в Агаде:

«Лежал Исаак на жертвеннике, устремив взор в глубину небес. И не в силах был Авраам оторвать глаз от сына; и плакали эти старые глаза слезами беспредельного горя и отчаяния. Вот он взял в руку нож... Не дрогнет его рука, пока четвертая часть крови не выйдет из тела сына. Но сатана оттолкнул руку Авраама, и нож, падая, со звоном ударился о камни жертвенника. Нагнулся Авраам за ножом, но в это мгновение потрясающий вопль вырвался из груди его, глаза, полные невыразимой скорби, поднялись к небесам, и голос его зазвучал:

Подъемлю к горам очи мои —

Откуда придет помощь моя?

В это мгновение небеса расступились над Исааком, и видел он: в ослепительном блеске катится Колесница Небесная; тесными рядами сонмы ангелов

сомкнулись, и звучат их голоса: «Глядите, единственный единственного на закляние привел!»

В это мгновение раздался небесный голос: «Не поднимай руки твоей на отрока».

— Кто ты, говорящий ко мне? — спросил Авраам.

— Я — ангел Господень, — был ответ.

— Нет, — сказал Авраам, — я не могу послушаться слов твоих. Господь Сам повелел мне принести в жертву сына моего, и от Него я желаю услышать об отмене Его веления.

Разорвались облака, распахнулась лазурь.

— Клянусь! — раздался голос Господень.

— Ты поклялся, Господи, — вновь заговорил Авраам, — но и я поклялся, что не сойду с этого жертвенника прежде, нежели не выскажу всего, чего желаю я.

— Говори, — сказал Господь.

И говорил Авраам:

— Не обещал ли Ты, Господи, говоря: «Сосчитай звезды, — так же неисчислимо будет потомство твое»?

— Да, обещал, — ответил Господь.

— От кого же пойдет потомство мое?

— От Исаака.

— Не говорил ли Ты далее: **И сделаю потомство твое, как песок земной?**

— Да, Я говорил это.

— От кого?

— От Исаака.

— И вот, Господи, я мог бы сказать Тебе: «Вчера Ты обещал мне потомство от Исаака, а ныне велишь повести его на закляние», но я преодолел ропот сердца моего и не стал заклинать Тебя, так поступи и Ты, Господи: когда согрешат потомки Исаака и навлекут на себя несчастье, вспомни тогда жертвоприношение Исаака, и да зачтется это перед Тобою, как если бы от него один ворох пепла остался на жертвеннике; вспомни об этом и прости потомкам его, и избавь их от бедствия.

Отвечал Господь:

— Я выслушал слова твои; теперь слушай, что Я скажу: предопределено потомкам Исаака грешить предо Мною; и раз в году, в день Новолетия, совершаться будет суд Мой над ними. А дабы Я смягчал вину их, вспомнив о жертве Исаака, пусть они трубят в рог этот.

— О каком роге говоришь Ты, Господи?

— Оборотись назад.

И взглянул Авраам, и видит: овен запутался в чаще рогами своими.

Весь день после этого перед Авраамом мелькал овен: зацепит рогами за ветви дерева и едва успеет высвободиться, как тут же запутается в кустарнике.

— Авраам! — сказал Господь. — Так и потомкам твоим суждено: запутавшись в грехах, они будут скитаться из страны в страну, из царства в царство.

— Господи! — вырвался крик из груди Авраама. — Когда же наступит конец их скитальчеству?

И был ответ:

**Придет Господь. Как молния из тучи,
Сверкнет стрела Его; Он возгремит трубой,
И в бурях юга шествовать Он будет.
Сынов твоих Бог воинств защитит;
И будут ликовать они, как от сикеры,
И камни пращные ногами попирать:
И радостью, и мощью их сердца
Наполнятся, как жертвенная чаша
И как алтарь по всем его углам.
Подобно пастырю, Господь спасет народ Свой,
И он в стране Господней воссияет,
Как адаманты в царственном венце...» [34, с. 35-36].**

Завершилось Божие откровение Аврааму, клятвой запечатлелось — и как реки потекли токи Божиих благословений. **Св. Филарет Московский:** «Благословляя благословлю тебя, и умножая умножу семя твое, и пр. Теперь все прежняя многочастныя благословения и обетования, совокупно и с усугублением, лиются на главу Патриарха» [164, с. 175].

...Отзвучали слова клятвы. Скрылся Являющийся. Под сомкнувшимся небом, осыпанным мириадами звезд, по несчитанным песчинкам морского берега, по просторам Обетованной Земли продолжал странствие пастух, пришлец из Ура Халдейского. ■

Библиография

Автор не стремился дать исчерпывающий перечень литературы, касающейся так или иначе толкования священных книг Ветхого Завета. Литература эта огромна. Далее дается список использованных в настоящей работе книг и статей.

1. Священное Писание

1. Библия (Тора, Пророки, Писания и Новый Завет в русском переводе с параллельным текстом на иврите), Иерусалим, 1991.
2. Biblia Hebraica Stuttgartensia, vierte verbesserte Auflage, 1990, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. (на иврите).
3. Пятикнижие Моисеево на иврите с дословным русским переводом О.К. Штейнберга, изд. Московской Хоральной синагоги, М., 1979.
4. Тора на иврите с русским переводом, редактор русского перевода П. Гиль, общая редакция проф. Г. Брановера, «Шамир», Иерусалим, 1993; Москва, «Арт-бизнес-центр».
5. Septuaginta, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979 (на греч. языке)
6. Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, ΒΙΒΛΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ, ΑΘΗΝΑΙ, 1957, (греческий язык).
7. BIBLIA SACRA VULGATA, dritte verbesserte Auflage, 1983, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart (латинский язык).
8. BIBLIA, die ganze Heilige Schrift, deutsch durch Dr. Martin Luther, Leipzig, Verlag von Gustav Mayer, 1847(на немецком языке).
9. Die Bibel, Übersetzung D. Martin Luter, revidierter Text, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, Altenburg, 1967 (на немецком языке).
10. Die Heilige Schrift, Elberfelder Taschenbibel, 1963, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin (на немецком языке).
11. Библия на церковнославянском языке, РБО, М., 1993.
12. Библия Острожская, с издания 1581 г., переиздано в Москве-Ленинграде, 1988.
13. Библия, Синодальный русский перевод. Приложения с комментарием к Ветхому и Новому Завету, 1983, изд. «Жизнь с Богом», Брюссель.
14. Пятикнижие Моисея в пер. архим. Макария (Глухарева), РБО, СПб, 2000.
15. Священное Писание, пер. архим. Макария (Глухарева), Brooklin, 1996, Книга Иисуса Навина.
16. Псалтырь, избранные псалмы, переведенные с Септуагинты, ред. прот. Александр Милеант, изд. РПЦЗ, Миссионерский листок № 7.
17. Ветхий Завет, перевод с древнееврейского, книга Бытия, пер. и комментарии М.Г. Селезнева, РБО, 2001.

