

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ



Экзегетика и герменевтика Священного Писания МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ВЕСНА-ОСЕНЬ

Сборник докладов
№4

Сергиев Посад
2019

Научная редакция сборника: прот. Георгий Климов,
М.В. Ковшов, С.В. Зубов
Ответственный редактор: иерей Андрей Выдрин
Корректор: Денис Андреев
Компьютерная верстка и оформление: Денис Андреев
Оформление обложки: Сергей Красников

ISBN 978-5-905823-87-9

© Кафедра Библистики
Московской духовной академии

Оглавление

Ходарин Д. К., иерей

Сотериологическая значимость темы Божиего покоя в послании святого апостола Павла к Евреям.....5

Терехов К. В.

Сравнительный анализ толкований на Декалог святителя Николая Сербского и протоиерея Александра Меня30

Грицевич В. Д., иерей

Женщины в посланиях апостола Павла.....37

Брегедда А. В.

Изображение «Дня Господня» в книге пророка Иоилия48

Водолага П. А.

Пришёл ли Царь в Иерусалим? (Зах. 9:9): ветхозаветные пророчества о Входе Господнем в Иерусалим56

Дмитриев А. В.

Опыт экзегетического исследования Евангелия от Иоанна 6:25-51 о Хлебе жизни в традиции западной церкви.....71

Муреня Г. В.

Экзегетика 1 Пет. 3:19-20 в западной библеистике (на примере некоторых исследований)90

Шинкарев С. С.

Мессианское Царство в пророчествах Исаии 101

Соколов В. Ф.

Образ Небесного Иерусалима в синоптических Евангелиях и апокрифической литературе 111

Конов Д. С.

Критика западной теории «панвавилонизма» отечественными библеистами..... 127

Сёмин Д. И., свящ.

Райские деревья (Быт. 2:9) в экзегезе преподобного Максима Исповедника 133

<i>Непомнящих В. А.</i>	
Интерпретация истории Книги Бытия о браке между сыновьями Божиими и дочерьми человеческими (Быт. 6:1-2)	142
<i>Ежов Д. А.</i>	
Тема всеобщего воскресения в книгах Ветхого Завета	151
<i>Морозов П., диак.</i>	
Жертвоприношение Иеффая (Суд. 11:29-40): проблемы интерпретации библейского события	167
<i>Костуев Э. О.</i>	
Учение о царском служении в Священном Писании Ветхого Завета	186
Учение о воинском служении в Священном Писании Ветхого Завета и его влияние на формирование русской военной доктрины XIV - XVII вв	199
<i>Паусий (Василюк), иером.</i>	
Проблема социального неравенства в послании апостола Иакова.....	222
Для заметок	230

Ходарин Дмитрий Константинович, иерей

Сотериологическая значимость темы Божиего покоя в послании святого апостола Павла к Евреям

Аннотация

Со времени Е. Kasemann в научном сообществе сформировалась тенденция акцентировать тему странничества и увещательные дискурсы в послании к Евреям. При этом одной из важнейших является секция Евр. 3:7 - 4:13, как основанная на событиях странствования к Обетованной Земле. В данной статье делается попытка раскрыть укорененность данной секции в христологии послания и насыщенность ее сотериологической проблематикой. Для этих целей автор статьи обращается к особенностям экзегезы Пс. 94, Быт. 2 и Числ. 14, а также к иудейским библейским традициям межзаветного периода, раскрывая сотериологическое наполнение концепта «покой», его соотнесенность с эсхатологическим измерением, и показывая роль типологии Иисуса Навина в Евр. 3:7 - 4:13 и в контексте всего послания к Евреям.

Ключевые слова: Послание к Евреям; покой; сотериология; эсхатология; Обетованная Земля; увещательные дискурсы; предводитель; верность; неверие; Кадеш; Моисей; Иисус Навин; Иисус Христос.

Введение

Сотериология послания разворачивается в пространстве христианского переосмысления центральных сюжетных линий Ветхого Завета в контексте сосуществования наличествующего несовершенства человеческого бытия и происшедших событий Воплощения, смерти, Воскресения и Вознесения предвечного Сына Божиего. Искусное и продуманное переплетение и развитие этих двух линий в тексте послания нацелено на укрепление

Ходарин Дмитрий Константинович, иерей – студент 2-го курса магистратуры ОЗО Московской духовной академии.

приверженности адресатов ко Христу и друг ко другу (Евр. 3:6; 10:23-26; 13:22).

Эмпирическая данность текущего состояния адресатов послания порождает определенные несоответствия предполагаемой реализации мессианских ожиданий, сформировавшихся в русле традиционного для раввинистической среды межзаветного периода восприятия ветхозаветных пророчеств,² что вызывает ряд проблем в общине адресатов. Согласно тексту послания, существует, по крайней мере, три типа проблем, решением которых обеспокоен автор. Это, во-первых, «утомление» на пути следования к христианскому идеалу адресатами с которыми автор часто, но не всегда, отождествляет себя, в таких выражениях, как *μη̄ποτε παραρυῶμεν* «чтобы мы не отпали» в Евр. 2:1, *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* и *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν* «будем держаться исповедания» в Евр. 4:14 и Евр. 10:23, *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα* «стойкостью будем преодолевать предстоящее нам состязание» в Евр. 12:1 и др. Во-вторых, существующая реальная угроза активного противления Божией воле или даже состояние постоянного бунта против Него со стороны обратившихся в христианство (угрозы повторного Распятия таковыми Сына Божия (Евр. 6:6), попраания Сына Божия и непочтении Крови завета (Евр. 10:29) и др.). Наконец, в-третьих, имеют место внешние притеснения, простирающиеся вплоть до гонений, о чем свидетельствует напоминание о прежних испытаниях в Евр. 10:32 и обращение к земным страданиям и Крестной смерти Христа в Евр. 12:2-4.³

² Подробнее, см. *Mason E. F.* You are the priest forever: Second Temple Jewish messianism and the priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden – Boston: Brill 2008. Pp. 64-133; *Villeneuve A.* Nuptial symbolism in Second Temple writings, the New Testament, and Rabbinic literature: divine marriage at key moments of salvation history. Boston: Brill 2006. Pp. 365-397; *Brevard S. Childs.* BIBLICAL THEOLOGY OF THE OLD AND NEW TESTAMENTS: Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress Press 1992. Pp. 421-427, 624-636.

³ *Ellingworth P.* The Epistle to the Hebrews. / The New International Greek Testament Commentary. Location 100-104/1088. URL: <https://www.amazon.com/Epistle-Hebrews-International-Testament-Commentary-ebook/dp/B00D0YKN2S> (дата обращения 17.07.2018).

После вступления, концентрированно провозглашающего основные темы послания, возвещается и развивается тема наследничества, включающая прославление Сына Божиего, происшедшее согласно обетованиям Священного Писания и, как отражение этого прославления, провозвещение наследования верными спасения в грядущей вселенной: τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν (ср. Евр. 1:14; 2:5). Тем самым акцентируется богодарованный характер спасения. Следующая серия аргументов посвящена обетованию вхождения в Божий покой, причем используются образы Исхода и странствия израильтян к обетованной земле (Евр. 2:10 – 4:13). Пространная секция Евр. 5:10 – 10:25 прослеживает вхождение во Свята Святых за завесу, детально разрабатывая образы первосвященства, жертвы и Завета. Наконец, последняя часть послания находит свою кульминацию в небесном «граде Бога Живаго» среди «торжествующего собора и Церкви первенцев, написанных на небесах» (Евр. 12:23). Таковое разделение не является универсальным, но оно весьма наглядно с точки зрения сотериологической проблематики послания.

Тема вхождения в Божий покой разворачивается, как было отмечено, в контексте дискурса о странствовании народа Божия. После объяснения, почему Тот, Кто является Творцом всего и превосходит ангелов, должен быть «причастным плоти и крови» (ср. Евр. 2:14), чтобы стать «Вождем спасения» (Евр. 2:10), апостол Павел упоминает, что это же основание позволяет Ему быть «милостивым и верным Первосвященником» (Евр. 2:17). Парадигма «милостивый и верный» (Евр. 2:17) находит свое развитие в утверждении верности Господа Иисуса Христа в эксплицитном сравнении с Моисеем (Евр. 3:1-6), в то время как Евр. 4:14-5:10 раскрывает совершенство милостивого характера первосвященнического служения Христа. Однако секция Евр. 3:7-4:13 при первом прочтении имеет сугубо увещательный характер и находится вне очевидной связи с обрамляющими стихами, посвященными главным образом теме первосвященства. Кроме того, эксплицитно о вхождении в Божий покой нигде более в послании не упоминается. Поэтому интересным видится более подробно исследовать данную секцию с позиций ее

сотериологической составляющей, а также ее соотнесенности с общим развитием мыслей послания.

Ближайший контекст перикопы о вхождении в покой

Третья глава послания начинается в полном созвучии с окончанием второй: идеями о причастности верующих Христу и служении Христа как Первосвященника. Однако тут же происходит явный поворот авторской аргументации к сравнению Христа и Моисея. При этом используется поливариантность метафоры «дом»: дом как семья и домочадцы и, в расширенном варианте, народ как «дом Израиля» или «дом Иуды» (Евр. 8:8 ср. Евр.3:6), и в то же время дом как здание, причем в таком варианте в LXX дом Божий нередко отождествляется с храмом (напр. 2 Цар. 7:1-16). «Моисей верен как слугитель во всем доме Его (Божием)» πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων (Евр. 3:5), в то время как «Христос – Сын над всем этим домом» ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, Создатель которого есть Бог (ср. Евр. 3:4, 6). Термин θεράπων, как отмечает С. Koester, может употребляться как в общем смысле «слугитель Божий» среди избранного народа, так и в более специфическом – слугитель Храма или «дома» Божиего.⁴ Следует отметить, что изначальным контекстом цитируемого по отношению к Моисею стиха Числ. 12:7, содержащем наивысшее свидетельство Самого Бога о верности Моисея, является Скиния собрания. На этом основании, особенно принимая во внимание упоминание о первосвященническом служении Христа, отрывок Евр. 3:1-6 неявно воссоздает в сознании адресатов образ Святылища.

Развитием этого сравнения служит отождествление дома Божиего с верующими при условии, если только они сохранят до конца дерзновение и похвалу надежды – ἐάν[τερ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατὰσχωμεν (Евр. 3:6), что является единственной очевидной, на первый взгляд, связью с

⁴ См. Kim E. D. Jewish and Christian Theology from the Hebrew Bible: The Concept of Rest and Temple in the Targumim, Hebrews, and the Old Testament. / Hebrews in contexts. Edited by G. Gelardini, H. W. Attridge. Boston ; Leiden : Brill, 2016. P.33.

последующей секцией, основывающейся на цитации и экзегезе Пс. 94.

Действительно, в стихах Евр. 3:7 – 4:13 тема Божиего дома абсолютно исчезает, сменяясь образом вхождения в Божий покой, совершенно не упоминается Храм или Святилище, хотя и в Евр. 3:14 вновь повторяется *κατὰσχωμεν* для побуждения адресатов к стойкости, что создает отчетливое ощущение параллелизма с Евр.3:6, которое еще более усиливается напоминанием причастности ко Христу адресатов *μέθοχοι γάρ τοῦ Χριστοῦ* (Евр.3:14), повторяющее Евр. 3:1 и находящееся в полном созвучии со стихом Евр. 3:6, называющим верующих «домом Божиим». Это, по мнению Н. Artridge, является свидетельством продуманной переработки автором предыдущей перикопы.⁵ Следует, также, обратить внимание что вся секция Евр. 3-4 начинается и заканчивается упоминанием Христа как Первосвященника, к Которому верующие имеют причастность и Чье исповедание необходимо твердо сохранять до конца, что также предполагает ее цельность. Однако решительное изменение основного концепта аргументации с «дома» в Евр. 3:1-6 на «покой» в Евр. 3:7 – 4:10, абсолютное отсутствие упоминания или связи с первосвященническим служением побуждает часть современных исследователей выделять эту секцию в ущерб связности и последовательности развития основных мыслей послания, утверждая, что тема покоя возникает лишь в результате необходимости адаптировать основной концепт согласно авторскому использованию Пс. 94 с увещательной целью для укрепления веры и верности адресатов.⁶

Так, например, Н. Artridge, хотя и отмечает относительно Евр. 3:1-6 о существовании иудейской традиции, воспринимающей Моисея как священника с возможностью исключительного доступа пред лице Божие и в том числе поэтому избранного автором послания для сравнения, тем не менее

⁵ *Artridge H. W. Hebrews; A Commentary on the Epistle to the Hebrews. / Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press. 1989. Pp. 117.*

⁶ *Kim E. D. Jewish and Christian Theology from the Hebrew Bible: The Concept of Rest and Temple in the Targumim, Hebrews, and the Old Testament. / Hebrews in contexts. Edited by G. Gelardini, H. W. Artridge. Boston ; Leiden : Brill, 2016. P. 36*

достаточной для перехода к Евр. 3:7-4:13 считает сохранение темы верности, а саму эту секцию воспринимает лишь как наглядную модель поведения негативного характера.⁷ W. Lane основывает сравнение в Евр. 3:1-6 на том, что Моисей не просто являет собой пример верности Богу, но олицетворяет собой всю эпоху Синайского законодательства. Он отмечает, что существует иудейская традиция, воспринимающая Моисея высшим ангелом и наделенного определенными священническими функциями. В то же время он обращает внимание на развитие темы царственного священства в иудейском контексте. Однако переход к Евр. 3:7-4:13 согласно W. Lane мыслится лишь на основе связующего стиха Евр.3:6 о верности Богу, причем эта тема, в отличие от позиции H. Attridge не является ключевой для Евр. 3:1-6⁸. D. A. de Silva как и W. Lane подчеркивает посредническую роль Моисея, хотя и не уделяет практически никакой роли священническому аспекту. Вместе с этим он раскрывает тесную соотнесенность Евр. 3:7-4:13 с Числ. 14, включая эпизод, являющий верность Иисуса Навина и видит всю эту секцию как возврат к теме слышания и ответа на Божию речь Евр. 1:1-2, 2:1-4⁹

Для уразумения механизма перехода к цитации Пс. 94 и теме Божиего покоя D. E. Kim предлагает обратиться к Таргуму на Псалтирь, что, по его мнению, является обоснованным, т.к. таргум являет собой живую интерпретацию еврейского текста для устного прочтения в синагогах и, хотя его изначальная форма претерпела множество ревизий, современный текст несет в себе

⁷ Attridge H. W. Hebrews; A Commentary on the Epistle to the Hebrews. / Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press. 1989. Pp. 104-105.

⁸ Lane L. W. Hebrews 1-8. / World Biblical Commentary. Volume 47A. Thomas Nelson inc. 1991. . Location - 472-490/950 .URL: https://www.amazon.com/Hebrews-1-8-Word-Biblical-Commentary-ebook/dp/B072YX53CD/ref=sr_1_1?crid=D57TL4LHBY3&keywords=william+lane+hebrews&qid=1557580621&s=digital-text&prefix=william+lane+%2Cdigital-text%2C371&sr=1-1-catcorr (дата обращения 10.07.2018).

⁹ De Silva D.A. Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”. Location 172-190/857. URL: https://www.amazon.com/Perseverance-Gratitude-Socio-Rhetorical-Commentary-Epistle-ebook/dp/B004JLNOMC/ref=sr_1_1?keywords=desilva+hebrews&qid=1557581092&s=digital-text&sr=1-1-catcorr (дата обращения 14.05.2017).

определенную долю аутентичности.¹⁰ Таргум на Пс. 95:11 гласит: «О которых Я поклялся в гневе ярости, что они не войдут в покой дома Моего Святилища»¹¹ или по другому изданию «...что они не войдут в покой Моего Святилища».¹² То есть, принимая во внимание другие таргумы (в частности Таргум Онкелоса на Числ. 12:7), Божий народ – это Его дом, в то же время, покой – это место Божиего пребывания, Его дом-Святилище и эти две темы непосредственно переплетаются в послании к Евреям. Упоминаемый выше автор тяготеет к пониманию концепции покоя как места или дома обитания Божиего, что является общим для культур Ближнего Востока и, в какой-то мере, находящей подтверждение в 1 Цар. 22, 28 и др. Однако, как отмечал П. А. Юнгеров, достоверность таргумов, в том числе на Псалтирь, является трудноустановимой в связи с их более поздним происхождением по отношению к тексту послания и многочисленными редакциями.¹³ Поэтому небезынтересным видится исследовать текст цитируемого Пс. 94 более детально.

Подходы к экзегезе Пс. 94 и его использование в послании к Евреям

Как было отмечено выше, тема создания дома Божиего, состоящего из истинно верующих Ему, находит свое продолжение в цитации Пс. 94 (Пс. 95 в масоретской редакции). Этот псалом является не совсем обычным. Большинство исследователей разделяют его на две части: призыв прославлять Бога в Пс. 94:1-7а и пророческое предостережение от лица Самого Бога в Пс. 94:7б-11, причем у ряда из исследователей существуют сомнения в

¹⁰ *Kim E. D. Jewish and Christian Theology from the Hebrew Bible: The Concept of Rest and Temple in the Targumim, Hebrews, and the Old Testament. / Hebrews in contexts. Edited by G. Gelardini, H. W. Attridge. Boston ; Leiden : Brill, 2016. P. 36*

¹¹ Цит. по *Kim E. D. Jewish and Christian Theology from the Hebrew Bible: The Concept of Rest and Temple in the Targumim, Hebrews, and the Old Testament. / Hebrews in contexts. Edited by G. Gelardini, H. W. Attridge. Boston ; Leiden : Brill, 2016. P. 36.*

¹² Psalm 95. // The Newsletter for Targumic and Cognate studies. Targumic texts. URL: <http://targum.info/pss/ps4.htm> (дата обращения 10.04.2019).

¹³ *Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Кн. 1. С.322. URL: <https://www.twirpx.com/file/1295212/>* (дата обращения 30.04.2019).

оригинальной цельности данного псалма ввиду такого резкого изменения и содержания, и говорящего лица.¹⁴

Первая часть псалма начинается призывом прославлять יהוה Бога «твердыню нашего спасения» (Пс. 95:1) и далее этот призыв повторяется в двух параллельных параграфах, раскрываясь в увещевании предстать перед присутствием Божиим с объяснением причин необходимости этого. Этот параллелизм, как свидетельствует А. de Jong, четко прослеживается в еврейском тексте. Так, первый параграф Пс. 95:2-3 (Пс. 94 в LXX) приглашает предстать пред присутствие Божие ввиду того, что Он – Творец и Правитель, подтверждая это двумя параллельными придаточными предложениями Пс. 95:4-5, каждое из которых раскрывает степень такой творческой и промыслительной работы. Второй параграф Пс. 95:6-7а вновь приглашает предстать пред присутствие יהוה Бога, подтверждая призыв заверением принадлежности к Его стаду.¹⁵

Вторая часть псалма от Лица Бога предупреждает о последствиях невнимания к призыву из первой части, сопоставляя слушателей с израильтянами поколения Исхода. При этом, масоретский текст Пс. 95:8 приводит наименования «Масса и Мерива» отсылая к событиям Исх. 17:7, в то время как в LXX используются общие понятия *παράκρσις* «ропот, восстание» и *ἡμέρα τοῦ πειρασμοῦ* – «день испытания», что переносит акцент предостережения со всего шествия из Египта на конкретное событие ропота и неповиновения в Кадеше (Числ. 14).¹⁶ В то же время, как отмечает D. Allen, использование в послании к Евреям варианта LXX подчеркивает смещение авторского внимания с территориально-географического плана на духовный план: акцентируется отпадение народа, грехи которого характеризуются этими двумя фразами и наиболее наглядно предстают в эпизоде в

¹⁴ De Jong A. *Writer of Hebrews as Reader of Hebrew. An Inquiry into the Linguistic and Hermeneutical Use of the Old Testament Quotations in the Epistle to the Hebrews.* University of Glasgow. Edinburgh, 2010. P.105.

¹⁵ Ibid. P.106

¹⁶ Whitfield B. J. *Pioneer and Perfecter: Joshua Traditions and the Christology of Hebrews. / A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in its Ancient context. / Edited Bauckham R., Driver D., Hart T., Macdonald N. T&T Clark, NY 2008. P. 82.*

Кадеше (Числ. 14).¹⁷ Цитация Пс. 94 в послании относится преимущественно к утере возможности войти в обетованную землю, которая в Пятикнижии нередко является синонимом покоя, что является основой для дальнейшего развития авторской мысли в Евр. 4:1-11. При этом экзегеза именно греческого текста псалма в послании с учетом его соотнесенности с эпизодом из Числ. 14 создает параллели между призывом не отвращаться от Живого Бога и словами Халева и Иисуса Навина (Числ. 14:9), «слово слышанное» со словами, возвещенными Иисусом Навином и Халевом обществу Израилеву (Числ. 14:7-8), наконец, обещание возможности войти в Божий покой в Евр. 4:1,6 соотносится с Числ.14:21-23, 29-31.¹⁸

В окончательном стихе «не войдут в покой мой» (Пс. 94:11) покой нельзя буквально отождествлять с обладанием Землей обетованной, т.к. автор псалма сам находился на этой земле, на что, в частности, указывается в послании к Евреям (Евр. 4:8). Некоторые исследователи считают, что, так как псалмопевец называл местом покоя храм Господень (например, 1 Пар. 28:2) и в то же время в Пс. 39 он явно провозвещает тщетность внешних ритуалов без послушания, то первичным контекстом данного псалма может быть идея о возведении Храма Господня и воспевании этого псалма как призыва к богослужению. В более широком же смысле покой в данном псалме выступает спасительным обетованием, связанным с пребыванием в присутствии Божиим, которое символизируется храмом.¹⁹

Две части рассматриваемого псалма могут быть соотнесены между собой иным образом, на который, в частности, может указывать и автор послания к Евреям возвращаясь к событиям творения мира при раскрытии содержания термина *κατάλασις*

¹⁷ Allen D. L. Hebrews: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. / The New American Commentary. Volume 35. B&H Publishing Group, 2010. Location 373/1117. URL: <https://books.google.ru/books?id=epW5AwAAQBAJ&hl=ru> (дата обращения 30.10.2018).

¹⁸ *Attridge H. W.* Hebrews; A Commentary on the Epistle to the Hebrews. / *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible.* Fortress Press. 1989. Pp. 114-132

¹⁹ *De Jong A.* Writer of Hebrews as Reader of Hebrew. An Inquiry into the Linguistic and Hermeneutical Use of the Old Testament Quotations in the Epistle to the Hebrews. University of Glasgow. Edinburgh, 2010. Pp. 108 – 109.

«покой» в Евр. 4:4. Многие исследователи видят в этом обращении к теме творения применение раввинистического принципа Гезера шава,²⁰ однако, возможно, существует и более глубокие причины использования Быт. 2:2.

Выше было отмечено, что призыв к прославлению Бога связан с Его творческой активностью: Пс. 94:4 говорит о владении всем творением. Следующий стих еще более развивает эту тему, утверждая, что Бог не только владеет всем сотворенным, но и Сам является Творцом всего. Параллельные по структуре предыдущим, стихи шестой и первая половина седьмого вновь призывают к прославлению Бога, но уже как Творца Своего народа *κυρίου τοῦ ποιῆσαντος ἡμᾶς* (Пс. 94:6). Как мы помним, в Евр. 3:4-6 говорится, что дом устроится Богом и этот дом составляют верующие в Него. Избрание и созидание народа Божиего, на которое указывает Пс. 94 происходит в связи с Исходом из Египта. Так, Р. Enns на основе анализа Ос. 8:13-14, Исх. 15, Ис. 43:14-17 и ряда других стихов показывает, что терминология творения широко применяется по отношению к событию Исхода и само это событие понимается как некий акт творения или создания (второго творения).²¹ В частности, в Ис. 43:14-17 не только явно используются образы Исхода при описании действий Творца Израиля, но и происходит соотнесение возвращения из Вавилонского плена (Ис. 43:14) с Исходом (Ис. 43:16,17). А в следующей главе в Ис. 48:20-21 возвращение из Вавилона, спасение (от глагола *לָחַל*) и Исход с упоминанием восстания в Массе и Мериве находятся в прямом сопоставлении между собой, и спасение мыслится в категориях возвращения из плена или «второго Исхода». При этом оба события: и избавление от Египетского рабства, и возвращение из Вавилонского пленения – являются актами спасения и воссоздания народа Божиего одновременно, что, по мысли Р. Enns, свидетельствует о

²⁰ *Attridge H. W. Hebrews; A Commentary on the Epistle to the Hebrews. / Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press. 1989. P. 129.*

²¹ *Подробнее см Enns P. E. Creation and Re-Creation: Psalm 95 and its Interpretation in Hebrews 3:1 – 4:13. // Westminster Theological Journal 55 (1993) 255-80. URL: https://www.academia.edu/attachments/4189846/download_file?st=MTU1NzU4NTk1NSwyMTcuMTE4LjgxLjE5Nyw3MTg2Mjgw&s=profile. Pp. 258-260.*

существовании традиции восприятия означенных событий как антитипов творению.²² Пастырские образы, используемые в Пс. 94:7а, в других местах Священного Писания часто непосредственно связаны с темой освобождения и воссоздания, в отношении как событий Исхода, так и возвращения из Вавилонского плена. Это, например, «овцы, у которых нет пастыря» в Числ. 27:15-17. «Повел народ Свой, как овец, и вел их, как стадо, пустынею» Пс. 77:52 и многие другие, подтверждающие общность изображения спасительных действий Божиих под такими образами и связь их с событиями Исхода.

Таким образом, структуру первой части Пс. 94 можно представить как

А) Придите прославим Бога-Создателя (Пс. 94:1-2);

В) По причине Его творения (Пс. 94:3-5).

А') Придите прославим Бога нашего Создателя (Пс. 94:6);

В') По причине, что мы Его второе творение (Пс. 94:7а).

При этом происходит последовательное развитие побуждения от творения к воссозданию и от всемирного плана к плану личностному, более значимому для слушателей псалма. Вторая часть Пс. 94 служит дальнейшим развитием темы воссоздания – Исхода. Она имеет своей основой практически все странствование по пустыне, заключенное между событиями в Исх. 17 и Числ. 20, т. к. наименование Массы приводится в этих двух относящихся к началу и к концу странствия эпизодах. И в то же время инцидент из Числ. 14:26-35 является главным событием, на которое ссылается псалмопевец, т. к. здесь присутствует аналогия клятвы о невхождении в землю покоя Пс. 94:11: «Живу Я, говорит Господь» Числ. 14:28, а также детальное описание последствий неверности, включая сорокалетний период гнева Божиего.

В стихах Пс. 94:1-5 говорится о Боге как о Создателе мира с призывом прославить Его, в Пс.94:6-7а говорится о Боге как о Создателе народа с призывом прославить Его, а в Пс. 94:7б-11 Бог Создатель народа Сам становится Говорящим, возвещая предостережение, в случае нежелания народа должным образом отвечать на событие второго творения – создания народа Божиего.

²² Ibid. P. 261.

При этом такое обращение является всегда современным верующему: «ныне» (Пс. 94:7) относится к любому времени, когда непослушание Богу Творцу и Создателю является возможным.²³

Псалом 94 завершается клятвой Божией, что «они не войдут в покой Мой» (Пс. 94:11). Добавление *מו* в конце псалма позволяет трактовать этот покой шире, чем физическое завладение Обетованной Землёй. В частности, становится возможным понимание, зафиксированное в Таргуме о соотносительности покоя и Храма Божиего как дома покоя. Другой возможной аналогией может служить покой седьмого дня творения так, что Псалом начинается и заканчивается темой творения. Хотя в Быт. 2:2 используется другой корень *נבש* для слова «покой», такая трактовка возможна, и она придает изящность и завершенность движению мысли во всем псалме.

В послании к Евреям означенные выше особенности Пс. 94 находят свое полное развитие. Так, автор послания сначала раскрывает слушателям типологическую соотносительность Израиля и новозаветной Церкви в Евр. 3:1-6, уподобляя эту Церковь дому-народу Божию и далее в Евр. 3:7-19 цитирует и разъясняет Пс.94, в котором, как было показано выше, перекликаются темы создания мира, создания народа Божиего и спасения, в русле сложившейся со времени Второзакония традиции внутрибиблейской экзегезы и внутрииудейской критики в отношении к событиям Исхода и странствования по пустыне,²⁴ обращаясь при этом уже непосредственно к Христианской Церкви.²⁵ Вневременная актуальность стиха Пс. 94:7б позволяет автору экзегетически подтвердить неизменность Божиего обетования и для верующих, живущих в Новом Завете.

²³ Подробнее см. *Attridge H. W.* Hebrews; A Commentary on the Epistle to the Hebrews. / Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press. 1989. P.130.

²⁴ Подробнее см. *Johnson L. T.* Hebrews. A Commentary. Westminster John Knox Press. Louisville, Kentucky, 2006. Pp. 119-122.

²⁵ Сравни *Allen D. L.* Hebrews: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. / The New American Commentary. Volume 35. B&H Publishing Group, 2010. Location 373-374/1117, где используется *τῆ γενεᾶ ταύτη* вместо *τῆ γενεᾶ ἐκείνη*. URL: <https://books.google.ru/books?id=epW5AwAAQBAJ&hl=ru> (дата обращения 30.10.2018).

Пространственное и временное измерения покоя

В Ветхом Завете получение Обетованной Земли тесно связано с обретением покоя *κατάπαυσις* (Втор. 12:8-10, 29:9; Нав. 1:13-15, 21:44, 22:4, 23:1 и др.). Обетованную Землю делало таковой то, что в ней израильтяне обретут покой, точнее покой Божий, в то время как физическое обладание территорией без особого присутствия Божиего, коренящегося в сохранении отношений Завета с избранным народом, не принесет такого покоя. Это наглядно иллюстрируется в Числ. 14:40-45, когда раскаявшиеся в непослушании израильтяне отправляются на завоевание, но Моисей их предупреждает об отсутствии с ними Господа *יהוה*, поэтому такой поход оканчивается сокрушительным поражением.

Сущность обетования Земли раскрывается в одиннадцатой и двенадцатой главах послания к Евреям, где свидетельства Священного Писания о том, что Авраам не обладал Землею (Быт. 17:8, 20:1, 21:34 и др.), автор послания объясняет тем, что «он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (Евр. 11:10), т.е. под Обетованной Землей подразумевал «небесный град» (Евр. 11:10, 16 и далее). Примечательно, что в послании к Евреям *ἐπαγγελία* употребляется наиболее часто по отношению к Аврааму (Евр. 6:12, 13, 15, 17; 7:6; 11:9, 13, 17). И в то же время обетование покоя в Евр. 4:1 со ссылкой на Пс. 94 имеет первичным контекстом обетование земли Ханаанской, имеющее свой источник в Быт. 17:8 по отношению к Аврааму. А, как мы видели, обетования Аврааму находят свое исполнение в «небесном граде» (Евр. 11:10-16), что создает почву для восприятия обетования Земли Ханаанской типологически исполненным во Христе. Кроме того, как отмечает W. Lane, термин «покой» к началу II в н. э. приобретает явную эсхатологическую окрашенность.²⁶ И в то же время автор

²⁶ Lane L. W. Hebrews 1-8. / World Biblical Commentary. Volume 47A. Thomas Nelson inc. 1991. Location 522-523/950 .URL: https://www.amazon.com/Hebrews-1-8-Word-Biblical-Commentary-ebook/dp/B072YX53CD/ref=sr_1_1?crid=D57TL4LHBY3&keywords=william+lane+hebrews&qid=1557580621&s=digital-text&sprefix=william+lane+%2Cdigital-text%2C371&sr=1-1-catcorr (дата обращения 10.07.2018).

послания к Евреям осознает свое время как начало эсхатона (ср. Евр. 1:2; 2:5). Поэтому покой, на который указывает обетование Ханаанской земли, автором воспринимается как уже доступный всем верующим во Христа (ср. Евр.3:14).

Однако, часть исследователей вслед за Е. Kasemann, провозвестившим центральным мотивом послания к Евреям странничество народа Божия и утверждавшим возможность обладания εὐαγγέλιον лишь как ἐπαγγελία, считает, что Церковь ожидает покоя, который всецело относится к будущему и поэтому станет доступным лишь по завершении земного странствования²⁷. Противоположного взгляда придерживается А. Т. Lincoln, считающий уже сейчас возможным вступление для христианина в покой, хотя бы на основании того, что в послании к Евреям подчеркивается актуализирующая эсхатологию функция веры: «Вера же есть осуществление ожидаемого...» (Евр. 11:1). Приводится также ряд других аргументов в пользу такого понимания покоя.²⁸ В таком прочтении строк о покое послание является продолжением общего для всего Павлова корпуса восприятия идеи «двух веков», когда для христианина наступил уже новый век, поскольку Мессия уже пришел и поэтому уже возможно «вкушать силы будущего века» (ср. Евр. 6:5), в то время как не принявшие Христа еще живут в старом веке. Иными словами, постулируется «невидимое присутствие будущего века в веке настоящем»²⁹.

Действительно, грамматическим маркером времени вхождения верующими в покой является глагол εἰσερχόμεθα в Евр.4:3, находящийся в настоящем времени, хотя ряд исследователей и наделяет его значением будущего.³⁰ Если бы

²⁷ Irons L. Entering God's Rest by Faith: Realized Eschatology in Hebrews 3:7-4:11. P. 4. URL: http://www.upper-register.com/papers/rest_hebrews.pdf (дата обращения 10.04.2019).

²⁸ Ibid. P6.

²⁹ Тодиев А., свящ., Ковшов М.В. Послания святого апостола Павла и иудейская межзаветная апокалиптика: зависимости и взаимосвязи // Материалы IX международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»ю Санкт-Петербург, 2017. С.213. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=36291600> (дата обращения 01.05.2019).

³⁰ Например, O'Brien P.T. The Letter to the Hebrews. / The Pillar New Testament Commentary. Location 445-448/1702. URL: <https://www.amazon.com/Letter-Hebrews-Pillar->

автор хотел подчеркнуть возможность вхождения в покой только лишь в будущем без возможности какого-либо его нынешнего опыта, он бы использовал форму будущего времени εἰσελεύσονται, которая также употребляется в Евр. 4:3 именно в значении исключительно будущего, тем более что это создавало бы изящный параллелизм в данном стихе. Значимость предостережения Евр. 4:1 вполне может предполагать потерю как определенного доступного уже сейчас опыта, так и одновременно потерю возможности войти в окончательный покой конца времен.

Интересным является наблюдение J. Calaway, который отмечает, что все глаголы, обозначающие побуждение к движению в послании (προσέρχομαι, εἰσέρχομαι, ἐγγίζω) используются в культовом контексте для обозначения приближения человека к присутствию Божию в Святилище (Евр. 4:16; 7:19, 25; 9:12 и др.), что безоговорочно относится к опыту настоящего времени.³¹ Как мы видели выше на основе экзегезы Пс.94, вхождение в Божий покой τὴν κατάπαυσίν μου также предполагает, в первую очередь, вхождение пред присутствием Божие. Возможной видится также позиция D. A. deSilva, который отмечает континуальный аспект настоящего времени глагола εἰσερχόμεθα, т.к. в случае полноценного настоящего времени, автор употребил бы перфект как указание на уже свершившееся вхождение. Континуальное же значение подчеркивает, что верующие находятся в процессе вхождения в такой покой, что предполагает реальность определенного опыта покоя в настоящем, но в то же время этот процесс еще не завершен.³² В таком случае предостережение может звучать так: «Если вы

Testament-

Commentary/dp/0802837298/ref=sr_1_1?crid=2LEKR68RVLS1Y&keywords=o%27brien+h
ebrews&qid=1557586298&s=books&sprefix=o%27brien+hebrews%2Cdigital-
text%2C385&sr=1-1 (дата обращения 10.07.2018).

³¹ Calaway J. C. The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context. Mohr Siebeck, Tübingen, Germany. 2013. P. 80.

³² De Silva D.A. Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”. Location 195-197/857. URL: https://www.amazon.com/Perseverance-Gratitude-Socio-Rhetorical-Commentary-Epistle-ebook/dp/B004JLNO MC/ref=sr_1_1?keywords=desilva+hebrews&qid=1557581092&s=digital-text&sr=1-1-catcorr (дата обращения 14.05.2017).