18. Ветхий Завет, перевод с древнееврейского, книга Исход, перевод и комментарии М.Г. Селезнева и С.В. Тищенко, изд. РГГУ, 2001.
19. Ветхий Завет, перевод с древнееврейского, книги Иисуса Навина и Судей Израилевых, РБО, 2003.
20. Ветхий Завет, перевод с древнееврейского, Притчи, Книга Экклесиаста, книга Иова. РБО, 2001, перевод и комментарии А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского, Е.Б. Смагиной, А.Э. Графова.
21. Ветхий Завет, перевод с древнееврейского, книга Иеремии, перевод и комментарии Л.В. Маневича, РБО, 2001.
22. Поэзия и проза Древнего Востока, переводы Книги Бытия (С. Апта), книги Ионы (С. Апта), книги Руфь (И. Брагинский), книги Иова (С. Аверинцев), Песни Песней (И. Дьяконов), книги Экклесиаста (И. Дьяконов), изд. «Художественная литература», М., 1973.
23. Радостная Весть, Новый Завет в пер. с древнегреческого В. Кузнецовой, РБО, М., 2003.

II. Апокрифы и небиблейские источники

24. Die Apokryphen, Verborgene Bücher der Bibel, Erich Weidinger, Pattloch Verlag, 1994.
25. Ветхозаветные апокрифы, Вознесение Моисея.
26. От берегов Босфора до берегов Евфрата, Антология ближневосточной литературы I тыс. н.э., переводы С.С. Аверинцева, ред. Д.С. Лихачев, МИРОС, М., 1994. (Книга Еноха Праведного).
27. Апокрифические Евангелия, личная библиотека Борхеса, СПб, «Амфора», 2000.
28. Коран, перевод И.Ю. Крачковского, Изд. 2-е, М., «Наука, 1986.
29. Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б., «Жизнь Мухаммеда», М., Изд-во политической литературы, 1991.

III. Источники древнеиудейского предания

30. Талмуд, Мишна и Тосефа, критический перевод Н. Переферковича, Изд. П.П. Сойкина, СПб, 1904.
31. Der Talmud, ausgewählt, übersetzt u erklärt von Reinhold Mayer, der Goldmann Verlag, München, 1963/1980.
32. Введение в Талмуд, Рав Адин Штейнзальц, Израильский институт талмудических публикаций, институт изучения иудаизма в России, Иерусалим, 1993.
33. Вавилонский Талмуд, трактат Бава Меция, первая глава, изд. Рав Адина Штейнзальца, Институт изучения иудаизма в СНГ, Израильский институт талмудических публикаций, 1995.
34. Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей, пер. С.Г. Фруга, М., изд. «Раритет», 1993.
35. Кувшин с медом. Еврейские легенды и сказки. Изд. «Советский писатель», 1991.
36. Берман Б.И. Библейские смыслы, книга первая, М., 1997.

37. «... И сказал Господь Моисею», Антология гуманной педагогики. Составитель Щедровицкий Д.В. Издательский дом Шалвы Амонашвили, М., 1998.
38. «Песах». Спец. Изд. Министерства абсорбции Израиля, 1995, Иерусалим.
39. Раши, равви. Тора с комментарием.
40. Сантала Ристо. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. «Библия для всех», СПб, 1995.
41. Сантала Ристо. Мессия в Новом Завете в свете раввинистических писаний. «Библия для всех», СПб, 1996.
42. Сантала Ристо. Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. «Библия для всех», СПб, 1997.
43. «Суккот». Спец. Изд. Министерства абсорбции Израиля, Иерусалим, 1995.
44. Штайнзальц Адин, «Библейские образы». Ассоциация «Шамир», Институт изучения иудаизма в СНГ, М., 1995.
45. Штайнзальц Адин. «Роза о тринадцати лепестках», Институт изучения иудаизма в СНГ, Ассоциация «Шамир», М., 1995.

IV. Патристика, или святоотеческие толкования Священного Писания

46. Августин Аврелий, блаженный. «Исповедь», М., Канон+, 1997.
47. Августин блаженный, епископ Иппонийский. «О граде Божием». Творения блж. Августина, ч. 3, ч. 4, ч. 5, ч. 6. Изд. второе, Киев, типография И.И. Чоколова, 1906, 1906, 1907, 1910 гг.
48. Августин блаженный, еп. Иппонский. «О книге Бытия». Библиотека отцов и учителей церкви, т. V, «паломник», 1997.
49. Амвросий, епископ Медиоланский, святой. «Об обязанностях священнослужителей», Казань, Центральная Типография, 1908.
50. Амвросий Медиоланский, святитель. «О девстве и браке», Святоотеческое наследие, М., 2000. По изд. КДА, 1901.
51. Амвросий Медиоланский, святой. «Две книги о покаянии», серия «Учители неразделенной Церкви». Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. М., 1997.
52. Афанасий Великий, святитель. Творения, т. I, изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М., 1994.
53. Афанасий Великий, святитель. Творения, т. II, изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М., 1994.
54. Афанасий Великий, святитель. Творения, т. III, изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М., 1994.
55. Афанасий Великий, святитель. Творения, т. IV, изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М., 1994.
56. Варсануфия Великого и Иоанна, преподобных отцов. Руководство к духовной жизни. Изд. Донского монастыря при участии ТОО «Светлячок», М., 1993, по изд. СПб, Синодальная Типография, 1905.

57. Василий Великий, святой, арх. Кесарии Капподокийской. Творения, т. I, СПб, Книгоиздательство П.П. Сойкина, 1991.
58. Василий Великий, святой, арх. Кесарии Капподокийской. Творения, т. II, СПб, Книгоиздательство П.П. Сойкина, 1991.
59. Василий Великий, святой, арх. Кесарии Капподокийской. Творения, т. III, СПб, Книгоиздательство П.П. Сойкина, 1991.
60. Григорий Богослов, святой, арх. Константинопольский. Творения, т. I, Изд. П.П. Сойкина, СПб. Переиздано Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой, 1994.
61. Григорий Богослов, святой, арх. Константинопольский. Творения, т. II, Изд. П.П. Сойкина, СПб. Переиздано Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой, 1994.
62. Григорий Великий Двоеслов, святитель, папа Римский. «Собеседования», Избранные творения. Изд. «Паломник», М., 1999.
63. Григорий, епископ Нисский, святой. «Об устройении человека», СПб., Аксиома, Мифрил, 1995.
64. Григорий Нисский, святитель. «О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели». Изд. храма свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999.
65. Григорий Нисский, святитель. «Точное изъяснение Песни Песней Соломона». Святоотеческое наследие. Изд. имени свт. Игнатия Ставропольского, М., 1999.
66. Григорий Нисский, святитель. «Точное истолкование Экклезиаста Соломонова». Изд. имени свт. Игнатия Ставропольского, М., 1997.
67. Григорий Нисский, святой. «Опровержение Евномия», Творения, ч. VI, Изд. В. Готье, М., 1864.
68. Григорий Палама, святитель. Беседы (Омилии), ч. 1. Изд. Братства прп. Иова Почаевского, Монреаль, 1965.
69. Григорий Палама, арх. Фессалоникийский, святой. Беседы (Омилии), ч. 2. Изд. Братства прп. Иова Почаевского, Монреаль, 1974.
70. Григорий Палама, арх. Фессалоникийский, святой. Беседы (Омилии), ч. 3. Изд. Братства прп. Иова Почаевского, Монреаль, 1984.
71. Григорий Палама, святой. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., Канон, 1995.
72. Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский, святой, Мефодий Патарский, святой. Творения. Изд. «Православный паломник», М., 1996.
73. Димитрий Ростовский, святой. «Летопись». Ч. 1 и ч. 2. Изд. Василий Сопиков при Императорской Академии художеств, СПб, 1796.
74. Димитрий Ростовский, святой. Жития святых. Тт. 1-12. М., Синодальная типография, 1904.
75. Дионисий Ареопагит, святой. «Божественные имена». Мистическое богословие. Изд. ассоциации «Путь к истине», Киев, 1992.
76. Добротолюбие, т. I, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
77. Добротолюбие, т. II, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

78. Добротолюбие, т. III, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
79. Добротолюбие, т. IV, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
80. Добротолюбие, т. V, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
81. Евагрий, авва. Аскетические и богословские трактаты. Изд. «Мартис», 1994.
82. Евфимий Зигабен, философ и монах. Толковая Псалтырь. Изд. Донского монастыря, 1993.
83. Епифаний Кипрский, святой. Творения, ч. 6. Изд. при МДА, М., 1884.
84. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 1. Сергиев Посад, 1907.
85. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 2. Сергиев Посад, 190.
86. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 3. Сергиев Посад, 1912.
87. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.
88. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 5. Москва, Типография В. Готье, 1860.
89. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 6. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901.
90. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 7. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.
91. Ефрем Сирин, святой. Творения, ч. 8. Сергиев Посад, Типография И.И. Иванова, 1914.
92. Игнатий Брянчанинов, епископ, святой. Сочинения, т. 2, Аскетические опыты. СПб, Изд. И.Л. Тузова, 1905.
93. Иероним Стридонский, блаженный. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Серия «Учители неразделенной церкви». Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, напечатано с изд. Творения блж. Иеронима Стридонского, Киев, 1901.
94. Иоанн Дамаскин, святой. Точное изложение православной веры. СПб, Изд. И.Л. Тузова, 1894.
95. Иоанн Дамаскин, святой, преподобный. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб, изд. И.Л. Тузова, 1893.
96. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. I, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1898.
97. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. II, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1899.
98. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. III, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1897.
99. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. IV, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1898.
100. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. V, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1899.
101. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. VI, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1900.

102. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. VII, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1901.
103. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. VIII, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1902.
104. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. IX, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА, 1903.
105. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. X, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА.
106. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. IX, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА.
107. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, святой. Творения, т. XII, кн. 1 и кн. 2, Изд. СПб. ДА.
108. Иоанн Златоуст, святой – Севериан, епископ Гавальский. Беседы о творении мира. Творения Иоанна Златоуста. Изд. П.П. Сойкин, «Русский паломник», 1915.
109. Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Писания. М., Типо-Литография И. Ефимова, 1892.
110. Иоанн, игумен Синайской горы, преподобный. Лествица. Сергиев Посад, 1908.
111. Иосиф Волоцкий, преподобный. Просветитель. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М., 1993.
112. Ипполит Римский, святитель. Толкования на книгу пророка Даниила. Творения, выпуск I. Изд. Казанской ДА, Казань, 1898.
113. Ипполит, епископ Римский, святой. Творения, выпуск II. Изд. Казанской Духовной Академии, Казань, 1899.
114. Иринеи, епископ Лионский, святой. Сочинения. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания (Пять книг Против ересей). СПб., изд. И.Л. Тузова, 1990. Переиздано в Библиотеке отцов и учителей церкви, т. II, Паломник, М., 1996.
115. Исаак Сирин, авва, святой. Слова подвижнические. Православное изд. «Правило веры», М., 1993.
116. Исидор Пелусиот, преподобный. Письма, т. I, Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского, М., 2000.
117. Исидор Пелусиот, преподобный. Письма, т. II, Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского, М., 2001.
118. Иустин Философ и Мученик, святой. Сочинения. М., Университетская типография, 1892, переиздано в Библиотеке отцов и учителей церкви, т. I, Паломник, 1995.
119. Киприан, епископ Карфагенский, священномученик. Творения (трактаты и письма). Библиотека отцов и учителей церкви, т. VI, «Паломник», М., 1999.
120. Кирилл, епископ Александрийский, святой. О поклонении и служении в духе и истине. Творения, кн. 1, Библиотека отцов и учителей церкви, т. VIII, Изд. «Паломник», М., 2000.

121. Кирилл, епископ Александрийский, святой. «Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея, Толк. на еванг. от Иоанна. Творения, кн. 2, Библиотека отцов и учителей церкви, т. IX, Изд. «Паломник», М., 2001.
122. Кирилл, епископ Александрийский, святой. Толкование на евангелие от Иоанна, Творения, кн. 3, Библиотека отцов и учителей церкви, т. X, Изд. «Паломник», М., 2002.
123. Кирилл, епископ Александрийский, святой. Толкование на пр. Исаию. Творения, ч. 6, Изд. МДА, 1887.
124. Кирилл, епископ Александрийский, святой. Толкование на пр. Исаию. Творения, ч. 7, Типография М.Г. Волчанинова, 1889, Изд. МДА.
125. Кирилл, епископ Александрийский, святой. Толкование на пр. Исаию. Творения, ч. 8, Изд. МДА.
126. Кирилл, архиепископ Иерусалимский, святой. Слова огласительные. Слова тайноводственные. Творения святых отцов в русском переводе. Изд. при МДА, т. 25.
127. Климент Александрийский. Педагог. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. Серия «Учители неразделенной церкви». М., 1996.
128. Климент Александрийский. Строматы.
129. Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. Послание. Слова. Изд. МДА, М., 1880.
130. Макарий Египетский, Великий, преподобный. Новые духовные беседы. М., «Интербук», 1990.
131. Максим Грек, преподобный. Творения, ч. 1. Нравоучительные сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
132. Максим Грек, преподобный. Творения, ч. 2. Догматико-полемические сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
133. Максим Грек, преподобный. Творения, ч. 3. Разные сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
134. Максим Исповедник, преподобный. Творения, кн. 1, Богословские и аскетические трактаты. Изд. «Мартис», 1993.
135. Максим Исповедник, преподобный. Творения, кн. 2, Вопросы к Фалассию, ч. 1, вопросы 1-55. Изд. «Мартис», 1993.
136. Настольная книга священнослужителя, т. 5. Тематический материал для проповеди (А-Д). Изд. МП, М., 1986.
137. Настольная книга священнослужителя, т. 6. Тематический материал для проповеди (Е-Р). Изд. МП, М., 1988.
138. Настольная книга священнослужителя, т. 7. Тематический материал для проповеди (С-Я). Изд. МП, М., 1994.
139. Настольная книга священнослужителя, т. 8. Послание апостола Варнавы. Изд. МП, М., 1988.
140. Ориген. См. Иероним Стридонский, блж. Творения, ч. 6, «Перевод двух бесед Оригена на книгу Песнь песней», с. 137-174. Киев, 1880.