веруете, то входите в Божий покой, но не оставляйте веры, иначе потеряете исполнение покоя в конце времен». Принятие εἰσερχομαι в значении настоящего времени соответствует словам Самого Христа о покое в Мф. 11:28-30.

Весьма уместной в данном рассуждении видится идея свящ. А. Тодиева и М. В. Ковшова о том, что в корпусе посланий апостола Павла: «Искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24) преобразование верующих уже началось»³³. Означенные авторы отмечают использование апостолом Павлом модифицированной модели «трех веков», распространенной в апокалиптике периода Второго Храма: настоящий век – мессианский век – будущий век; причем эта схема перерабатывается апостолом для понятного изложения современникам свидетельства Откровения и только на основе Откровения. Именно в мессианском веке, наступившем с пришествием Мессии, будущий век уже невидимо присутствует в настоящем, но присутствует для тех, кто «во Христе», и Церковь поэтому выступает как «эсхатологическая община спасения».³⁴ Перикопа о вхождении в покой, как мы видели, обрамлена и содержит утверждения о причастности верующих Христу μετοχοι ὑὰρ τοῦ Χριστοῦ (Евр. 3:14, ср. Евр. 3:1; 3:6; 4:15) и в то же время подчеркивается необходимость верности, для сохранения этой причастности (Евр. 3:6 и далее). Поэтому опыт покоя для верующих начинается еще в этом веке, хотя свое окончательное исполнение он будет иметь в будущем.

Покой верующих и покой Божий

Автор послания к Евреям рассматривает κατάλασις μου как дательный падеж обладания, т.е. покой, который Бог имеет в Себе и участвует в нем.³⁵ Именно такой покой является архетипическим в увещевании, направленном адресатам послания, а не покой,

³³ Тодиев А., свящ., Ковшов М.В. Послания святого апостола Павла и иудейская межзаветная апокалиптика: зависимости и взаимосвязи // Материалы IX международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»ю Санкт-Петербург, 2017. С.213. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=36291600> (дата обращения 01.05.2019).

³⁴ Там же.

³⁵ Zerwick S. J. M., Grosvenor M. A Grammatical Analysis of the Greek New Testament. Unabridged, 4th revised edition. Editrice Pontificio Istituto Biblico Roma. 1993. Pp., xix –xx.

связанный с обладанием Землей обетованной.³⁶ Христиане согласно исследуемой перикопе не получают покой как некое место, которое уготовал им Бог лишь в конце времен, но тот покой, который имеет Сам Бог по окончании творения. Центральность такого понимания покоя подтверждается хиастической структурой, которую имеет вся секция:

А) Пс. 94:7б-8а в Евр. 3:15;

В) Пс. 94:11 в Евр. 4:3;

С) Быт. 2:2 в Евр. 4:4;

В') Пс. 94:11 в Евр. 4:5;

А') Пс. 94:7б-8а в Евр. 4:7.

Отсутствие заключительной формулы в обозначении седьмого дня указывает на то, что этот день продолжается. И Бог обитает в этом покое седьмого дня – субботы, желая, чтобы и люди жили в этом седьмом дне, разделяя Его покой и наслаждаясь совершенством творения.³⁷ Действительно, аорист *κατέπαυσεν* может иметь ингрессивный смысл, указывающий не просто на неопределенное по длительности прошедшее время, но на начало и вхождение в какое-либо состояние в прошлом, что дополняется очевидным прекращением творческой работы, завершенной в течение шести дней (ср. Евр. 4:3б).³⁸

Это тот самый покой, который имеет Бог в седьмой день, по завершении и вне акта творения (Евр. 4:3-4), и поэтому он относится к нетварным реалиям, т.е. непосредственно соотнесен с нетварным Богом и Его присутствием. Однако это присутствие, как было отмечено выше, носит особый характер, оно связано с отношениями Завета и имеет своей манифестацией храм как

³⁶ Lane L. W. Hebrews 1-8. / World Biblical Commentary. Volume 47A. Thomas Nelson inc. 1991. Location 250-252/950. URL: https://www.amazon.com/Hebrews-1-8-Word-Biblical-Commentary-ebook/dp/B072YX53CD/ref=sr_1_1?crid=D57TL4LHBY3&keywords=william+lane+hebrews&qid=1557580621&s=digital-text&sprefix=william+lane+%2Cdigital-text%2C371&sr=1-1-catcorr (дата обращения 10.07.2018).

³⁷ Pate B. D. "I will give you rest" A Theology of Rest in the Old Testament. P. 6. URL: https://www.academia.edu/19772970/_I_Will_Give_You_Rest_A_Theology_of_Rest_in_the_Old_Testament (дата обращения 10.04.2019).

³⁸ Kulikovskiy A. S. God rest in Hebrews 4:1-11. // CEN Technical Journal 13(2) 1999. URL: https://www.academia.edu/38121320/Gods_rest_in_Hebrews_4_1-11 (дата обращения 10.04.2019).

особое место Божиего присутствия. При этом самое такое присутствие является не безусловным и зависит от сохранения людьми Завета с Богом через исполнение требований данного Завета, а отнюдь не от наличия здания или сооружения необходимой формы и убранства (ср. 3 Цар. 9:7-8) Некоторые исследователи видят в Эдемском саду образ храма, где пребывал Господь и вступал в общение с людьми до тех пор, пока они не нарушили отношений первого Завета.³⁹

Другой эпизод, подтверждающий связь обетования покоя с отношениями Завета, описан в 31-33 главах книги Исход, когда, после поклонения золотому тельцу израильянами, Бог говорит, что они могут идти в Ханаан, но Его не будет среди них и поэтому они будут истреблены (ср. Исх. 33:3). И лишь по ходатайству Моисея Бог вновь обещает идти с народом и даровать ему покой (Исх. 33:14). W. Lane предполагает, что экзегеза темы обретения Ханаанской земли из Пс. 94 в послании к Евреям носит типологический характер и, с одной стороны, восходит к творению мира как к архетипу, а с другой – находит свое исполнение в эсхатологическом σαββατισμὸς Евр. 4:9-10 как в антитипе.⁴⁰ Христиане объединены верой во Христа – истинный Храм (ср. Ин. 2:21) – и сами являют собой храмы «жилище Божие Духом» (Еф. 2:22), они вступили в Новый Завет с Богом и поэтому могут испытывать опыт Его особого присутствия или войти в Его покой (ср. 1 Кор. 3:16, 6:19; Еф. 2:21-22; 1 Пет. 2:5). В таком новозаветном контексте становятся понятными слова «входим в покой мы, уверовавшие» (Евр. 4:3), имеющие, как было показано выше, в греческом тексте значение настоящего времени и

³⁹ Gentry P. J., Wellum S. J. Kingdom through Covenant (Second Edition): A Biblical-Theological Understanding of the Covenants. Pp. 177-221. URL: https://www.amazon.com/Kingdom-through-Covenant-Second-Biblical-Theological-ebook/dp/B079XWJS64/ref=sr_1_fkmrnull_1?keywords=Kingdom+through+Covenant%3A+A+Biblical+Theological+Understanding+of+the+Covenants&qid=1557593748&s=books&sr=1-1-fkmrnull (дата обращения 10.04.2019).

⁴⁰ Lane L. W. Hebrews 1-8. / World Biblical Commentary. Volume 47A. Thomas Nelson inc. 1991. Location 533-535/950. URL: https://www.amazon.com/Hebrews-1-8-Word-Biblical-Commentary-ebook/dp/B072YX53CD/ref=sr_1_1?crid=D57TL4LHBY3&keywords=william+lane+hebrews&qid=1557580621&s=digital-text&srefix=william+lane+%2Cdigital-text%2C371&sr=1-1-catcorr (дата обращения 10.07.2018).

подчеркивающие необходимое условие для вхождения в покой, которое не было выполнено поколением израильтян времени Исхода – вера и верность Богу.

Интересной является связь стихов Евр. 4:8-4:10. В Евр. 4:8 говорится, что Ἰησοῦς Иисус Навин не доставил покой израильтянам, и в Евр.4:9 на этом основании провозглашается доступность σαββατισμὸς покоя для народа Божия. Следующий стих начинается с γὰρ, что может указывать на существование причинной связи с предыдущим, т. е. субботство остается, т.к. некто вошел в покой и упокоился от своих дел. Из всех упоминаемых ранее в послании ни израильтяне, странствовавшие по пустыне, ни следующее поколение, вошедшее в Землю обетованную, ни слушатели послания не могут быть смысловым подлежащим в этом стихе. Но, как замечает N. J. Moore, могут лишь только Бог и Иисус Христос. Уподобление Богу в отношении причастия аориста ὁ εἰσελθὼν оставляет единственным референтом стиха Иисуса Христа.⁴¹ Аорист единственного числа третьего лица изъявительного наклонения εἰσηλθεν употребляется в послании только по отношению ко Христу для обозначения совершенного им вхождения «внутрь за завесу», «во Свята Святых», «в самое небо» (Евр. 6:20; 9:12, 24). Это создает определенную параллель с использованием в послании Пс. 110:1 о восседании Сына Божия одесную Бога Отца по совершении Искупления людских грехов. В силу завершения спасительного служения Христа покой остается доступным для Божиего народа, что, в свою очередь, является основанием для заключительного побуждения войти в этот покой (ср. οὖν в Евр. 4:11).

С другой стороны, в отношении судеб всего человечества в Евр. 2 на основе экзегезы Пс. 8 Иисус Христос предстает как ἀρχηγός, Который являет в Себе истинное призвание человека и вводит «многих сынов в славу» (Евр. 2:10). Люди призываются

⁴¹ Moore N. J. 'Jesus as "The One Who Entered His Rest": The Christological Reading of Hebrews 4.10. // Journal for the Study of the New Testament 36 (2014): 383-400. Pp. 393-394. URL: https://www.academia.edu/6891808/_Jesus_as_The_One_Who_Entered_His_Rest_The_Christological_Reading_of_Hebrews_4.10._Journal_for_the_Study_of_the_New_Testament_36_2014_383-400 (дата обращения 10.04.2019).

войти в покой, как μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ (Евр. 2:9; 3:1, 14). Автор послания к Евреям в данном случае использует образ Иисуса Навина, который именуется в Писании ἀρχηγός, введший израильтян в Землю обетования (Числ. 14, Нав. 21:44)

Отсутствие явного упоминания имени Ἰησοῦς в Евр. 4:10, возможно, обусловлено риторической целью, тем более, что в послании достаточно часто встречаются неявные выражения по отношению к Богу и Христу (Евр. 2:11; 7:6, 13, 16; 8:3; 10:5, 37; 12:26). Как было показано выше, греческий текст Пс. 94, цитируемый в послании к Евреям, имеет очень тесную связь с эпизодом в Кадеше из Числ. 14. Этот эпизод примечателен не только как раскрывающий связь неверия ἀπιστία и возможности вхождения в покой, но и как одно из немногих мест в Пятикнижии, где явно упоминается Ἰησοῦς Иисус Навин. Действительно, в Пятикнижии он упоминается в битве с амаликитянами (Исх. 17:9 и др.), при восшествии с Моисеем на гору Божию (Исх. 24:13 и др.), в отношении инцидента с Элдадом и Модадом (Числ. 11:28), в эпизоде в Кадеше (Числ. 13-14) и как преемник Моисея (Числ. 27:18; Втор. 1:38 и др.).

Только лишь эпизод в Кадеше явно свидетельствует о верности Иисуса Навина и называет его истинным предводителем ἀρχηγός. Здесь содержится достаточно любопытная деталь: именно Иисус Навин свидетельствует перед народом о неложности Божиих обетований и побуждает их к верности Богу, в то время как ввиду народного смущения Моисей безмолствует, что свидетельствует о большей верности Богу Иисуса Навина, чем самого Моисея. Ввиду этого в иудаизме времени Второго Храма по отношению к данному инциденту была создана апология Моисея. Например, у Иосифа Флавия бездействие Моисея объясняется его молитвой Богу и речь Иисуса Навина и Халева в большей части атрибутирована Моисею.⁴²

Автор послания к Евреям отмечает эту особенность эпизода, но не возвеличивает Моисея, а использует ее с целью развития своей аргументации. В своем послании он призывает к лучшему

⁴² *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2т. Т. 1. Кн.1-12. М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2002. С. 179-182.

священству и лучшему Завету и поэтому в исследуемой секции раскрывает образ «лучшего Иисуса» с учетом описания Иисуса Навина как верного вождя в Числ. 14 и священника в Зах. 3. Иисус Навин, превосходящий Моисея в верности, вводит следующее поколение израильтян в Ханаан, Иисус Христос новый ἀρχηγός вводит всех, кто желает за ним следовать, новым и живым путем в новый век, который начинается уже сейчас в силу взаимопроникновения в мессианском веке настоящего и будущего веков. Христос совершил очищение грехов Своей Кровью, даруя им возможность входить пред лице Божие. Он же вводит людей в покой, но не покой от обладания Землей обетованной, локализованный в пространстве и времени, как Иисус Навин, но собственно в Божий покой, сопребывающий с Самим Богом и относящийся к нетварным реалиям. А от верующих требуется лишь отринуть ἀπιστία неверие, откликнуться на благую весть и «начатую жизнь твердо сохранить до конца» (Евр. 3:14).

Заключение

Послание святого апостола Павла к Евреям основано на тщательно подобранном и проработанном материале Священного Писания с учетом особенностей его восприятия в Межзаветный период и являет собой предельную цельность во взаимопроникновении используемых идей. Как было показано, тенденция преуменьшать христологический и сотериологический аспект в увещательных дискурсах, сформировавшаяся после публикации на английском языке в 1984г. работы Е. Kasemann «The Wandering People of God» не является абсолютно бесспорной. В частности, анализ перикопы Евр. 3:7 – 4:13 свидетельствует, что концепт «покой» используется не только для того, чтобы адаптировать риторически эффективный в увещательном плане дискурс Пс. 94:7-11, используемый для побуждения к сохранению верности адресатами послания. Вместо этого, апостол Павел, удерживая во внимании взаимосвязь творения мира, создания народа Божиего и спасения, содержащуюся в Пс. 94, в Евр. 3:7 – 4:13 развивает идеи Евр. 2 в контексте экзегезы Пс. 8 о призвании человека и роли Иисуса Христа как предтечи и предводителя от лица всего человечества. Поэтому он использует типологию

образа Иисуса Навина, вводящего в обетованную Землю покоя израильтян и в то же время предстающего как священник в Зах. 3. Тем самым автор послания являет величие и исключительность совершенного Иисусом Христом спасения, как Первосвященника, очищающего грехи и, в особенности, как истинного предводителя всего человечества на пути истинному Божию покою, опыт которого в какой-то мере становится возможным уже сейчас для тех, кто стал «причастниками Христа» (Евр. 3:14) и сохраняет Ему верность.

Библиография

1. Интернет-программа для углубленного исследования текста книг Библии «BibleZoom». URL: <http://biblezoom.ru/#-20-20-1> (дата обращения 08.05.2019).
2. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2т. Т. 1. Кн.1-12. М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2002.
3. *Тодиев А., свящ, Ковшов М. В.* Послания святого апостола Павла и иудейская межзаветная апокалиптика: зависимости и взаимосвязи. // Материалы IX международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»ю Санкт-Петербург. 2017. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=36291600> (дата обращения 01.05.2019).
4. *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Заветю Кн. 1. URL: <https://www.twirpx.com/file/1295212/> (дата обращения 30.04.2019).
5. *Allen D. L.* Hebrews: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. / The New American Commentary. Volume 35. B&H Publishing Group, 2010. URL: <https://books.google.ru/books?id=epW5AwAAQBAJ&hl=ru> (дата обращения 30.10.2018).
6. *Attridge H. W.* Hebrews; A Commentary on the Epistle to the Hebrews. / Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, 1989. – Pp. 117.
7. *Brevard S. Childs.* BIBLICAL THEOLOGY OF THE OLD AND NEW TESTAMENTS: Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress Press 1992.

8. *Calaway J. C.* The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context. Mohr Siebeck, Tübingen, Germany. 2013. P. 80.
9. *DeSilva D.A.* Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews.” URL: https://www.amazon.com/Perseverance-Gratitude-Socio-Rhetorical-Commentary-Epistle-ebook/dp/B004JLNOMC/ref=sr_1_1?keywords=desilva+hebrews&qid=1557581092&s=digital-text&sr=1-1-catcorr (дата обращения 14.05.2017).
10. *De Jong A.* Writer of Hebrews as Reader of Hebrew. An Inquiry into the Linguistic and Hermeneutical Use of the Old Testament Quotations in the Epistle to the Hebrews. University of Glasgow. Edinburgh, 2010.
11. *Ellingworth P.* The Epistle to the Hebrews. / The New International Greek Testament Commentary. URL: <https://www.amazon.com/Epistle-Hebrews-International-Testament-Commentary-ebook/dp/B00D0YKN2S> (дата обращения 17.07.2018).
12. *Enns P. E.* Creation and Re-Creation: Psalm 95 and its Interpretation in Hebrews 3:1–4:13. // Westminster Theological Journal 55 (1993) 255-80. URL: https://www.academia.edu/attachments/4189846/download_file?st=MTU1NzU4NTk1NSwyMTcuMTE4LjgxLjE5Nyw3MTg2Mjgw&s=profile
13. *Gentry P. J., Wellum S. J.* Kingdom through Covenant (Second Edition): A Biblical-Theological Understanding of the Covenants. URL: https://www.amazon.com/Kingdom-through-Covenant-Second-Biblical-Theological-ebook/dp/B079XWJS64/ref=sr_1_fkmrnull_1?keywords=Kingdom+through+Covenant%3A+A+Biblical+Theological+Understanding+of+the+Covenants&qid=1557593748&s=books&sr=1-1-fkmrnull (дата обращения 10.04.2019).
14. *Irons L.* Entering God’s Rest by Faith: Realized Eschatology in Hebrews 3:7-4:11. URL: http://www.upper-register.com/papers/rest_hebrews.pdf (дата обращения 10.04.2019).
15. *Johnson L. T.* Hebrews. A Commentary. Westminster John Knox press. Louisville, Kentucky, 2006. Pp. 119-122.

16. *Kim E. D.* Jewish and Christian Theology from the Hebrew Bible: The Concept of Rest and Temple in the Targumim, Hebrews, and the Old Testament. / Hebrews in contexts. Edited by G. Gelardini, H. W. Attridge. Boston ; Leiden : Brill, 2016. – P.33. – ISBN 978-90-04-31169-5
17. *Kulikovsky A. S.* God rest in Hebrews 4:1-11. // CEN Technical Journal 13(2) 1999. URL: https://www.academia.edu/38121320/Gods_rest_in_Hebrews_4_1-11 (дата обращения 10.04.2019).
18. *Lane L. W.* Hebrews 1-8. / World Biblical Commentary. Volume 47A. Thomas Nelson inc. 1991. URL: https://www.amazon.com/Hebrews-1-8-Word-Biblical-Commentary-ebook/dp/B072YX53CD/ref=sr_1_1?crid=D57TL4LHBY3&keywords=william+lane+hebrews&qid=1557580621&s=digital-text&prefix=william+lane+%2Cdigital-text%2C371&sr=1-1-catcorr (дата обращения 10.07.2018).
19. *Mason E. F.* You are the priest forever: Second Temple Jewish messianism and the priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden – Boston: Brill 2008.
20. *Moore N. J.* Jesus as “The One Who Entered His Rest”: The Christological Reading of Hebrews 4.10. // Journal for the Study of the New Testament 36 (2014): 383-400. URL: https://www.academia.edu/6891808/_Jesus_as_The_One_Who_Entered_His_Rest_The_Christological_Reading_of_Hebrews_4.10_ Journal_for_the_Study_of_the_New_Testament_36_2014_383-400 (дата обращения 10.04.2019).
21. *O’Brien P. T.* The Letter to the Hebrews. / The Pillar New Testament Commentary. URL: https://www.amazon.com/Letter-Hebrews-Pillar-Testament-Commentary/dp/0802837298/ref=sr_1_1?crid=2LEKR68RVLS1Y&keywords=o%27brien+hebrews&qid=1557586298&s=books&prefix=o%27brien+hebrews%2Cdigital-text%2C385&sr=1-1 (дата обращения 10.07.2018).
22. *Pate B. D.* “I will give you rest” A Theology of Rest in the Old Testament. URL: https://www.academia.edu/19772970/_I_Will_Give_You_Rest_A_Theology_of_Rest_in_the_Old_Testament (дата обращения 10.04.2019).

23. Psalm 95. // The Newsletter for Targumic and Cognate studies. Targumic texts. URL: <http://targum.info/pss/ps4.htm> (дата обращения 10.04.2019).
24. *Villeneuve A.* Nuptial symbolism in Second Temple writings, the New Testament, and Rabbinic literature: divine marriage at key moments of salvation history. Boston: Brill 2006.
25. *Whitfield B. J.* Pioneer and Perfecter: Joshua Traditions and the Christology of Hebrews. / A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in its Ancient context. / Edited Bauckham R., Driver D., Hart T., Macdonald N. T&T Clark, NY 2008.
26. *Zerwick S. J. M., Grosvenor M.* A Grammatical Analysis of the Greek New Testament. Unabridged, 4th revised edition. Editrice Pontificio Istituto Biblico Roma. 1993.

Abstract

Khodarin D. K., priest. Rest in Hebrews: Soteriological Significance of God's Rest in the Epistle to the Hebrews

Warning passages and wandering motif became one of the central topics in western bible researches of the Epistle to the Hebrews till the time of E.Kasemann. The section Heb.3:7 – 4:13 is of the major importance in this light because it develops the image of wandering to the Promised Land. This article discovers Christological roots of Heb. 3:7 – 4:13 and its soteriology. Having this in mind the author of the article examines exegetical features of Ps. 94 (LXX and Ps. 95 MT), Gen. 2 and Num.14 presented in the Epistle to the Hebrews and investigates biblical traditions of intertestamental period to show the soteriological dimension of the “rest” concept and its correspondence to eschatology. Also the author points out the significance of Joshua typology for Heb. 3:7 – 4:13 and in scope of the whole epistle.

Key words: Epistle to the Hebrews; rest; soteriology; eschatology; the Promised Land; warning passages; pioneer and scout; faithfulness; unbelief; Kadesh; Moses; Joshua; Jesus Christ.

Терехов Константин Владимирович

Сравнительный анализ толкований на Декалог святителя Николая Сербского и протоиерея Александра Меня

Аннотация

Целью данной статьи является сравнительный анализ комментариев на Декалог двух выдающихся современных православных богословов – святителя Николая Сербского и протоиерея Александра Меня. При этом ставится задача выявить сходство и различие позиций двух ученых мужей. В качестве основного метода применялся сравнительный анализ. В ходе исследования мы однозначно выявили принципиальное отличие как исходных методов двух богословов, так и способов донесения своих выводов: труд святителя Николая ориентирован на широкие массы прежде всего самых простых людей, он совершенно народен, в то время как комментарий протоиерея Александра строго научен. Оба подхода имеют значение для миссионерского служения, поскольку, ориентируясь на разную аудиторию, взаимно дополняют друг друга.

Ключевые слова: Декалог; сравнительный анализ; толкование; комментарий; святитель Николай Сербский; протоиерей Александр Мень; народность; научный стиль изложения.

Заповедь Божия — есть жизнь вечная (прп. авва Исаия, 59, 186)².

Заповеди, которые даны Господом через избранника Своего и пророка Моисея на горе Синайской – это поистине краткий закон, говорящий любому, кто пытается думать и искать спасения души. Тот, кто не понимает сердцем сей закон Божий, тот не

Терехов Константин Владимирович – воспитанник 3 курса Белгородской Духовной семинарии (с миссионерской направленностью).

² Сокровищница духовной мудрости [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/sokrovishnitsa-duhovnoj-mudrosti/114> (дата обращения 20.10.2018)

сможет принять ни Христа, ни Его учения и напрасно стучится в двери Христова Царства. Заповеди есть договор Бога с человеком. Все десять заповедей носят в себе скрытый смысл, раскрыв и исполнив который, человек без сомнения унаследует райскую обитель, и будет достойно жить уже и на этой земле³. Весьма основательные примеры толкований на Декалог мы встречаем у таких известных богословов XX века, как святитель Николай Сербский и протоиерей Александр Мень.

Святитель Николай советует постоянно обращаться к Заповедям Божиим и старательно вникать в их смысл⁴.

Первая заповедь: «Я Господь, Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим»⁵, – говорит нам о Едином Боге, от Него происходит все сущее и в Нем пребывает вся сила и мощь. Все творение дело рук Божиих, и, если желаешь обрести способность что-либо делать, ищи только Бога, ибо Господь является истинным источником и животворящей силой всего в этом мире. Во всем пребывает Божия Премудрость, а существование хотя бы без крупицы мудрости невозможно. Да не будет других богов, кроме Меня – заповедал Господь. Невозможно служить Богу и мамоне, как невозможно свече осветить сразу несколько домов, так и человеку не нужно иметь двух богов. Господь призывает оставаться лишь с Ним.

Вторая заповедь: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли». Это значит – нельзя обожествлять творение вместо творца. Кто не верует в Бога, старается обожествлять вещи. Господь создатель всего на этой земле, Он есть истинный «Резчик и Иконописец», а тот, кто этого не знает, воздает хвалу самим иконам Божьим. Но самый страшный грех – это обожествление человеком своего творения, подобно дикарям, которые вырезают

³ Капинос Р. В. Общинное хозяйство в рыночном мире // Мировая экономика и международные отношения. 2003. Номер 5. С. 112-114.

⁴ Николай Сербский, *свт.* Объяснение десяти заповедей, данных Моисею [Электронный ресурс], режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/desjat-bozhiikh-zarovedej/ (дата обращения 20.10.2018).

⁵ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Текст]. Москва: Российское библейское общество, 2004. 2048 с.

себе деревянного идола и поклоняются ему. Если человек из всех сил пытается возвыситься над другими людьми и всегда быть первым, желая похвалы и славы, – это болезнь души. Поистине, только болящие души не знают об истинном Боге.

Третья заповедь: «Не произноси имени Господа, Бога твоего напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно». Предивное имя Божие! Как оно прекрасно, как всеильно, как сладко! Но находятся такие люди, которые поминают имя Господне без надобности и причины – имя, которое приводит в трепет Ангелов и Архангелов, а святые угодники Божии падают ниц перед ним. Если человек на смертном одре, никто не сможет помочь ему, но стоит ему помянуть имя Божие, моментально получает помощь как бальзам для души. Если кто-либо окажется в трудной жизненной ситуации и все ополчатся против него, стоит лишь призвать имя Божие – и он тут же получит помощь.

Четвертая заповедь: «Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмой – суббота Господу Богу твоему». Из Писания мы узнаем, что Господь в течение шести дней творил мир, а на седьмой почил от дел своих. Так, шесть дней временны и полны суеты, но в седьмой день Господь призывает человека посвятить Богу. Нужно считать свой труд сотрудничеством с Богом – и тогда мы перестанем творить злое, но будем совершать только лишь доброе. Весь день седьмой нужно помышлять о Боге, молиться Ему, и тогда воистину отдохнешь и исполнишься новых сил.

Пятая заповедь: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле». Прежде чем ты познал Господа, о нем знали твои родители. Одного лишь этого достаточно, чтобы поклониться и воздать им хвалу. Нельзя забывать, что путь твой от рождения до сего дня полит материнскими слезами. Лишь твои родители знают, что ты дар Божий и видят в тебе тайну Божию. Нежность к тебе твоих родителей – это прообраз любви Господа ко всем своим чадам. Мудрец с почтением склоняется перед ушедшими и грядущими эпохами.

Шестая заповедь: «Не убивай». Жизнь – одно из самых драгоценных богатств, данных Богом. И кто поднимает руку на

любого человека на земле, тот поднимает ее на величайший дар Божий. Все мы временные носители этого дара, и не имеем права отнимать его у других. Как упавший горшок не испытывает боли, но больно становится мастеру, так боль ощущает не убитый, а Господь, так как сотворил человека и вдохнул в него Дух Свой. Последствия убийства ужасны: если было бы возможным описать все это, вряд ли кто-либо покусился на такой поступок. Поэтому Господь запретил убийства ради нашего покоя и счастья.

Седьмая заповедь: «Не прелюбодействуй». Нельзя иметь незаконной связи с женщиной. Поистине, даже животные более послушны в этом, чем человек. Грех прелюбодеяния является разрушительным для души и тела, и тот, кто грешит таким образом, заканчивает свою жизнь в безумии и муках. Самые страшные, жуткие болезни, известные медицине, есть болезни, которые разносятся среди прелюбодеев. Но если бы сия страсть касалась только тех, кто впадает в нее, то все не было так страшно, но вина за грех передается и от родителей детям в виде различных болезней. Вот почему Господь по своей великой милости положил запрет на блуд и прелюбодеяние между людьми. Кто способен читать прошлое человеческого рода, может узнать, каковы были последствия прелюбодеев. Об этом сказано в Священном Писании.

Восьмая заповедь: «Не укради». Зачем же нам огорчать ближнего своего пренебрежением к его правам собственности. Лишь не знающий двух главных истин совершает этот постыдный грех. Первая истина в том, что невозможно украсть незаметно. Вторая истина в том, что никакой выгоды от воровства не будет. Невозможно утаить от Бога что-либо, и всё тайное становится явным. Господь Бог знал, что кража делает обоих несчастными: того, у кого украли, и того, кто украл. И поэтому премудрость Божия заповедала нам: не укради.

Девятая заповедь: «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего». Не будь лжив ни к себе, ни к ближнему. Когда ты клеветешь на брата своего, он знает, что ты лжешь. Это первый свидетель против тебя. Ты являешься вторым свидетелем, а третий свидетель есть Господь, ведь Он вездесущ. Когда ты произносишь лжесвидетельство на ближнего, знай, – против тебя выступят три

свидетеля: Бог, твой ближний и твоя совесть. Будь же уверен, один из свидетелей обличит тебя перед всем миром. Будем же блюсти свою совесть, и тогда милостивый судья помилует нас.

Десятая заповедь: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего; ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего». Как только ты пожелал того, что не принадлежит тебе, ты уже впал в грех. У человека есть выбор: опомниться или дальше катиться в пропасть, куда влечет страсть. Желание есть семя греха, а поступок греховный является посеянным урожаем и возросшим семенем. Стоит обратить внимания на предыдущие девять заповедей, где Господь по любви к роду человеческому не дает посеять семена греха в твою душу, чтобы в последствии не взошел от этого семени греховный урожай. А в десятой заповеди Господь уже смотрит в сам корень греха и не дает тебе согрешить даже и в помыслах. Всякий христианин должен всечасно молить Господа уразуметь слова Писания Его, чтобы через это приготовить душу свою к приходу Сына Его Единородного Иисуса Христа.

Такое толкование заповедей представлено свт. Николаем Сербским. Для сравнения рассмотрим толкования Декалога протоиереем Александром Менем⁶.

По мнению протоиерея Александра Меня, Завет, произведенный между Богом и человеком, не являлся Заветом равноправных сторон, а инициатива исходила напрямую от Бога. Автор утверждает, что по мнению большинства библеистов, Декалог является главным документом Завета, непосредственно восходящего к эпохе Моисея. Декалог является важнейшим источником для понимания веры Моисея и данного ему Откровения. Сам Декалог включал в себя буквально десять слов, которые записаны на двух каменных досках (скрижалях). Главной особенностью Декалога является учение о Боге и служении Ему. До этого ничего подобного языческий мир не знал. Если обратиться к примеру египетских нравственных заповедей, то они теряются в массе заклинаний и магических правил, причем здесь

⁶ *Мень А, прот.* Декалог, или Десять заповедей [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://azbyka.ru/dekalog-ili-desyat-zapovedej> (дата обращения 20.10.2018).

постоянно говорится о множестве богов. Декалог, напротив, указывает на Единого истинного Бога, творящего историю, и требующего от верных в первую очередь соблюдения основных нравственных принципов. Десять заповедей говорят о Боге – Ревнителе, Который Заботится о своем творении, и чтобы вести его путем спасения, указывает, как нужно жить. Декалог стал условием Синайского Завета. Господь требует от Израиля повиновения Себе во всем. От всей души и от всего сердца соблюдать заповеди и постановления Его.

Исходя из вышеизложенного можно сделать следующий вывод: оба автора призывают к исполнению десяти заповедей, данных Богом верным чадам своим. Но свт. Николай толкует более простым способом, приводя примеры из жизни, и каждую заповедь объясняет притчами – по примеру Самого Господа Иисуса Христа, а протоиерей Александр толкует их строгим научным языком, который более понятен для людей с определенным уровнем подготовки. В то же время, оба автора исполняют миссионерскую миссию, - каждый ориентируясь на свою аудиторию - просвещая умы читающих Священное Писание толкованием, и сами тем самым исполняя заповеди Божии.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Текст]. Москва: Российское библейское общество, 2004. – 2048 с.
2. Капинос Р. В. Общинное хозяйство в рыночном мире // *Мировая экономика и международные отношения*. 2003. – Номер 5. – С. 112-114.
3. *Мень А., прот.* Декалог, или Десять заповедей [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/dekalog-ili-desyat-zarovedej> (дата обращения 20.10.2018).
4. *Николай Сербский, свт.* Объяснение десяти заповедей, данных Моисею [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/desjat-bozhiikh-zarovedej/ (дата обращения 20.10.2018).

5. Сокровищница духовной мудрости [Электронный ресурс].
Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/sokrovishnitsa-duhovnoj-mudrosti/114> (дата обращения 20.10.2018).
6. Энциклопедия изречений Святых отцов и учителей Церкви по различным вопросам духовной жизни [Электронный ресурс].
Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/entsiklopedija-izrechenij-svjatyh-ottsov-i-uchitelej-tserkvi-po-razlichnym-voprosam-duhovnoj-zhizni/33> (дата обращения 20.10.2018).

Abstract

Terekhov K. V. A comparative analysis of interpretations on the Decalogue of st. Nicholas Serbian and archpriest Alexander Men

The purpose of this article is a comparative analysis of the comments on the Decalogue of two prominent modern Orthodox theologians: St. Nicholas of Serbia and Archpriest Alexander Men. The task is to identify the similarities and differences of positions of the two learned men. Comparative analysis was used as the main method of analysis. In the course of the study, we clearly revealed a fundamental difference between the original methods of the two theologians and the ways of conveying their conclusions: the work of St. Nicholas is focused on the masses, first of all, the most ordinary people, it is absolutely popular, while the commentary of Archpriest Alexander is strictly scientific. Both approaches are important for missionary service because they are mutually complementary, targeting different audiences.

Key word: Holy Scripture, Decalogue, comparative analysis, interpretation, commentary, St. Nicholas of Serbia, Archpriest Alexander Men, nationality, scientific style of presentation.

Грицевич Владимир Дмитриевич, иерей

Женщины в посланиях апостола Павла

Аннотация

В данной статье рассматривается учение апостола Павла относительно роли и положения женщины в Церкви, которое отражено в его посланиях. Делается вывод о характере взаимосвязи равноправия и иерархии в отношениях между мужчиной и женщиной.

Ключевые слова: Апостол Павел; женщина; первые христиане; послания; брак; Первое послание к Коринфянам; послание к Ефесянам; Первое послание к Тимофею.

Введение

Появление христианства во многом изменило взгляды древнего мира. Многие понятия античности были пересмотрены в свете Нового Завета. Среди прочего человечество взглянуло иначе на женщину. В древнем обществе женщина занимала второстепенную роль, выполняя роль только домохозяйки и няньки для детей. В мир, за редким исключением, выход был запрещен.²

Благая Весть и учение святых апостолов в Его свете открывает новые горизонты для жен. Они начинают занимать важные места. Например, Апостол Павел отправляет свое письмо в Рим с диаконисой Фивой, о чем сам пишет в этом послании: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, диакониссу церкви Кенхрейской. Примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чем она будет иметь нужду у вас, ибо и она была помощницею многим и мне самому» (Рим. 16:1-2). Обычно апостол Павел отправлял свои письма с Тимофеем, Титом или иными поверенными, о чем всегда указывал в конце своих писем. (См. 1 Кор. 16:11; Кол. 4:7 и др.). Из этого следует, что возлагаемая

Грицевич Владимир Дмитриевич, иерей – Минская духовная семинария, студент IV курса.