141. Ориген, учитель церкви. Творения. О молитве и увещание к мученичеству. СПб, Изд. И.Л. Тузова, 1897.
142. Ориген, учитель Александрийский. О началах. По изданию Рига, 1936.
143. Ориген, учитель Александрийский. Против Цельса апология христианства. Серия «Учители неразделенной церкви». Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.
144. Отцы и учителя церкви III века. Антология, т. I. Климент Александрийский, «Строматы». Тертуллиан. Изд. «Либрис», М., 1996.
145. Отцы и учителя церкви III века. Антология, т. II. Ориген, св. Григорий Чудотворец, св. Ипполит Римский, св. Киприан Карфагенский, св. Мефодий Олимпийский Изд. «Либрис», М., 1996.
- 146.?
147. Пселл Михаил, Матфей Кантакузен, царь. Богословские сочинения. Толкование книги Песнь Песней. Изд. РХГИ, Летний Сад, Журнал «Нева», СПб, 1998.
148. Раннехристианские отцы церкви, Мужа апостольские и апологеты. Антология. Дидахи, св. Климент Римский, св. Игнатий Богоносец, св. Поликарп Смирнский, Пастырь Ерма, Татиан, Афинагор, св. Феофил Антиохийский, св. Мелитон Сардийский, Минуций Феликс, Послание к Диогнету. Изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1978.
149. Силуан, старец. Жизнь и поучения. «Православная община», М., 1991.
150. Творения древних отцов-подвижников. Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, прп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий. Изд. «Мартис», 1997.
151. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. М., изд. группа «Прогресс», 1994.
152. Тихон Задонский, святой. Симфония по творениям св. Тихона Задонского, составил доцент архим. Иоанн Маслов.
153. Учение двенадцати апостолов, Дидахи. Серия «Учители неразделенной церкви». Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.
154. Феодорит, епископ Кирский, блаженный. Десять слов о промысле. Сергиев Посад, 1907.
155. Феодорит, епископ Кирский, блаженный. Изъяснение трудных мест Божественного Писания, т. 1 (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, И.Навина, Судей, Руфь, 1, 2, 3 и 4 Царств, 1 и 2 Паралипоменон). М., Издательский Совет РПЦ, 2003.
156. Феодорит, епископ Кирский, блаженный. Творения, ч. 4 (Толкования на Даниила, на Осию, Иоила, Амоса, Авдия, Иону, Михея). М., Типография В. Готье, 1857.
157. Феодорит, епископ Кирский, блаженный. Творения, ч. 5 (Толкования на пророка Наума, Аввакума, Софонию, Аггея, Захарию, Малахию). М., Типография В. Готье, 1857.

158. Феодорит, епископ Кирский, блаженный. Псалтирь с объяснениями значения каждого стиха. Изд. Храм Преображения Господня, М., Тушино, 1997.
159. Феодорит, епископ Кирский, блаженный. Толкование на Песнь Песней. Изд. 3-е, Синодальная типография, М., 1855.
160. Феофилакт, архиеп. Болгарский, блаженный. Благовестник, Толкования на святыя Евангелия. СПб, Изд. П.П. Сойкина.
161. Феофилакт, архиеп. Болгарский, блаженный. Толкование на Деяния и соборные послания святых апостолов. М.: «Скит», 1993.
162. Феофилакт, архиеп. Болгарский, блаженный. Толкование на Послания св. апостола Павла. М., «Скит», 1993.
163. Филарет, мит. Московский, святой. Записки к книге Бытия, ч. 1. Изд. Московского общества любителей духовного просвещения. М., 1867.
164. Филарет, мит. Московский, святой. Записки к книге Бытия, ч. 2. Изд. Московского общества любителей духовного просвещения. М., 1867.
165. Филарет, мит. Московский, святой. Записки к книге Бытия, ч. 3. Изд. Московского общества любителей духовного просвещения. М., 1867.

V. Толкование Священного Писания (экзегетика)*

166. Арсений (Соколов), иеромонах. Книга Иисуса Навина. Историко-экзегетический анализ. Кандидатская диссертация. МДА, Сергиев Посад, 2002.
167. Барсов М. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. Симбирск, 1892.
168. Барсов М. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний св. апостолов и Апокалипсиса. Симбирск, Типо-литография А. Токарева, 1894.
169. Berges Ulrich, Die Knechte im Psalter. "Biblica", vol. 81, fasc. 2, 2000.
170. Bettex F. Das Lied der Schöpfung. Stuttgart, Verlag von J.F. Steinkopf, 1906.
171. Blum Erhard. "Amos" in Jerusalem. Beobachtungen zu Am. 6, 1-7. "Henoch", 1994, № 1, pp. 23-47.
172. Виссарион, епископ. Толкование на паримии. М., 1871; М., 1876; М., 1884; М., 1890; М., 1892; М., 1895.
173. Властов Г.К., губернатор, богослов. Священная летопись первых времен мира и человечества как путеводная нить при научных исследованиях, т. I (СПб, 1875), т. II (СПб, 1877), т. III (СПб, 1878), т. IV (СПб, 1893), т. V (СПб, 1898).
174. Давида пророка и царя книга песней по тексту еврейскому и греческому со истолкованием, Пс. 1-76, т. 1.
175. Давида пророка и царя книга песней по тексту еврейскому и греческому со истолкованием, Пс. 77-150, т. 2.

* Мы не приводим подробный обзор многочисленных западных (католических и протестантских) изданий толкований Библии, не ставя перед собой такой задачи.

176. Иаков, монах. Толкование на книгу Иова, гл. 1-8. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
177. Иаков, монах. О началах премудрости. М.: «Ника», 2000.
178. Иванов Николай, протоиерей. «И сказал Бог...». Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования кн. Бытия, гл. 1-5. Фонд «Христианская жизнь», Клин, 1997.
179. Книга пророка Иоили со истолкованием по тексту греческому и еврейскому.
180. Толк. На Амоса и Осию
181. Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Изд. «Алгоритм», СПб., 1997.
182. К.Х.М. «Заметки на книгу Бытия, на книгу Исход и книгу Левит».
183. К.Х.М. «Толкование на книгу Числа и книгу Второзаконие».
184. Lange J.P., Professor der Theologie in Bonn. Theologisch – homiletisches Bibelwerk, des Alten Testamentes 1-20 Theile. Bielefeld u. Leipzig, Verlag von Belhagen u. Klasing, 1864-1876.
185. Михаил (Лузин), епископ. Евангелие от Матфея... с подробными объяснительными примечаниями. Изд. Киево-Печерской Лавры, Киев, 1889.
186. Михаил (Лузин), епископ. Евангелие от Марка и от Луки... с подробными объяснительными примечаниями. М., Синодальная типография, 1871.
187. Михаил (Лузин), епископ. Евангелие от Иоанна... с подробными объяснительными примечаниями. М., Тип. Современных известий, 1874.
188. Михаил (Лузин), епископ. Толкование на Соборные Послания.
189. Новая Толковая Библия, т. I, Изд. «Искусство», Ленинград, 1990.
190. Spurgeon C.H. Ich fand, dem meine Seele liebt, 35 Predigten über das Hohelied. Kassel, Verlag von J.G. Onken Nachfolger, 1907.
191. Толковая Библия, под ред. А.П. Лопухина, т. I, СПб., 1904.
192. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 2, СПб., 1905.
193. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 3, СПб., 1906.
194. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 4, СПб., 1907.
195. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 5, СПб., 1908.
196. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 6, СПб., 1909.
197. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 7, СПб., 1910.
198. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 7-а, СПб., 1913.
199. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 8, СПб., 1911.
200. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 9, СПб., 1912.
201. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 10, СПб., 1912.
202. Толковая Библия, изд. преемников А.П. Лопухина, т. 11, СПб., 1913.
203. Толковая Псалтирь (на славянском языке с толкованиями св. отцов). Изд. свято-Троицкого Ново-Голутвина женского монастыря, 1994.
204. Фаст Геннадий, протоиерей. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Изд. «Енисейский благовест», Красноярск, 2000.

205. Фаст Геннадий, протоиерей. Толкование на Апокалипсис. Изд. «Енисейский благовест», Красноярск, 2004.
206. Feldmann F., Professor. Die heilige Schrift des Testaments, Bonn, 1923. Многотомное комментированное издание «Боннская Библия».
207. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., «Теревинф», 2001.
- VI. Богословская и философская литература.**
208. Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит и Исаия (Белов), архимандрит. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000.
209. Амвросий, Оптинский старец, преподобный, иеросхимонах. Собрание писем к мирским особам. Сергиев Посад, 1908.
210. Антоний (Храповицкий), митрополит Киевский и Галицкий. Опыт христианского катехизиса. Изд. Австралийско-Новозеландской епархии, РПЦЗ, 1989.
211. Афонский патерик.
212. Гласхауэр У. Дж. Как возник наш мир. Christliche Literatur – Verbreitung e. V., Postfach, Bielefeld, 1994.
213. Дашевский З. Герои ТаНаХа в мицрашах мудрецов. Университет Бар-Илан, Израиль.
214. Капитанчук В. Имясловие. История богословских споров об имени Божием. Журн. «Царь-колокол», 1990, № 6., М.
215. Капитанчук В. Имясловие. Опыт догматического исследования об Имени Божием. Журн. «Царь-колокол», 1990, № 7, М.
216. Кураев Андрей, диакон. Школьное богословие.
217. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Изд. Ассоциации «Путь к истине», Киев, 1991.
218. Лосский В.Н. Спор о Софии, Статьи разных лет. Изд. Свято-Владимирского Братства, М., 1996.
219. Ляшевский Стефан, протоиерей. Библия и наука: Опыт согласования современных научных данных с библейским повествованием в свете новейших раскопок и исследований. Изд. Православного Братства «Неопалимая купина», М., 1996.
220. Макарий, архиепископ Харьковский, доктор богословия. Православно-догматическое богословие, т. 1, СПб., 1868.
221. Макарий, епископ Виницкий (мит. Московский), доктор богословия. Православно-догматическое богословие, т. 2, СПб., 1857.
222. Мурачёв Афанасий, монах старообрядческого скита в Туруханском районе. «Труды разных лет. Об останке Израилевом». Машинопись, 2004.
223. Паскаль Блез. Мысли. М.: «ЭКСМО-Пресс», 2000.
224. Петжик Тадеуш, священник. Свидетели Иеговы – кто они? Изд. центр «Claretianum», Красноярск, 1996.

225. Розанов В.В. Религия и культура, т. 1. М.: Изд. «Правда», 1990.
226. Розанов В.В. Уединенное. Опавшие листья, т. 1. М.: Изд. «Правда», 1990.
227. Сибаров Антоний, священник. Огненный пророк Исаия. Изд. Хакасского ГУ им. Н.Ф. Катанова, Абакан, 2000.
228. Соловецкий патерик. М., Синодальная библиотека, 1991.
229. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви. Изд. Западно-Европейского экзархата МП, 1989.
230. Феофан Полтавский Новый Затворник, святитель. Творения. Общество свт. Василия Великого, СПб., 1997.
231. Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология. М.: Изд. группа «Прогресс», 1993.
232. Флоренский П.А., священник. Столп и утверждение истины, тт. 1-2, М.: Изд. «Правда», 1990.
233. Франциска Ассизского, святого, Цветочки. Изд. «Мусагет».
- VII. Справочная литература**
234. Атлас библейской истории. РБО, М., 1995.
235. Бакхаус Роберт. Библейский путеводитель по Иерусалиму. РБО, М., 1999.
236. Бакхаус Роберт. Люди Библии. РБО, М., 1997.
237. Библия в гравюрах Гюстава Доре, РБО, М., 1994.
238. Библия в иллюстрациях Юлиуса Шнорр фон Карольсфельда. Изд. «Свет на Востоке», 1991.
239. Библия лицевая, 145 иллюстраций. РБО, М., 1995.
240. Библейский словарь, составил Эрик Нюстрем. Изд. «Библия для всех», СПб., 1997.
241. Библейская энциклопедия. Труд и издание архим. Никифора. М., Типография А.И. Снегиревой, 1891.
242. Даули Тим, доктор. Библейский атлас. РБО, М., 1995.
243. Даули Тим, доктор. Библия в цифрах и фактах. РБО, М., 2003.
244. Даули Тим, доктор. Жизнь в библейские времена. РБО, М., 2000.
245. Даули Тим, доктор. История Библии. РБО, М., 2001.
246. Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем, под общей редакцией д-ра Л. Каценельсона. Изд. Общества для Научных Еврейских Изданий и Изд-ва Брокгауз-Ефрон, СПб.
247. Католическая энциклопедия, т. 1, А-З. Изд. Францисканцев, М., 2002.
248. Книга правил... М., В синодальной типографии, 1893.
249. Мейчен Дж. Грешем. Учебник греческого языка нового Завета. РБО, М., 1995.
250. Мень Александр, протоиерей. Библиологический словарь, т. 1, А-И. Фонд им. Александра Меня, М., 2002.
251. Мень Александр, протоиерей. Библиологический словарь, т. 2, К-П. Фонд им. Александра Меня, М., 2002.

252. Мень Александр, протоиерей. Библиологический словарь, т. 3, Р-Я. Фонд им. Александра Меня, М., 2002.
253. Мифологический словарь, гл. редактор Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991.
254. Мифы народов мира, т. 1, А-К. Гл. редактор С.А. Токарев. Изд. «Советская энциклопедия», М., 1980.
255. Мифы народов мира, т. 2, К-Я. Гл. редактор С.А. Токарев. Изд. «Советская энциклопедия», М., 1982.
256. Пейн Дэвид Ф. Библейская хронология. РБО, М., 1998.
257. Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь, т. 1, Изд. П.П. Сойкина, Переиздано М., 1992.
258. Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь, т. 2, Изд. П.П. Сойкина, Переиздано М., 1992.
259. Симфония или Словарь-указатель к Св. Писанию Ветхого и Нового Завета, под ред. мит. Волоколамского и Юрьевского Питирима, т. 1, А-Г. Изд. Московской Патриархии, 1988.
260. Симфония или Словарь-указатель к Св. Писанию Ветхого и Нового Завета, под ред. мит. Волоколамского и Юрьевского Питирима, т. 2, Д-И. Изд. Московской Патриархии, 1995.
261. Словарь Библейского богословия под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. Изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1974.
262. Христианство, Энциклопедический словарь, т. 1, А-К. Гл. редактор С.С. Аверинцев. М., Науч. изд. «Большая Российская энциклопедия», 1993.
263. Христианство, Энциклопедический словарь, т. 2, Л-С. Гл. редактор С.С. Аверинцев. М., Науч. изд. «Большая Российская энциклопедия», 1995.
264. Христианство, Энциклопедический словарь, т. 3, Т-Я. Гл. редактор С.С. Аверинцев. М., Науч. изд. «Большая Российская энциклопедия», 1995.
265. Энциклопедический словарь. Издатели Ф.А. Брокгауз (Лейпциг) и И.Ф. Ефрон (С-Петербург). СПб.
266. Энциклопедия для детей, т. 6, ч. 1. Религии мира. М.: Аванта+, 1996.
267. Энциклопедия для детей, т. 6, ч. 2. Религии мира. М.: Аванта+, 1997.
268. Jerusalemer Bibel-Lexikon, herausgegeben von Kurt Hennig. Neuhausen-Stuttgart: Hdnssler, 1995.
269. Stuttgarter Bibelatlas, Historische Karten der biblischen Welt. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1989.
270. Velden Adrian Schouten van der. Tierwelt der Bibel. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1992/
271. Zohary Michael, Professor. Pflanzen der Bibel. Calwer Verlag, Stuttgart, 1995.