² Женщина и мужчина: отношения сквозь века. // Фома. URL: <https://foma.ru/zhenshhina-i-muzhchina-otnosheniya-skvoz-veka.html> (дата обращения: 11.09.2018)

миссия была не из легких, учитывая тот факт, что расстояния были немаленькими, а также по прибытии в общину послание надо было прочитать и дать комментарий на него.

Непосредственно взгляд апостола Павла на роль женщины в Церкви изложен в 1-ом послании к Коринфянам (1 Кор. 7; 11:1-16; 14:34-35) и 1-м послании к Тимофею (1 Тим. 2: 9-12), указание на роль женщины в семье есть и в послании к Ефессянам (Еф. 5:22-33). Вопрос об авторстве и контексте написания исследуемых нами мест до сих пор спорный (более подробно об авторстве исследуемых текстов мы касаться не будем). Однозначного ответа мы сейчас дать не можем. Однако, мы будем исходить из святоотеческой традиции, которая все послания относит к апостолу Павлу.

Послание апостола Павла к Коринфянам

Обратимся к рассмотрению указанных мест. Начнем наше исследование с 11 главы послания Коринфянам. Свое поучение апостол начинает с того, что устанавливает иерархическую лестницу подчинения: Христос, муж, жена. Под словом «голова» (κεφαλή) в данном случае можно понимать как жизнь³, так и власть⁴. Христос, как вечная жизнь, является источником жизни для всех. Как об этом пишет святитель Феофан Затворник «Христос – глава всех есть, Глава всей Церкви, как в теле голова есть голова не груди только, рук или ног, а всего тела. Следовательно, и жены глава Христос есть. Но, как в теле иные члены прямо относятся к голове, а иные чрез посредство других членов, так и в Церкви: святые Апостолы и их преемники, предстоятели Церквей и вообще священство прямее относится ко Христу, яко главе; иные члены Церкви, при всем том, что состоят в союзе со Христом яко с главою, во многих случаях имеют нужду в их посредстве».⁵

³ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т.1: А-Л. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 939.

⁴ Толкование на послание 1 Коринфянам. / Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018)

⁵ Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к коринфянам первого. М.: Правило Веры, 2006. С. 499.

Читая данный стих, можно прийти к ложному заключению, что жена ниже мужа по достоинству, но если внимательно вчитаться в стих, то мы увидим, что апостол также приводит в пример, что главой Христу является Бог. В данном месте мы, при правильном толковании, читаем указание на равенство Бога Отца и Христа (см. Ин. 10:30 «Я и Отец – одно»), а следовательно – мужа и жены между собой. Таким образом, данный стих указывает нам на равенство мужчины и женщины, но женщина, как более слабое создание, должно полагаться на мужчину.⁶ Более подробно вопрос об отношениях мужчины и женщины апостол рассмотрит в послании к Ефессянам.

Далее апостол говорит о том, как стоит молиться и пророчествовать женщинам и мужчинам.

Апостол говорит о том, что женщинам не подобает пророчествовать или молиться с открытой головой, ибо, как пишет апостол, жена тем самым постыжает свою голову. Апостол еще более усугубляет данную проблему и говорит, что если женщине стыдно показаться бритой или стриженной, то также стыдно и молиться с открытой головой.

Данное место касается вопроса о соблюдении местных обычаев.⁷ Кроме того, покрытие головы и отращивание волос являлось символом своего подчиненного состояния. Женщина, как более немощное создание, покрывает свою голову в знак того, что она принадлежит мужу, который обязан заботиться о ней.⁸ Следовательно, мужчина, который поставлен главой, если отращивает волосы, то сам подпадает под чью-то власть. Язычники, видя подобное нарушение традиций, могли просто насмеяться над христианами и в том числе над Христом. Немаловажным фактором является и то, что выстриженная женская голова в области висков являлась символом женщины

⁶ Толкования Священного Писания. Толкования на Кор. 11:3. // Оптина пустынь. URL: <http://bible.optina.ru/new:1kor:11:03> (дата обращения: 11.09.2018).

⁷ Толкование на послание 1 Коринфянам. // Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018)

⁸ *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла. // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-korinfjanam/11 (дата доступа: 10.10.2018).

легкого поведения. В связи с этим апостол Павел как раз и указывает женщинам на то, что если не покрывают голову, то они подобны обриту.

Далее апостол обращается к вопросу о творении мужа и жены и пишет о подчиненности между ними. Синодальный перевод не передает оттенков греческого оригинала и пишет о том, что женщина должна иметь знак власти у себя на голове, но в греческом тексте мы читаем следующее: διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. (Кор. IА:I). Дословно это звучит следующим образом: «Из-за этого имеет долг женщина власть иметь на голове из-за ангелов».⁹

Все древние толкователи в данном стихе именно усматривали тот момент, что женщина должна быть подчинена мужу и в символ этого носить покрывало, как пример об этом писал святитель Иоанн Златоуст: «Итак, покрытие есть знак покорности и подчинения; оно побуждает смотреть вниз, смиряться и соблюдать добродетель; добродетель же и честь подчиненного состоят именно в том, чтобы пребывать в послушании. Мужу не предписывается это делать, так как он – образ самого Владыки; а жене справедливо (предписывается)».¹⁰

Однако некоторые западные экзегеты современности в грамматических структурах усматривают также иную версию толкования этого места: «возможно то, что греческая грамматика показывает, означает, что она имеет власть над своей собственной головой, чтобы делать то, что она пожелает или выбирать, что делать».¹¹

Дальнейшее чтение главы подчеркивает мысль о равной чести во Христе и мужа, и жены. Заканчивается исследуемый нами отрывок тем, что апостол вновь возвращается к вопросу о покрытии головы во время молитвы и говорит, что то, что он описал, есть установление только одной поместной общины, а не всей Церкви. Об этом же пишет и преподобный Ефрем Сирин: «Если же из Греков какой-либо любитель споров возразит против этого, говоря: древний обычай это, и потому не должно оставлять его, – то (ответим) мы, – именно в странах Сирии живущие, такого

⁹ Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. / глав. ред. А. А. Алексеев. СПб, 2013. С. 1039.

¹⁰ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 10. СПб., 1904. С. 259.

¹¹ Толкование на послание 1 Коринфянам. / Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018).

обычая не имеем, ни церкви Божии, кои основаны в других странах».¹²

Рассмотрев данную главу, обратимся к следующему отрывку из данного послания, где апостол вновь касается женщин. Это 14 глава, в которой апостол вообще запрещает женщинам молиться вслух и пророчествовать в общинах. «Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви» (1 Кор. 14:34-35). Данный отрывок может привести в недоумение многих читателей, особенно если заглянем в греческий текст, где мы видим использование слов «ὑμνῆ» и «ὑμναίκες», переводящиеся на русский словом «жена», «женщина», «замужняя женщина».¹³ Но, если рассматривать более тщательно послания, то становится понятным, что во втором отрывке речь идет только о замужних женщинах, в противном случае, существование 14 главы было бы просто невозможно.

Следует отметить, что перед словами апостола Павла относительно поведения женщин в храме он упрекает коринфян за производимые ими беспорядки во время глоссолалий и пророчеств, об этом в своем толковании пишет и святитель Иоанн Златоуст: «обличив беспорядок, происходивший от языков и от пророчеств, Апостол переходит к беспорядку, производимому женщинами, и пресекает их неуместные дерзновения».¹⁴

Многие ревнителю зачастую данные слова переносят в нашу реальность, говоря о том, что и по сей день в храмах женщины должны молиться молча. Но, стоит помнить, что апостол писал свои послания в определенное время и для определенных общин и поэтому в них отражены особенности той или иной проблемы, которые существовали в первохристианских общинах. Вполне возможно, что женщины, будучи необразованными, во время собраний перебивали и задавали вопросы в неприличной манере, чем вводили многих в смущение.¹⁵ Преподобный Ефрем Сирин указывает на возможное присутствие некой пророчицы в

¹² Ефрем Сирин, *прп.* Творения. Т. 7. ТСЛ, 1995. С. 88.

¹³ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т.1: А-Л. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 337.

¹⁴ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. 10. СПб., 1904. С. 376-377.

¹⁵ Толкование на послание 1 Коринфянам. / Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018).

коринфской общине, которая говорила во время собраний.¹⁶ Блаженный Феофилакт Болгарский пишет: «повелел молчать, чтобы под благовидным предлогом учительства не разговаривали... запрещает учить только в Церкви, а вне Церкви, это ей не запрещается. Так Прискилла оглашала здравым учением Аполлоса; так верной жене, не запрещается оглашать неверного мужа».¹⁷ Таким образом, становится совершенно очевидным тот факт, что в посланиях апостола Павла нет ни дискриминирующего характера, ни полного смещения обязанностей и сфер деятельности, но есть грамотное разграничение, или разделение труда, при котором достигается чинность и благообразность церковной жизни.

Таким образом, в данном месте мы читаем увещание апостола к женщинам не предавать смущению мужей своими речами, чтобы, как говорилось выше, не посрамлялась слава Божия.

Взгляд на женщину в первом послании к Тимофею

Далее обратимся к подобному месту в послании апостола Павла к своему возлюбленному ученику апостолу Тимофею. Он являлся епископом города Эфеса. Во второй главе мы читаем: «Чтобы также и жены, в приличном одеянии, со стыдливостью и целомудрием, украшали себя не плетением волос, не золотом, не жемчугом, не дорогой одеждой, но добрыми делами, как прилично женам, посвящающим себя благочестию. Жена да учится в безмолвии, со всякой покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1 Тим. 2:9-12). Подобные места мы находим в послании к Коринфянам в 11 и 14 главах.

В данном послании апостол после рассмотрения роли мужчин в Церкви, о времени совершения молитв о спасении погибших обращается к роли женщин в служении и их внешнему виду.

Апостол начинает свое поучение, призывая женщин украшать себя не каким-либо искусным плетением волос, жемчугом или чем-либо еще. В греческом тексте на этом месте стоит слово «κοσμέω», что переводится как «устраивать,

¹⁶ *Ефрем Сирий, прп.* Творения. Т. 7. ТСЛ, 1995. С. 100.

¹⁷ *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкования на Послания святого апостола Павла. Ч. 2. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 141.

управлять, наряжать, убирать одевать, приукрашивать»,¹⁸ от этого слова и произошло слово «косметика».¹⁹ Святой Павел не запрещает носить различные прически, но запрещает делать их чересчур вычурными, показными. Апостол говорит, что дело женщин не только украшение самих себя, но и молитва.²⁰ Далее он указывает, что женщине приличнее украшать себя не одеждами, а добрыми делами, как об этом пишет блаженный Феофилакт Болгарский: «Ведь ты идешь молиться, а не плясать. Зачем же ты выдумываешь плетение волос на голове, завив локоны, драгоценные камни одни привесив, другими окружив себя со всех сторон, а третьи приделав к обуви, – что это, как не крайний позор? И это не чрез слезы ли бедных, вдов и сирот? Ты лишаешь вдову бедной, простой одежды, чтобы попирать ногами жемчуг! Ужели не велико еще долготерпение Божие? Ты пошла с намерением просить отпущения грехов, а украшаешь себя так, как будто выходишь на сцену! Прекрасно, действительно, сокрушение сердечное и Бог, без сомнения, услышит тебя, обливающуюся слезами бедняков. Если же Павел запрещает то, что служит только признаком богатства, то еще более – то, что относится к излишней суетности, как, например, натирание щек, подкрашивание глаз, изнеженный голос, влажный взгляд и прочее».²¹

Исходя из этого, можно сделать вывод, что апостол призывает женщин быть скромными не только в церковных собраниях, но и в иных. Далее повторяется та же самая мысль, которую мы читаем в первом послании к Коринфянам в 14-й главе, поэтому вопрос о безмолствовании в данном тексте мы подробно рассматривать не будем, учитывая тот факт, что святоотеческие толкования на данные места сходны.

Рассмотрев данные тексты, мы приходим к выводу о том, как должна вести себя женщина в Церкви во время собраний и при выходе в мир. Она должна вести себя так, чтобы не позорить своего мужа, а тем самым и Самого Христа. В самих этих текстах

¹⁸ *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т.1: А-Л. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 973-974.

¹⁹ *Мак-Артур Дж.* Толкование книг Нового Завета. 1 Тимофею. Славянское Евангельское Общество, 2000. С. 92.

²⁰ *Полянский П.* Первое послание святого апостола Павла к Тимофею. Сергиев Посад, 1897. С. 335.

²¹ *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкования на Послания святого апостола Павла. Ч. 2. М. : Сибирская благовонница, 2010. С. 142.

вопроса о внутрисемейных отношениях апостол касается лишь вскользь. Более подробно Павел раскрывает данную тему в послании к Ефесянам, в том отрывке, который обычно читается во время венчания.

Учение апостола Павла о браке

В отношениях мужчины и женщины немаловажным является брак. В связи с этим рассмотрение одного из известных мест посланий Апостола Павла, где он излагает свое учение о браке, также является значимым в раскрытии исследуемой темы.

С первого взгляда может казаться, что Павел подходит к браку чисто утилитарно. Брак для него средство против блуда (1 Кор. 7:1 – 2, 9), но, толкуя это место, святой Иоанн Златоуст говорит: «...коринфяне писали к нему, должно ли воздерживаться от жены, или нет? Отвечая на это и постановляя правила о браке, он заводит речь и о девстве. Если ты, ищешь блага весьма превосходного, то лучше совершенно не сочетаться с женщиною; если же ищешь состояния безопасного и сообразного с твоею немощью, то вступай в брак».²² Апостол Павел говорит о браке, как об абсолютной ценности. В идеале муж и жена должны стать одним целым, одной плотью, и прожить вместе всю жизнь.

Об этом пишет апостол в послании к Ефесянам: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуетя Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко

²² *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т.10-12. М., 2005. С 256.

Христу и к Церкви» (Еф. 5:22-32). В этом отрывке Апостол показывает, насколько великой должна быть любовь супругов друг к другу, которая является первоосновой или фундаментом брачного союза. По этому поводу говорит Григорий Богослов: «Хорошо жене – почитать Христа в лице мужа, хорошо и мужу – не бесчестить Церковь в лице жены».²³

Интересными словами апостол Павел подчеркивает единение супругов между собою, когда они будут двое одна плоть, и самые глубокие слова, что «тайна сия велика есть» (Еф. 5,31-32). Протоиерей Иоанн Мейендорф в этих стихах понимает под браком таинство, и далее говорит, что апостол Павел здесь подразумевает, что «в браке человек не только удовлетворяет потребности своего земного, мирского существования, но и делает шаг на пути к цели, для которой он был сотворен, то есть вступает в Царство вечной жизни».²⁴ В этих словах мы разумеем главную цель брака, то есть единение с Богом, богоподобие. Но под вышеописанными стихами Священного Писания святитель Иоанн Златоуст понимает «великое таинство любви» и в другом ракурсе. Он говорит: «Приходят те, которые будут единым телом. Если два не будут одно, они не произведут многих, пока останутся двоими. Творческая премудрость Божия с самого начала разделила одного на два и, желая показать, что и по разделении остается одно, устроила так, что одного недостаточно для рождения. Видишь ли тайну брака? Из одного двоих сделал, а потом из двоих сделал и до сих пор делает одного, так что и теперь человек рождается от одного. Скажу и то еще, что это (брачный союз) – таинственное изображение Церкви. Христос пришел к Церкви, из нее произошел и с нею соединился духовным общением».²⁵

Заключение

Таким образом, мы видим, что в посланиях апостола Павла женщина становится, с одной стороны, равной мужчине. Но в то же самое время апостол говорит, что женщина должна не

²³ Агеева Е. А., Ореханов Г., свящ. Брак // Православная Энциклопедия. М.:ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. - Т.6. - С.146-181.

²⁴ Мейендорф И., прот. Брак в Православии. Клин, 2000. С. 16.

²⁵ Цит.по: Григорьевский М. Учение святителя Иоанна Златоуста о браке. ТСЛ., 2000. С. 88-89.

зависать, а помнить, что над нею стоит муж. Апостол вводит женщину в правовое поле мира, она уже больше не домашний «раб», который обязан сидеть дома и нигде не показываться. Она теперь член Церкви, который имеет равные права с мужчиной. Признавая равноправие всех людей перед лицом Божиим, апостол Павел все же понимал необходимость дифференциации сфер деятельности и ответственности в силу разнообразных способностей как отдельных групп людей (например, мужчин и женщин), так и отдельных лиц, составляющих эти группы.

Библиография

1. *Агеева Е.А., Ореханов Г., свящ.* Брак. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т.6. С.146-181.
2. *Григорьевский М.* Учение святителя Иоанна Златоуста о браке. ТСЛ., 2000.
3. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т.1: А-Л. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.
4. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. ТСЛ, 1995. – 392 с.
5. Женщина и мужчина: отношения сквозь века. // Фома. URL: <https://foma.ru/zhenshhina-i-muzhchina-otnosheniya-skvoz-veka.html> (дата обращения: 11.09.2018)
6. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 10. СПб., 1904.
7. *Мак-Артур Дж.* Толкование книг Нового Завета. 1 Тимофею. Славянское Евангельское Общество, 2000. – 328 с.
8. *Мейендорф И., прот.* Брак в Православии. Клин, 2000. – 93 с.
9. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. / ред. А. А. Алексеев. СПб, 2013. – 1405 с.
10. *Полянский П.* Первое послание святого апостола Павла к Тимофею. Сергиев Посад, 1897. – 572 с.
11. Толкование на послание 1 Коринфянам. / Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018)
12. Толкование на послание 1 Коринфянам. / Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018)

13. Толкование на послание 1 Коринфянам. / Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018)
14. Толкование на послание 1 Коринфянам. // Петро-Павловский приход с. Каратуз. URL: http://karatuz.prihod.ru/tolkovanie_biblii/view/id/1131796 (дата обращения: 16.09.2018)
15. Толкования Священного Писания. Толкования на Кор. 11:3. // Оптина пустынь. URL: <http://bible.optina.ru/new:1kor:11:03> (дата обращения: 11.09.2018).
16. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к коринфянам первого. М.: Правило Веры, 2006.
17. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкования на Послания святого апостола Павла. Ч. 2. М.: Сибирская благовонница, 2010. – 285 с.
18. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла. // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-korinfjanam/11 (дата доступа: 10.10.2018)

Abstract

Gritsevich V. D., priest. Women in the apostle Paul's epistles

This article examines the teaching of the Apostle Paul on the role and position of women in the Church, which is reflected in his Epistles. It is concluded about the nature of the relationship of equality and hierarchy in the relationship between a man and a woman.

Key words: Apostle Paul; woman; the first Christians; epistles; marriage; The first Epistle to Corinthians; Epistle to Ephesians; The first Epistle to Timothy

Брегеда Александр Вячеславович

Изображение «Дня Господня» в книге пророка Иоиля

Аннотация

Автор статьи, исследуя изображение «Дня Господня» в книге пророка Иоиля», выявляет основные черты в понимании «Дня Господня» у пророка Иоиля. На основе проведенного анализа делается заключение, что «День Господень» у пророка Иоиля – это время наказания Израиля за его прегрешения. Но если израильский народ покается и вновь обратится к Богу, тогда «День Господень» станет благословением Израиля.

Ключевые слова: пророческая письменность; «День Господень»; пророк Иоиль; Израиль; Сион; суд; наказание.

Введение

«День Господень» (уֹם יְהוָה) — это ключевая тема в книгах малых пророков. Выражения уֹם יְהוָה встречается в Ветхом Завете 16 раз и только в пророческих книгах². У одних пророков «День Господень» может означать суд и грядущее бедствие (Ам. 5:18-20; Соф. 1:7, 14; Иоил. 1:15), у других — божественное благословение и спасение (Иоил. 2:31; 3:14; Мал. 4:5-6). «День Господень» употребляется в книги пророка Иоиля пять раз³, это самое частое использование выражения уֹם יְהוָה в пророческих книгах. В книге пророка Иоиля «День Господень» представлен двояко: суд над Израилем, и, наоборот, его благословение.

Возникает вопрос: почему в книге пророка Иоиля «День Господень» представлен в двойном значении?

В данном исследовании мы рассмотрим избранные места в книге пророка Иоиля, в которых используется выражение «День

Брегеда Александр Вячеславович – аспирант, Московская духовная академия, кафедра Библистики (г. Сергиев Посад).

² Ис. 13:6, 9; Иез. 13:5; Иоил. 1:15; 2: 1, 11; 3:4; 4:14; Ам. 5:18 (дважды); Ам. 5:20; Авв. 15; Соф. 1:7, 14 (дважды); Мал. 3:23.

³ Иоил. 1:15; 2:1, 11, 31; 3:14.

Господень», и попытаемся проследить, как изменяется представление о «Дне Господнем» у пророка Иоиля.

Определить время происхождения книги пророка Иоиля достаточно сложно, она могла быть написана как перед вавилонским пленом, так и после плена. О личности пророка также ничего точно не известно⁴. В книге содержатся упоминания об Иерусалиме, священниках, жертвоприношениях и храме, но при этом отсутствуют ссылки на Израильское царство. Возможно, автор был уроженцем Иудеи и его пророческие речи обращены к Южному царству⁵.

Книгу пророка Иоиля, как правило, разделяют на две части: 1) Иоил. 1:1 – 2:17 и 2:18 – 3:21 или 2) 1:1 – 2:27 и 2:28 – 3:21⁶. Данное деление служит отправной точкой в изучении «Дня Господня» у пророка Иоиля.

В первой части книги имеется три перикопы, содержащие описание «Дня Господня»: Иоил. 1:15; 2:1-2, 10-11⁷.

В Иоил. 1:15 пророк начинает сообщение о «Дне Господнем» с зывания *ʾāhāh laʾuūōt* — *увы этому дню*, чтобы подчеркнуть значимость наступления «Дня Господня», и, вероятно, следуя общей пророческой традиции, вводит выражение *kī qārōḅ ūōt ʾNWN* — *ибо близок День Господень*⁸. А затем дает

⁴ Pohlig, J. An Exegetical Summary of Joel. Dallas, TX: SIL International, 2003. P. 167.

⁵ Петров А.Е. Иоиль. // Православная энциклопедия Т. 25. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. С. 356-367.

⁶ Wolff H.W. Joel and Amos: A commentary on the books of the Prophets Joel and Amos. Philadelphia: Fortress Press, 1977. P. 8.

⁷ *15 увы этому дню! ибо близок день Господень; как опустошение от Всемогущего придет он (Иоил. 1: 15). 1 Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок 2 день тьмы и мрака, день облачный и туманный (Иоил. 2: 1-2). 10 Перед ними потрясется земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся, и звезды потеряют свой свет. 11 И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его и могуществен исполнитель слова Его; ибо велик день Господень и весьма страшен, и кто выдержит его? (Иоил. 2:10-11).*

⁸ Словосочетание *kī qārōḅ ūōt ʾNWN* используется и в других пророческих текстах (Иез. 30:3, Ис. 13:6, Авд. 15, Соф. 1:7), во всех приведенных примерах употребляется общая формула для сообщения о «дне Господнем»: *близок день Господень*. Возможно, пророк Иоиль применяет уже сформулированное среди пророков понятие о скором наступлении «дня Господня». Заимствована ли она у других пророков, ответить достаточно трудно. Однако в этом можно увидеть существование общей пророческой

характеристику «Дня Господня» $\hat{u}k\hat{e}\hat{s}\hat{o}d\ m\hat{i}\hat{s}adday\ y\hat{a}b\hat{o}^{\prime}$ — и как опустошение от Вседержителя придет⁹.

Святитель Кирилл Александрийский это пророчество о «Дне Господнем» понимает так: «Днем Господним называем тот, в который надлежало совершиться карам, ... или же когда Вавилоняне губили все, забирали города и веси, причиняли одно зло за другим и постоянно повергали жителей земли из беды в беду»¹⁰.

В Иоил. 2:1-2¹¹ пророк вновь сообщает о наступлении «Дня Господня», предворяя призывом к священникам бить тревогу с указанием места $t\hat{i}q^{\hat{c}}\hat{u}\ \hat{s}\hat{o}r\hat{a}r\ b\hat{e}\hat{s}iyu\hat{o}n\ w\hat{e}h\hat{a}r\hat{i}^{\hat{c}}\hat{u}\ b\hat{e}h\hat{a}r\ qod\hat{s}\hat{i}$ — ударьте в шофар на Сионе и поднимите тревогу на горе святости моей¹²

В пророческой письменности звучание в шофар¹³ предзнаменует пришествие Яхве (Ис. 18:3; Иер. 19, 6:1, 17, 42:14, 51:27; Ос. 5:8; Ам. 2:2)¹⁴. Блаженный Иероним понимал фразу «трубить в шофар» как знак того, что «День Господень» наступает¹⁵. Местом действия назван Сион¹⁶, так как именно там должен состояться «День Господень».

традиции (Pohlig J. An Exegetical Summary of Joel. Dallas, TX: SIL International, 2003. P. 52).

⁹ В этом стихе, по мнению Вольфа, $y\hat{o}m$ — день означает не определенный момент времени, а, скорее, конкретное событие во времени, так как $y\hat{o}m$ здесь еще не свершившийся факт, он находится рядом, в процессе. И глагол $\kappa\hat{i}b^{\prime}$ / $y\hat{a}b\hat{o}^{\prime}$ / (imperfect) как раз подчеркивает это (Wolff H.W. Joel and Amos: A commentary on the books of the Prophets Joel and Amos. Translation of Dodekapropheton. Philadelphia: Fortress Press, 1977. P. 34).

¹⁰ Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Иоила // Богословский вестник, 1892. С. 345.

¹¹ *1 Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок 2 день тьмы и мрака, день облачный и туманный (Иоил. 2:1-2).*

¹² По переводу архиепископа Николая (Добронравова) (Николай (Добронравов), архиеп. Книга пророка Иоила (магистерская диссертация). М., 1885, С. 210 – 213).

¹³ Шофар ($\hat{s}\hat{o}r\hat{a}r$) – это рог животного, использовался, как правило, в качестве духового инструмента и предназначался для религиозных обрядов (Лев. 25:9; 2 Цар. 6:15; 3 Цар. 15:28), но кроме того, он применялся и в других важных событиях в жизни народа: в коронации царей (3 Цар. 1:34; 4 Цар. 9:13) и в военных целях (Суд. 3:27; 6:34; и др.).

¹⁴ Pohlig J. An Exegetical Summary of Joel. Dallas, TX: SIL International, 2003. P. 72.

¹⁵ Иероним Стридонский, блж. Толкование на книгу пророка Иоила. Киев, 1894. С. 369.

¹⁶ Сион ($\hat{s}iyu\hat{o}n$) – это вершина горы Мориа, на храмовой горе в Иерусалиме. Слово Сион употребляется в Писании, как в узком смысле – холм Сион, так и в широком – весь

Далее пророк характеризует «День Господень» $y\hat{o}m \text{ ḥ}\acute{o}ṣeḳ$ $wa'ē\ddot{a}r\acute{e}l\ddot{a}h$ $y\hat{o}m \text{ 'ānān } wa'āg\ddot{a}r\acute{e}l$ — *день тьмы и мрака, день облака и мглы* и сравнивает его с *тьмой* ($\text{ḥ}\acute{o}ṣeḳ$)¹⁷. В этом описании мы видим классический для библейских текстов параллелизм, в данном случае, – синонимический.

Третий раз в первой части книги пророк употребление выражения «День Господень» – в перикопе Иоил. 2:10-11¹⁸. Эта перикопы в целом продолжает тему Иоил. 2:1-2, но наступление «Дня Господня» в Иоил. 2:11 предваряет описание природных катаклизмов: $r\ddot{a}g\ddot{z}\ddot{a}h \text{ 'é}reṣ$ – *земля сотряслась*, $r\ddot{a}'\ddot{a}š\ddot{u} \text{ šāmāyim}$ – *небо поколебалось*, $\acute{s}emeš \text{ wəyārē}^{\ddot{a}h} \text{ qā}d\ddot{a}r\ddot{u}$ *солнце и луна померкли*, $w\acute{e}ḳ\ddot{o}āb\ddot{im} \text{ 'āsr}\ddot{u} \text{ no}gḥām$ *и звезды перестали светить*. Наступление «Дня Господня» произойдет с возгласения голоса Яхве перед Его воинством $wYWHW \text{ nā}tan \text{ q}\acute{o}l\acute{o} \text{ l}\ddot{ir}n\acute{e} \text{ ḥ}\acute{e}l\acute{o}$ — *и Господь даст глас Свой пред воинством Своим*.

Завершается первая часть книги призывом возвратиться $\text{w}\acute{š}w\acute{b}/$ к Яхве и надеждой на то, что участь израильского народа будет изменена в Иоил. 2:12¹⁹. То есть предлагается поверить в то, что покаяние положит конец бедствиям.

Во второй части книги выражение «День Господень» используется дважды в Иоил. 2:31 и 3:14.

Начинается вторая часть с 18 ст. второй главы, которую характеризуют как обещание Яхве предотвратить решение о наказании Израиля и даровать ему обильные благословения. С 19 по 27 стт. идет описание благ, которые Господь даст Своему

Иерусалим. Пророк Иоиль имеет в виду, видимо, второе. И через уточнение места пророк показывает, что Сион – святое место, место престола YHWH (Пс. 2:6) (Pohlig J. An Exegetical Summary of Joel. Dallas, TX: SIL International, 2003. P. 73).

¹⁷ Слово $\text{ḥ}\acute{o}ṣeḳ$ — тьма в Ветхом Завете нередко служит образом великого бедствия, и используется в Писании, как правило, для усиления вместе с словом $\text{'ē}ā\ddot{r}\acute{e}l\ddot{a}h$ — *мрак* (Исх. 10:22; Ис. 8:22, 58:10, 59:9; Соф. 1:15).

¹⁸ ¹⁰ *Перед ними потрясется земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся, и звезды потеряют свой свет. 11 И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его и могуществен исполнитель слова Его; ибо велик день Господень и весьма страшен, и кто выдержит его?* (Иоил. 2:10-11).

¹⁹ *Но и ныне еще говорит Господь: обратитесь ко Мне всем сердцем своим в посте, плаче и рыданиях* (Иоил. 2:12).

народу. Полноту обещанных благ выражают слова пророка Иоила об излиянии Духа Божия на израильский народ в Иоил. 2:28-29²⁰.

Дарование Духа, предшествующее наступлению «Дня Господня», имеет в книге пророка Иоила универсальный характер, поскольку обращено к людям различного социального положения и возраста. Как замечает протоиерей Александр Мень: «Надежда на нисхождение Духа издревле жила в Ветхом Завете (Числ. 11:29)»²¹. Это чаяние отражено в новозаветном откровении, в речи апостола Петра (Деян 2:17–21).

Далее в перикопе Иоил. 2:30-31²² описывается наступление «Дня Господня», которому предшествуют сверхъестественные природные явления.

Знамена в виде *dām wāʿēš wəʿīmārôt ʿāšān* – *кровь и огонь и столпы дыма* являются образами уничтожения и войны. Но также они служат напоминанием событий времен Исхода, когда *кровь* (Исх. 7:20) и *огонь* (Исх. 9:23) ознаменовали освобождение из рабства израильского народа²³.

В Иоил. 2:31 пророк Иоиль использует тот же образ, который он использовал в 2:10 в качестве признака наступления «Дня Господня», и дает ему ту же характеристику *haggādōl wəhannōrāʿ* — *великий и страшный*.

Блаженный Феодорит слова пророка понимает в эсхатологическом значении: «Сие предвозвестил и Господь в священной Евангелии; ибо говорит: *будут знамена на небе, в солнце и луне и звездах* (Лк. 21:25). *Днем же великим и просвещенным* пророк называет второе пришествие Спасителя нашего; потому что в первое пришествие Он родился от бедной

²⁰ 28 *И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения.* 29 *И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего* (Иоил. 2:28-29).

²¹ Мень А., прот. Исагогика. Ветхий Завет. Курс по изучению Священного Писания. М: Фонд имени Александра Меня, 2000. С. 414.

²² *И покажу знамена на небе и на земле: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна – в кровь, прежде, нежели наступит день Господень, великий и страшный* (Иоил. 2:30-31).

²³ Wolff H. W. Joel and Amos: A commentary on the books of the Prophets Joel and Amos. Philadelphia: Fortress Press, 1977. P. 67.

Жены в вертепе, по рождении положен в яслях, и пока не начал творить чудес, многим был неизвестен; тогда же узрят Его *грядущим на облацех* (Мф. 24:30), тьмы тем будут предшествовать Ему и тысячи тысяч песнословить Его, и *поклонится Ему всяко колена небесных и земных и преисподних* (Флп. 2:10)²⁴.

В заключительной главе книги изображение «Дня Господня» сфокусировано в отрывке Иоил. 3:14-16²⁵.

Здесь полностью повторяется образ, который был описан в 2:10, и выражает ту же мысль: угасание небесных светил является признаком наступления «Дня Господня».

Завершает отрывок возгласение Яхве: *и Господь возгремит с Сиона, и из Иерусалима даст голос Свой и содрогнутся небо и земля*.

Таким образом, во второй части книги описание «Дня Господня» имеет те же черты, что и в первой части. Однако теперь кардинально меняется участь израильтян, поскольку *kōl 'āšer-yiqrā' bəšēm YHWH yimmālēt* — *все, кто призовет имя Господне, спасется* (Иоил. 3:5а).

Вывод

«День Господень» у пророка Иоиля описывается в категориях тьмы и мрака. Он ниспослан Господом, поскольку народ согрешил против Завета, и суд неизбежно должен прийти. Между тем, вторая линия, которая проходит в книге, это тема покаяния: Израиль должен вновь обратиться к Богу, и тогда будет помилован и получит спасение.

Можно сказать, что в представлении пророка «День Господень» как бы уже в действии: бедствия, выпавшие на израильтян, являются его началом, однако затем «День Господень» наступит и для других народов, а Израилю даруется благословение.

²⁴ Феодорит Кирский, блж. Толкование на пророка Иоиля. // Творения. Ч. 4. М., 1857. С. 337.

²⁵ ¹⁴ Толпы, толпы в долине суда! ибо близок день Господень к долине суда! ¹⁵ Солнце и луна померкнут и звезды потеряют блеск свой. ¹⁶ И возгремит Господь с Сиона, и даст глас Свой из Иерусалима; содрогнутся небо земля (Иоил. 3:14-16).

Таким образом, «День Господень» в книге пророка Иоиля – это время, в котором Господь совершит суд над миром и всем человечеством за их беззакония, но также «День Господень» означает время, когда Господь (YHWH) и Его «Закон» будет особо почитаться в мире и Сион станет выразителем этого почитания.

Библиография

Тексты Священного Писания

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia: תורה נביאים וכתובים // Ed. K. Elliger et W. Rudolph. Fünfte verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. Перепечатано с издания Московской Патриархии. М.: Российское Библейское Общество, 2005.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Современный русский перевод. М.: Российское Библейское общество, 2011.

Святоотеческие комментарии

4. *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книгу пророка Иоиля. Киев, 1894.
5. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Иоиля // Богословский вестник, 1892.
6. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на пророка Иоиля. // Творения. Ч. 4. М., 1857.

Исследования

7. *Николай (Добронравов), архиеп.* Книга пророка Иоиля (магистерская диссертация). М., 1885. [Электронный ресурс] // CD-ROM Электронные книги по библейским исследованиям. Выпуск 2. «Малые пророки». М., 2006.
8. *Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. Курс по изучению Священного Писания. М: Фонд имени Александра Меня, 2000.

9. Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу св. пророка Иоиля // Палладий (Пьянков), еп. Толкование на св. пророков Осию и Иоиля. Вятка, 1872. [Электронный ресурс] // CD-ROM Электронные книги по библейским исследованиям. Выпуск 2. «Малые пророки». М., 2006.
10. Рыбинский В. П. Книга пророка Иоиля. // Толковая Библия Ч. 2. Т. 7. / Изд. преемников А. П. Лопухина. Стокгольм, 1987.
11. Петров А. Е. Иоиль. // Православная энциклопедия Т. 25. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. С. 356-367.
12. Тихомиров Б. А. День Господень // Православная энциклопедия Т. 14. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. С. 414-417.
13. Pohlig J. An Exegetical Summary of Joel. Dallas, TX: SIL International, 2003.
14. Weiss M. The Origin of the "Day of the Lord" — Reconsidered, 1966.
15. Wolff H. W. Joel and Amos: A commentary on the books of the Prophets Joel and Amos. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Abstract

Bregeda A. V. The image of the "Day of the Lord" in the book of Joel

The author of the article, examining the image of the "day of the Lord" in the book of the prophet Joel, reveals the main features in the understanding of the "Day of the Lord" in the prophet Joel. On the basis of the analysis, it is concluded that the "Day of the Lord" in the prophet Joel is the time of punishment of Israel for its sins. But if the people of Israel repent and turn again to God, then the "Day of the Lord" will be a blessing to Israel.

Key words: prophetic writing; "Day of the Lord"; prophet Joel; Israel; Zion; judgment; punishment.

Водолага Павел Андреевич

Пришёл ли Царь в Иерусалим? (Зах. 9:9): ветхозаветные пророчества о Входе Господнем в Иерусалим

Аннотация

Вход Господень очень важное событие во всех смыслах. С исторической точки зрения ценность этого события заключается в том, чтобы очередной раз доказать нам всю значимость, всю суть этого события как торжественного явления Мессии народу, опираясь на исторические факты и обращая внимание на самые маленькие детали. С точки зрения текстологических особенностей мы обращаем внимание на исполнение ветхозаветных пророчеств из книги пророка Захарии и Псалтири. Все эти композиционные особенности предоставляют нам широкое поле для обнаружения новых для себя фактов и открытий.

Ключевые слова: Вход Господень в Иерусалим; Евангелие от Марка; Евангелие от Матфея; Евангелие от Луки; Евангелие от Иоанна; книга пророка Захарии; Псалом 117; Мессия; царь; мир; осанна.

Во время Входа Господня в Иерусалим, Спаситель являет Своё Божественное всеведение таким образом, что людям оно кажется вполне естественным. А помимо Божественного всеведения налицо и Божественное всемогущество. И то, и другое отражает внутреннее настроение их Обладателя. Всё совершается по словам Спасителя, словно небо сошло на землю и люди стали послушными Господу, как Ангелы. Совершается же это для того, чтобы Господь показал, что всё главное в этом мире предуведано и предсказано Богом.

Бог по-разному участвует в событиях человеческой истории. Это и естественно, и необходимо. Если Бог управляет событиями, то вполне естественны и пророчества.

В первые века повествование христиан о Входе Господнем в Иерусалим обрастало различными подробностями, интерпретируемыми самими христианами. В связи с этим некоторые скептически настроенные учёные выражают сомнение в мессианских особенностях как исторически достоверных данных рассказа². Учёные скептики разделяют рассказ на две части: обретение животного (Мк. 11:1-7) и праздничный вход в город (Мк. 11:8-10). Данные критики предположили: что это история об обычном Входе в Иерусалим Иисуса Христа на праздник (может быть и пешком) переросла в легенду мессианского характера, вобравшую в себя и царское животное (под влиянием Зах. 9:9), обрётённое сверхъестественным способом (Мк. 14:12-16). На этом учёные не остановились, они отмечают отсутствие какого-либо свидетельства о том, что вход Иисуса Христа в Иерусалим обратил внимание властей и более того, ученики уже тогда считали Иисуса Христа – Мессией, достигшим триумфа. Следовательно, по мнению круга критиков, интерпретация мессианского характера события отображает послепасхальное исповедание ранней Церкви.

Скептицизм такого рода не оправдан. Учёный Дж. Д. М. Деррет объясняет, что в процессе получения животного рабби или правителем используется царское право на реквизицию, это описывает термин «*angaria*» использовавшийся в Византии и Римской империи, и соответствует иудейскому закону о займах (Исх. 22:14-15)³. Поэтому, данный фрагмент Евангелия некорректно относить к категории легенд. Стоит отметить, что мессианская интерпретация 9-го стиха 9-ой главы книги пророка Захарии до IV века в иудаизме не засвидетельствована⁴. Следовательно, память об этом весьма ярком событии существует как о действительном историческом факте. Вполне естественным для того времени выглядит и то, что народ расстилает пальмовые ветви по дороге и машет ими, как об это указано в 25-ом и 26-ом

² Словарь Нового Завета. Т. 1.: Иисус и Евангелия / Ред. Д Грин; ред. С. Макнайт; ред. Г. Маршалл. М.: ББИ, 2010. С. 121.

³ Словарь Нового Завета. Т. 1.: Иисус и Евангелия / Ред. Д Грин; ред. С. Макнайт; ред. Г. Маршалл. М.: ББИ, 2010. С. 121.

⁴ Там же.

стихе 117-го Псалма. Это приветствие отображает пасхальные обычаи, а также обычаи праздника Кущей и Хануки (1 Макк. 13:51). Помимо того, слово «Осанна» – еврейское восклицание, вошедшее в Евхаристию литургии Ранней Церкви⁵, вполне может служить воспоминанием об этом историческом событии.

Есть основание предполагать, что, когда в Иерусалим вошёл Господь Иисус Христос, это событие уже понималось как приход царя торжествующего. Стоит обратить внимание и на реакцию властей, хотя об этом и не сообщается в Евангелии. Однако, выдвинутое против Иисуса Христа обвинение на суде «Царь Иудейский» означает, что произошедшее событие всё же возбудило их подозрения. В этом не было ничего необычного. Однако Вход в Иерусалим Иисуса Христа, притом ещё и верхом на коне, был бы ответом на все перечисленные выше чаяния, сообразный со всем духом Его служения. Но Иисус не является политическим завоевателем. Он Царь, но Царь, пришедший в смиренности и пришедший служить.

Торжественный Вход Иисуса Христа в Иерусалим – более странный поступок, чем может показаться на первый взгляд, так как паломники, идущие в Святой город, последнюю часть пути перед городом шли пешком. Нельзя объяснить въезд Христа возможной Его усталостью (хотя Он и был очень утомлён). Действие Христа было определённым пророческим символом. Оно было исполнением пророчества Захарии: «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се, Царь твой грядёт к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах. 9:9). Это не внезапно посетившая Иисуса Христа идея. Для тех, кто имел глаза, это было явным знамением: Он Тот, о Котором так ясно писали пророки⁶.

Стих 9 из 9-ой главы книги пророка Захарии – «пророческое видение мирного правления нового Давида в Иерусалиме»,

⁵ Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахе) 10:6. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus. 16.04.2019.

⁶ *Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по Новому Завету Евангелие от Иоанна. Париж: Свято-Сергиевский Православный Богословский Институт в Париже, 2006. С. 247.

начинает в книге раздел, в котором описан грядущий царь Сиона (Зах. 9:11 – 10:12). Залогом прочности мира и безопасности не в каком-либо частном случае, но на долгое время, навсегда, является мессианский Царь, шествующий к Иерусалиму на молодом ослёнке. Это шествие свидетельствует как о миролюбии этого Царя (конь – животное, употребляющееся для военных целей), так и о Его необыкновенном смирении. Отличительными качествами этого Царя являются справедливость и готовность спасти своих подданных. С воцарением Царя мира, для народа Божия не нужны будут военные колесницы и боевые кони: всякое бранное оружие должно быть уничтожено, так как мир возвещён будет всем народам во все концы земли.

В книге пророка Захарии Царь описан как «праведный» и «спасающий» («имеющий спасение») или «спасённый» в смысле «полагающийся на действие Божье», а также «кроткий», как едущий на осле. Слово «праведный» может иметь значения: «правомочный» или «законный»; «спасённый» может указывать на то, что этот царь не сможет править без божественной помощи; «кроткий», возможно, предполагает, что царь не получит экономической и социальной выгоды от своего положения⁷. Характеристика Царя как «кроткого» может напомнить характеристику, которая дается в Священном Писании Моисею (Числ. 12:3). Наименование Царя может иметь отсылку к месту с упоминанием страдающего Раба Божьего в книге пророка Исаии (Ис. 53:4)⁸.

Осёл «выделяется в этом тексте как преднамеренное пренебрежение символом надменного упования на человеческие силы» – то есть военным снаряжением⁹. Во времена Ветхого Завета на ослах ездили сыновья судей (Суд. 5:10), Ахитофел, дед Вирсавии, мудрый и уважаемый советник (2 Цар. 17:23), и Мемфисофей, внук Саула, во время своего приезда в Иерусалим на встречу с Давидом (2 Цар. 19:26). Более того, мятеж Авессалома

⁷ Meyers C. L. Zechariah 9-14. AB 25C. Doubleday, 1993. P. 127.

⁸ Smith R. L. Micah – Malachi. WBC. Waco: Word, 1984. P. 256.

⁹ McComiskey T. E. Zechariah // An Exegetical and Exposition and Expository Commentary / Edited by T. E. McComiskey. Grand Rapids: Baker Academic, 1998. Vol. 3. P. 1166.

против Давида и возвращение Давида в Иерусалим после смерти Авессалома может составлять часть фона для данного отрывка¹⁰.

Основная тема этого отрывка – двойственный характер Царства Божьего как мирного и всеобъемлющего¹¹. И напротив – колесницы, боевые кони и луки будут отвергнуты. Это указывает на решительный отказ от политики насилия и от свойственного государствам обычая вести войны для расширения территории.

Стоит более подробно остановиться на цитате Зах. 9:9 в контексте Евангелия от Иоанна.

Вводная формула в Евангелии: καθὼς ἔστιν γεγραμμένον («так было написано») характерна для евангелиста Иоанна и встречается в других местах его Евангелия (Ин. 6:31). Цитата не соответствует в полной мере ни Септуагинте, ни Масоретскому тексту. Достойны внимания четыре особенности этой цитаты в Евангелии от Иоанна.

1. В исходном еврейском тексте или других версиях Захарии 9:9, нет фразы «Не бойся», заменяющей выражение «Ликуй от радости». Возможно, она была взята из книги пророка Исаии (Ис. 40:9), где говорится о благовествующем Сионе. По мнению исследователей, здесь имеются отсылки к пророческим книгам Исаии (Ис. 40:9) и Софонии (Соф. 3:16). Такого рода объединение цитат из Ветхого Завета не является чем-то необычным для Нового Завета (ср. Мф. 27:9-10; Мк. 1:2-3). Фраза «не бойся» добавлена евангелистом Иоанном, вероятно, ввиду связи, которую он проводит между торжественным въездом и воскрешением Лазаря.

2. Евангелист Иоанн опускает характеристику царя, едущего на осле, как «праведного, спасающего и кроткого». Он включает только слова «се, Царь твой грядет сидя на молодом осле», при этом опуская также фразу «к тебе», которая остается в Евангелии от Матфея (Мф. 21:5); евангелист Иоанн, вероятно, хотел подчеркнуть, что Иисус Христос пришёл не только к Иерусалиму, но ко всему миру¹².

¹⁰ Jones D. R. Fresh Interpretation of Zechariah 9-11 // VT. 1962. № 12. P. 59.

¹¹ Petersen D. L. Zechariah 9-14 and Malachi. OTL. Louisville: Westminster John Knox, 1995. P. 259.

¹² Petersen, D. L. Zechariah 9-14 and Malachi. OTL. Louisville: Westminster John Knox, 1995. P. 259.

3. В Евангелии от Иоанна (Ин. 12:15) используется форма причастия настоящего времени κάθημαι (καθήμενος – «сидя») в отличие от Евангелия от Матфея, в котором используется форма перфектного причастия глагола ἐπιβαίνω (ἐπιβεβηκῶς – «садясь») (Мф. 21:5), вероятно, с целью подчеркнуть царственное достоинство Иисуса Христа¹³. Выражение «сидя» и «молодой осёл» не соответствуют ни одной известной версии и, возможно, были использованы для того, чтобы подчеркнуть царственное достоинство Иисуса в аллюзии на мессианские тексты, такие, как место из книги Бытия (Быт. 49:11)

4. Последние два слова цитаты πῶλον ὄνου не находят точного соответствия ни в еврейском тексте, ни в одной из его известных греческих версий. Вероятнее всего, они взяты евангелистом из Быт. 49:11, «к лозе лучшего винограда».

В целом ветхозаветная цитата в Евангелии от Иоанна сокращена и включает лишь то, что остается актуальным в конкретной евангельской ситуации – прибытие Иисуса Христа в Иерусалим как царя, верхом на осле.

В сочетании с тем, что народ славит Иисуса как «грядущего во имя Господне, Царя Израилева» (Ин. 12:13), обращение евангелиста к 9-ому стиху 9-ой главы книги пророка Захарии – «Не бойся, дочь Сионова! се, Царь твой грядет, сидя на молодом осле» – представляет Иисуса как смиренного царя-пастыря, въезжающего в Святой Город, чтобы занять место, принадлежащее ему по праву. То, что впоследствии евреи отвергнут Его, приведёт к Его распятию и будет иметь весомые сотериологическо-исторические последствия: дальнейшее действие Божье будет сосредоточено вокруг новой мессианской общины, состоящей из верующих евреев и иноплеменников (Ин. 10:16). Кроме того, возможно, что апостол Иоанн видел приход Иисуса Христа в Святой Город как «день Господень», когда «живые воды потекут из Иерусалима» и «Господь будет Царём над всею землею» (Зах. 14:8-9), и великий Праздник Кущей будут праздновать все народы (Зах. 14:16).

¹³ Ibid.

В книге пророка Софонии 3:16 соединяется сразу несколько цитат «В тот день скажут Иерусалиму: «не бойся», и Сиону: «да не ослабевают руки твои!»).

Причины, по которым евангелист Иоанн не приводит характеристику Иисуса как «праведного, спасающего, кроткого», неясны. В положительном смысле, понятие царственности Иисуса, передаваемое его торжественным въездом в Иерусалим, совпадает с описанием его как «добротного пастыря» в 10-ой главе Евангелия от Иоанна. В отрицательном смысле, оно противопоставлено националистическим представлениям иудеев (Ин. 1:49) и светскому понятию правления преимущественно с позиции силы (Ин. 18:36-37). В случае с Иисусом смысл образа – в самом образе; характер царя указывает на природу его царства, которое разительно отличается и от иудейских, и от неиудейских представлений о власти. Однако, поскольку Иисуса не приняли как царя, он даёт наставления своей общине (Ин. 13-17) и посылает их возвещать весть прощения через благодать Святого Духа. (Ин. 20:21-22).

В богословском смысле автор четвёртого Евангелия использует мессианское пророчество, применяя его к Иисусу, называя его Мессией и царём Израиля. В контексте Евангелия это следует непосредственно после того, как Иисус совершил семь поразительных знамений, свидетельствующих о Его мессианской власти. Превращение воды в вино (Ин. 2:1-12), исцеление сына царского чиновника (Ин. 4:46-54), Исцеление парализованного у купальни Вифезда (Ин. 5:1-17), Насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами (Ин. 6:1-14), Хождение по воде (Ин. 6:15-25), Исцеление слепорожденного (Ин. 9:1-41), Воскрешение Лазаря (Ин. 11:1-46).

Все эти события предшествуют приходу ко Христу эллинов-иноплеменников (Ин. 12:20-36) и окончательному осуждению евангелистом ожесточения иудеев (Ин. 12:37-50), чем и заканчивается первая часть Евангелия. То, что евангелист использует пророчество Захария (Зах. 9:9), но при этом не цитирует стих 10 *«Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушен будет бранный лук; и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до*

концов земли», может указывать на понимание того, что нынешнее исполнение пророчества только частичное, и что разоружение Иерусалима и провозглашение всеобщего мира ещё ожидают будущего исполнения¹⁴.

В описании события Входа Господня в Иерусалим используется не одна цитата из Ветхого Завета. У всех четырех евангелистов можно увидеть использование Псалма 117.

Как часть пятой и заключительной книги (Пс. 106 – 150) Псалом 117 завершает собой собрание псалмов халлел (Пс. 112 – 117). Сам псалом, похоже, был составлен как царская песнь благодарения по случаю военной победы, которая позже была включена в литургию первых веков.

Если в Псалме 2 воспевается обетование, данное царю из рода Давида перед лицом угрожающих ему народов, то Псалом 117 является победным исполнением этого обетования.

Этот стих толкует и святитель Иоанн Златоуст: «Наши блага состоят не в том только, что совершилось, но и в другом лучшем, каково: воскресение, царство, наследие со Христом. Желая выразить все это, пророк и присовокупил: “благословен грядущий во имя Господне”. То же говорил и Христос иудеям: “сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!” (Мф. 23:39). Так как они часто возражали, что он не от Бога, что Он – противник Божий, то Он и говорит им: вы сами будете свидетельствовать, что Я не противник Божий, когда увидите Меня идущим на облаках, и воскликнете: “благословен Грядый во имя Господне!”, отнимая у себя словами этой хвалы всякое оправдание»¹⁵.

Из синоптических Евангелий мы за основу берём вариант, представленный в Евангелии от Марка, так как евангелист Марк наиболее полно описывает событие Входа Господня в Иерусалим. Кроме того, следует проанализировать цитату Псалма 117 в контексте Евангелия от Иоанна, которое принципиально отличается от других Евангелий.

¹⁴ Baldwin J. G. Haggai, Zecharia, Malachi. TOTC. London: Inter-Varsity, 1992. P. 164.

¹⁵ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 8. Беседы на Евангелие от Иоанна. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С.

Более широкие ассоциации с темой нового исхода псалмов халлел только усиливаются контекстом Пасхи, того самого праздника, с которым было связано ожидание мессианского избавления под знаком нового исхода.

В контексте Евангелия от Марка такие действия Христа, как изгнание бесов (особенно потопление им бесовского легиона в Мк. 5:1-20), прощение грехов, исцеления хромых, глухих, немых и слепых, чудеса насыщения толп и явление власти над морем, свидетельствуют об исполнении победного повествования пророка Исаии – это именно такие чудеса и милосердные деяния, за которые, согласно раввинистической традиции, связанной с Псалмом 117, народ мог воздавать благодарение («Осанна» – это и благодарственное приветствие, и прошение).¹⁶

Если в начале Евангелия от Марка Псалом 2 определил Иисуса Христа как Совершителя обещанного победного вмешательства Бога в ход истории (Мк. 1:11), которое в более поздней традиции связывалось с восстановлением Иерусалима и храма, то в описании Входа Христа в Иерусалим Псалом 117 раскрывает образ победоносного Сына Божьего из рода Давида, ведущего за собой процессию своих торжествующих последователей в храм. В то же время – это также кульминационный момент шествия божественного воина, пришествие самого Бога в восстановленный и славный Иерусалим, о чём возвестил евангелист Марк в начале своего Евангелия, процитировав пророка Исаию (Ис. 40:3) и Малахию (Мал. 3:1).

В эту Пасху Бог воистину действовал милостиво, чтобы спасти. Однако во всём этом также есть глубокая парадоксальность. В отличие от тех настроений, которые отражены в Псалме 117, Иерусалим принимает Иисуса далеко неоднозначно. Последовательно выступая против Иисуса Христа и потому неся суровое осуждение Бога, иерархи храма и иерусалимские вожди не приветствуют грядущего, и никакое благословение не исходит из дома Господня, что служит предзнаменованием недоброго. Согласно свиткам Мёртвого моря

¹⁶ *Catchpole D. R. The Triumphal Entry. Edited by E. Bammel and C.F.D. Moule. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 237.*

(4Q174)¹⁷, нечестие, от которого необходимо очистить Иерусалим и храм, – это, прежде всего, непокорные вожди Израиля. Когда во II в. до н.э. Маккавеи входили в храм, чтобы очистить и повторно освятить его, их также сопровождали последователи, которые несли ветви¹⁸. И всё же, согласно Псалму 117 и имевшимся прецедентам в иудейской истории, Иисус Христос входит в храм. Однако, осмотрев всё, скорее всего, готовясь к следующему дню, непринятый мессианский царь Израиля возвращается в Вифанию (Мк. 11:11).

Псалом 117 выглядит как псалом для царской процессии, который, возможно, пели во время осеннего праздника паломники, начиная вне храма и заканчивая внутри храма. Псалом прославляет роль царя как соправителя Яхве. После благодарственной литургии в начале псалма (Пс. 117:1-4), царь описан окружённым врагами, но, в конце концов, избавленным силой Яхве. В исходном контексте Псалом 117 благословлял паломника, направляющегося в Иерусалим, с возможным указанием на царя из рода Давида.¹⁹ Слова Псалма 117, в котором упоминается «камень, который отвергли строители», и который «соделался главою угла», неоднократно цитируются в Новом Завете (Мф. 21:42; Мк. 12:10-11; 1 Пет. 2:7-8; Рим. 9:33).

Изменение подлежащего единственного числа на множественное первого лица (Пс. 117:22-27), выделяет этот отрывок как выражение торжества собравшихся. Поскольку царь воспринимался как представитель Давида, и его правление – как возобновлённое в лице царя (Пс. 18), употребление образа краеугольного камня, отвергнутого строителями, но избранного и драгоценного в глазах Божьих, однозначно указывает на Мессию. Поэтому люди дивятся тому, как Бог изменил судьбу этого «камня» (Пс. 117:23) и ликуют: «Сей день сотворил Господь:

¹⁷ *Тов К. Ш.* Сборник очерков о свитках Мертвого моря в память о короне Алана. Нью-Джерси: Горгиас, 2013. С. 59.

¹⁸ *Watts R. E.* *Isaiah's New Exodus in Mark.* BSL. Grand Rapids: Baker Academic, 2000. P. 70.

¹⁹ *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Паломник. 2002. Т. 3. С. 452.

возрадуемся и возвеселимся в оный!» (Пс. 117:24). Итак, «день Господень» – это день избавления и возвышения царя из рода Давида строителями, которые отвергли его.

Псалом 117 был хорошо известен в иудаизме эпохи Второго Храма благодаря его связи с праздником Кущей и тому, что он был последним псалмом гимна Халлель, который ежегодно пели на Пасху. Поздний раввинистический комментарий истолковывает этот псалом в мессианском смысле. Отметим также интересную связь между ослом и «правителем от Иуды» (Быт. 49:11). Термин «hosanna» – транслитерация идентичного еврейского выражения (буквально «даруй спасение ныне», «спаси!») (2 Цар. 14:4; 4 Цар. 6:26), стал общепринятым выражением (праздничного) одобрения или восхваления. Наиболее общепринятым было употребление этого термина в Халлеле (Пс. 112-117), гимне, который во время разнообразных иудейских праздников каждое утро пел храмовый хор²⁰. По таким случаям каждый мужчина и мальчик взмахивал своим букетом – lulav из ветвей вербы, мирта и пальмы, когда хор пел «осанна»²¹. Некоторые предполагали, что псалом приобрёл эсхатологическое значение в период, следовавший за пленением, потому что он звучал во время различных иудейских праздников как часть гимна Халлель, отражая упования народа на новый исход, во время которого Господь избавит Свой народ через Мессию²².

Связь псалма с Пасхой служит отражением богословия исхода, которое преобладает в данном собрании псалмов, чем и объясняется название «Египетский халлел»²³. Таким образом, Псалом 117 с его выделением роли храма и Сиона как цели нового исхода, стал выражением народных ожиданий эсхатологического искупления Израиля под водительством царя из рода Давида (Пс. 117:26, 28).

²⁰ См.: *Рождественский А. П., прот.* Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета. СПб.: Литография Богданова, 1910. С. 163.

²¹ Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 3. Евангелие от Луки. Евангелие от Иоанна / Ред. Г. К. Бил; ред. Д. А. Карсон; пер. В. Четырко; пер. Л. Колкер. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 378.

²² См. Там же.

²³ *Beck D. R.* The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymos Characters in the Fourth Gospel. Leiden: Brill, 1997. P. 169.

Цитата у апостола Иоанна идентична Септуагинте и Масоретскому тексту, за исключением фразы «καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ» («и даже царь Израилев»), добавленной в конце. Эта фраза, записанная только у евангелиста Иоанна, возможно, была добавлена народом к отрывку из Псалма (в этом случае она может быть вторым прославлением). «Царь Израилев!» – экзегетическое определение к «грядущий во имя Господне»²⁴. Это выражение созвучно с темой царственности Иисуса (Ин. 15:26) в данном Евангелии (особенно в повествовании о страстях). Евангелие от Иоанна особо пронизано темой царственности. Тема царственности Спасителя проявилась и во время суда над Ним. Пилат пережил трудно поддающееся описанию переживание в своей душе. В уединенной беседе Пилата со Христом внутри претории Пилат задает вопрос Иисусу: «Ты Царь Иудейский?» – «Что Ты сделал?» Христос ответил Пилату: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. Пилат сказал Ему: Итак Ты Царь?» (Ин. 18:33-37). Нет сомнения, что эта беседа с Иисусом произвела на Пилата глубокое впечатление.

Фразу «отец наш Давид» также можно найти в различных раввинистических традициях, где Давида чтят наряду с патриархами²⁵. В этой литературе появляются две дополнительные темы. Текст, в котором звучит четырёхкратное повторение истины о неизменной любви Яхве (Пс. 117:1-4) явился предметом многих толкований: хвала – это единственное, что Израиль мог отдать Богу, видя дивные деяния Бога и его обильные милости²⁶. Псалмы Халлель также продолжали играть значительную роль в эсхатологических ожиданиях: Псалом 117 связывали со страшным судом и, как и Псалом 2, последней войной против Гога и Магога, мессианским спасением, радостным

²⁴ См. Beck D. R. *The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymos Characters in the Fourth Gospel*. Leiden: Brill, 1997. P. 169.

²⁵ Ibid.

²⁶ Beck D. R. *The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymos Characters in the Fourth Gospel*. Leiden: Brill, 1997. P. 169.

восстановлением Иерусалима, восстановлением храма и миром грядущим.

Со временем слово «осанна» в живом народном восприятии изменило первоначальный смысл мольбы о спасении и превратилось в радостное славословие. Это благословение грядущего во имя Господне относилось к входившим в Иерусалимский храм паломникам. Но в Евангелии благословение относится к Грядущему, то есть Идущему, Входящему Сыну Давидову, то есть к Иисусу Христу. Наименование «Грядущий» – ещё один титул Мессии, так как, говоря о Мессии, иудеи всегда говорили о Грядущем.

Вывод

Торжественный Вход Господень в Иерусалим обладает множеством особенностей. Это событие описано у всех четырех Евангелистов. Весьма интересен тот факт, что у каждого Евангелиста повествование об этом событии имеет свои особенности. Все евангелисты дают этому событию свой неповторимый окрас, обращая взор читателей на важные детали. Относительно вопроса историчности Входа Господня в Иерусалим мнения современных учёных разделяются. Тем не менее, историчность этого события является фактом Священного Предания и может иметь подтверждения в экзегетическом наследии и литургической жизни ранней Церкви.

Евангелисты заостряют свое внимание на исполнении ветхозаветных пророчеств в рассматриваемом событии. Наиболее известным является пророчество пророка Захарии (Зах. 9:9), которое цитируется во всех Евангелиях, но не дословно. В каждом Евангелии существуют текстологические и богословские особенности использования этого пророчества.

Апогеем нашего исследования является изучение Псалма 117 в контексте евангельского повествования о Входе Господнем в Иерусалим. На основании исторического и сравнительного анализа текста цитаты из псалма можно сделать вывод о том, что словами: «Осанна! Благословен Грядущий во имя Господне!», встречали победителей и освободителей народа. Своё начало эта традиция получила во время триумфа династии Маккавеев над Антиохом IV Епифаном. Евангелисты применяют этот стих из

Псалтири для того, чтобы обозначить всю тождественность и значимость Входа Иисуса Христа в Иерусалим.

В иудейской традиции пророчество Захарии (Зах. 9:9) и Псалом 117 (Пс. 117:26) имеют большое значение, и воспринимаются как выражение надежды на земной триумф Мессии.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1989. – 2543 с.
2. *Novum Testamentum Graece* / Нестле-Аланд. М.; Stuttgart: Российское библейское общество: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. – 811 с.
3. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 2. Евангелие от Луки. Евангелие от Иоанна / Ред. Г. К. Бил; ред. Д. А. Карсон; пер. В. Четырко; пер. Л. Колкер. Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 439 с.
4. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 8. Беседы на Евангелие от Иоанна. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – 1080 с.
5. *Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по Новому Завету Евангелие от Иоанна. Париж: Свято-Сергиевский Православный Богословский Институт в Париже, 2006. – 366 с.
6. *Кирилл Александрийский свт.* Творения. Т. 3. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Паломник. 2002. – 912 с.
7. *Рождественский А. П., прот.* Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета. СПб.: Литография Богданова, 1910.
8. Словарь Нового Завета. Т. 1.: Иисус и Евангелия / Ред. Д. Грин; ред. С. Макнайт; ред. Г. Маршалл. М.: ББИ, 2010. – 828 с.
9. *Тов К. III.* Сборник очерков о свитках Мертвого моря в память о короне Алана. Нью-Джерси: Горгиас, 2013.
10. Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахе) 10:6. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus.16.04.2019.
11. Baldwin J. G. Haggai, Zecharia, Malachi. TOTC. London: Inter-Varsity, 1992.

12. *Beck D. R.* The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymos Characters in the Fourth Gospel. Leiden: Brill, 1997.
13. *Catchpole D. R.* The Triumphal Entry. Edited by E. Bammel and C.F.D. Moule. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
14. *Jones D. R.* Fresh Interpretation of Zechariah 9-11 // VT. 1962. № 12.
15. *McComiskey T. E.* Zechariah // An Exegetical and Exposition and Expository Commentary / Edited by T. E. McComiskey. Grand Rapids: Baker Academic, 1998. Vol. 3.
16. *Meyers C. L.* Zechariah 9-14. AB 25C. Doubleday, 1993.
17. *Petersen D. L.* Zechariah 9-14 and Malachi. OTL. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
18. *Smith R. L.* Micah – Malachi. WBC. Waco: Word, 1984.
19. *Watts R. E.* Isaiah's New Exodus in Mark. BSL. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.

Abstract

The entrance of the Lord is a very important event in every sense. From a historical point of view, the value of this event is to once again prove to us the full significance, the whole essence of this event as the solemn appearance of the Messiah to the people, relying on historical facts and paying attention to the smallest details. From the point of view of textual features, we draw attention to the fulfillment of Old Testament prophecies from the book of the Prophet Zechariah and the Psalter. All these compositional features provide us with a wide field for discovering new facts and discoveries.

Key words: Entrance of the Lord to Jerusalem; gospel of Mark; gospel of Matthew; gospel of Luke; gospel of John; book of Zechariah; Psalm 117; Messiah; king; peace; Hosanna.

Дмитриев Андрей Викторович

**Опыт экзегетического исследования Евангелия от Иоанна
6:25-51 о Хлебе жизни в традиции западной церкви**

Аннотация

В шестой главе Евангелия от Иоанна накануне Пасхи – праздника, который напоминает о славе Моисея и о спасительных событиях первоначальной Пасхи – Иисус показывает, что Он является исполнением этого ветхозаветного события. Глава наполнена идеями, показывающими, что Иисус Христос является новым, лучшим и более спасительным инструментом Бога, чем Моисей. Евангелист использует богатую символику Исхода-Пасхи-Моисея. Посредством этих мотивов он сообщает, что в лице Иисуса наступил мессианский век. Иисус заменяет личность Моисея.

Ключевые слова: Евангелия от Иоанна; Хлеб Жизни; Моисей; грядущий Пророк; манна небесная; умножение хлебов; закон; Слово Божье; Тора; Божие откровение; жизнь вечная.

Введение

Одной из центральных тем Ветхого Завета является тема Моисея-Исхода-Пасхи, поскольку она убедительно показывает, что Господь Израиля – это Бог-Спаситель. Через Своего пророка Моисея Он спас Свой народ от египетского рабства и привел его к свободе и более глубокому пониманию Завета, дав ему Свой Закон на Синай-Хориве. Поэтому неудивительно, что, как писал Тейлор, Иисус (если Он хочет убедить Израиль в том, что Он, а не Моисей – ключевая фигура в истории Спасения, а на Него Бог возложил эту задачу) должен исполнить, фактически выйдя за пределы действий Моисея, и все спасительные события Исхода-Пасхи (которая с Его пришествием будет рассматриваться как пророчество о Его собственном Пасхальном Таинстве).² Кроме

Дмитриев Андрей Викторович – выпускник Рязанской Православной Духовной Семинарии

² Тейлор М. Дж. Иоанн – другое Евангелие. Нью-Йорк: Alba House, 1983. С. 61.

того, Уитакр заметил, что, возможно, Исход сыграл важную роль для автора одного из четырех евангелий, поскольку являлся главным примером милостивой любви Бога в Ветхом Завете, которую Иисус открывает об Отце. Было высказано предположение, что все Евангелие от Иоанна составлено по образу книги Исход.³ Ведь и Исход, и Евангелие от Иоанна говорят об откровении Отца.

Итак, в шестой главе Евангелия от Иоанна накануне Пасхи – праздника, который напоминает о славе пророка Моисея и о спасительных событиях первоначальной Пасхи – Иисус Христос показывает, что Он является исполнением этого ветхозаветного события. В первых четырех стихах проводится параллель Иисуса Христа с действиями Моисея во время Исхода: подобно Моисею он «пересекает море» – и «многочисленные толпы идут за ним», «привлеченные знамениями» – Иисус Христос, как и пророк Моисей, восходит на «гору». В следующих стихах, как Моисей, который кормил израильтян манной небесной в пустыне, Иисус дает ячменные хлеба, чтобы накормить тысячи людей. Моисей говорил о грядущем пророке (Втор. 18:18), Иисус будет признан толпой как пророк, который уже пришел (ст. 14). Даже «роптание», которое Моисей наблюдал в пустыне, встречает Иисуса (ст. 41-42; 60-61)⁴.

Согласно Тейлору, праздник Пасхи говорил о грядущем Пророке, новом Моисее, освобождающем и спасающем Израиль в конечные времена. Ожидалось, что он освободит израильтян от их нынешних врагов и будет более длительное время давать им манну небесную, которая поддержит их. Иисус в этой главе объявляет, что Он не только может дать ожидаемую новую манну небесную, но и Сам является той манной, хлебом, сходящим с небес, который, если его съесть, дает жизнь вечную. В этом нет сомнений, так как ранее Евангелие говорит о том, как Иисус впитал в Себя очищающие воды Ветхого Завета (гл. 2); как Он очистил и вернул Храм (гл. 2); как позволил тем, кто родился от

³ Уитакр Р. А. Полемика Иоанна-Богослова - Роль традиции и огословия. Чикаго, Калифорния: Scholars Press, 1982. С. 56.

⁴ Тейлор М. Дж. Иоанн – другое Евангелие. Нью-Йорк: Alba House, 1983. С. 61-62.

Авраама и Адама, родиться от Духа (гл. 3, 4); как с одобрения Отца Он делал животворящие дела в субботу (гл. 5); поэтому здесь, в главе 6, Иисус начинает наследовать событие Моисея-Исхода-Пасхи, заменяя его новым, лучшим, вечным хлебом свыше и давая Израилю Нового Моисея, чей Исход и Пасха ведут к буквальной жизни и земле Отца⁵.

Праздник Пасхи

Г. Е. Райт, цитируемый Уитакром, сказал: «Споры с евреями, которые описал Иоанн, в значительной степени связаны с вопросом о том, не раскрывает ли Иисус истинное значение праздников, посвященных освобождению израильтян и странствиям по пустыне»⁶. Использование праздников – это то, что Браун назвал «темой замещения»⁷ у Иоанна. Тогда евангелист, похоже, подразумевает, что не только еврейские Писания, но и еврейский культ в целом свидетельствуют об Иисусе. Культ и Писание тесно связаны между собой тем, что праздники напоминают благодатную деятельность, которая описана в Писании. Для евангелиста культ и Священное Писание свидетельствуют об Иисусе, потому что Он – окончательное откровение этого же милостивого Бога⁸.

По словам Гейл Йи, праздник Пасхи для еврейского народа – это история о том, как его Бог одержал победу над угнетателями народа в Красном море, как накормил их манной небесной и перепелами в пустыне, как дал им испить из камня и как, в конечном итоге, привел их к священной горе Синай, чтобы

⁵ Там же, 62.

⁶ Уитакр Р. А. Полемика Иоанна-Богослова - Роль традиции и огословия. Чикаго, Калифорния: Scholars Press, 1982. С. 57.