VIII. Библиистика.

272. Аверкий, архиепископ. Руководство к изучению Св. Писания Нового Завета, ч. 1, Четвероевангелие. Типография прп. Иова Почаевского. Holy Trinity Russian Orthodox Monastery, 1974.
273. Аверкий, архиепископ. Руководство к изучению Св. Писания Нового Завета, Апостол. Изд. «Сатис», СПб, 1995.
274. Алексей (Макринов), иеромонах. «Вклад С.-Петербургской – Ленинградской Духовной Академии в развитие библиистики (переводы Св. писания на русский язык и библейская текстология). Богословские труды, Юбилейный сборник. Изд. Московской Патриархии, М., 1986.
275. Баталов Игорь, иерей. Библейские термины в повествовании о творении мира книги бытия. Рукопись. Северо-Енисейск – Красноярск, 1999.
276. Ботт Б., Богар П.-М. Сетпуагинта. «Мир Библии», выпуск 8, 2001., ББИ.
277. Буйе Луи. О Библии и Евангелии. Изд. «Жизнь с Богом», 1988.
278. Бьянки Энцо, приор. Введение в Пятикнижие. Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск 6, М., 1999.
279. Бьянки Энцо, приор. Молитвенное чтение Св. Писания. Рукопись, Монастырь в Боэе, Италия.
280. Вайс Майкл. Языки Палестины. Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск 9, М., 2002.
281. Ветка Палестины, стихи русских поэтов об Иерусалиме и Палестине. Изд. «Фирма Алеся», М., 1993.
282. Ветхий Завет в русской поэзии XVII-XX вв. М., «Ключ», Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
283. Ветхий Завет (Плач Иеремии, Экклесиаст, песнь песней). Перевод и комментарии И.И. Дьяконова, Л.Е. Когана при участии Л.В. Маневича. РГГУ, М., 1998.
284. Верещагин Е.М. Библиистика для всех. М., Изд. «Наука», 2000.
285. Гольбиати Э. И Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет)». Изд. «Христианская Россия», Милан-Москва, 1992.
286. Глубоковский Н.Н. профессор. Хронология Ветхого и Нового Завета. Православное Братство «Споручница грешных», М., 1996.
287. Гордон Д. Фи. Экзегесис и духовность: мысли о замыкании экзегетического круга. Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск № 4, М., 1997.
288. Журавский А. Авраам в Коране. Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск № 8, М., 2001.
289. Иануарий (Ивлиев), иеромонах. Вклад С.-Петербургской Духовной Академии в русскую библиистику. Богословские труды, Юбилейный сборник. Изд. Московской Патриархии, М., 1986.
290. Как возникла Библия... Christliche Literatur – Verbreitung, Postfach, Bielefeld, 1992.

291. Книга Иоиля. Перевод и комментарии А.Э. Графова. Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск 6, М., 1999.
292. Кнорина Л.В. Микра: Текст, перевод, чтение и интерпретация еврейской Библии в раннем иудаизме и раннем христианстве. «Мир Библии», РБО, М., 1995.
293. Крифт Питер. Иов. Эзнь – это страдание. Песнь Песней. Жизнь – это любовь. Альманах «Мир Библии», выпуск 4, ББИ, М., 1997.
294. Лаевская Э.Л. Художественные памятники древности и библейское сказание о допотопном мире и потопе. Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск 4, М., 1997.
295. Лебедев Алексей, священник. Ветхозаветное вероучение во времена патриархов, вып. 2, СПб, 1886.
296. Лопухин А.П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986.
297. Мень Александр, протоиерей. Кумранская община и христианство. «Мир Библии», РБО, М., 1993.
298. Мень Александр, протоиерей. Грехопадение (из словаря по библеистике). Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск 9, М., 2002.
299. Мень Александр (Эммануил Светлов), протоиерей. Вестники Царства Божия (Библейские пророки от Амоса до Реставрации VIII-IV вв. до н.э.). Изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1972.
300. Мень Александр (Эммануил Светлов), протоиерей. На пороге Нового Завета (От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя). Изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1983.
301. Мень Александр (А. Боголюбов), протоиерей. Сын Человеческий. Изд. 3-е, Foyer oriental Chretien, Bruxelles, 1983.
302. Милеант Александр, протоиерей. К познанию Библии, чч. 1-9. Миссионерский листок №№ 11, 12, 21, 24, 34, 35, 37, 40, 42, 49. Изд. храма Покрова Пресв. Богородицы, РПЦЗ, Лос-Анжелес, США.
303. По материалам «круглых столов», проводившихся в институте востоковедения РАН 5.06.1990 и 28.11.1991. «Мир Библии», РБО, М., 1994.
304. Рижский М.И. История переводов Библии в России. Изд. «Наука», Сибирское отделение, Новосибирск, 1978.
305. Селезнев М.Г. Альтернативы Синодальному переводу? «Мир Библии», РБО, М., 1994.
306. Селезнев М.Г. Контрасты и краски библейского текста (с точки зрения переводчика). Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск 5, М., 1998.
307. Сергей (Голубцов), архиепископ. Воплощение богословских идей в творчестве прп. Андрея Рублева. Богословские труды, сборник 22. Изд. Московской Патриархии, М., 1981.
308. Феофан (Быстров), архиепископ Полтавский. Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя Иегова (магистерская диссертация). СПб, 1905.