⁷ Браун Р. Евангелие от Иоанна, том 1. Гарден-Сити, Нью-Йорк: Doubleday & Company, Inc., 1966. С. 411. Браун, Йи и Мотьер полагают, что акцент Иоанна на еврейских праздниках был окрашен защитным отстаиванием своих прав ранней Иоанновской общины в отношении синагоги, из которой община была исключена. Для более подробного обсуждения см. Стивен Мотьер С. Твой отец дьявол? - Новый подход к Иоанну и «евреям». Великобритания, Paternoster Press, 1997. С. 36-42.

⁸ Уитакр Р. А. Полемика Иоанна-Богослова - Роль традиции и огословия. Чикаго, Калифорния: Scholars Press, 1982. С. 57.

заклучить с ними договор⁹.

Более того, к нашему изучению 6-й главы Евангелия от Иоанна имеет отношение событие празднования Пасхи Иисусом Навином после того, как он повел людей через Иордан в Землю Обетованную (Нав. 5:10-12). Обращает на себя внимание тот факт, что манна небесная, питавшая израильтян в пустыне, перестала являться, как только они начали есть плоды земли Ханаанской. Манна здесь называется «хлеб с небес» (Исх.16:4), и она напоминала о празднике Пасхи. Манна была также связана со «Словом» Божьим или заповедью (Втор. 8:2-3). Также манна приобрела *мессианский оттенок* в более поздней еврейской мысли. Манна, которая перестала падать, когда израильтяне вошли в Землю Обетованную, снова начнет падать в мессианскую эпоху. Цитировались слова раввина Исаака (около 300), который говорил, что последний Искупитель вызовет падение манны небесной так же, как бывший Искупитель, Моисей, заставил манну спуститься (*Eccl. Rab. I, 9,1*)¹⁰.

Мессианские ожидания

Мы можем проследить «*мессианские ожидания*» по реакции толпы на умножение хлебов Иисусом. Однако мессианство Иисуса выходит за рамки традиционных ожиданий. Чтобы это лучше понять, давайте рассмотрим эпизод подробнее.

По словам Тейлора, большая часть толпы видит только земной вещественный эффект того, что произошло при умножении хлебов. Поскольку их взгляды на Мессию и грядущих Пророков очень приземленные, они видят в Иисусе только поставщика материальной пищи. И евреи ожидали, что «*пророк*» будет более чем хорошим поставщиком; они в своем воображении рисовали его избавителем (Пасха, казалось, усиливала надежды на политическое освобождение от Рима), и поэтому следствием чуда является то, что они хотят сделать Иисуса своим пророком-царем в националистическом смысле (ст. 14-15). Иисус, однако, не

⁹ Ср. Гейл А. Йи, «*Песах в «Еврейских праздниках и Евангелии от Иоанна»*», (Уилмингтон, Делавэр: Michael Glazier Inc., 1989), 48-59.

¹⁰ *Уитакр Р. А.* Полемика Иоанна-Богослова - Роль традиции и огословия. Чикаго, Калифорния: Scholars Press, 1982. С. 54-57.

является их желанным пророком-царем. Он пророк в Божьем смысле – Тот, кто открывает Бога и Его волю. Он – Царь, который освободит и будет править миром духовно, отдавая Свою плоть и кровь¹¹.

Вместе с тем, все же стоит отметить, что если мы изучим культурную и политическую ситуацию того времени, реакция толпы на то, что они увидели, становится понятна. Возможно, она игнорировала ценность чудес как «знамений», указывающих на личность Иисуса, желая вместо этого получить бесплатную еду (6:26). Зачем? Кинер говорит нам, что, основываясь на том, что мы знаем о древней жизни, можно сделать вывод, что многие бедные люди могут реагировать таким образом; римские императоры и другие политики успокаивали римский народ бесплатной едой. Подобно римским зависимым лицам, толпа присоединяется к «окружению» Иисуса только «для получения еды»¹², а зависимые лица, в свою очередь, стремились продвигать политические амбиции своих покровителей (что имеет смысл 6:15). Было также известно, что люди обычно слушали известных ораторов для удовольствия или для развлечения, не имея намерения измениться¹³.

Очевидно, что, когда евангелист рассказывал историю о том, как Иисус умножил хлеб, он намекал на «манну небесную» Исхода. И снова Кинер вместе с большинством комментаторов

¹¹ Тейлор М. Дж. Иоанн – другое Евангелие. Нью-Йорк: Alba House, 1983. С. 63. См. также: К. К. Барретт, «Евангелие от Иоанна - введение с комментариями и примечаниями к греческому тексту», (Лондон: SPCK, 1958), 237.

¹² Сальер говорит, что в еврейской среде за этим менталитетом стоит более широкий культурный контекст. Существует резонанс, который необходимо учитывать в отношении обильного и щедрого дара пищи. Тот факт, что эта еда поставлялась в обществе, которое страдало от хронического недоедания, не стоит умалчивать. В древнем мире, когда дело доходило до одержимости едой, различий не существовало. Греки и римляне, богатые и бедные жили в мире, одним из условий которого была «вечная борьба за выживание». Наблюдалась регулярная нехватка продовольствия, и призраки недоедания или хронического голодания лежали в основе периодической нехватки. Поэтому понятно, что обильные и легко добываемые запасы пищи были общей чертой утопической литературы, будь то в греко-римском или еврейском апокалипсическом контексте. См.: Уиллис Хедли Сальер, «Риторическое влияние Семьи в Евангелии от Иоанна», (Tubingen: Mohr Siebeck, 2004), 104–105.

¹³ Крейг С. Кинер, «Евангелие от Иоанна - комментарий», (Массачусетс: Hendrickson Publishers, Inc., 2003), 676.

соглашается с тем, что манна могла также олицетворять эсхатологическое обеспечение Богом Его народа, а поздняя раввинская традиция обещала эсхатологическую манну. Эта картина не исключение; еврейские тексты, по крайней мере, из более поздних раввинских групп говорили об эсхатологической трапезе. Последние раввины также ожидали нового исхода, но отразили более широкие ожидания евреев, надежду, заложенную библейскими пророками (например, Ос. 2:14-15; 11:10-11; Ис. 2:3; 12:2) и подчеркиваемую в раннем христианстве. Несомненно, аудитория Иоанна была знакома с надеждой на эсхатологическую манну (Откр. 2:17). В некоторых иудейских традициях подчеркивалось, что последний искупитель уничтожит манну, которую сделал Моисей¹⁴.

По словам Барретта, Филон несколько раз аллегорически толкует историю манны; главный отрывок - *Л.А. III, 169-76*: манна небесная стала символом нового века. В заявлениях раввинов на этот счет мы видим {например, *Мехита Исх. 16:25*: «*В этом веке ты не найдешь ее [манну небесную], но в будущем веке ты ее найдешь*»; *Екклесиаст Р.И. 28*: Р. Берехия (ок. 340 г. н.э.) сказал от имени Р. Исаака (ок. 300 г. н.э.): «*Каким был первый Искупитель, таким явится последний Искупитель... как первый Искупитель спустил на землю манну небесную, так и последний Искупитель спустит на землю манну небесную*»;}; в 2 Барухе (возможно, это было написано примерно в 100 г. н.э., и, следовательно, примерно в то же время, когда жил Иоанн) мы имеем: «*И так случится, что в то же самое время сокровища манны спустятся с небес, и они съедят его в те годы, потому что это те, кто пришел к концу времени* » (29.8)¹⁵.

¹⁴ Кинер, «Евангелие от Иоанна - комментарий», 681-82. См. Также: Джон У. Приор, «Джон: Евангелист народа Завета. Повествование фактов и темы четвертого Евангелия» (Иллинойс: InterVarsity Press, 1992), 118-19; Джон Пейнтер, «Поиски Мессии - история, литература и теология Иоаннской общины», 2-е изд. (Эдинбург: T & T Clark Ltd., 1993), 262-63.

¹⁵ Барретт, «Евангелие от Иоанна», 239-40. См. также: Маартен Дж.Дж. Менкен, «Хлеб с неба дал им есть (Иоанна 6:31) в «Цитатах из Ветхого Завета в четвертом Евангелии - Исследования в текстовой форме», (Нидерланды: Kok Pharos Publishing House, 1996 год), 54-56; Рудольф Шнакенбург, «Евангелие от Иоанна», (Нью-Йорк: Crossroad Publishing Company, 1982), 42-45

Однако Иоаннов Иисус не соответствует категориям современных ожиданий, вместо этого он совершает нечто новое и неожиданное. Чудесное насыщение может чрезвычайно сильно вызвать политические ожидания на популярном уровне - и это точно отражено в ст. 15. Читатель сразу же получает четкий сигнал о том, что Иисус не предлагает такого рода решения проблем Израиля. Он бежит до того, как его попытаются сделать Царем¹⁶. Для евангелиста политическое царство на земле — это неверующий отказ признать истинный царский сан Иисуса¹⁷.

Додд суммировал это, когда сказал, что рассматриваемое как единое целое рассуждение указывает на переход от ложных или неадекватных представлений о мессианском статусе и функции Христа к более достоверным представлениям. Массы готовы найти в Нем второго Моисея, который восстановит дар манны. Это отбрасывается. Христос дает что-то лучше манны небесной; Он дает хлеб жизни: более того, Он есть хлеб жизни. Союз с Ним — это жизнь вечная. Этот переход становится испытанием веры. Он отделяет тех, кто не может сделать требуемый шаг, от тех немногих, которые, по крайней мере, в какой-то мере готовы его предпринять. Множество «шокированы»; Двенадцать исповедуют, что Иисус является не только Святым Бога (или Мессией), но и Тем, чьи слова являются связующим звеном с жизнью вечной¹⁸.

Пророк Моисей в Ветхом Завете и в четвертом Евангелии от Иоанна

Моисей описывается как поставщик средств жизнеобеспечения для народа Израиля¹⁹. По мнению евреев, ни один пророк не стоит выше Моисея. Как человек, выведший народа Израиля из Египта, человек, передавший Закон на горе

¹⁶ Мотьер С. Твой отец дьявол? - Новый подход к Иоанну и «евреям». Великобритания, Paternoster Press, 1997. С. 134–35.

¹⁷ Шнакенбург, «Евангелие от Иоанна», 20.

¹⁸ К.Х. Додд, «Толкование четвертого Евангелия», (Кембридж: The University Press, 1968), 344.

¹⁹ Стэн Харстайн, «Моисей как персонаж четвертого Евангелия - изучение древних техник чтения», (Нью-Йорк: Sheffield Academic Press, 2002), 60.

Синай, заступник за народ в период его восстаний и нужд, и как истинный и верный пророк, Моисей не имеет себе равных. Действительно, как показало масштабное исследование У. Микса, в некоторых традициях иудаизма Моисея можно даже назвать царем. Тщательный анализ Евангелия от Иоанна показывает особый интерес Иоанна к сравнению²⁰ Иисуса и Моисея²¹.

По мнению Приора, Моисей, которого евреи считали своим главным свидетелем против Иисуса, оказывается их обвинителем, поскольку на самом деле Моисей свидетельствует об истинности утверждений Иисуса. Мы уже видели, что Иоанн подразумевает под этим. Он не думает о конкретных стихах свидетельства в Пятикнижии Моисеевом, а скорее о христоцентрическом и типологическом способе прочтения Ветхого Завета. Таким образом, модели искупления, данные ранее как предзнаменование, находят свое исполнение в Нем. Иоанна 6 в христологическом мидраше из Исх 16: 4, 15 демонстрирует, что «*Моисей... написал обо мне*»²².

Четвертый евангелист говорит, что истинные ученики Моисея должны признать, что Иисус является исполнением Закона. В тех случаях, когда Иоанн, кажется, отдаляет Иисуса от Закона, когда об этом говорится как «ваш закон» (10:34), «наш закон» (7:53) или «их закон» (15:25), Иисус отвергает не истинное свидетельство Закона, а ту уверенность в Законе, которая отказывается видеть исполнение во Христе, так что сам Закон становится самодостаточным и абсолютным и, следовательно, ложной заменой истины Христа. Иоанн не отвергает место Моисея, но оспаривает притязания тех, кто из-за ложной верности ему отвергает личность Иисуса²³.

Приор дал другой аспект сравнения между Иисусом и Моисеем. Иисус, как Моисей (Исх. 3:13-14; 6:2-3), открывает имя

²⁰ Менкен говорил о том, что во времена Иоаннской общины существовал своего рода иудаизм, чья набожность сделала Моисея божеством. Этот факт проливает свет на диалог Иисуса и толпы. Считается, что некоторые евреи высоко ценят Моисея, делая его второстепенным богом. Более подробное обсуждение предоставлено в: Менкен, «*Цитаты из Ветхого Завета в четвертом Евангелии - изучение в текстовой форме*», 56–77.

²¹ Приор, «*Иоанн: евангелист заветного народа*», 117.

²² Приор, «*Иоанн: евангелист заветного народа*», 117.

²³ Там же, 118.

Божье своему народу. Откровению имени Бога Моисею (и косвенно Израилю) уделяется особое внимание в Исх. 33:19; 34:6-7. Как Моисей открыл имя Бога в законоположении, так и Иисус открыл имя Бога в своем собственном откровении Сына²⁴.

Тем не менее, многие комментаторы говорят, что Иисус - не просто второй Моисей, но человек, намного превосходящий его по происхождению, статусу и по дарам, которые он дает. Стих 32 ставит эти два лица в правильной перспективе. Ранее толпа истолковывала чудесное кормление Иисуса как исполнение надежды Втор. 18:15: *как Моисей накормил Израиль в пустыне, так и в последние дни Моисеев пророк будет давать манну*. Поэтому Иисус должен быть ожидаемым Пророком (ст. 15). Приор развивает тему, что в этой оценке была некоторая доля правды, но она сильно не соответствовала действительности. Таким образом, в своей проповеди Иисус проясняет ситуацию: не Моисей, а Бог является подателем хлеба с небес, и истинная параллель между кормлением во время Исхода и нынешней ситуацией заключается не между Моисеем и Иисусом, а между манной небесной и Иисусом. Сам Иисус - истинный хлеб. Не Моисей был источником жизни, а Иисус, как истинный Хлеб / Тора²⁵.

Сравнение Моисея и Иисуса хорошо обобщено Приором:

В то время как Моисей был всего лишь посредником между людьми и Законом, Иисус является воплощением истины. Будучи простым смертным, Моисей никогда не видел Бога; но тот, кто в своей собственной сути был единственным едиnorodным, кто вечно был на стороне Отца, в своей воплощенной жизни дал истинное откровение разума Отца. Все, что было до этого, было лишь подготовкой, а все, что будет, может быть только комментариями. Как творение началось через посредство вечного Слова, так и откровение и спасение находят свое воплощение в деятельности того же Слова²⁶.

Христос дает иудеям Хлеб с небес

²⁴ Там же, 120.

²⁵ Приор, «Иоанн: евангелист заветного народа», 122.

²⁶ Там же.

Согласно Барретту, причина, по которой сцена произошла именно в «пустыне», состоит в том, чтобы подчеркнуть, что это Бог, который питает. Филон (*Decal.* 15-17) заявляет, что одна из причин, по которой Моисей исполнил закон посреди пустыни, а не в городе, заключалась в том, что он намеревался показать, что это было не его собственное решение, а решение Бога. С этой целью он привел людей в пустыню, где Бог чудесным образом восполнил их нехватку воды и пищи; это убедило их в божественной власти того, что им было сказано. Четвертый евангелист аналогичным образом переходит от чудесного удовлетворения голода к рассуждению о хлебе жизни, в котором Иисус говорит об истинном хлебе небесном, данном властью, превосходящей Моисея²⁷.

В Евангелии от Иоанна 6:31 говорится о «хлебе, который приходит с небес». Богословы оспаривают конкретный библейский намек, имеющийся в 6:31²⁸. Кинер сказал, что евангелист мог смешать и Исх. 16:4, 15 и Пс. 77:24, будучи знаком как с еврейским, так и греческим текстами. Наиболее очевидный прямой намек — это Пс. 77, хотя он был бы мидрашически основан на Исх. 16, который стоял за ним. В любом случае они цитируют текст, который предлагают Иисусу исполнить: если он такой же пророк, как Моисей (ст. 14-15), он должен иметь возможность регулярно давать им хлеб с небес, как это делал Моисей. Их «с небес» проистекает из Исх. 16: 4 или, возможно, Пс. 77:24 (ср. также Пс. 104:40; во Втор. 2:6; в контексте Ис. 54-55). Но Иисус понимает текст своих собеседников совершенно иначе, чем они (ст. 32). Они зависят от своих предков (6:31; ср. 4:12), но их предки умерли (ст. 49), и Иисус желает удовлетворить их нужды, а не нужды их предков (ст. 32)²⁹.

Хлеб с небес, о котором говорил Бог — это никто иной как сам Иисус; текст (Исх. 16:4, 15; Пс. 77:23; Книга Премудрости 16:26), использованный толпой, был пророчеством о Нем. Это

²⁷ Барретт, «Евангелие от Иоанна», 234.

²⁸ Более подробное обсуждение предоставлено в: Менкен, «Цитаты из Ветхого Завета в четвертом Евангелии», 47–77.

²⁹ Кинер, «Евангелие от Иоанна - комментарий», 678-79.

объясняет, кто такой Иисус и почему Он приходит. Евангелие с самого начала описывало Иисуса как Слово Божье. Слово Божье в Ветхом Завете часто описывалось как пища или хлеб (ср. Ам. 8: 11-13; Пр. 9:4-6; Сир. 15:3; 24:21). Тогда Иисус является Божьей пищей, Божьим хлебом, посланным с небес, и такой хлеб или слово всегда животворящий, в больше степени, чем любой земной хлеб (ср. Втор. 8: 2-3; Книга Премудрости 16:26)³⁰.

Хлеб как мудрость

Согласно Кинеру, Хлеб часто связан с Мудростью. Мудрость накормит человека «хлебом» понимания (Сир. 15:3); словами, на которые почти наверняка полагается ст. 35, Мудрость заявляет, что любой, кто съест и отопьет от нее, будет жаждать большего (Сир. 24:21). Филон подтвердил мудрость и рассуждения о мудрости, которые являются небесной пищей. Филон также заявил, что хлеб, который Бог дал Своему народу, был пищей души, небесным божественным словом. Сам закон можно понимать как сравнение Божьих слов с хлебом, провозглашая, что первое больше последнего (Втор. 8:3). Учитывая опознание мудрости, сделанное раввинами, неудивительно, что они использовали хлеб как эмблему Торы. Богословы часто подчеркивают эту связь. Еврейская традиция также подчеркивала, что Мудрость сошла с небес (Книга Премудрости 9:10) и что закон был «с небес». Иисус не только больше Моисея; он олицетворял ту самую мудрость, которую Бог послал через Моисея³¹. Тем не менее, Иисус больше Мудрости, потому что Мудрость обещает, что те, кто съест и отопьет из нее, будут жаждать большего (Сир. 24:21), тогда как Иисус подчеркивает, что тот, кто приходит к нему и верит в него, никогда не будет жаждать чего-либо еще³².

Тейлор рассуждал, что, поскольку стихи 52 и далее явно евхаристические по значению, нередко считалось, что *хлеб*, о котором говорит Иисус в стихах 35-51, также предполагается быть

³⁰ Ср. Тейлор М. Дж. Иоанн – другое Евангелие. Нью-Йорк: Alba House, 1983. С. 65.

³¹ Кинер, «Евангелие от Иоанна - комментарий», 681. См. также: Барретт, «Евангелие от Иоанна», 240–41.

³² Там же, 683.

евхаристическим. Однако сегодня большинство богословов согласны с тем, что эти первоначальные стихи относятся к Иисусу главным образом как к *хлебу* в смысле *Мудрости* (снова, ср. Пр. 9:4-6; Сир. 15:3; 24:21; Книга Премудрости 16:26). Иисус описывает себя так, как Ветхий Завет описывал Мудрость, и более того, всю Божью пищу или хлеб, посланные с небес. Таким образом, Иисус в этих стихах описывает себя как вестника Слова Божьего, его вести о любви, его плане для мира. Если кто-то примет его как посланного Богом и примет его послание, он «узнает», что жизнь – это есть Бог. Иисус — это Слово Божье. В Ветхом Завете Слово Божие всегда было животворящим.³³ То же самое верно и в отношении Иисуса; его слова не просто информация о Боге ... они содержат таинство Бога и жизнь в Боге. Когда слушаешь с открытым сердцем и искренне принимаешь его слова ... в некотором роде переживаешь его присутствие и жизнь. Иисус в этих ранних стихах ищет ключевой ответ, который все люди должны дать Слову Божьему (Божьей самораскрывающейся Мудрости) ... веру, открытость, готовность верить в то, что говорит Бог. Если Иисус получит это, он сможет утолить голод и жажду людей принять участие в жизни Бога (ст. 35)... те, кто слушает и принимает его, никогда не будут оставлены (ст. 37)... они будут иметь жизнь вечную (ст. 40) ... их воскресят в последний день (ст. 39, 40)³⁴.

Манна небесная как символ Торы

Приор писал, что в иудейской мысли существовала давняя традиция размышлений, которая отождествляла манну, которой Израиль питался в пустыне, с Торой и мудростью Бога. Можно заметить, что эта ассоциация началась во Втор. 8:3, где манна небесная, которой Бог питает людей - это парадигма жизни, которая зависит от слов Божьих. В Мек 13:17 мы читаем: *«Я «выведу их» в пустыню на сорок лет, чтобы они могли есть манну*

³³ Согласно Барретту, здесь проводится параллель между Иисусом и Законом, поскольку считалось, что Закон также дает жизнь, и в частности жизнь в грядущем веке – жизнь вечную. См. : Барретт, *«Евангелие от Иоанна»*, 241.

³⁴ *Тейлор М. Дж.* Иоанн – другое Евангелие. Нью-Йорк: Alba House, 1983. С. 66.

небесную и пить воду из колодца, и (тем самым) Тора объединится с их телами». И широко распространенная в иудаизме практика говорить о Торе как о законе жизни / словах или жизни / живых словах, возможно, также обязана своим происхождением связи манны и Торы. В традиции Мудрости также широко распространена ассоциация Мудрости и Торы, к которой следует приходить, есть и пить³⁵.

В дополнение к этому Харстайн и Додд сказали, что в древних еврейских писаниях на Тору часто ссылаются как на хлеб, который следует употреблять³⁶. В раввинистической традиции хлеб является постоянным символом Торы. Эту традицию можно проследить до времен Элиэзера бен Гиркана и Иисуса Навина бен Хананья, примерно времени этого Евангелия. В более поздних источниках хлеб, который Мудрость предлагает в Пров. 9:5, определяется как «хлеб Торы». Додд сказал, что он не находит доказательств того, что эта идентификация была в раввинском толковании, распространенном на манну, но уравнение манны с Торой у Филона почти обязательно подразумевает, что в некоторых кругах его было принято считать символом Торы. Отрывок из Филона стоит процитировать для обнаружения некоторого сходства его языка с языком нашего нынешнего отрывка. Комментируя историю в Исх. 16 и, в частности, стихи 16-18, в которых говорится о равном распределении манны небесной, он отмечает: *«Божественное Слово распределяется в равной степени на всех, кто будет использовать его для небесного питания души, то есть, мудрости»*³⁷.

Что значит для Иисуса быть истинной Торой / Хлебом жизни? По словам Приора, ученики призваны «оставаться в Иисусе» и позволять его словам оставаться в них, будучи послушными его заповедям. Это превращает постоянную приверженность учеников в нечто очень личное: они призваны быть верными не только совокупности учений, но и человеку.

³⁵ Приор, «Иоанн: Евангелист заветного народа», 31.

³⁶ Харстайн, «Моисей как персонаж четвертого Евангелия», 61. См. также: Додд, «Интерпретация», 83.

³⁷ Додд, «Интерпретация», 336.

Верность Иисусу и верность Его словам — это одно и то же. Все это напоминает нам об обязательстве Израиля, о том, что Закон Господа следует соблюдать от всего сердца (Втор. 6:1-9). Заветные люди больше не призваны быть верными только Торе, они призваны быть верными и личности самого Иисуса³⁸.

Поскольку Тора символизировала для иудаизма его надежду и его жизнь, повиновение которой было видимым выражением их статуса заветного народа, Иисус действует таким же, но окончательным образом. Он - надежда и центр жизни вечной, имея в своей личности все, что евреи думали о Торе: истинное откровение Бога. Тора не являлась окончательным откровением, но сама свидетельствует об Иисусе. Все, что Тора означала как от Бога (как его слово-откровение), так и по отношению к Богу (акцент на преданности и послушании), было лишь предзнаменованием Слова воплощенного, Иисуса. Откровение и заветная жизнь теперь сосредоточены в нем³⁹.

Ранее мы узнали, что Иисус превзошел Моисея. Теперь Иисус не только отождествляет себя с Мудростью и с Законом, но и демонстративно заявляет, что превосходит Тору в том, что он дает. Мотьер говорит нам, что можно найти похожие материалы, иллюстрирующие использование света и воды в качестве образов закона. Израиль только что пережил ужасающий опыт, когда несоответствие Торы и культ борьбы с грехом стали болезненно очевидными для многих. На этом фоне диалог в главе 6 вызывает новый резонанс. Читателям хорошо известно, почему «отцы» умерли в пустыне, хотя у них была манна для поддержания их жизни (ст. 49) - фактически, Иоанн напомнил им причину в 3:14, по которой они восстали против Бога.

Теперь, в который раз, грех привел к смерти Израиля в массовом масштабе. Но Иисус есть ответ – Он тот, кто может справиться с грехом и даровать жизнь тем, кто верит в него⁴⁰.

Шнакенбург обсуждал тему, что евреи реагируют на усилия Иисуса по возрождению веры с помощью намеков «роптания»,

³⁸ Приор, «Иоанн: евангелист Заветного народа», 123.

³⁹ Там же, 123-24.

⁴⁰ Мотьер С. Твой отец дьявол? - Новый подход к Иоанну и «евреям». Великобритания, Paternoster Press, 1997. С. 128–29.

подобно их отцам в пустыне. Такое роптание упоминается сначала в горькой воде Мерры (Исх. 15:24), затем подчеркнута перед кормлением манной небесной и перепелами (Исх. 16:2, 7, 12), а затем еще чаще (Исх. 17:3; Числ. 11:1; 14:2, 27 и т. д.). Уже в Ветхом Завете это поведение было расценено как неверие (Пс. 105: 24-25 LXX), как непослушание слову и заповеди Господа (Ис. 30:12). В Евангелии от Иоанна евреи ропщут об Иисусе и его слове. Это не меньшее восстание против Бога, поскольку Иисус - эсхатологический посланник, который действует и говорит от имени Бога. По сравнению с другими отрывками, в которых есть более позитивное «роптание» среди людей на Иисуса (7:12, 32), в главе 6 мы имеем «роптание» на слова Иисуса (41, 43, 61), и это, как сказал Шнакенбург, подтверждает связь с Исх. 16⁴¹.

Аргумент на данном этапе заключается в том, что тот, чье местное происхождение известно, не мог «спуститься с небес». Согласно Барретту, четвертый евангелист нигде не подтверждает веру в непорочное зачатие Иисуса, но вполне вероятно, что он знал и принял учение и что он здесь иронично намекает на это - если бы противники знали правду о происхождении Иисуса, они были бы вынуждены признать, что это полностью соответствовало тому, что он сошел с небес. Иисус просто повторяет истину и не стремится установить ее силой аргументов; те, кого Отец дает ему, будут приведены к Нему с или без аргументов, и они не будут изгнаны; те, кого Отец не дает, не придут. Из Ис. 54:12 и далее, а также в Иер. 31:33 и далее (закон, написанный на сердце), мы можем узнать объяснение того, как Бог притягивает людей; оно заключается в учении, которое Бог дает тем, кого избирает, и таким образом направляет к Иисусу. Каждый, кто слышал, что говорит Отец и учился у него, приходит к Иисусу⁴².

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Действия Иисуса по замене Моисея и манны небесной не были легко приняты его слушателями. Более того, они бросили

⁴¹ Шнакенбург, «Евангелие от Иоанна», 49.

⁴² Барретт, «Евангелие от Иоанна», 244-45. См. также: Шнакенбург, «Евангелие от Иоанна», 50.

ему вызов, попросив показать чудеса, подтверждающие его слова. Иисус предостерегает людей от того, чтобы они возлагали слишком большие надежды на Моисея. Моисей не давал хлеба с небес; Бог сделал это. Но когда-то дарованный дар превосходится хлебом, который сейчас дает Бог: настоящий хлеб с небес. Он спускается с небес и дает жизнь миру. Толпа просит Иисуса всегда давать им этот хлеб - они его неправильно поняли. Иисус отвечает, отождествляя себя с раз и навсегда данным хлебом: «Я есть хлеб жизни». Моисей, Мана небесная, Мудрость или Тора больше не будут обеспечивать достаточное питание. Иисус, хлеб жизни, удовлетворит самые глубокие нужды человечества, голод и жажду. Поскольку слово Божие и Закон Божий были поняты как дар Божий, сошедший с небес, Иисус представляет себя как совершенство прежнего дара Закона. Как и Закон, его присутствие является отражением воли Отца. Всеобъемлющее и вечное обещание жизни дано всем, поскольку Иисус «воскресит их в последний день». В Иисусе были усовершенствованы как временные аспекты Закона, охраняющие и направляющие людей во время их земного паломничества, так и этнические ограничения Закона, исключительного завета между Богом и народом Израиля⁴³.

Многие отвергли Иисуса (несмотря на его чудеса), потому что, по сравнению с Моисеем, он не совсем соответствовал славе и очарованию Моисея и Исхода. Поскольку Бог, по их мнению, очевидно выбирает Моисея, они предпочитают остаться с ним (некоторые из людей Иоанна, похоже, действительно покидают Христа и возвращаются к «Моисею», то есть возвращаются в синагоги). Иисус (и евангелист) отвечает тем, кто выбирает «вариант Моисея», говоря: «этот [а именно Моисей] не видел Отца». Опасно выбирать Моисея вместо Иисуса, потому что Иисус... «от Бога и видел Отца» (ст. 46). Оглядываясь назад, христиане знают, что манна небесная Моисея — это только земной хлеб, и его откровения не являлись конечными откровениями, а были ожиданием Иисуса. Вернуться к нему означало бы

⁴³ Фрэнсис Молони, «Евангелие от Иоанна», (Миннесота: The Liturgical Press, 1998), 211-24.

согласиться на наполовину рассказанную, наполовину выполненную историю⁴⁴.

Как и в предыдущих главах, четвертый евангелист продолжает использовать богатую символику Исхода-Пасхи-Моисея. Посредством этих мотивов евангелист сообщает, что в лице Иисуса наступил мессианский век. Иисус заменяет личность Моисея тем, что кормит людей Истинным Хлебом с небес. Более того, Иисус заменяет саму старую манну, которая не способна предотвратить смерть. Как живой хлеб, спустившийся с небес, Иисус даст вечную жизнь всем, кто отведаст от него. Нужно только верить в его животворящие слова⁴⁵. Теперь люди должны соблюдать не ряд законов - Тору, а человека - Иисуса.

⁴⁴ *Тейлор М. Дж.* Иоанн – другое Евангелие. Нью-Йорк: Alba House, 1983. С. 67-68.

⁴⁵ *Йи,* «Пасха в «Еврейских праздниках и Евангелии от Иоанна», 66–67.

Библиография

1. *Барретт К. К.* Евангелие от Иоанна - введение с комментариями и примечаниями к греческому тексту. Лондон: SPCK, 1958.
2. *Браун Р.* Евангелие от Иоанна, том 1. Гарден-Сити, Нью-Йорк: Doubleday & Company, Inc., 1966.
3. *Додд К. Х.* Интерпретация Четвертого Евангелия. Кембридж: The University Press, 1968.
4. *Харстайн С.* Моисей как персонаж четвертого Евангелия - Изучение древних техник чтения. Нью-Йорк: Sheffield Academic Press, 2002.
5. *Кинер К. С.* Евангелие от Иоанна – комментарий. Массачусетс: Hendrickson Publishers, Inc., 2003.
6. *Менкен Маартен Дж.* «Хлеб с неба дал им есть» (Ин. 6:31) в «Цитаты из Ветхого Завета в четвертом Евангелии – Исследования в текстовой форме». Нидерланды: Kok Pharos Publishing House, 1996.
7. *Молони Фр.* Евангелие от Иоанна. Миннесота: The Liturgical Press, 1998.
8. *Мотьер С.* Твой отец дьявол? - Новый подход к Иоанну и «евреям». Великобритания, Paternoster Press, 1997.
9. *Пейнтер, Дж.* Поиски Мессии - история, литература и теология Иоаннской общины. 2-е изд. Эдинбург: T & T Clark Ltd., 1993.
10. *Приор Дж. У.* Иоанн: Евангелист народа Завета. Повествование фактов и темы четвертого Евангелия. Иллинойс: InterVarsity Press, 1992.
11. *Сальер У. Х.* Риторическое влияние Семьи в Евангелии от Иоанна. Тюбинген: Mohr Siebeck, 2004.
12. *Шнакенбург Р.* Евангелие от Иоанна. Нью-Йорк: Crossroad Publishing Company, 1982.
13. *Тейлор М. Дж.* Иоанн – другое Евангелие. Нью-Йорк: Alba House, 1983.
14. *Уитакр Р. А.* Полемика Иоанна-Богослова - Роль традиции и огословия. Чикаго, Калифорния: Scholars Press, 1982.
15. *Йи Г. А.* Пасха в «Еврейских праздниках и Евангелии от Иоанна». Уилмингтон, Дэлавер: Michael Glazier Inc., 1989.

Abstract

Dmitriev A. V. The experience of an Exegetical Study of John 6:25-51. Bread of Life in tradition of the Western Church

In chapter 6 of John's gospel near Passover – the feast that recalls the glories of Moses and the saving events of the original Passover – Jesus will show that He is the fulfillment of this Old Testament mystery. The chapter is filled with motifs showing that Jesus is a new, better, more saving instrument for God than Moses. The evangelist uses the rich symbolism of the Exodus-Passover-Moses. Through these motifs the evangelist communicates that the messianic age has arrived in the person of Jesus. Jesus replaces the person of Moses.

Key words: John 6:25-51; Bread of Life; Moses; Prophet-to-come; manna; multiplication of loaves; the law; God's Word; Torah; revelation of God; eternal life.

Муреня Глеб Владимирович

Экзегетика 1 Пет. 3:19-20 в западной библеистике (на примере некоторых исследований)

Аннотация

В данной статье поднимается проблема толкования 1 Пет. 3:19-20 в западной библеистике. Стихи 1 Пет. 3:19-20 вызывали большие споры среди исследователей Священного Писания на Западе. В работе рассмотрен спектр основных вариантов толкования, представлены мнения более десятка западных исследователей. При анализе использован сравнительный метод. В работе отражены важные филологические и исторические аспекты толкования стихов 1 Пет. 3:19-20.

Ключевые слова: Первое послание Петра; сошествие Христа во ад; Потоп; падшие ангелы; западная библеистика; Иисус Христос; Ной; Божий суд; провозглашение победы Христа во аде; Дух; духи.

О сошествии во ад Иисуса Христа говорили многие святые отцы, начиная со II в., например, свт. Игнатий Богоносец, св. Мелитон Сардийский, Ириней Лионский, Ипполит Римский и другие. Митр. Илларион (Алфеев) в своем труде «Христос – Победитель ада», приводя целый ряд мнений святых отцов со II по VIII вв., делает вывод, что, начиная с IV в., догмат о сошествии Иисуса Христа во ад является общепризнанным и никем не оспаривается².

В Священном Писании, по мнению святых отцов, существует ряд мест, указывающих на то, что Иисус Христос сошел во ад. Одним из таких мест является 1 Пет. 3:19-20.

Муреня Глеб Владимирович – студент 2-го курса магистратуры СПбДА отделения «Православная библеистика».

² См.: Илларион (Алфеев), *еп.* Христос. Победитель ада. Тема сошествия в ад в восточно-христианской традиции СПб.: Алетейя, 2005. С. 60-61, 103, 113-116.

Возникает вопрос, а есть ли единодушие по поводу толкования этого отрывка Священного Писания у отцов Церкви и у исследователей Священного Писания разного времени?

Необходимо сказать, что в западной библеистике есть несколько различных путей толкования 1 Пет. 3:19-20. Один из них полностью соответствует святоотеческому преданию. По мнению Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, редакторов «Словаря библейского богословия», «нисхождение Христа во ад – истина веры»³, а трудностью является понимание содержания Его проповеди в аду⁴.

Подобная точка зрения излагается в Католической энциклопедии: «Сошествие во ад – одно из важнейших событий истории спасения: умерший на кресте Иисус Христос, соединенный Своей душой со Своим Божественным Лицом, сошел в место пребывания мертвых и вывел оттуда прежде умерших праведников, открыв им врата неба»⁵. Здесь делаются смелые заявления о том, кого Иисус Христос вывел из ада. Более того, далее говорится о том, что эта проповедь для мертвых – это завершающая стадия мессианской миссии Иисуса, сжатая во времени, но распространяющаяся «на всех людей всех времен и всех народов, ибо все спасенные обрели участие в искуплении»⁶, т. е. проповедь Христа в аду продолжается. Такой взгляд на сошествие во ад Иисуса Христа порождает множество вопросов: Как осуществляется эта проповедь сегодня? Кого считать праведником (можно ли язычника, гнавшего христиан, но в остальном – человека с моральными принципами, считать праведником)? и т.д.

В Большом Библейском словаре под редакцией У. Элуэлла приводятся два толкования. Первое толкование сходно с пониманием 1 Пет. 3:19-20 у святых отцов. В рамках этого мнения выдвигается две теории причины сошествия. Согласно первой,

³ Ад, преисподняя // Словарь Библейского Богословия. Под ред.: Леон-Дюфура К., Люпласи Ж. и др. Пер. со франц. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. Ст. 12.

⁴ См.: Там же. Ст. 12.

⁵ Сахаров П. Сошествие во ад // Католическая Энциклопедия В 4 т. Т. IV. М.: Издательство Францисканцев, 2011. Ст. 1026.

⁶ См.: Там же. Ст. 1028.

Иисус Христос сходил во ад, дабы освободить всех ветхозаветных праведников. Однако, как замечает автор статьи, «духи», к коим была обращена проповедь, названы «непокоренными», что не может быть в свою очередь отождествлено с ветхозаветными праведниками. Поэтому, согласно другой версии, Христос сошел в ад, чтобы возвестить всем Благою весть о спасении, чтобы те, кто грешил при жизни и не знал о спасении, могли покаяться и получить искупление⁷.

Кинер подмечает, что такое толкование основывается на неправильном понимании 1 Пет. 4:6. Смысл этого стиха в том, что мученики, погибшие во плоти, будут воскрешены Духом, как был воскрешен Христос⁸.

Взгляд о том, что Христос вывел из ада праведников, исследователь Священного Писания У. Грудем подвергает критике, ссылаясь на то, что «духи» (πνεύμασιν) названы потом «непокорными» (ἀπειθήσασιν). Ветхозаветные праведники никак не могли быть «непокорными», так что это толкование вызывает определенные сложности⁹.

Второе толкование Большого Библейского словаря заключается в том, что сошествие во ад понимается в переносном смысле, как указание на интенсивность страданий. Под сошествием во ад понимается отчужденность от Бога, которую ощутил на кресте Иисус Христос. Так понимал, например, Жан Кальвин¹⁰. Такого же мнения придерживается исследователь М. Генри¹¹. Он также считает, что стих 1 Пет. 3:20 является ветхозаветным примером, что спасение получают немногие. Ветхозаветным примером о потопе, о проповеди Ноя, Петр хотел показать иудеям, что они тоже должны покаяться и принять Иисуса Христа¹². На похожих позициях стоит комментатор Г.

⁷ См.: Элуэлл У. Большой Библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 1198.

⁸ См.: Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. II. Новый Завет / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2005. С. 614.

⁹ См.: Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение: Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2004. С. 456-457.

¹⁰ См.: Элуэлл У. Большой Библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 1198.

¹¹ См.: Генри М. Толкование на книги Нового Завета. Нидерланды: Dutch Reformed Tract Society, 2000. С. 71-72.

¹² См.: Там же. С. 71-72.

Мэхен. По его мнению, Христос Своим Духом проповедовал «непокорным» во дни Ноя, а ныне они стали духами в темнице¹³.

К данной версии склоняется Уильям Макдональд, хотя и приводит классическое толкование о том, что Иисус Христос сошел во ад и там проповедовал. Он также отождествляет «духов в темнице» с «непокорными во дни Ноя». Христос проповедовал этим непокорным через Ноя. Обосновывая такое толкование, У. Макдональд обращается к общему фону послания, ставя вопрос: кому и с какой целью было оно написано? Он предполагает, что послание написано уставшим от гонений христианам, которые недоумевали: если христианство – истина, почему их так мало и почему они должны страдать, а не царствовать? Петр, отвечая на их вопросы, говорит о страданиях Иисуса Христа, Праведного за неправедных. Но Бог воскресил Его, т.е. путь к славе пролегает через страдания. А на вопрос о малочисленности христиан, Петр отвечает ветхозаветным примером Потопа, когда спаслось только восемь душ¹⁴.

Подобного мнения придерживается Д. А. Карсон. На основании связки «ὅτι καὶ» (1 Пет. 3:18) исследователь считает, что необходимо придерживаться основной линии повествования, а это значит, что в 1 Пет. 3:18-22 поясняется мысль предыдущих стихов. Как Христос, пострадав за добро, получил власть над всеми «ангелами, властями и силами», так и «читатели послания Петра страдают за правду, подобно своему Учителю, в конце концов они будут признаны невиновными»¹⁵. Потоп во времена Ноя является образом божественного губительного суда. Однако воды потопа спасли Ноя и его семью, что, в свою очередь, стало прообразом христианского крещения¹⁶.

У. Грудем считает, что наиболее адекватное толкование 1 Пет. 3:19 предложено блаж. Августином, о том, что Христос в

¹³ См.: Мэхен Г. Комментарий новозаветных посланий. Витебск: Альфом, 1997. С. 225.

¹⁴ См.: Макдональд У. Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Билефельд: Hristliche Literatur-Verbreitung, 2000. С. 653-654.

¹⁵ Карсон Д. А. Первое послание Петра. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 3. Деяния св. Апостолов. Общие послания. Откровение / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2013. С. 267.

¹⁶ См.: Там же. С. 267.

Духе во дни Ноя проповедовал через Ноя враждебно настроенным неверующим, окружавшим праведника. Грудем подтверждает эту мысль тем, что в 1 Пет. 1:11 Петр говорит о «Духе Христовом», сущем в ветхозаветных пророках, а это значит, Он вполне мог говорить через Ноя. Также в 2 Пет. 2:5 Ной назван «глашатаем праведности», что несколько подтверждает выше изложенное предположение. Петр называет неверующих, которые жили во времена Ноя, «духами в темнице» (ἐν φυλακῇ πνεύμασιν), имея ввиду, что на момент речи они являются таковыми. Грудем, обосновывая эту точку зрения, прибегает к сравнению ситуации Ноя и христиан, современников Петра: как Ной был в неприязненном окружении – так и первые христиане были стесняемы всеми; Потоп следует понимать как Божий суд. Вместе с этим первые христиане ожидали скорого Страшного суда; как Ной смело доверился Богу, так и первые христиане должны быть смелыми и доверять Богу; как Ной спасся – так спасутся и христиане¹⁷.

Вместе с тем У. Грудем подмечает некоторые недоумения в этом толковании: Если Христос проповедовал только духам, которые были непокорны во дни Ноя, то почему Господь так ограничил круг тех, кто может Его слушать, почему не всем? И если Он решил дать еще один шанс спастись только им, то почему не предоставить эту возможность всем людям¹⁸?

Варрен Виерсбе считает, что классическое толкование 1 Пет. 3:19-20, как сошествие во ад, вызывает ряд вопросов и сложностей. Он указывает на то, что термин «духи» использовался применительно к ангелам (в том числе падшим). Иисус Христос после своей смерти сошел во ад, чтобы проповедовать (не значит проповедовать Евангелие) или провозгласить духам (вероятно, падшим ангелам), которые так или иначе были связаны с периодом до Потопа, о Своей победе¹⁹.

Клеон Роджерс указывает на то, что «ἐν ᾧ» может как относиться к «πνεύματι», так и обозначать состояние или

¹⁷ См.: Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение: Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2004. С. 458.

¹⁸ См.: Там же. С. 456-457.

¹⁹ См.: Wiersbe W. W. The Bible Exposition Commentary. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1996, c1989.

обстоятельство²⁰. Если брать «ἐν ᾧ» в значении отношения к «πνεύματι», то описываемое событие произошло после воскресения, замечают авторы «A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments», потому что Христос проповедовал «в Духе» (πνεῦμα) а не «душой» (ψυχή)²¹.

Эдвин А. Блум, поддерживает эту версию. Он замечает, что, так как это inferнальная сфера – это другая реальность, то это место никак нельзя локализовать. В 1 Пет. 3:20 Потоп символизирует Страшный суд, а спасение Ноя с его семейством символизирует спасение через Иисуса Христа²².

Более пространно, но в том же русле высказывается Мак-Артур. Под «духами в темнице» он понимает падших ангелов, а проповедь Христа – как провозглашение приговора падшим ангелам в аду. Проповедь или провозглашение Иисуса Христа было между Его смертью и воскресеньем. Далее (1 Пет. 3:20), по мнению Мак-Артура (видимо используют книги Еноха) Петр объясняет, что преисподняя населена бесами, которые находятся там со времен Ноя из-за того, что они наполнили мир делами, противными Богу. Поэтому Бог заключил этих бесов в бездне в ожидании окончательного приговора²³.

Комментаторы Аллен Блек и Марк Блек поддерживают эту версию. Они попытались реконструировать понимание читателей Петра следующим образом: Иисус Христос был предан смерти (как вы вполне можете быть преданы), но это было только в земной сфере: Он был воскрешен к новой духовной жизни (как и Вы тоже, если вы умрете за Него). Так как смерть была для Иисуса путем достижения и победы, не бойтесь тех, кто может убить только тело. В торжестве Своего воскресения Христос отправился

²⁰ См.: Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс-III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. С. 874.

²¹ См.: Jamieson R., Fausset A. R., Fausset, A. R., Brown D. A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments. Glasgow: William Collins, sons, & company, 1874. Pp. 610-611.

²² См.: Blum E. A. The Expositor's Bible commentary. Vol.12. Grand Rapids: Zondervan, 1981. Pp. 242-243.

²³ См.: Учебная Библия с комментариями Джона Мак-Артура. Славянское Евангелическое сообщество, 2004. С. 1947.

к падшим ангелам, ожидающим суда в месте их заточения, и провозгласил там Свою победу, которую одержал Своей искупительной смертью. Даже самые нечестивые и ничтожные духи должны были признать власть воскресшего Иисуса. Это были те духи, которые восстали против Бога во дни Ноя²⁴.

Эдмунд П. Клоуни подмечает, что выражение «духи в темнице» относится скорее к ангелам на основании новозаветных текстов, в частности на основании 2 Пет. 2:4, где говорится о том, что «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (он также ссылается на Иуд. 1:6; Евр. 1:14; Лк. 10:20; Отк. 1:4; 3:11). В то время, когда Петр писал свое послание, особой популярностью из всего иудейского предания пользовалась Книга Еноха. Большинство толкований древних иудеев стихов Быт. 6:1-3 понимают их, как падение ангелов в эпоху Ноя (1 Пет. 3:20). Согласно Первой книге Еноха, ангелы, которые проявили неповиновение и покинули свое жилище, были брошены в «горящую долину». Затем Енох говорит о том, что видел «темницу ангелов», которая была ниже. Иисус Христос объявил о Своей победе и провозгласил приговор над падшими ангелами. Иисус Христос – это есть истинный Енох, именно Христос противостоит духам зла (падшим ангелам). Ссылка апостола Иуды на Книгу Еноха (Иуд. 1:14-15), а также описание осуждения падших ангелов в 2 Пет. 2:4 дает основания считать авторитетной данную версию толкования 1 Пет. 3:19-20²⁵.

Однако Э. Клоуни замечает, что в этом толковании есть свои недоумения. В Первой книге Еноха говорилось, что ангелы согрешили во дни Иаредата отца Ноя. Почему же тогда наказание приходит во дни Ноя? Термин «непокорные» указывает, скорее на людей, погибших в водах Потопа. Господь не медлил бы с судом, если бы это были ангелы. Но Он ожидал покаяния, Он дал людям время покаяться. Все выше перечисленные аргументы подводят к двум идеям: либо Христос проповедовал людям и падшим

²⁴ См.: Black A., Black M. C. 1 & 2 Peter. The College Press NIV Commentary. Joplin, Mo.: College Press Pub., 1998.

²⁵ См.: Клоуни Э. П. Первое послание Петра. СПб.: Мирт, 2001. С. 158-160.

ангелам, либо Христос проповедовал в Духе через Ноя современникам Ноя, которые, на момент написания Петром послания, умерли (находились в темнице)²⁶.

Исследователи Джон Уолвоорд и Рой Б. Цук замечают, что, хотя многие ученые придерживаются толкования о том, что Христос провозгласил духам (падшим ангелам) в аду Свою победу, контекст, по-видимому, скорее относится к людям, а не к ангелам²⁷.

Грудем критикует версию о том, что Христос, сойдя во ад, проповедовал там падшим ангелам. Он показывает сложность данных рассуждений, выстраивая их в логическую цепочку:

«1) некоторые давным-давно согрешившие бесы были осуждены; 2) другие бесы подстрекают ныне ваших преследователей; 3) когда-нибудь эти бесы точно так же будут осуждены; 4) следовательно, будут осуждены и ваши преследователи. И, наконец, читатели Петра уразумели бы его главную мысль: 5) поэтому не бойтесь ваших преследователей». Грудем указывает, что эти рассуждения выбиваются из общего контекста, и возникает ряд недоумений в связи с этим толкованием²⁸.

Рассмотрев основной спектр различных комментариев, следует обратить особое внимание на комментарий Крейга Кинера. Толкуя первое послание апостола Петра, он предлагает следующую хиастическую структуру отрывка из этого послания:

- А. Злословящие вас будут постыжены (3:16)
- Б. По воле Божией пострадать за добрые дела (3:17)
- В. Потому что и Христос пострадал несправедливо (3:18)
- Г. Он победил злых духов (3:19)
- Д. Ной был спасен от воды потопа (3:20)
- Д'. Вы спасены через водное крещение (3:21)
- Г'. Христу покорились ангелы (3:22)
- В'. Ибо Христос пострадал (4:1а)

²⁶ См.: *Клоуни Э. П.* Первое послание Петра. СПб.: Мирт, 2001. С. 162-163.

²⁷ См.: *Walvoord J. F., Zuck R. B.* Dallas Theological Seminary: The Bible Knowledge Commentary : An Exposition of the Scriptures. Wheaton, IL: Victor Books, 1983-c1985.

²⁸ См.: *Грудем У.* Систематическое богословие: Введение в библейское учение: Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2004. С. 456-457.

Б'. Пострадать по воле Божьей (4:1б-2)

А'. Злословящие вас будут постыжены (4:3-5)²⁹.

Если рассуждать, исходя из этой структуры послания апостола Петра, то выходит, что стих 1 Пет. 3:19 параллелен стиху 1 Пет. 3:22. У них одна тематика, а раз стих 1 Пет. 3:22 рассказывает, что Христу покорились все ангелы, то и в стихе 1 Пет. 3:19 должна прослеживаться эта идея. В свою очередь эти рассуждения поддерживают версию о том, что Иисус Христос провозгласил Свою победу падшим ангелам в аду.

Подводя итог, следует привести основные толкования 1 Пет. 3:19:

1) Классическое толкование, которого придерживались святые отцы, состоит в том, что Иисус Христос сошел во ад и там проповедовал умершим, и вывел оттуда праведников.

2) Иисус Христос сошел во ад и провозгласил там Свою победу и вынес приговор падшим ангелам, вероятно, заточенным там со времени Потопа.

3) Сошествие во ад стоит понимать символически, как отчужденность от Бога, которую ощутил на кресте Иисус Христос.

4) Иисус Христос во дни Ноя проповедовал в Духе непокорным людям. На момент написания Петром своего послания, эти непокорные уже умерли – т.е. находились в темнице.

Стихи 1 Пет. 3:19-20 стоит рассматривать в контексте цели написания послания. Говоря о смерти Иисуса Христа, апостол Петр указывает, что христиане не должны бояться смерти и страданий, что их ждет награда, за преданность Христу, который провозгласил свою победу даже «духам в темнице». А это в свою очередь значит, что и гонителям воздастся по заслугам. На примере Ноя, Петр показывает, что как был суд Божий в истории, так он будет и сейчас (ожидание скорого Второго пришествия). И что спасение получают немногие, поэтому не стоит переживать, что христиан немного.

²⁹ См.: Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. II. Новый Завет / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2005. С. 614.

Большинство западных исследователей отошло от толкования святых отцов 1 Пет. 3:19-20. Однако вместе с этим западные библеисты открыли другие смысловые грани данного отрывка. Их теории не во всем противоречат пониманию святых отцов. А это в свою очередь указывает на то, что изучение Священного Писания всегда актуально.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: РБО, 2013. – 2050 с.
2. Учебная Библия с комментариями Джона Мак-Артура. Славянское Евангелическое сообщество, 2004. – 2060 с.
3. *Генри М.* Толкование на книги Нового Завета. Нидерланды: Dutch Reformed Tract Society, 2000. – 406 с.
4. *Грудем У.* Систематическое богословие: Введение в библейское учение: Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2004. – 1453 с.
5. *Илларион (Алфеев), еп.* Христос. Победитель ада. Тема сошествия в ад в восточно-христианской традиции СПб.: Алетейя, 2005. – 432 с.
6. *Карсон Д. А.* Первое послание Петра. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 3. Деяния св. Апостолов. Общие послания. Откровение / пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2013. – 592 с.
7. *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. II. Новый Завет / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2005. – 733 с.
8. *Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс-III.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. – 988 с.
9. *Клоуни Э. П.* Первое послание Петра. СПб.: Мирт, 2001. – 239 с.
10. *Макдональд У.* Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Билефельд: Hristliche Literatur-Verbreitung, 2000. – 1152 с.
11. *Мэхен Г.* Комментарий новозаветных посланий. Витебск: Альфом, 1997. – 292 с.

12. Сахаров П. Сошествие во ад // Католическая Энциклопедия В 4 т. Т. IV. М.: Издательство Францисканцев, 2011. – Ст. 1026-1028.

13. Словарь Библейского Богословия. Под ред.: Леон-Дюфура К., Люпласи Ж. и др. Пер. со франц. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. – 1288 ст.

14. Элзуэл У. Большой Библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. – 1522 с.

15. Black A., Black M. C. 1 & 2 Peter. The College Press NIV Commentary. Joplin, Mo.: College Press Pub., 1998. – 225 p.

16. Blum E. A. The Expositor's Bible commentary. Vol.12. Grand Rapids: Zondervan, 1981. – 603 p.

17. Jamieson R., Fausset A. R., Fausset, A. R., Brown D. A Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments. Glassgow: William Collins, sons, & company, 1874. – 731 p.

18. Walvoord J. F., Zuck R. B. Dallas Theological Seminary: The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures. Wheaton, IL: Victor Books, 1983-c1985.

19. Wiersbe W. W. The Bible Exposition Commentary. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1996, c1989.

Abstract

Murenia G. V. Exegesis of 1 Pet. 3:19-20 in Western biblical studies (some studies)

This article raises the problem of interpretation of 1 Pet. 3:19-20 in Western biblical studies. Verses 1 Pet. 3:19-20 caused great controversy among Scripture scholars in the West. The paper considers the range of main interpretations, presents the opinions of more than a dozen Western researchers. The comparative method was used in the analysis. The work reflects important philological and historical aspects of the interpretation of verses 1 Pet. 3:19-20.

Key words: first Epistle of Peter; descent of Christ into hell; Flood; fallen angels; Western biblical studies; Jesus Christ; Noah; God's judgment; proclamation of Christ's victory in hell; Spirit; spirits.

Шинкарев Сергей Сергеевич

Мессианское Царство в пророчествах Исаии

Аннотация

В данной статье приводится мессианское толкование книги пророка Исаии, одного из четырех великих ветхозаветных пророков. Актуальность темы ветхозаветных пророчеств о Мессии обусловлена развитием современного межрелигиозного и межконфессионального диалога.

Важным является тот факт, что Ветхий и Новый Заветы составляют единое целое. Это доказывается через возможность увидеть Господа Иисуса Христа в пророчествах Ветхого Завета и, в том числе, в книге пророка Исаии. В православно-патриотических кругах время от времени высказываются мысли о Писании Ветхого Завета и, в частности, о книге пророка Исаии, которые не вполне согласуются с учением Православной Церкви и косвенно помогают иноверным утверждаться в их ненависти ко Христу. Данная работа призвана пролить свет на указанные заблуждения.

Рассматриваемая тема имеет большое значение, поскольку центральной темой пророчеств книги Исаии является Сам Иисус Христос, вочеловечившийся ради спасения всех людей.

Ключевые слова: пророк Исаия; мессианское Царство; Ветхий Завет; пророчества о Христе; Мессия; экзегетика; Христос; Спаситель; прообраз; спасение.

Пророк Исаия – один из четырех великих ветхозаветных пророков. Священное писание свидетельствует о нем: *Пророк Исаия, великий и верный в видениях своих. В его дни солнце отступило назад, и он прибавил жизни царю. Великим духом своим он провидел отдаленное будущее и утешал сетующих в Сионе; до века возвещал он будущее и сокровенное, прежде нежели оно исполнилось* (Сир. 48:25-28).

Шинкарев Сергей Сергеевич – студент 4-го курса бакалавриата Сретенской духовной семинарии.

Пророк Исаия тонко чувствовал духовное настроение еврейского народа. Сам родившийся и выросший в Иерусалиме, он ясно и предельно точно понимал, что выпало на долю его народа и что еще ему предстоит пережить. Редкого таланта оратор, писатель и некоторого рода политик, Исаия обладал, кроме всего прочего, даром пророчества².

Стиль повествования пророка богат всевозможными поэтическими насыщениями. Его пророчества о будущем Мессии и Его Царстве поражают красочностью образов, его угрозы сильны и потрясающи, его научения – в огромной степени убедительны, Исаия пользуется различными словесными оборотами и литературными приемами: аллитерацией, подобозвучиями, параномазией, повторениями, анафорой, литотой, гиперболой, метафорой и т. д. В том числе и поэтому пророк Исаия занимает первое место между пророками-писателями. Иисус, сын Сирахов, называет его *великим пророком, который великим духом своим провидел отдаленное будущее и до века возвещал будущее* (Сир. 48:25).

Апостол Павел объяснял смелую речь пророка, нераболепный образ мыслей, высокий ум и большую ясность пророчеств о Христе. Он выразил все это в кратких словах: *А Исаия смело говорит: Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим о Мне* (Рим. 10:20)³.

«Великим и чудным пророком» называл его и Евсевий Кесарийский. Блаженный Феодорит именовал «Пророком божественнейшим», Исидор Пелусиот говорил, что Исаия являлся «проницательным и мудрейшим из пророков»⁴.

Хорошо также о пророке Исаии говорил святитель Иоанн Златоуст: «Превосходство пророка Исаии весьма ясно можно видеть и из самой книги его. Велика также и сострадательность этого пророка. Он не только восставал против народного безумия

² *Иероним Стридонский, блж.* 18 книг толкований на пророка Исаию. Т.8. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. С. 320-324.

³ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1895. С. 72.

⁴ *Бухарев А. М.* Св. прор. Исаия: Очерк его времени, пророческое служение и книги. М.: издание книгопродавца А. И. Мавухина, 1864. С. 39-40.

и с великой смелостью, свободной речью и высокими мыслями возвещал евреям угрожавшие им скорбные обстоятельства, но и сам среди этих обстоятельств скорбел и сокрушался не меньше подвергшихся им и плакал горче угнетенных ими»⁵.

Книга пророка Исаии состоит из нескольких отдельных сборников его речей. Нельзя сказать, кто именно окончательно сгруппировал речи пророка в том порядке, как они дошли до современности. Все речи пророка размещены скорее в систематическом, а не хронологическом порядке. Однако книгу можно разделить по содержанию.

Первая часть – с 1 по 39 гл. – пропитана духом обличения, вторая же – с 40 по 66 гл. – изобилует в основном словами утешения народу израильскому в виду ожидающего его вавилонского плена.

В первой части пророк весьма строго относится к правящему классу, так сказать, к великим мира, позволяющим себе открыто и без стеснения нарушать Божьи заповеди (Ис. 5:22-23; 10:1; 32:5-7; 33:1-5). Политика правителей Иудейского царства, находящая развитие лишь в союзах с сильными языческими странами, также подвергается резкому осуждению (Ис. 8; 30:1; 31)⁶.

Из-за развращения израильского народа, пророк говорит ему о суде Божьем, исполнителем которого послужат те самые языческие народы, с которыми иудейские цари так пытаются наладить отношения. Исаия пророчествует об опустошении земли израильской и изгнании из нее евреев (Ис. 6; 5:13; 17:9) и предельно ясно говорит о взятии Иерусалима врагами (Ис. 2:12, 15; 3:8, 16; 22:5; 30; 32; 19), а также о скором падении Самарии (Ис. 28) и вавилонском пленении иудеев (Ис. 39)⁷.

С другой стороны, в этой части книги сказано немало отрадных для сердца израильтянина пророчеств: для будущего Израиля открываются светлые перспективы.

⁵ Бухарев А. М. Св. прор. Исаия: Очерк его времени, пророческое служение и книги. М.: издание книгопродавца А. И. Мавухина, 1864. С. 802-814.

⁶ Учебная Библия с комментариями Джона Мак-Артура. Минск: Славянское Евангельское общество, 2004. С. 143.

⁷ Там же.

Повествуется, как еврейский народ восстанет из унижения, в какое он был повергнут после нашествия ассирийцев, а в будущем рисуется новый Властелин израильского народа – Мессия. Пророк Исаия утешает иудеев будущим мессианским царством.

Он пророчествует, что Мессия будет потомком царя Давида по крови, но Богом по духовному существу. Его власть будет распространена на всю вселенную. Но Исаия говорит, что и в не таком далеком будущем еврейский народ может удостоиться милости от Господа⁸.

Вторую часть книги пророка Исаии можно охарактеризовать как одно стройное и законченное целое. Ее разделяют на 3 части по 9 глав в каждой. Причем, в первых двух частях имеется по 9 речей пророка, а в последней – 5.

Здесь повествуется в основном о мессианском Царстве, предшественником которого является эпоха искупления Израиля, а далее и всего человечества, после которой настанут времена Страшного Суда. Затем наступит то самое вечное Царство Мессии.

В первом отделе 2-й части (Ис. 40-48) отражено, в основном, избавление избранного народа от вавилонского плена и, конечно, что более важно, освобождение Израиля от нравственного упадка и господства греховной составляющей, что происходит по милости и благодаря Мессии, Посланника Всевышнего.

Во втором отделе (Ис. 49-57) главный пункт – личность Мессии, страдания Которого пророк изображает с потрясающей ясностью и подробностями.

В третьем отделе (Ис. 58-66) Исаия описывает славу Мессии. Он показан не только как первосвященник, но и как царь, а также как пророк. Мессия производит суд над миром и создает новое царство, новую жизнь.

Следует отметить, что пророк Исаия назван мессианским пророком потому, что неукоснительно верил в мессианское избрание своего народа и его служение всему миру. Он был убежден, что Бог благословит все человечество через его народ. Также очевидно, что мессианским он назван потому, что среди его

⁸ Якимов И. Толкование на книгу св. пророка Исаии. (1-12 главы). Спб.: Типография Ф. Елеонскаго и К., 1883. С. 48-51.

пророчеств существует множество указаний на Мессию и Его Мессианское Царство⁹. В Новом Завете сказано, что Исаия видел славу Христа и пророчествовал о Нем. (Ин. 12:41).

Еврейский народ, из которого происходил пророк Исаия, исповедовал иудаизм и связывал установление мессианского царства на земле с появлением обещанного Богом Мессии. Пророк Исаия прямо предсказывает, что Христос должен был родиться чудесным образом от Девы: *Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Эммануил, что значит: с нами Бог* (Ис. 7:14).

В последующих предсказаниях Исаия открывает новые и новые подробности о чудесном Младенце, Которому суждено родиться от Девы.

В следующей главе Исаия говорит о свойствах Младенца: *Младенец родился нам – Сын дан нам; владычество на раменах (плечах) Его, и нарекут Имя Ему: Чудный, Советник, Бог Крепкий, Отец вечности, Князь мира»* (Ис. 9:6-7). Все эти имена указывают на свойства будущего Младенца, а не являются, Его именами.

Предсказания пророка Исаии не ограничиваются краткими и общими сведениями, но изобилуют всевозможными подробностями. Так, в 9-й главе его книги пророчеств, Исаия повествует, например, о проповеди Мессии на севере Святой Земли, в пределах колен Завулона и Неффалима, то есть, непосредственно в Галилее: *Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее – возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий, на живущих в стране тени смертной воссияет свет»* (Ис. 9:1-2).

В прочих пророчествах Исаия повествует о делах Христа и Его качествах, в особенности, о милосердии и кротости Спасителя. Следующее пророчество приводит слова Бога Отца: *Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, Избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя. Положу Дух Мой на Него, и возвестит народам суд. Не возопит и не возвысит голоса Своего... Трости*

⁹ Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Св. прор. Исаия и книга его пророчеств. Тула, 1901. С. 57.

надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит (Ис. 42:1-4). Эти слова говорят о том, с каким величайшим терпением и снисхождением Господин всей вселенной Христос будет относиться к падшему роду человеческому, т.е. о том, как велика любовь Его к нам¹⁰.

По Божественному замыслу, спасение людей должно было произойти в Царстве Мессии. Это Царство верующих спасшихся, наполненное благодатью, часто упоминалось пророками, в том числе и пророком Исаией, как некое стройное здание, где Христос является фундаментом.

Мессия, с одной стороны, является основателем Царства Божия, а с другой стороны, неким твердым фундаментом веры истинной. Он получает наименование от пророка «камень», то есть, о Нем говорится, как о том фундаменте, на котором будет стоять Царство Божие.

Это образное наименование Мессии мы встречаем в следующем пророчестве: *Так говорит Господь: Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, – камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится* (Ис. 28:16). Сионом же называлось возвышение, на котором возвышался храм и сам град Иерусалим.

Примечательно, что в этом пророчестве практически впервые подчеркивается глубокая важность веры в Мессию: «Верующий в него не постыдится!». В 117 псалме, написанном уже после Исаии, упоминается об Этом же Камне: *Камень, Который отвергли строители, сделался главою угла* (Пс. 117:22) .

Следующее пророчество дополняет прежние пророчества, в которых говорится о Мессии, как о Примирителе и источнике благословения не только для евреев, но и для всех народов: *Мало того, что Ты будешь Рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли* (Ис. 49: 6)¹¹.

¹⁰ Исаия пророк // Библейская энциклопедия архимандрита Никифора. М., 1891-1892. С. 34.

¹¹ Троицкий И.Г. Толкование на книгу св. пророка Исаии (49-65 главы). Спб.: Печатня С. П. Яковлева, 1895. – С. 7.

Однако, как бы не была велика благодать и как бы не был ярок свет, исходящий от Мессии, великий пророк Исаия предвидел, что далеко не все люди из избранного народа (и не только, конечно, из избранного, но все люди в общем) этот свет увидят, потому как будут подвержены сильному духовному огрубению.

И действительно, ветхозаветный закон должен был приготовить людей к пришествию Христа и Его Царства. Закон ветхозаветный неразрывно связан с новозаветным, со Христом, он является переходом к Нему и не может существовать без Него, подобно тому, как луна светит, отражая солнечный свет, и не может существовать без солнца¹².

Или, по толкованию святителя Феофана Затворника: «Как видящий тень верно заключает, что есть тело, дающее сию тень, и по очертаниям тени делает заключения о виде самого тела, взгревая всем этим желание увидеть самое тело; так ветхозаветные постановления так были начертаны, что указывали на будущее, предызображали его, сколько можно, и возбуждали желание поскорее увидеть событие изображаемого ими»¹³.

Как ни странно, верхушка общества, в котором жил Христос, не смогла Его принять. Фарисеи, ессеи, саддукеи и пр. считали себя выше тех, кто не принадлежал к их касте. В частности, например, самосознание фарисеев, одной из самых крупных сект, основавшей свое учение на внешнем исполнении закона (зачастую, без внутреннего наполнения) заключалось в их чрезмерном высокомерии. С народом фарисеи говорили презрительно, считая ведение такой беседы ниже своего достоинства¹⁴.

Они прочили себе также привилегию гарантированно спасшихся из-за слепой уверенности в том, что происхождение от Авраама и публичная, показная святость являются главными

¹² Павлов И., свящ. В начале было Слово. Сто избранных проповедей // URL: <http://www.zavet.ru/b/ipavlov/010.htm> (дата обращения: 14.04.2019 года).

¹³ Феофан Затворник, свт. Толкования посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам // Собрание сочинений. Том 3. М.: Правило веры, 2005. С. 182

¹⁴ Харчлаа П. Толкование от Исаии до Малахии. Ашфорд: Славянское миссионерское издательство США, 1996. С. 104.

факторами, угодными Богу. Но они были слепы и высокомерны, далеки и недоступны народу, хотя народ и почитал их за праведников¹⁵.

Учение же Христа было доступно каждому, потому что это было учение любви и искренности. Оно не разделяло людей по принадлежности к чему-либо и, как сказал апостол, во Христе *нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос* (Кол. 3:11).

Итак, закон должен был приготовить людей к пришествию Христа. Весь он направлен именно на это.

Пророк Исаия предсказывает этот социальный резонанс за несколько столетий до событий времен Христа: *Слухом услышите – и не уразумеете, и очами смотреть будете – и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их* (Ис. 6:9-10). Именно по причине устремленности только к земному благополучию и самолюбию далеко не все представители избранного народа узнали в Господе Иисусе Христе своего Спасителя, обещанного Богом и многими пророками¹⁶.

Таким образом, пророк Исаия пророчествует о будущем Мессианском Царстве, во главе которого будет стоять Господь наш Иисус Христос, Который также является и неким камнем, основанием этого самого Царства, где *Царь будет царствовать по правде, и князья будут править по закону* (Ис. 32:1).

Речь идет о земле народа Божия – земле Израиля, оставленной пустынею до той поры, пока не прольется на нее Дух свыше, после чего на ней совершится суд.

Взгляни на Сион, город праздничных собраний наших; глаза твои увидят Иерусалим, жилище мирное, непоколебимую скинию; столпы ее никогда не исторгнутся, и ни одна вервь ее не порвется. Там у нас великий Господь будет вместо рек, вместо широких каналов; туда не войдет ни одно весельное судно, и не пройдет

¹⁵ Тальберг Н. История христианской Церкви. М.: ПСТГУ, 2000. С. 11-12

¹⁶ Мень А. В., прот. Исаия пророка книга // Библиологический словарь. Т. 2. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 568.

большой корабль. Ибо Господь – судия наш, Господь – законодатель наш, Господь – царь наш; Он спасет нас... Ибо, как новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицем Моим, говорит Господь, так будет и семья ваша и имя ваше. Тогда из месяца в месяц и из субботы в субботу будет приходить всякая плоть пред лице Мое на поклонение» (Ис. 33:20-23; 66:22-23).

Библиография

1. Бухарев А. М. Св. прор. Исаия: Очерк его времени, пророческое служение и книги. М.: издание книгопродавца А. И. Мавухина, 1864. – 91 с.
2. Иероним Стридонский, блж. 18 книг толкований на пророка Исайю. Т.8. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. – 465 с.
3. Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1895. – 1904 с.
4. Исаия пророк // Библейская энциклопедия архимандрита Никифора. М., 1891-1892. – 902 с.
5. Мень А. В., прот. Исайи пророка книга // Библиологический словарь. Т. 1. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – С. 563-571.
6. Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Св. прор. Исаия и книга его пророчеств. Тула, 1901. – 172 с.
7. Павлов И., свящ. В начале было Слово. Сто избранных проповедей // URL: <http://www.zavet.ru/b/ipavlov/010.htm> (дата обращения: 14.04.2019 года).
8. Тальберг Н. История христианской Церкви. М.: ПСТГУ, 2000. – 509 с.
9. Троицкий И. Г. Толкование на книгу св. пророка Исайи (49-65 главы). СПб.: Печатня С. П. Яковлева, 1895. – 171 с.
10. Учебная Библия с комментариями Джона Мак-Артура. Минск: Славянское Евангельское общество, 2004. – 1432 с.
11. Феофан Затворник, свт. Толкования посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам // Собрание сочинений. Том 3. М.: Правило веры, 2005. – 612 с.