309. Филарет (Дроздов), святой, митрополит Московский. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Св. писания. Творения. Изд. «Отчий дом», М., 1994.
310. Хергозерский Алексей. Обзорение пророческих книг Ветхого Завета. Изд. И.Л. Тузова. СПб, 1899.
311. Чарльзурт Джеймс. Свитки Мертвого моря. Пятьдесят лет открытий и споров. Альманах ББИ «Мир Библии», выпуск 6, М., 1999.
312. Шифман И.Ш., д.и.н. Учение. Пятикнижие Моисеево. Изд. «Республика», М., 1993.
313. Штаудингер Роман, диакон. Образ пророка Иеремии в Св. писании, в иудейской и христианской традициях. Дипломное сочинение. МДА, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, 2003, рукопись.
314. Шульц Самуил Дж. Мир Ветхого Завета. Логос, Международный Библейский институт. Druckhaus Gummersbach, 1991.
315. Эби Эрнст. Краткое введение в Библию. Изд. «Свет на Востоке», Корнталь, 1989.
316. Эричиз Даниэль К. Богословские аспекты перевода Библии. «Мир Библии», РБО, М., 1994.
317. Юнгеров П.А. доктор богословия, профессор. Введение в Ветхий Завет, кн. 1, ПСТБИ, М., 2003.
318. Юнгеров П.А. доктор богословия, профессор. Введение в Ветхий Завет, кн. 2, ПСТБИ, М., 2003.
319. Acher, Gleason L., Einleitung in das Alte Testament. Bad Liebenzell: VLM, Verlag der Liebenzeller Mission, 1989.
- IX. Библейская история и археология**
320. Амосин И.Д. Кумранская община. Изд. «Наука», Главная редакция восточной литературы, М., 1983.
321. Бойд Роберт Т. Курганы, гробницы, сокровища. Изд. «Свет на востоке», Корнталь, ФРГ, 1989.
322. Бикерман Э. Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. Изд. «Наука», Главная редакция восточной литературы, М., 1975.
323. Василиадис Николай. Библия и археология. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.
324. Евсений Памфил. Церковная история. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1993.
325. Иосиф Флавий. Иудейские древности, т.1. Минск, «Беларусь», 1994.
326. Иосиф Флавий. Иудейские древности, т.2. Минск, «Беларусь», 1994.
327. Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск, «Беларусь», 1991.
328. Maier Johann. Die Qumran – Essener: Die Texte von Toten Meer. Band 1. Die Texte der Huhlen 1-3 und 5-11. Ernst Reinhardt Verlag Munchen Basel, 1995.
329. Maier Johann. Die Qumran – Essener: Die Texte von Toten Meer. Band 2. Die Texte der Huhlen 4. Ernst Reinhardt Verlag Munchen Basel, 1995.

330. Мерперт Николай. Очерки археологии библейских стран. ББИ, М., 2000.
331. Никон (Смирнов), игумен. От Галилеи до Фиваиды. Изд. «Паломник», 1995.
332. Оппенгейм А., профессор. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. «Наука», Главная редакция восточной литературы, М., 1990.
333. Рассказы Начальной русской летописи. Повесть временных лет. Прп. Нестор Летописец. Научный редактор акад. Д.С. Лихачев. М., Детская литература, 1987.
334. Тексты Кумрана. РАН, Институт востоковедения, Санкт-Петербургский филиал. СПб, 1996.
335. Фаст Геннадий, протоиерей. Семь дней на Святой Земле. Изд. Енисейский благовест, Красноярск, 1997.
336. Фрезер Джеймс Джордж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Изд. политической литературы, М., 1980.
337. Фрезер Джеймс Джордж. Фольклор в Ветхом Завете. Изд. политической литературы, М., 1990.
338. Юревич Андрей, протоиерей. Богооткровенность культуры Израиля. КВБПК. Красноярск, 1999, рукопись.

Х. Богослужебные книги.

339. Андрея, арх. Критского, преподобного Канон покаянный, переложенный в стихи иереем-слепцом Гавриилом Пакатским. Изд. пятое Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Типография прп. Иова Почаевского, Holy Trinit Monastery, Jordanville, 1973.
340. Великий сборник, ч. 2, Минея праздничная. Тиснение третье. Мукачево, Мукачевсько-Ужгородська православна епархия, 1993.
341. Минея месячная, сентябрь-август. Изд. Московской Патриархии, М., 1978-1989.
342. Октоих, ч. 1. Московская Патриархия, М., 1981.
343. Октоих, ч. 2. Московская Патриархия, М., 1981.
344. Требник, ч. 1. Московская Патриархия, М., 1979.
345. Требник, ч. 2. Московская Патриархия, М., 1979.
346. Триодь постная, ч. 1. Московская Патриархия, М., 1974.
347. Триодь постная, ч. 2. Московская Патриархия, М., 1974.
348. Триодь цветная. Московская Патриархия, М., 19.

БИБЛИОТЕКА
Саратовской Духовной
Семинарии
ИНВ. № 37867

Оглавление

Экзегетические этюды, или Руководство к изучению Священного Писания Ветхого Завета

От автора.....7

Часть I. Исагогические заметки

к Священному Писанию Ветхого Завета 11

Глава 1. Наименования Священного Писания 13

Глава 2. Богодухновенность Священного Писания 17

Глава 3. Канон ветхозаветных книг 23

Глава 4. Состав книг Ветхого Завета 35

4.1. Еврейская Библия (Танах).....35

4.2. Септуагинта.....37

4.3. Вульгата 37

4.4. Славяно-русская Библия 38

Глава 5. История еврейского текста Священного Писания 39

5.1. Период пророков (XV — V вв. до Р.Х.).....39

5.2. Период книжников (соферим) (V в. до Р.Х. — VI в. по Р.Х.) 40

5.3. Период масоретов (VI — X вв. по Р.Х.).....41

5.4. Деление библейского текста 43

5.5. Библейские манускрипты 43

Глава 6. Древние переводы Священного Писания 47

6.1. Переводы с еврейского подлинника.....47

6.2. Древние переводы с Септуагинты 53

Глава 7. Герменевтика Священного Писания 55

Глава 8. Древнееврейское предание 61

8.1. Таргумы 61

8.2. Апокрифы.....62

8.3. Талмуд.....64

Глава 9. Святоотеческая экзегетика 67

Экзегетические этюды к Священному Писанию Ветхого Завета.