12. Харчлаа П. Толкование от Исаии до Малахии. Ашфорд: Славянское миссионерское издательство США, 1996. – 604 с.
13. Якимов И. Толкование на книгу св. пророка Исаии. (1-12 главы). Спб.: Типография Ф. Елеонскаго и К., 1883. – 213 с.

Abstract

Shinkariiev S. S. Messianian Kingdom in Isaiahs prophecies

This article provides a Messianic interpretation of the Book of Isaiah, one of the four great Old Testament prophets. The relevance of the theme of the Old Testament prophecies about the Messiah is conditioned by the development of modern interreligious and interfaith dialogue.

What is important is the fact that the old and New Testaments are one. This is proved through the opportunity to see the Lord Jesus Christ in the prophecies of the Old Testament, including the book of Isaiah. In Orthodox-Patriotic circles from time to time thoughts are expressed about the Scripture of the Old Testament and, in particular, about the book of the prophet Isaiah, which are not fully consistent with the teachings of the Orthodox Church and indirectly help the Gentiles to assert their hatred of Christ. This work is intended to shed light on these misconceptions.

This topic is of great importance because the Central theme of the prophecies of the book of Isaiah is Jesus Christ himself, incarnated for the salvation of all people.

Key words: the prophet Isaiah; the Messianic Kingdom; Old Testament; prophecies about Christ; the Messiah; the exegesis; Christ; the Savior; the prototype; salvation.

Соколов Владимир Федорович

Образ Небесного Иерусалима в синоптических Евангелиях и апокрифической литературе

Аннотация

Настоящая статья раскрывает понимание Небесного Иерусалима на страницах синоптических Евангелий и в иудейских апокрифах межзаветного периода: первой и второй книгах Еноха и книге Юбилеев. Вопрос Небесного Иерусалима занимает важное место в христианском учении о будущих судьбах мира и предметом эсхатологических надежд.

Данная тема особо значима для православной богословской науки в связи с тем, что она связана напрямую с идеей Спасения каждого человека. В библейских текстах представление о «последних днях» связано с концом истории, воскресением мертвых, Страшным судом, мессианской эрой и Божиим воздаянием за совершенные людьми дела. Христианская эсхатология включает в себя рассмотрение вопросов смерти и жизни после смерти, небес и ада, Второго пришествия Иисуса Христа, воскресения мертвых, ожидания конца света, Страшного суда, представления о «новом небе» и «новой земле» в будущем мире. Эсхатологические чаяния встречаются во многих местах Библии, как в Ветхом и Новом Завете, так и в различных апокрифах, в первую очередь, в тех апокрифических текстах, которые появились в первое тысячелетие христианской эры.

Ключевые слова: Небесный Иерусалим; эсхатология; синоптические Евангелия; Новый Завет; последние дни; небесный град; экзегетика; анализ; спасение; Царство Небесное; апокриф; псевдоэпиграф.

Образ Небесного Иерусалима в синоптических Евангелиях

В каждом из Евангелий затрагивается тема Второго Пришествия Христова. При этом важно отметить, что именно в так называемых синоптических Евангелиях находится материал по исследуемой теме, поэтому Евангелие от Иоанна в настоящей статье не рассматривается.

Анализ Мф. 24:1-3 показывает, что в этом Евангелии более подробно, чем в других синоптических Евангелиях, поднимаются важнейшие вопросы жизни и традиции иудеев, а также пророчества о разрушении Иерусалима, о последних временах и о втором Христовом пришествии².

Показывая Христу Храм Иерусалима, апостолы надеялись, что их Учитель восхитится его величием. Но Он начинает предсказывать о разрушении этого Храма (Мф. 24:2). Так, если апостолы не могли смириться с мыслью, что Храм и все его постройки будут в запустении, то Господь Иисус, наоборот, усиливает Свою мысль и говорит уже об уничтожении Храма³. Это пророчество было исполнено через несколько десятилетий, когда Иерусалим был взят Римом, а сам храм был полностью разрушен.

В третьем стихе речь идет уже о вопросах апостолов, которые те задавали на Масличной горе относительно времени этого грядущего разрушения (Мф. 24:3). С Масличной горы, которая также называется Елеонская, виден был весь Иерусалим. Ученики спросили Спасителя наедине, без народа, который, видимо, везде Его сопровождал. Для них это были очень важные вопросы, которые не должны быть в данный момент сказаны открыто. Тем более что касались они существования всего человечества.

Христос, отвечая на вопросы Своих учеников, предостерегает их от обольщения мнимыми пришествиями конца времени (Мф. 24:4-5), то есть Он предупреждает, чтобы никто не смог ввести его учеников в заблуждение и не отодвинул от истинного пути, так как будут многие представляться Им, но они не должны верить этому

² *Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Обзорение Четвероевангелия, Книги Деяний Апостольских, Апостольских посланий и Апокалипсиса. СПб.: Воскресение, 2006. С. 28.

³ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т.7. М.: ДАРЪ, 2009. С. 463.

обману. И действительно, на протяжении всего исторического периода многие объявляли себя Христом, даже в наши дни и от такого обмана предупреждает нас Спаситель.

Далее Он предупреждает учеников, чтобы те не ужасались, когда услышат о войнах и военных слухах, но это еще не час суда. Они думали, что Он продолжает говорить о падении Иерусалима и разрушении Храма, но ответ представляется более масштабным для мировой истории. Спаситель предупреждает о масштабных военных действиях, где царство восстанет на царство, а народ на народ, что будут на земле из-за этого землетрясения и голод, другие катаклизмы. Но даже это еще не будет концом (см. Мф. 24:6-8).

Всех христиан и учеников Он предупреждает об их возможной трагической участи, что они за истину могут сильно страдать, а некоторые, кто слабее духом, будут отходить от Господа. Но не только об этом говорит Спаситель, Он дает ученикам надежду, что тот, кто претерпит до конца, спасется, при этом смягчает их страх.

Христос воспитывает в своих учениках великое мужество, как и во всех христианах; учит не уступать искушению, ведь после этих трудностей награда будет куда более высокой (см. Мф. 24:9-13). Он утешает своих учеников, что Евангелие будет проповедано всем народам, и когда это случится – настанет конец (см. Мф. 24:14). И действительно, сегодня нет на планете народа, который бы не знал о Христе. С другой стороны, Он говорит, что Благая весть будет проповедана «во свидетельство всем народам», не будет именно принята всеми народами, а проповедана как обличение этих народов в их невежестве и неверии.

Дальше Спаситель подробно говорит о бедствиях и *мерзости запустения*, под которой одни богословы понимают антихриста, а другие – языческую статую. Само слово *запустение* указывает и на разрушение, и на запустение города, а *мерзостью* иудеи называли всякие статуи и изображения людей⁴.

Тогда люди, находящиеся за своими привычными делами, должны будут укрываться от опасности. Христос обращает

⁴ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Т.1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 357.

особенное внимание на беременных и женщин с маленькими детьми, которым придется в эти дни тяжело, а также просит молиться, чтобы этого не было в субботу или зимой, когда в Палестине неделями идет дождь (см. Мф.24: 15-21). Этот момент можно понимать и как предостережение, чтобы смерть не пришла к человеку неожиданно в те дни, когда он уже не сможет творить благие дела и как-то исправить свою участь, например, когда в его сердце воцарится «зима», то есть – жестокосердие⁵.

Далее Господь предупреждает, что придут такие дни, когда восстанут лжехристы и лжепророки, которые смогут творить и чудеса дьявольской силой, чтобы ввести во искушение всех христиан и «избранных», но Он просит не верить этому. Спаситель предупреждает своих учеников об этом «наперед», чтобы они не говорили потом, что не знали сего. Да и сегодня мы видим многих мошенников, называющих себя Христом, и об этом еще тогда предостерег нас Господь. При пришествии Христа не будет явных знамений, указателей и прочего, он придет видимо и явно для всех, как молния, за один миг (см. Мф. 24:22-27).

Дальше Иисус говорит такую фразу: *Ибо где будет труп, там соберутся орлы* (Мф. 24:28), которая объясняется так: там, где будет по пришествии, Христос, подобно орлам соберутся все святые, все ветхозаветные праведники и все праведные христиане.

Далее Спаситель говорит, что после всех скорбей померкнут солнце и луна, а звезды упадут с неба, и только тогда люди узрят Христа. То есть, вслед за властью антихриста придет свет истины. Как пишет блаженный Феофилакт Болгарский, «Тогда восплачутся все племена иудейские, оплакивая свою непокорность; восплачутся также и христиане, привязанные к земному, так как племенами земными можно назвать всех, пристрастившихся к земному»⁶.

Евангелие от Марка – самое короткое из четырех Евангелий. По многим фрагментам оно пересекается с Евангелием от Матфея,

⁵ *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. С. 246.

⁶ *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Т.1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 357.

однако излагает некоторые события из жизни Иисуса более кратко и в другом порядке, где-то добавляются свои особенные детали⁷. Это касается и толкований пророчества Господа о разрушении Иерусалима, о последних временах и о втором Пришествии.

В Евангелии от Марка мы также видим речи Господа о будущем запустении Иерусалима. Как и Матфей, евангелист Марк повествует о Его учениках, которые искренне удивлялись, почему такое великолепное с мирской точки зрения строение должно погибнуть, и *не останется от него камня на камне* (Мк. 13:2). Но евангелист Марк показывает их точнее и подробнее. В то время Иерусалимский храм считался настоящим произведением искусства, поэтому понятен восторг иудеев к этому зданию, он был их символом национального единства, но Христос не разделял этого восторга⁸.

В Евангелии от Марка всего один, а не все апостолы, обратился к Спасителю по поводу храма⁹. По своему разумению и миропониманию иудеи прошлого отождествляли разрушение храма с концом мира. Этот вопрос им, как и для всех иудеев, представлялся очень важным. Поэтому они попросили Учителя сказать им, когда же это произойдет (см. Мк. 13:1-4).

Далее евангелист Марк, в отличие от Матфея, немного сокращает речь Спасителя, но при этом сообщает некоторые дополнительные точные подробности. Христос говорит, что многие придут не под именем Иисуса, а как «мессии» и «спасители». Только евангелист Марк употребляет тут слово «смятение», что значит, что будут различные волнения и проблемы во внутривосточной жизни иудейского общества. Христос заранее говорит об учениках, что их будут предавать на судилища, это для того, чтобы понимали они, что всех этих бедах они получают гораздо большее утешение. Перед тем, как будет

⁷ Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 107.

Емельянов А., прот. Введение в Четвероевангелие. Учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2010. С. 184.

⁸ Емельянов А., прот. Евангельский синопсис. Учебное пособие для изучающих Священное Писание Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2003. С. 105-106.

⁹ Григорий (Лебедев), еп. Проповеди. «Благовестие святого евангелиста Марка» – духовные размышления. Письма к духовным чадам. М.: Свято-Троице Сергиева Лавра; Отчий дом, 1996. С. 359.

конец мира, Святое Евангелие должно быть проповедано всем народам (см. Мк. 13:5-10)¹⁰.

Спаситель далее говорит о том, что когда апостолы будут преданы на суд, то не должны заботиться о том, как себя защищать, не обдумывать что говорить своим судьям, так как не они будут говорить, а Святой Дух. *Мерзость запустения* для Марка представляется не только как статуя кесаря, языческий символ, стоящий где не должно, но и как образ антихриста¹¹.

Христос пророчествует о гонении на верующих христиан. При этом можно отметить, что здесь есть указания и на события политического характера, от которых верные христиане будут страдать в будущем. Христос предостерегает и говорит: *Молитесь, чтобы бегство ваше не случилось зимою* (Мк. 13:18). Подобная ситуация могла произойти в Иудейскую войну, от чего Спаситель и предупреждает Своих учеников, так как бегство в зимнее время для бедного населения Иудеи тяжело вдвойне, из-за нужды жить и ночевать под открытым небом.

Потом говорит Учитель о царствии антихриста и спасительном Своем Втором Пришествии. И здесь Евангелие от Марка во многом пересекается с Евангелием от Матфея (см. Мк. 13:21-27).

Не меньший интерес представляет и Евангелие от Луки. Евангелие от Луки – это третья книга Нового Завета, в ней тоже отражены пророчества Господа о разрушении Иерусалима, о последних временах, а также о Втором Пришествии. Как и Матфей и Марк, евангелист Лука повествует о причинах, из-за которых Спаситель сказал о разрушении Храма. Кроме того, в отличие от других, он добавляет, что Храм был украшен «дорогими камнями» и «вкладами».

Вопрос учеников у св.ап. Луки (как и у Марка) выражен в более общих выражениях, чем у евангелиста Матфея. У последнего излагаются вопросы апостолов о времени разрушения Иерусалима и о времени конца времен. Господь, следуя за этими

⁹ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т.7. М.: ДАРЬ, 2009. С. 112.

¹¹ *Василий Кинешемский, свт.* Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 1996. С. 484.

вопросами, излагает Свою речь. Евангелист же Лука упоминает лишь о вопросе насчет разрушения столицы. По этой причине ответ Господа в этом Евангелии короче, чем у св.ап. Матфея. При этом слова, отнесенные к Иерусалиму и его разрушению, можно прообразовательно отнести и ко времени конца мира¹².

У апостола Луки использованы слова: *это время близко* (Лк. 21:8), которые можно, с одной стороны, отнести именно к пророчеству о разрушении Иерусалима, но, с другой, их можно понимать и как обращенные ко всем христианам, которые должны всегда бодрствовать в ожидании Второго Пришествия и конца этого мира¹³.

Как и в других книгах синоптических Евангелий, идут пророчества о войнах и смятениях и четкое указание ученикам, чтобы они не ужасались этому, готовились к этому заранее¹⁴. У евангелиста Луки эта тема прописана более полно и пространно (см. Лк. 21:8-11).

Господь предупреждает своих учеников, что их будут репрессировать за имя Христа, не только до пленения Иерусалима и разрушения храма, но и вообще всегда. Интересны слова Спасителя: *Я дам в уста мудрость* (Лк. 21:15), – которые есть только у евангелиста Луки. Так как многие ученики были из простого народа, были люди без образования и знаний, то чтобы они не смущались тем, что от них будут ожидать и требовать ответа первосвященники иудейские или римские властители, Он говорит, чтобы об этом они никак не заботились (см. Лк. 21:12-16).

В Евангелии от Марка Христос не раз говорит своим ученикам о страдании за Его имя. Предупреждает об определенных обстоятельствах, которые могут поколебать веру в людях, загубить их души, особенно если во Христе их не поддерживают родные и близкие, чтобы это, если вдруг произойдет, не смутило

¹² Михаил (Лузин), еп. Толковое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Книга вторая. Минск: Харвест, 2000. С. 128.

¹³ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ, 2001. С. 107.

¹⁴ Емельянов А., прот. Евангельский синопсис. Учебное пособие для изучающих Священное Писание Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2003. С. 118.

христиан. У евангелиста Луки, в отличие от других синоптических Евангелий, есть и такая фраза: *Волос с головы вашей не пропадет* (Лк. 21:18). Что, вероятно, объясняется тем, что Господь не даст рабам Божьим пропасть¹⁵. Несмотря на все трудности и лишения, какие придется претерпеть ученикам, да и вообще христианам, им будет дано особое Божие покровительство, которое не даст пропасть их жизням, и, что самое главное, душам (см. Лк. 21:17-19).

Описания всех горестей, самого разрушения Иерусалима у ев. Луки похожи с подобным описанием в Евангелиях от Матфея и Марка. Но имеются и некоторые особенности. У него есть такие слова: *Увидите Иерусалим, окруженный войсками*. Этим выражением евангелист заменяет часть, которая употребляется у Матфея и Марка, где говорится о *мерзости запустения*¹⁶. Если Матфей и Марк говорят о полном запустении Храма, то Лука – лишь о начале этого процесса (см. Лк. 21:20-22)¹⁷.

Второе Пришествие Господа Иисуса Христа будет предвещено особыми событиями, о которых евангелист Лука пишет, более приближаясь к Евангелию от Марка. Спаситель предупреждает беременных и женщин с детьми, что им придется тяжело в дни взятия Иерусалима. *Иерусалим будет попираем язычниками* (Лк. 21:20), что тоже есть только в этом Евангелии, пока не закончатся их времена. Далее будут великие знамения, которые покажут солнце, луна и звезды. Люди будут бояться и страдать от страха, что ясно говорит о конце мира и приходе антихриста, до наступления Суда Божия. Так, после всех бедствий *увидят Сына Человеческого* как верующие, так и неверующие в Него (см.: Лк. 21:23-28).

В истории падения и разрушения Иерусалима пророчество Христа не осуществилось в полной мере, так как не произошло

¹⁵ *Василий Кинешемский, свт.* Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 1996. С. 484.

¹⁶ *Глубоковский Н. Н.* Святой Апостол Лука Евангелист и Деяписатель. М.: Московское Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 1999. С. 45.

¹⁷ *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Книга вторая. Минск: Харвест, 2000. С. 78.

Пришествие Господа и Спасителя. По этой причине данную пророческую речь, изложенную в Евангелии от Луки, можно отнести и к моменту кончины мира и Страшного Суда. Так, в словах Иисуса переплетаются два повествования: первое относится к Его народу, второе — ко всему человечеству.

Небесный Иерусалим в первой книге Еноха

Первая книга Еноха имеет в настоящем исследовании важное значение, благодаря упоминанию о ней в Послании Иуды (Иуд. 1:14-16). Это указывает на авторитет, который мог иметь этот памятник в среде иудео-христиан I века.

Введение в Книгу Еноха говорит нам, что Енох, будучи справедливым человеком, увидел Святое на небесах, которое и записал в своей книге¹⁸. В ней также обсуждается, как Бог приходит на Землю на гору Синай, чтобы судить о человечестве. Книга также говорит нам о том, как светильники поднимаются и оседают в определенном порядке и в свое время, и порядок этот никогда не меняется¹⁹.

В своем видении автор описывает некий дом, который он увидел на небесах. Это строение находилось в великой славе, великолепии и величии. В центре него стоял Престол, а на Нем сидел Господь, облаченный в необыкновенно яркую одежду. Лица же Божия не мог видеть никто: ни ангелы, ни созерцатель, то есть Енох.

Здесь можно говорить, что в Первой книге Еноха Небесный Иерусалим изображается как величественный дом, в котором располагается Престол Господень.

Господни Архангелы проводят Еноха по различным местам на небесах. Так, на одной из гор он заметил величественное древо. Михаил поведал созерцателю, что на этой горе воссядет Святой и Великий Господь, когда придет судить все человечество. Древо же, растущее на этой горе, будет отдано верным после искупления человечества.

¹⁸ Книга Еноха. Апокрифы. СПб.: Азбука, 2003. С. 15.

¹⁹ Там же. С. 20.

В определенной мере, с позиции христианского миропонимания, можно сказать, что здесь усматривается параллель с Господом Иисусом Христом, Который на Голгофской Горе был распят на Кресте, нередко называемом Живоносным Древом.

Также в книге притч расположены несколько притч. В первой притче рассказывается, как Енох, вознесенный на небо, видит жилища святых, людей праведных и истинных²⁰. Они пребывают в блаженстве и вместе с ангелами окружают Престол Господень. Благодарение – то, чем занимаются люди и духи в этом небесном Царстве, ибо, как пишет автор, «их благодарение служит им покоем»²¹.

Здесь же присутствует описание небесного царства. В нем есть различные жилища для избранных и святых людей. В последнем можно увидеть параллель со словами Спасителя, который в Евангелии говорит: *В доме Отца Моего обителей много* (Ин. 14:2).

Вторая же притча повествует о суде, на котором Единый Бог решит, кому пребывать в вечном блаженстве, а кому – в вечных муках. При этом важно отметить, что суд будет вершить Сын Человеческий, Которому Бог даст такую власть²². Он изберет тех, кто достоин пребывать вместе с ним в вечном Царстве Единого Бога.

Следующая, третья притча посвящена избранным и праведным, которые будут пребывать «в свете вечной жизни»²³, а также рассказывает о двух чудовищах, Левиафане и Бегемоте, которые должны будут охранять тех, кто порицает Имя Божие²⁴. Ангелы же Господни веревкой измеряют рай, после чего начинается блаженная жизнь в этом Царстве, и все, населяющие это пространство, будут вечно прославлять Бога.

В конце же раздела Книги рассказываются два предыдущих видения Еноха. В них он кратко описывает устройство Небесного

²⁰ Книга Еноха: Апокрифы. СПб.: Азбука, 2003. С. 33.

²¹ Там же. С. 35.

²² Там же. С. 37.

²³ Там же. С. 42.

²⁴ Там же. С. 44.

жилища: «Я видел там в середине... света нечто такое, что было устроено из кристалловых камней, и между теми камнями было пламя живого огня»²⁵. Так описывается Престол Господень, вокруг которого находятся серафимы, херувимы, офанимы и иные многочисленные сонмы ангельских сил.

Небесный Иерусалим во второй книге Еноха

Вторая книга Еноха, она же «Книга секретов Еноха», наиболее известна из-за ее описания множества небес и рассказов о битвах между ангелами и демонами.

Енох описывает семь небес таким образом:

1. Первое небо находится над твердью, где ангелы контролируют атмосферные явления, такие как хранилища снега и дождя и воды выше²⁶.

2. Во втором небе Енох находит тьму, тюрьму, где подвергаются пыткам ангелы, которые восстали против Бога²⁷.

3. На третьем небе он видит рай, представленный как эдемский сад (также охраняемый ангелами) и ад, где плохие люди подвергаются пыткам²⁸. В раю многочисленное множество различных деревьев, в нем течет четыре реки, это место для вечного блаженства праведников, которые отвратили свои очи от неправды и греха. В аду же нет никакого света, это место абсолютного мрака и тьмы.

4. Четвертое небо — это место движений Солнца и Луны, которые описаны подробно. На этом уровне есть небесный хор, состоящий из солдатских ангелов, чье пение замечательно и чудесно²⁹.

5. На пятом небе Енох находит некоторых солдат сатаны, которые похожи на людей, но являются гигантами. Они, согласно повествованию, нарушили обеты, сошли с небес и вошли в

²⁵ Книга Еноха: Апокрифы. СПб.: Азбука, 2003. С. 54.

²⁶ Книга Еноха. Из сокровенных книг о вознесении праведного Еноха // Библиотека литературы Древней Руси. Т.3. СПб.: Наука, 2005. С. 205.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 207-209.

²⁹ Книга Еноха. Из сокровенных книг о вознесении праведного Еноха // Библиотека литературы Древней Руси. Т.3. СПб.: Наука, 2005. С. 209-211.

телесный контакт с женщинами. Они находились в состоянии неопределенности, еще не были осуждены, и Енох убедил их покаяться³⁰. При этом, здесь же описывается, как эти гиганты стали совершать службу Господу после гласа четырех труб.

6. На шестом небе он видит ангелов, ответственных за управление космосом и людьми. Это архангелы, которые стоят иерархически над ангелами, измеряют всю жизнь на небесах и на земле и ангелов, которые назначаются в течение сезонов и лет, ангелов, которые над реками и морем, и которые над плодами земли, и ангелов, которые над каждой травой, давая пищу всем, каждому живому и ангелов, которые едят все души людей и все их дела и их жизни перед лицом Господа³¹.

7. На седьмом небе Еноху, под руководством Гавриила, разрешено входить и видеть Господа на его престоле лицом к лицу, но только издали. Здесь легионы Божьих Ангелов живут в прекрасном свете³². А также это место нахождения Престола Божия, лицо же Господа можно увидеть близко. Здесь он проводит суд³³. Вокруг Престола Господу непрестанно служат ангелы и архангелы, не отступая от него.

Небесный Иерусалим в книге Юбилеев

Книга Юбилеев содержит в себе большую часть тех же событий, что и Бытие, но часто с дополнительными деталями. Рассказы об истории творения и об Израиле делятся на повествования о событиях в течении каждых 49 лет, по-другому – на периоды «юбилеев».

Нас интересует прежде всего, что книга содержит несколько разбросанных аллюзий на Мессианское царство. Это царство должно было управляться мессией, то есть от колена Иуды. Это царство постепенно будет реализовано на земле и преобразование физической природы будет идти рука об руку с этической трансформацией человека, пока не будет новое небо и новая земля. Таким образом, наконец, исчезнут все грехи и боли, и люди будут

³⁰ Там же. С. 211-213.

³¹ Там же. С. 213.

³² Там же. С. 213-214.

³³ Там же. С. 214.

жить до возраста 1000 лет в счастье и мире, и после смерти наслаждаться благословенным бессмертием в духовном мире³⁴.

Важно указать на те параллели и аллюзии, которые определенно просматриваются между Книгой Юбилеев и Откровением св. Иоанна Богослова.

Во-первых, упоминание тысячелетнего мессианского царства, о котором упоминается в обоих источниках (см. Откр. 20:4).

Во-вторых, указание на новые небо и землю, которые появятся в результате пришествия мессии (см. Откр. 21:1). Мессия же произойдет из колена Иуды. Этот потомок после искупления всего человечества воссядет на Престоле славы³⁵. Здесь же стоит отметить и особое благословение колена Левия, потомки которого будут ближе всего к Господу Богу. Так, усматривается та параллель, которая есть в Завещании Двенадцати Патриархов: Искупитель мира одновременно будет происходить и из колена Иуды, и из колена Левия.

Наконец, в-третьих, блаженная жизнь праведников вместе с мессией в его царстве (см. Откр. 21:4).

Подводя итог, стоит отметить, что образ Небесного Иерусалима полнее всего раскрыт в Первой Книге Еноха. В ней он раскрывается через награды за послушание и праведность. В других же межзаветных апокрифах: Второй Книге Еноха, Книге Юбилеев – этот образ несколько размыт, поскольку в эсхатологической перспективе на первое место выступает небесное Царство и личность Мессии, которая играет ключевую роль в победе Бога над силами зла.

Важно заметить, что каждый из исследуемых источников имеет определенные параллели и аллюзии с новозаветными текстами.

Так, в Первой Книге Еноха используются следующие выражения: «Сын Человеческий», «Праведный», «Избранный», «Мессия». Под этими именованиями понимается некий эсхатологический герой, который должен явиться в конце времен

³⁴ Книга Юбилеев, или Малое Бытие // Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы Двенадцати Патриархов; Псалмы Соломона. СПб.: Амфора, 2009. С. 138.

³⁵ Там же. С. 146.

и принести на землю Царство Божие. В этих характеристиках нельзя не заметить аллюзию на личность Господа Иисуса, Который явится на землю для приближения Царства Небесного и совершения суда. Помимо этого, имеется также ряд параллельных мест с Откровением св. Иоанна Богослова (Откр. 4: 4-6; Откр. 21).

Во Второй Книге Еноха раскрывается учение о многоуровневости небес. Этого учения мы не увидим в книге Откровения св. ап. Иоанна Богослова, но можно заметить во Втором Послании св. ап. Павла к Коринфянам.

Книга Юбилеев, напротив, имеет достаточное число параллельных мест с Откровением св. ап. Иоанна Богослова: упоминание тысячелетнего мессианского царства, о котором говорится в обоих источниках (см. Откр. 20:4); указание на новые небо и землю, которые появятся в результате пришествия мессии (см. Откр. 21:1); блаженная жизнь праведников вместе с Мессией в Его Царстве (см. Откр. 21:4).

Итак, в межзаветных апокрифах уже было положено начало для развития идей о многоуровневости небес, небесном Царстве и особой роли Посредника между миром и Богом, называемым Мессией.

Библиография

1. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010.
2. *Василий Кинешемский, свт.* Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 1996.
3. *Глубоковский Н. Н.* Святой Апостол Лука Евангелист и Деяписатель. М.: Московское Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 1999.
4. *Григорий (Лебедев), еп.* Проповеди. "Благовестие святого евангелиста Марка"- духовные размышления. Письма к духовным чадам. М.: Свято-Троице Сергиева Лавра; Отчий дом, 1996.
5. *Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие. Учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2010.
6. *Емельянов А., прот.* Евангельский синопсис. Учебное пособие для изучающих Священное Писание Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2003.
7. *Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Обзорение Четвероевангелия, Книги Деяний Апостольских, Апостольских посланий и Апокалипсиса. СПб.: Воскресение, 2006.
8. *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 107.
9. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ, 2001.
10. Книга Еноха. Из сокровенных книг о вознесении праведного Еноха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб.: Наука, 2005.
11. Книга Еноха: Апокрифы. СПб.: Азбука, 2003.
12. Книга Юбилеев, или Малое Бытие // Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы Двенадцати Патриархов; Псалмы Соломона. СПб.: Амфора, 2009.

13. *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Книга вторая. Минск: Харвест, 2000.
14. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 7. М.: ДАРЪ, 2009.
15. *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.

Abstract

Sokolov V. F.

This article reveals the understanding of Heavenly Jerusalem in the pages of the synoptic Gospels and in the Jewish Apocrypha of the Interzeneta period: the first and second books of Enoch and the book of Jubilees. The question of Heavenly Jerusalem occupies an important place in Christian doctrine about the future destinies of the world and the subject of eschatological hopes.

This topic is particularly significant for Orthodox theological science due to the fact that it is directly related to the idea of Salvation of each person. In biblical texts, the notion of the “last days” is associated with the end of history, the resurrection of the dead, the Last Judgment, the Messianic era, and God's reward for the works done by people. Christian eschatology includes the consideration of death and life after death, heaven and hell, the Second Coming of Jesus Christ, , the resurrection of the dead, the expectations of the end of the world, the Last Judgment, the idea of a “new heaven” and a “new earth” in the future world. Eschatological aspirations are found in many places in the Bible, both in the Old and New Testaments, and in various apocrypha, primarily in those apocryphal texts that appeared in the first millennium of the Christian era.

Key words: Heavenly Jerusalem; eschatology; synoptic Gospels; New Testament; last days; heavenly hail; exegesis; analysis; salvation; Heavenly Kingdom; apocrypha; pseudo-epigraph.

Конов Дмитрий Сергеевич

Критика западной теории «панвавилонизма» отечественными библеистами

Аннотация

Археологические исследования древней Месопотамии внесли большой вклад в развитие библейской науки. Большинство открытий в данной области принадлежит западным ученым. Однако характерная черта многих выводов, сделанных ими, – критическое отношение к историческим событиям Священного Писания. В противовес им выступают русские исследователи (представители: Лопухин А. П. (1852-1904) Введенский Д. И. (1873-1954) Рыбинский В. П. (1867-1944)). Основываясь на археологических исследованиях западных коллег, отечественные библеисты вносят свои поправки и мнения, поднимают вопросы об ошибочности критических выводов. Так, например, в данной работе будет рассматриваться опровержение теории панвавилонизма (представители: Гуго Винклер (1863-1913) Питер Кристиан Альбрехт Йенсен (1861-1936) Фридрих Делич (1850-1922)), ставящей под сомнение первичность библейской истории и её зависимость от вавилонских мифов.

Ключевые слова: археология; Месопотамия; открытия; доказательства; экзегетика; герменевтика; Ветхий Завет; панвавилонизм.

Целый ряд положений относительно несамостоятельности библейского текста и его зависимости от вавилонской литературы представляется защитниками теории панвавилонизма вполне обоснованным и доказанным. Но, по утверждению отечественных библеистов, признание родственной связи между этими двумя источниками невозможно, поскольку содержание одного из них (вавилонского) выглядит неестественным и мифологическим и должно подтверждать легендарный характер второго

Конов Дмитрий Сергеевич – студент 2-го курса бакалавриата Московской духовной академии.

(библейского). Тем самым отвергается историческая составляющая библейского источника, защитников которой становится все больше и больше с каждым годом. Для правильного понимания данной проблемы не обязательно ссылаться на материал новейших открытий археологии. Достаточно использования аргументов логического мышления и сопоставления уже известных научных фактов. Так, например, исторически доказано действительное существование в прошлом патриархов, судей, царей, да и самой жизни избранного народа, что делает абсурдными признание первичности мифологии. Конечно же, не стоит пренебрегать общими моментами в мифах и в Библии, ибо «во всякой действительной истории можно указать «мифологические» черты, если наперед задаться целью их отыскания»².

Монотеизм

Согласно панвавилонизму, учение о едином боге у израильтян берет свое начало из Вавилонии. Необходимо отметить, что предполагаемого сходства между двумя религиями (иудейской и предполагаемой заимствованной) гораздо меньше, чем различий. Ф. Делич упоминает о трёх глиняных древних семитических дощечках, принадлежащих египетско-ассирийскому отделу Британского музея, содержащих три имени: Jaaveilu, Javeilu и Jauumilu, т.е. – «Jaave» есть Бог сущий, неизменяемый. Имена указывают на монотеистическое значение, характерное и для значения божественных имён Нового Завета: *Эли, Эли, лама азавтани* (Мф. 27:46). Но монотеистический смысл приводимых Деличем имен сомнителен еще потому, что из той же среды, к которой относятся эти слова, Рыбинский В. П. приводит имена с политеистическим значением: Мин-мубаллит, Самсу-илуна и др.³ Приводимые сторонниками теории панвавилонизма указания на сходства представляются «слабыми проблесками монотеизма в виде нескольких имен с монотеистическим значением».⁴ Они

² Рыбинский В. П., Лопухин А. П., Вебер, еп. Библия и Вавилон. Апологетический очерк. В 2-х частях. СПб: Бесплатное приложение к духовному журналу «Странник». 1904. Ч. 2. С. 27.

³ См.: Там же. С.31.

⁴ Там же. С. 30.

никак не могут быть одного уровня с идеей единобожия, «проникающей ветхозаветную религию от начала до конца, засвидетельствованной многими и не допускающими никаких сомнений изречениями библейской письменности»⁵. Не смотря на внешнее проявление влияния Вавилонии, Ассирии, Аравии, Египта и др. стран, ветхозаветный монотеизм, по мнению В. П. Рыбинского, есть «голос никогда не засыпавшей всецело народной совести»⁶, составляющий великую пропасть с языческим миром. Ибо в то время, как ветхозаветный монотеизм является главной составляющей религиозных воззрений многих, и на сегодняшний день найденные при раскопках клинообразные надписи свидетельствуют, что боги умерли, их идолы погребены в земле: «Вавилонские боги, как и другие существа и предметы, возникли в мировом процессе...»⁷ – и сгинули на века.

Ангелология

Сравнивая языческие мифы междуречья и ветхозаветную религию иудеев, защитники панвавилонизма помимо вопроса о монотеизме касаются учения об ангелах. По мнению Ф. Делича, иудейское понятие о херувимах и серафимах чисто вавилонское. Библиисты-апологетика не отрицают, как и в вопросе с монотеизмом, существование веры вавилонян в добрых и злых духов. Снова в полемике приходится сталкиваться с тенденцией преувеличения приводимых фактов. Делич без твердых оснований утверждает, что библейская ангелология есть воспроизведение вавилонского учения. Но нельзя не признавать очевидного. Во-первых, схожие черты рассматриваемого библейского учения можно проследить не только в Вавилонии, но и у других народов: Индии, Персии, Египта, Греции и Рима. Во-вторых, как учение о боге в Библии, так и учение об ангелах не стоит «особняком», но тесно связано с историей спасения человечества.

Нравственное учение

Понятие о грехе и добродетели, правилах поведения в обществе, семье, по отношению друг к другу, уважение

⁵ Там же. С. 30.

⁶ Рыбинский В. П. К вопросу об отношении Библии к Вавилону. Раскопки храма Бэла в Ниппуре. Эл. Вариант. Изд.: кафедра библиистики МДА. 2005. С. 58.

⁷ Там же. С. 57.