Введение 71

Часть II. Этюд первый. В начале... 73

Глава 1. Начало миробытия 75

1.1. Начало творения 75

1.2. Изначальное состояние тварного мира.....81

1.3. Творческое действие Божие в первичном хаосе.....83

1.4. Святоотеческие толкования к Быт. 1,2 об изначальном
состоянии мира 84

1.5. Участие Святой Троицы в творении мира.....88

1.6. Четыре стихии праматерии.....89

Глава 2. Мысли о шестодневе 91

2.1. Единовременность и постепенность творения.....91

2.2. Переход от простого к сложному 92

2.3. Три образа Божественного творческого действия 92

2.4. Свобода Творца.....	95
2.5. Зависимость творения от Творца	95
2.6. Богоучрежденность законов природы	96
2.7. Дни творения.....	96
2.8. Шестеричное число дней творения.	
Божественная седмица времени.....	100
Глава 3. Творение человека	103
3.1. Время сотворения человека в порядке прочих существ	103
3.2. Совет Божий о сотворении человека	104
3.3. Имя человека.....	107
3.4. Образ и подобие Божие.....	109
3.5. Назначение человека	117
3.6. Творение человека как мужчины и женщины.....	119
3.7. Благословение Божие человеку	122
Глава 4. Эдем	131
4.1. Сад в Эдеме	131
4.2. Древо жизни и древо познания добра и зла	137
4.3. Райские реки.....	144
4.4. Возделывание и хранение сада в Эдеме	150
4.5. Видение Еноха Праведного	155
Глава 5. Завет Божий с людьми.....	157
Глава 6. Протоевангелие.....	161
6.1. Проклятие Божие и змей.....	161
6.2. Осуждение змея животного	166
6.3. Осуждение духовного змея.....	168
6.4. Вражда змея и жены	169
6.5. Жена протоевангелия, от которой придет гибель змею	170
6.6. Семя змея.....	172
6.7. Семя жены.....	172
6.8. Обетование сокрушения главы змея	174
6.9. Узавление пяты Семени жены	175
Глава 7. Хронология праотцов допотопных времен.....	177
Глава 8. Завет Божий с Ноем.....	187
8.1. Значение имени Ноя	187
8.2. День окончания потопа. Древние предания	189
8.3. Жертвоприношение Ноя.....	190
8.4. Завет Божий с Ноем.....	193
8.5. Заповеди сыновей Ноя.....	197
8.6. Знамение Ноева Завета.....	200
Глава 9. Хронология праотцов после потопа	203
Часть III. Этюд второй. Вера Израиля. Авраам.	211
Глава 1. Первое Богоявление Аврааму. Призвание Азраам	
в Уре Халдейском.....	215
1.1. Предания о праотце Аврааме.....	215
1.2. Ур Халдейский	217
1.3. Согласование хронологической неувязки	
в отношении времени призвания Богом Авраама	218

1.4. Религиозность Фарры.....	219
1.5. Исход из Ура Халдейского	220
1.6. Суть Богоявления Аврааму в Уре Халдейском	223
Глава 2. Второе Богоявление Аврааму. Призвание Авраама в Харране	225
2.1. Повеление Божие Аврааму	225
2.2. Обетования Божии Аврааму	227
2.3. Исход Авраама из Харрана	230
2.4. Духовные рассуждения	232
Глава 3. Третье Богоявление Аврааму. Явление Бога Аврааму в Сихеме по вхождении его в Ханаан	235
3.1. Сихем. Авраам — это земля твоя!	235
3.2. Ягве является, Авраам зрит Бога.....	237
3.3. Аврааму и потомству его даруется земля сия	239
3.4. Жертвеник Авраама Ягве Богу	239
Глава 4. Четвертое Богоявление Аврааму. Обетование Святой Земли Аврааму после разлучения его с Лотом.....	241
4.1. Авраам и Лот	241
4.2. Богоявление Аврааму	242
4.3. Обетование Божие Аврааму	243
4.4. Знамение Авраамова креста над Святой Землей	245
4.5. Место четвертого Богоявления Аврааму	246
4.6. Текст Кумрана	247
Глава 5. Пятое Богоявление Аврааму. Завет жертвы рассечения	249
5.1. Слово Ягве к Аврааму	250
5.2. Ночное видение.....	250
5.3. Авраамово обращение к Богу	251
5.4. Кто будет наследником?	252
5.5. Неисчислимость потомства Аврамова, как звезд небесных.....	254
5.6. Вера Авраама вменяется ему в праведность.....	255
5.7. Усомнился ли Авраам?	260
5.8. Жертва рассечения.....	261
5.9. Сон, ужас и мрак Авраама	265
5.10. Пророчество о египетском рабстве	267
5.11. Заключение Завета с Авраамом.....	271
Глава 6. Шестое Богоявление Аврааму. Завет нового имени и обрезания	275
6.1. Явление Эль-Шаддая, Бога Всемогушего. И вновь Богоявление	275
6.2. Завет нового имени.....	278
6.3. Обрезание — знак Завета.....	282
6.4. Новое имя праматери Сарры	291
6.5. Смех Авраама. Судьбы Исаака и Измаила	292
6.6. Обрезание дома Авраамова	296
Глава 7. Седьмое Богоявление Аврааму. Три странника под Мамврийским дубом.....	297
7.1. Мамврийский дуб	298
7.2. Мамврийское Богоявление.....	298
7.3. Три странника суть Сын Божий и два ангела	299
7.4. Три странника суть три ангела, явившие Бога в Троице	302
7.5. Три странника суть Святая Троица в виде трех ангелов.....	306

Глава 8. Восьмое Богоявление Аврааму. Явление Ангела Ягве	
на горе Мориа при жертвоприношении Исаака	313
8.1. Искушение веры Авраамовой.....	313
8.2. Гора Мориа	315
8.3. Восхотел ли Бог жертвы человеческой?.....	317
8.4. Исаак воскреснет!.....	318
8.5. Прообразовательное значение жертвоприношения Исаака.....	319
8.6. Явление Ангела Ягве на горе Мориа	320
8.7. Явления Ангела Ягве в Ветхом Завете	321
8.8. Явления Ангела Господня в Новом Завете.....	321
8.9. Кто Ангел Ягве Ветхого Завета?	321
8.10. Ангел лица Его.....	325
8.11. Божественная клятва Ангела Ягве	326
8.12. Сказание Агады	328
Библиография	331
I. Священное Писание.....	331
II. Апокрифы и небиблейские источники.....	332
III. Источники древнеиудейского предания	332
IV. Патристика, или святоотеческие толкования	
Священного Писания	333
V. Толкование Священного Писания (экзегетика)	339
VI. Богословская и философская литература.....	341
VII. Справочная литература.....	342
VIII. Библиистика.....	344
IX. Библейская история и археология.....	346
X. Богослужбные книги.....	347
Оглавление	348
Список таблиц	
Таблица 1. Канонические определения по составу книг	
Священного Писания	32-33
Таблица 2. Расположение священных книг в Танахе	36
Таблица 3. Расположение священных книг в Септуагинте	37
Таблица 4. Расположение священных книг в Вульгате	38
Таблица 5. Хронология жизни допотопных праотцов	179
Таблица 6. Хронология жизни праотцов после потопа	204



Издательский совет:

Валентина Майстренко

Игорь Миндалёв

Людмила Винская

Компьютерный набор – Валентина Ефанова

Корректор – Антонина Пантелеева

Компьютерная верстка – Владимир Развожаев

Издательство «Енисейский благовест»

660099, Красноярск-99, а/я 2435

E-mail: enisey@gmail.com

Изготовлено в ИПЦ «КаСС».

г. Красноярск, ул. Маерчака, 65, (строение 23), тел. 59-59-60.

В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою.
(Быт. 1,1-2)

Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность.
(Рим. 4, 3)

Итак, братия, стойте и держите предания, которыми вы научены или словом, или посланием нашим.
(2 Фес.2,15)

Пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше.
(1 Кор. 13, 13)



ЭТЮДЫ ПО ВЕТХОМУ ЗАВЕТУ

Предлагаемый труд возник в результате прочтения курса лекций по Священному Писанию Ветхого Завета в г. Красноярске на высших Богословско-Пастырских курсах в 1995-1998 гг.

Здесь не ставится задача дать полный обзор и тем более толкование всего текста Ветхого Завета. Это скорее этюды, нежели панорамная картина, этюды, порой достаточно случайные, призванные показать яркое многоцветье Божественного откровения. Они дают возможность почувствовать красоту и глубину ветхозаветного откровения, ощутить вкус к Слову Божию.

Это толкование призвано дать ключ разумения к затворенным для многих вратам Ветхого Завета, помочь свободно ориентироваться в кажущемся таким запутанным и непонятным лабиринте ветхозаветных книг.

**Протоиерей
Геннадий ФАСТ**