государственного закона даже в общих чертах возможно проследить в сохранившихся документах всех древних народов. Не отрицается возможность существования где-то более подробных описаний, где-то кратких, главное, что существуют схожие положения. Панвавилонист Ф. Делич в данном вопросе снова абсолютизирует преемственность нравственного учения в библейском народе на основании вавилонского. Библеисты-апологеты лишь отчасти согласны с последним: в литературе Вавилонии «можно найти целые молитвы и отдельные изречения, в которых выражается довольно высокая степень нравственного сознания. Существует даже целый вавилонский кодекс законов, имеющий целью осуществление справедливости»⁸. Однако и здесь есть слабое место в учении вавилонян: исполнение таких правил есть наивысшее проявление, они являются крайними пунктами добродетели. Причиной этому есть то, что главную, первостепенную роль в жизни народа было не соблюдение правил нравственности, а внешние обряды, суеверия, заклинания. В религии же ветхозаветной нравственные правила образуют собой основное требование в жизни народа, образуют «сущность библейской морали»⁹: «жертва Богу – дух сокрушен, сердце смиренно и сокрушено Бог не унижит» (Пс.50).

Заключение

Теория панвавилонизма своими крайностями ставит под сомнение как национальную самобытность иудейского народа, его культурного развития, так и других древних народов Востока, соседствующих с Вавилонией: «исследователи не сразу оказались способны выделить то внутреннее своеобразие, которое определяет священный характер библейских книг».¹⁰ Возможно Делич абсолютизировал авторитетность археологических артефактов Двуречья как родины всего человечества. Но приводимые им примеры не имеют твердого обоснования. К тому

⁸ Рыбинский В. П., Лопухин А. П., Вебер, еп. Библия и Вавилон. Апологетический очерк. В 2-х частях. СПб: Бесплатное приложение к духовному журналу «Странник». 1904. Ч. 2. С. 34.

⁹ Там же. С. 35.

¹⁰ Акимов С., архим. Ветхий завет и письменные памятники древних народов. Изд.: Труды Минской духовной академии. 2016. С. 109.

же в трудах единомышленников Делича отсутствует единое научное мнение: можно выделить умеренное и крайнее развитие их учения, что дополнительно вносит «нестроение в общий хаос, какой давно уже царит в западной библейско-богословской и критико-эзотерической литературе»¹¹.

Не смотря на признание теории панвавилонизма недействительной, актуальность ее оставалась на протяжении всего XX века. Так, например, К. П. Матвеев и А. А. Сазонов в своем труде «Земля Древнего Двуречья» (1986 г.) утверждают, что многое в Библии становится понятным с привлечением месопотамской литературы: «эпосы, легенды, мифы в Библии связаны с древним Шумером, особенно первая глава Библии – Бытие, восходящая к древнейшему эпосу о Гильгамеше»¹². А благодаря вавилонскому плену евреи переняли религиозные верования и обряды вавилонян, обычаи и известные сказания о сотворении мира, потопе, столпотворении – «автор библейских книг их только переделал по-своему и приспособил к вере единого бога»¹³. Можно предположить, что причиной такого отношения к библейской истории является политический интерес на Ближнем Востоке, а также следование марксистско-ленинской идеологии, которая подразумевает доказательство ложности и высмеивание Священной Истории.

Библиография

1. *Акимов С., архим.* Ветхий завет и письменные памятники древних народов. Изд.: Труды Минской духовной академии. 2016.
2. *Введенский Д. И.* Блуждающая гипотеза: К вопросу о «панвавилонизме». Изд.: Богословский вестник, Т.1. №4, 1911.
3. *Делич Ф.* Вавилон и Библия. Изд.: Спб., 1911.
4. *Матвеев К. П., Сазонов А. А.* Земля Древнего Двуречья. Изд. М.: Молодая гвардия, 1986.

¹¹ *Введенский Д. И.* Блуждающая гипотеза: К вопросу о «панвавилонизме». Изд.: Богословский вестник, Т.1. №4, 1911. С. 735.

¹² *Матвеев К. П., Сазонов А. А.* Земля Древнего Двуречья. Изд. М.: Молодая гвардия, 1986. С. 44.

¹³ Там же. С. 152.

5. *Рыбинский В. П., Лопухин А. П., Вебер, еп.* Библия и Вавилон. Апологетический очерк. В 2-х частях. СПб: Бесплатное приложение к духовному журналу «Странник». 1904.
6. *Рыбинский В. П.* К вопросу об отношении Библии к Вавилону. Раскопки храма Бэла в Ниппуре. Эл. Вариант. Изд.: кафедра библеистики МДА. 2005.

Abstract

Konov D. S. Criticism of the Western theory of pan-babylonism by domestic biblical scholars

Archeological research of ancient Mesopotamia has greatly contributed to the biblical science development. The major part of these discoveries was made by western scientists. However, some characteristic feature of them is their critical attitude to the historical events of Scripture. In contrast to them, basing on the archeological research of the western colleagues, native biblical scholars (representatives: Lopukhin A. P. (1852-1904) Vvedensky D. I. (1873-1954) Rybinsky W. P. (1867-1944)) make their own amendments and opinions, raise the question of the fallacy of western critical conclusions. For instance, this work will examine the refutation of the pan-babylonian theory (representatives: Hugo Winckler (1863-1913), Peter Christian Albrecht Jensen (1861-1936), Friedrich Delitzsch (1850-1922)) which questions the primacy of biblical history and its dependence on Babylonian myths.

Key words: archeology; Mesopotamia; discoveries; evidence; exegesis; hermeneutics; the Old Testament; pan-babylonism.

Сёмин Дмитрий Иванович, священник

Райские деревья (Быт. 2:9) в экзегезе преподобного Максима Исповедника

Аннотация

Статья посвящена анализу ветхозаветной экзегезы одного фрагмента книги Бытия (Быт. 2:9), проведенной преподобным Максимом Исповедником. Рассматривается толкование святого отца касательно двух «деревьев», насажденных Богом в раю: «древа жизни» и «древа познания добра и зла». Анализируется представление о том, что посредством «духовного созерцания» можно осмыслить понятие «райские деревья» и определить, какими качествами они обладают и какие различия имеют.

Ключевые слова: Максим Исповедник; древо жизни; древо познания добра и зла; ум; чувство; Аристотель; биологическое древо; гносеологическое древо; обожение; анагогическое толкование; наслаждение; страдание.

Сказание о первоначальном состоянии человека в раю, содержащееся в Священном Писании, всегда включает в себе сокровенную тайну, всегда влечет к себе пытливые умы для осмысления образа райской жизни первых людей. Утрата этого блаженства напрямую связана с двумя «деревами», насажденными посреди рая.

Согласно книге Священного Писания Ветхого Завета «Бытие», Бог произрастил в раю различные деревья, «приятные на вид и хорошие для пищи», а также наряду с ними и ещё два дерева: одно – «древо жизни» – посередине рая и другое – «древо познания добра и зла»². Именно о последних двух и пойдет речь в настоящем докладе, т.е. о «древе жизни» или о биологическом древе и «древе познания добра и зла» или о древе гносеологическом. Экзегеза данного фрагмента Книги Бытие

Сёмин Дмитрий Иванович, священник – магистр богословия, преподаватель кафедры библеистики Казанской духовной семинарии.

² Ср. Быт. 2:9.

(Быт. 2:9) и понимание сущности обозначенных деревьев в более полном виде содержатся у преподобного Максима в его труде «Вопросоответы к Фалассию»: во-первых, в предисловии³, написанном для адресата, а также в ответе на 43-й вопрос.

Необходимо отметить, что преподобный Максим предлагает как минимум три способа толкования библейских «райских деревьев». Они все принадлежат к духовно-анагогической экзегезе Священного Писания. Понимание «райских деревьев» в буквальном смысле как реальных растительных единиц не встречается у святого Максима.

Итак, согласно первому толкованию или «духовному созерцанию», как часто выражается сам святой отец, эти деревья суть ум души (ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς)⁴ и чувство тела (ἡ τοῦ σώματος αἴσθησις)⁵ человека, причем биологическое древо или древо жизни (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς)⁶ изображает собой первое, т.е. ум души, а древо гносеологическое или древо познания добра и зла (τὸ ξύλον γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ)⁷ – второе, т.е. чувство тела. В притчах Соломона (Притч. 3:18) говорится, что древом жизни является мудрость. Преподобный Максим в духе Писания прилагает к древу жизни это качество – мудрость (ἡ σοφία)⁸. Гносеологическое древо он характеризует как дерево, не являющееся биологическим древом. Согласно логике его рассуждений, если древо жизни есть дерево, созидающее жизнь, тогда древо познания будет не созидающим жизнь деревом, а наоборот, созидающим смерть, ибо, по мысли святого, у жизни не существует иной противоположности, кроме смерти. Таким образом, исходя из толкования преподобного, синонимом *древа познания добра и зла* является *дерево, созидающее смерть*. По этой причине и повелел

³ Quaestiones ad Thalassium, ed. C. Laga and C. Steel, Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium, 2 vols. Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22. Turnhout: Brepols, 1980. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 2.: Вопросы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I-LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.

⁴ Quaest. ad Thal. 43. 35.

⁵ Там же, 43. 37.

⁶ Там же, 43. 28.

⁷ Там же, 43. 29.

⁸ Там же, 43. 28.

Бог Адаму не вкушать плодов с этого дерева, предостерегая человека от смерти. Исходя из подобного толкования преподобного Максима, может возникнуть недоумение: неужели Бог, Причина всего благого, сотворил смертоносное дерево? Так может показаться лишь на первый взгляд. Святой отец, как нам кажется, хочет подчеркнуть ту мысль, что от неправильного отношения к этому дереву, или через нарушение Божественного императива («не ешь от него» (Быт. 2:17)), человек навлек бы на себя смерть. Ведь не было запрещено смотреть на это дерево, прикасаться и т.д., но было повелено: «не ешь от него». И тут же Бог добавил: *Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2:17). Таким образом, Божественное слово изначально предупредило Адама о неминуемой смерти в случае вкушения плодов гносеологического дерева. И еще, Божественное Откровение в лице святого апостола Павла сообщает нам: *Возмездие за грех – смерть* (Рим. 6:23); *Конец их* (т. е. греховных дел) – *смерть* (Рим. 6:21); а также апостол Иаков говорит: *Похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1:15). Человек в раю, нарушив Божественную заповедь, совершил грех (ἡ ἀμαρτία), или дословно, ошибку, по отношению к своей истинной Цели – Богу, направив движение естественных сил к цели ложной.

Биологическое же дерево, обладая свойством мудрости, имеет своим качеством ум (ὁ νοῦς) и разум (ὁ λόγος)⁹. Дерево гносеологическое, как противоположность дереву жизни, соответственно не обладая мудростью, имеет своим качеством неразумие (ἡ ἀλογία) и чувство (ἡ αἴσθησις)¹⁰. Исходя из данных богословских предпосылок, преподобный Максим заключает, что, поскольку человек был приведён в бытие состоящим из умной души и чувственного тела, то биологическим деревом является ум души (ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς)¹¹, в котором и содержится предмет мудрости (τὸ χρῆμα τῆς σοφίας)¹². Соответственно, гносеологическим деревом, созидающим смерть, является чувство

⁹ Quaest. ad Thal. 43. 31.

¹⁰ Там же, 43. 32.

¹¹ Там же, 43. 35.

¹² Там же, 43. 36.

тела (ἡ τοῦ σώματος αἴσθησις), в котором совершается неразумное движение. И именно от этого дерева человек опытно вкусил плод, не сохранив Божественной заповеди.

Таким образом, данные два райских дерева, будучи умом и чувством¹³, являются способностями различения некоторых вещей. Так ум способен к различению умопостигаемого и чувственного, вечного и преходящего. К тому же, он побуждает душу первых придерживаться, а вторых избегать. Чувство же способно различать телесное наслаждение и телесную муку, а также побуждает тело придерживаться наслаждения и отвращаться от муки. Добром для умной способности человека является выбор вечной славы, злом – вещей тленных; для чувственной способности – добро есть наслаждение, а мука является злом. Согласно святому Максиму, бытие человека, определяющееся лишь чувственным различением наслаждения и муки, и, соответственно, избирающее наслаждения как добро и отвергающее муку как зло, является нарушением заповеди Божией или вкушением от древа познания добра и зла. Бытие же человека, полностью определяющееся духовным различением вечного и тленного, и, соответственно, избирающее вечность как благо и отвергающее тление как зло, соответствует сохранению заповеди Божией или вкушению от древа жизни.

Очевидно, что понятия добра и зла в отношении к уму и чувству не абсолютны, а относительны. На это и указывает преподобный Максим в своей схолии: «Для ума добро есть бесстрастное расположение к Духу, а зло – страстная привязанность к чувству; для чувства же добро есть страстное движение к телу ради наслаждения, а зло – состояние, возникающее вследствие отсутствия такого движения»¹⁴. На основании этого можно заключить, что само по себе

¹³ В переводе А. И. Сидорова здесь обнаружена опечатка: ум и **разум**, – вместо должного ум и **чувство**. Но это лишь опечатка, ибо далее переводчик переводит верно. См. *Максим Исповедник, прп. Творения*. В 2 кн. Кн. 2.: Вопросы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I-LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993, С. 114.

¹⁴ Комментарий №7 на вопросоответ XLIII, схолия прп. Максима. *Максим Исповедник, прп. Творения*. В 2 кн. Кн. 2.: Вопросы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I-LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993, С. 220.

гносеологическое древо, даже если святой Максим говорит о созидании этим деревом смерти, не есть само по себе зло и не содержит в себе какого-либо скрытого зла, могущего открыться и вкрасться в человека, но в данном случае «добро» и «зло» – это некие релятивные термины, обозначающие соотношение между способностями человека (ум или чувство) и качеством его бытия. К тому же, говоря о зле в предисловии к «Вопросоответам», преподобный Максим выражает твердую Православную святоотеческую позицию о том, что «зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет [для себя] в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы». Далее он продолжает: «Оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ...» – перечисляя все 10 категорий Аристотеля¹⁵. И, подытоживая отрицания, положительно утверждает: «Зло (τὸ κακόν) есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое». И ещё: «Зло есть неразумное движение (ἀλόγιστος κίνησις)¹⁶ естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному помимо Цели»¹⁷ (Целью он именует Бога – Причину сущих). Таким образом, источником зла является не Бог, а ошибочная воля тварных разумных существ, обратившихся в неразумие.

Святой Максим Исповедник объясняет грехопадение первых людей тем, что человек пренебрёг движением естественных сил к Цели, т. е. к Богу, от этого он словно «заболел» неведением собственной Причины и признал запрещенное божественной заповедью по внушению змия богом. Человек обоготворил чувство тела, весь обратился к чувственным вещам, поработив мыслительную силу (τὴν νοεράν δύναμιν)¹⁸ или силу ума – чувственности, тем самым ввел сложное (т.е. сложенное из наслаждения и страдания) пагубное ведение чувственных вещей

¹⁵ Там же, С. 22.

¹⁶ Quaest. ad Thalas. Epist. 221, 222.

¹⁷ *Максим Исповедник, прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 2.: Вопросыответы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I-LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993, С. 22.

¹⁸ Quaest. ad Thalas. Epist. 233.

(ἡ τῶν αἰσθητῶν γυνῶσις)¹⁹, затмив этим ведение Бога и обменяв естественный для естества разум на противное естеству. Далее в человеке стало прогрессировать чувственное ведение, вопреки ведению Бога, и в состоянии порочного самолюбия (ἡ φιλαυτία)²⁰ человек весь устремился к наслаждению, как к «добру» для чувства тела, постоянно вкушая от запретного дерева. Поэтому святой Максим дает и ещё одно определение зла, которое есть «неведение благой Причины сущих» (ἡ ἄγνοια τῆς ἀγαθῆς τῶν ὄντων αἰτίας)²¹, то неведение, в которое человек обратился добровольно, направляя к нему свою волю. Преподобный замечает, что именно окрест этого самолюбия и существует опыт наслаждения и страдания, через которые в жизнь человека проникла вся совокупность греховных страстей; он говорит, что самолюбие есть служение твари, в первую очередь – своему телу. В «Главах о любви» святой отец так и говорит: «Φιλαυτία δέ ἐστὶ τὸ πρὸς τὸ σῶμα πάθος²²», – «Самолюбие (или себялюбие) же есть страсть к телу». И в другом месте «Глав» он называет *филаутию*: «ἡ τοῦ σώματος ἄλογος φιλία²³», – неразумная любовь к телу. Здесь преподобный Максим говорит о порочном, лукавом самолюбии – эгоцентризме, позволившем Адаму вкусить древо непослушания. Однако у святого отца есть также понятие о благом, духовном самолюбии, которое отделено от телесной любви. Оно, в отличие от первого, спасительно, а не губительно, и оно теоцентрирует, а не эгоцентрирует человека. Дело первого – вкушение плодов гносеологического древа, дело второго – вкушение плодов древа жизни. По мысли преподобного Максима Исповедника, лукавым самолюбием, т.е. любовью к телу и к миру человек служит твари, прекрасным же самолюбием, т.е. любовью к Богу, человек служит Творцу. Истинное же служение Богу, по учению святого отца, есть строгое попечение о душе через добродетели: «ἡ τῆς ψυχῆς διὰ τῶν

¹⁹ Там же, 235.

²⁰ Там же, 246.

²¹ Там же, 303, 304.

²² Massimo Confessore. Capitoli sulla carita. Editi criticamente con introduzione da A. Ceresa-Gastaldo. Roma, 1963, P. 92.

²³ Там же, 122.

ἀρετῶν ἀκριβῆς ἐπιμέλεια²⁴». Примечателен эпитет, используемый преподобным, – «строгое попечение» – ἀκριβῆς. Образованное от него существительное ἀκρίβεια буквально означает – величайшая точность, тщательность, основательность, подробность, аккуратность, бережливость²⁵. Эту акривию должен был сохранить (но не сохранил) Адам – строгое и точное исполнение Божественной заповеди не вкушать от гносеологического древа. Эта же акривия требуется и для восстановления связи с Богом, и она наиболее ярко выражена в святоотеческом опыте монашеского христианского подвига, как путь восхождения к святости, как строгое исполнение Божественной воли через послушание монаха старцу посредством отсечения собственной воли.

Согласно другому «созерцанию», как полагает преподобный Максим, под деревом познания добра и зла можно разуметь видимое творение (ἡ φαινόμενη κτίσις)²⁶, по той причине, что оно естественным образом принимает наслаждения и страдания. На данном толковании святой отец широко не распространяет своей мысли и предлагает ещё одно духовное или анагогическое (ἡ ἀναγωγὴ)²⁷ толкование.

Святой Максим Исповедник полагает, что если видимое творение обладает как духовными логосами (λόγος πνευματικός)²⁸, которые питают ум, так и природной силой (ἡ δύναμις φυσική)²⁹, которая чувство услаждает, а ум извращает, то она, т.е. природная сила видимого творения называется и есть древо познания добра и зла, ибо, когда она духовно созерцается, доставляет ведение добра и зла; когда же воспринимается телесно – сообщает ведение зла. При телесном восприятии природной силы разумные твари испытывают забвение божественных вещей, через это в человеке развиваются греховные страсти. Одновременно с этим, по учению святого Максима, человеку не возбранялось потенциальное

²⁴ Quaest. ad Thalas. Epist. 393,394.

²⁵ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011, С. 45.

²⁶ Quaest. ad Thalas. Epist. 328.

²⁷ Там же, 351.

²⁸ Там же, 331.

²⁹ Там же, 332, 333.

«вкушение» природной силы, однако оно могло было произойти безвредно и полезно для человека после познания им через благодатное причастие своей Причины, т. е. Бога. Другими словами, человеку сначала необходимо было укрепиться в бесстрастии, бессмертии, непреложности и потом уже в таком духовном устройении безопасно созерцать творения Божии, получая ведение о них как бог, а уже не как человек, обладая по благодати вместе с Богом познанием сущих, вследствие претворения ума и чувства к обожению (*διὰ τὴν πρὸς θεῶσιν τοῦ νοῦ καὶ τῆς αἰσθήσεως μεταποίησιν*)³⁰.

Итак, в экзегезе райских деревьев преподобного Максима Исповедника можно выделить три подхода к истолкованию биологического и гносеологического деревьев:

1. Ум души и чувство тела,
2. Видимое творение,
3. Природная сила видимого творения.

Все подходы святого Максима к разумению Писания имеют анагогический характер толкования священного текста; показывают, что под символами райских деревьев сокрыты глубокие смыслы (или логосы) антропо-космического бытия; позволяют глубже проникнуть в тайну образа жизни первозданных людей и их психологию, а также позволяют применить экзегезу преподобного в области практики христианской аскезы.

Говоря о вкушении плодов древа жизни и древа познания добра и зла, преподобный Максим использует настоящее время. Поэтому вкушение от гносеологического древа актуализируется всегда волей разумного существа при служении и поклонении *твари вместо Творца* (Рим. 1:25), при обоготворении видимой твари и собственного тела, родственного со всем чувственным творением. И наоборот вкушение от биологического древа также может всегда актуализироваться, когда человек покоряется Божественной воле и исполняет заповедь Творца. Таким образом,

³⁰ Там же, 348, 349.

Божественное Откровение о райских деревьях – универсально, т.е. ситуация, совершившаяся в Эдемском саду, постоянно воспроизводится в духовно-нравственном акте каждой человеческой личности.

Библиография

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО. 2014.
2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.
3. Максим Исповедник, *прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 2.: Вопросы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I-LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.
4. *Massimo Confessore. Capitoli sulla carita. Editi criticamente con introduzione da A. Ceresa-Gastaldo. Roma, 1963.*
5. *Quaestiones ad Thalassium, ed. C. Laga and C. Steel, Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium, 2 vols. Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22. Turnhout: Brepols, 1980.*

Abstract

Sjomin D. I., priest. The Paradise trees (Gen. 2:9) in the exegesis of St. Maximus the Confessor

The article is devoted to the analysis of the Old Testament exegesis of one fragment of the book of Genesis (Gen. 2:9), conducted by the monk Maximus the Confessor. The interpretation of the Holy Father concerning two "trees" planted by God in Paradise is considered: "tree of life" and "tree of knowledge of good and evil". The author analyzes the idea that through "spiritual contemplation" it is possible to comprehend the concept of "Paradise trees" and determine what qualities they have and what differences they have.

Key words: Maxim Confessor; tree of life; tree of knowledge of good and evil; mind; feeling; Aristotle; biological tree; epistemological tree; deification; anagogic interpretation; pleasure; suffering.

Непомнящих Виктор Александрович

Интерпретация истории Книги Бытия о браке между сыновьями Божиими и дочерьми человеческими (Быт. 6:1-2)

Аннотация

В работе приводится исследование иудейской и святоотеческой экзегезы Быт. 6:1-2, рассматривается интерпретация слов о браке между «сыновьями Божиими» и «дочерьми человеческими» в контексте святоотеческой традиции и Иудейского Предания.

Ключевые слова: Иудейское Предание; святоотеческая традиция интерпретации; сыны Божии; дочери человеческие; смешение; брак.

На протяжении многих столетий книга Бытия остается одной из самых изучаемых и толкуемых книг, как для западных и восточных богословов прошлого (блаж. Августин Иппонийский, Амвросий Медиоланский, свт. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, прп. Ефрем Сирий, Кирилл Александрийский, блаж. Иероним Стридонский, Иоанн Златоуст и др.), так и для многих современных библеистов. Не оставляет ее без внимания и Иудейское Предание.

Интерпретация Быт. 6:1-2 в Иудейском Предании

Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал (Быт. 6:1-2).

Средневековые авторы, такие как Авраам бен Меир ибн Эзра, Раби Моше бен Нахман (Рамбан) и Раби Шломо Ицхаки (Раши) не противоречат в этом вопросе друг другу и под сынами Божиими понимают людей, которые являлись сыновьями судей. «**Сыны**

Божии (бенеи Элохим) – сыновья судей, которые творили на земле Божий суд»². Наряду с этой интерпретацией Ибн-Эзра также предлагает рассмотреть и две другие. В первой утверждается, что имя Элохим относится к Богу Всевышнему и «сыны Божии» – это люди святые. «Вы сыны Господа Бога вашего» (Втор. 14:1). Во второй – что «сыны Божии» относятся к роду, который происходил от Сифа, а «дочери человеческие» от рода Каина. Сам же автор придерживается той позиции, что «сыны Божии» – это те, кто обладал божественным знанием. Они брали в жены «дочерей человеческих» по принципу согласия между небесными сферами и созвездиями, чтобы качества жен совпадали с их качествами. Именно поэтому от них и родились сильные люди (исполины). Также Ибн-Эзра допускает, что «сыновья Божии» могли насильно брать в жены «дочерей человеческих».

Рамбан отталкивается от позиции Раши и Берешит рабба, которые усматривают в «сынах Божиих» «Сынов правителей и судей». Их долгом было вершить правосудие и добиваться справедливости. Вместо этого они совершали насилия, и никто не мог их остановить. В конце второго стиха шестой главы книги Бытия Рамбан опирается на синтаксическую конструкцию предложения, чтобы понять причину насильного вхождения к «дочерям человеческим». **Что (ки) они красивы** – [значение *ки* соответствует союзу *если*]: «Если (ки) увидишь осла врага твоего... под ношею...» (Исх. 23:5); «Если (ки) попадетя тебе на дороге птичье гнездо...» (Втор. 22:6). Таким образом выбор строго зависел от красоты «дочерей человеческих». Также сказано: **«всякую, какую кто избрал»** т.е. и тех, кто был уже замужем. «Хотя в Писании для них нет прямого на то запрета, но наказаны они лишь за насилие, потому что это обосновано рационально и не требует запрета в Торе»³.

Раши дает несколько иное толкование. Он видит в «сынах Божиих» правителей, которые не исполняли поручений Бога и даже вмешивались в дела Всевышнего. Слово Элохим означает по

² Классические библейские комментарии. Книга Бытия. М.: Олимп, 2010. С. 92

³ Там же

мнению Раши господство. «...ты будешь ему вместо Бога» (Исх. 4:16); «...Я поставил тебя Богом фараону...» (Исх. 7:1).

Что они красивы – по мнению раввина Йудана слово «красота» написано без буквы вав и означает глагол «украшать». Т.е. невест особо украшали перед входом под свадебный балдахин, чтобы приходил сановник и первый овладевал ею.

Какую кто избрал – даже замужнюю женщину, мужчину или скот⁴.

Толкование Быт. 6:1-2 в святоотеческой традиции

Относительно экзегезы Быт 6:1-2 мнения святых отцов расходятся. Одни, такие как свт. Климент Александрийский и блаж. Иероним Стридонский под «сынами Божиими» усматривают падших ангелов. Другие (Иоанн Златоуст, прп. Ефрем Сирийский, свт. Григорий Палама, свт. Дмитрий Ростовский, и свт. Филарет (Дроздов) и блж. Феодорит Кирский) придерживаются той позиции, что «сынами Божиими» Священное Писание называет потомков Сифа, а «дочерьми человеческими» потомков Каина. Интересной является интерпретация прп. Ефрема Сирина. Сынами Божиими названы сыны Сифовы. Они, как чада праведного Сифа, именуются народом Божиим. Именно красота и убранство «дочерей человеческих» явилось причиной духовного падения «сынов Божиих». «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 богатой, старый кичился пред юной, самый безобразный надмевался пред самой красивой»⁵. Потомки же Каина не обращали внимания на красоту лица, им не нужно было богатство, а только земледельцы, которые возделывали бы их землю. Именно по этому пути и устремилось впоследствии все племя

⁴ Там же.

⁵ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1 – 11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь.: Герменевтика, 2004. С. 151

Сифово. Они оставили своих прежних жен и вошли к «дочерям человеческим» (т. е. к дочерям каиновым – прим. автора).

Блаженный Иероним Стридонский основывает свое утверждение на неполном морфологическом разборе еврейского слова בְּנֵי אֱלֹהִים. Так как это слово может использоваться и в значении множественного числа и единственного, то его можно перевести как Бог, так и боги. В связи с чем и Акилла перевел «сыны Божии» как: **«сыны Богов»**. Разумея под ними ангелов. Подтверждает эту позицию и стих из Псалма давидова: «Бог стал в сонме богов, и посреди богов Он судит их» (Пс. 81:1). На этом основании действует и Симмах, говоря: **«Сыны сил, увидев дочерей человеческих...»**.

Свт. Иоанн Златоуст, опровергая мнения о том, что «сынами Божиими» в Священном Писании названы падшие ангелы, приводит ряд аргументов в пользу «сынов Божиих» как людей – потомков Сифа. Во-первых, сам диавол и его ангелы лишились своего достоинства еще до создания мира: *Завистию же диавола смерть вниде в мир* (Прем. 2:24). Во-вторых, Сам Христос говорит в Евангелии от Матфея: *В воскресении бо ни женятся, ни посягают, но яко ангелы Божии суть* (Мф. 22:30). В-третьих, «Сынами Божиими» Священное Писание имеет обыкновение называть и людей. «Так как они вели род свой от Сифа и от сына его, названного Еносом («сей бо, – говорит Писание, – упова призывати имя Господа Бога»), то его дальнейшие потомки в божественном Писании названы «сынами Божиими»»⁶.

«...егда начаша человецы мнози, бывати на земли, и дщери родишася им: видевше же сынове Божии дщери человекчи яко добры суть» – «сыны Божии» устремились в покои «дочерей человеческих» не из-за побуждения к чадородию, а по необузданной своей похоти (*видевше же сынове Божии дщери человекчи яко добры суть*).

«...пояша себе жены от всех, яже избраша» – Священное Писание подчеркивает, что они не только увлеклись красотой

⁶ Толкования Священного Писания. [Электронный ресурс] URL: http://bible.optina.ru/old:gen:06:02#svt_ioann_zlatoust (дата обращения 05.11.18)

«дочерей человеческих», но и не пожелали обуздать своего греховного вождения. Именно это и явилось причиной их отступления от божьего промысления и внезапного всемирного потопа.

В доказательство правильной интерпретации второго стиха шестой главы книги Бытия, Иоанн Златоуст ссылается на греческие переводы Акиллы и Симмаха. Так Акилла переводит: «Сыны богов, увидели дочерей человеческих. Симмах же: «Сыны владычествующих».

Сынами богов или *владычествующих* именуются потомки Сифа и Еноса ради присущей им святости и любви к Богу.

Свт. Климент Александрийский отталкивается от нравственного рассуждения. «Два возничих есть на небе; только их одних огонь и слушается. Благоразумие отклоняемо бывает удовольствием от своего пути; и здоровое мышление, не обуздываемое Словом, легко впадает в надменность, и следствием сего уклонения бывает низвержение. Доказательством сего служат ангелы, оставившие красоту Божию ради красоты преходящей и низвергшиеся с неба на землю»⁷.

Святитель Григорий Палама указывает на то, что в Священном Писании «сынами Божиими» также названы потомки Еноса, которые до своего падения призывали имя Божие. Когда же увидели красоту «дочерей человеческих», то стали входить к ним и наполнилась земля злодеяниями. *И увидел Господь [Бог], что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время* (Быт. 6:5).

Святитель Дмитрий Ростовский в греховной связи между «сынами Божиими» и «дочерьми человеческими» видит нарушение божьего завета, который был дан потомству Сифа. «И преступили они заповедь Божию, переданную им праотцами Адамом, Сифом и Еносом, которая требовала, чтобы святое племя

⁷ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1 – 11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти/ Русское издание под ред. К.К. Гаврилкина. Тверь.: Герменевтика, 2004. С. 150

Сифово не входило в общение с отвергнутым Богом племенем Каиновым»⁸.

Блаженный Феодорит Кирский под «сынами Божиими» понимает людей, которые возлюбили незаконную жизнь. Они не могли быть ангелами. В пользу этого свидетельствует и Священное Писание: *Не имать Дух Мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть: будут же дние их лет сто двадцать* (Быт. 6:3); *видев Господь Бог, яко умножишася злобы человеков на земли: и всяк помышляет в сердце своем прилежно на злая по вся дни. И помысли Бог, яко сотвори человека на земли... И рече Бог: потреблю человека, егже сотворих, от лица земли, от человека даже до скота, и от гад даже до птиц небесных: зане размыслих, яко сотворих я* (Быт. 6:5-8). И Ною также сказал: *Время всякого человека прииде пред Мя, яко исполнися земля неправды от них: и се Аз погублю их и землю* (Быт. 6:13). Таким образом, Божественное Писание своими указаниями дает понять, что согрешили люди и суд Божий произнесен над людьми. Опираясь на перевод Акиллы: «Тогда начали именоваться именем Господа» (Быт. 6:26), Феодорит заключает, что Енос явился первым человеком, которого сродники именовали богом, а его поколение называли «сынами Божиими». Сначала колена Сифа было отделено от рода Каина, но по простествии многого времени сифиты соблазнились распутной красотой «дочерей человеческих» и смешались с ними, обольстившись их музыкальными орудиями (т. к. происшедший от Каина Иувал «показал цевницу и гусли» (Быт. 4:21))⁹. В результате чего «Сыны Божии» погрязли в своих непотребствах и пороках, соделав себя рабами страстей. Они не только находились в полной их власти, но и создавали новые на протяжении всей своей жизни.

Свт. Филарет (Дроздов) разделяет колена Сифа и Каина условно на два мира. Причиной гибели первого мира (Сифова) явилось смешение «сынов Божиих» и «дочерей человеческих». Пытаясь понять, кто является «сынами Божиими», святитель

⁸ Экзегетъ. Библия и толкования. [Электронный ресурс] URL: <https://ekzeget.ru/interpretation/byt/6/2/27> (дата обращения 05.11.18)

⁹ Экзегетъ. Библия и толкования. [Электронный ресурс] URL: <https://ekzeget.ru/interpretation/byt/6/2/67> (дата обращения 05.11.18)

обращается к переводу Симмаха, который переводит как: «сыновья вельмож». Хотя перевод не противоречит еврейскому выражению בני אלהים, но тем не менее не соответствует настоящему сказанию Моисея. По тексту Александрийской Библии: «Ангелы Божии». Также утверждает и Лактаций. Мученик Иустин интерпретирует смешение «сынов Божиих» с «дочерьми человеческими» как результат появления на свет демонов. Афинагор усматривает в «сынах Божиих» ангелов от которых произошли исполины. Тертуллиан приписывает им изобретение астрологии, дорогих камней, металлов и некоторых женских украшений. По мнению Филона – это человеческие души, которые носились в воздухе и желали обитать в телах человеческих (т.е. те же ангелы – прим. автора). Как бы не были красивы эти предания, но они не соответствуют евангельскому выражению, что «Ангелы не женятся» (Мф. 22:30). В заключение, Филарет (Дроздов) причину гибели первого мира. «Бедствие первого мира предуготовлено смешением сынов Божиих со дщерями человеческими и умножением исполинов»¹⁰.

Заключение

Таким образом, в Иудейском Предании нет противоречий относительно интерпретации «сынов Божиих» и «дочерей человеческих». Ибн-Эзра усматривает в них сыновей судей и правителей. Такой же позиции придерживаются Рамбан и Раши. Помимо основной интерпретации раввины также предлагают и более интересные. Так, Ибн-Эзра рассматривает две позиции. В первой утверждается, что имя Элохим относится к Богу Всевышнему и «сыны Божии» – это люди святые. Во второй: что «сыны Божии» относятся к роду, который происходил от Сифа, а «дочери человеческие» от рода Каина. Сам же автор придерживается той позиции, что «сыны Божии» – это те, кто обладал божественным знанием. Они брали в жены «дочерей человеческих» по принципу согласия между небесными сферами и созвездиями, чтобы качества жен совпадали с их качествами.

¹⁰ Экзегетъ. Библия и толкования. [Электронный ресурс] URL: <https://ekzeget.ru/interpretation/byt/6/2/80> (дата обращения 05.11.18)

Раши видит в «сынах Божиих» правителей, которые не исполняли поручений Бога и даже вмешивались в дела Всевышнего. Слово Элохим означает по мнению Раши господство.

В святоотеческой экзегезе мнения святых отцов расходятся. Одни, такие как свт. Климент Александрийский и блаж. Иероним Стридонский под «сынами Божиими» усматривают падших ангелов. Другие (Иоанн Златоуст, прп. Ефрем Сирин, свт. Григорий Палама, свт. Дмитрий Ростовский, и свт. Филарет (Дроздов) и блж. Феодорит Кирский) придерживаются той позиции, что «сынами Божиими» Священное Писание называет потомков Сифа, а «дочерьми человеческими» потомков Каина.

Библиография

Источники

1. Leningrad Hebrew Old Testament. Michigan.: Claremont University of Michigan, 1987. –1016 s.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. М.: Российское Библейское Общество, 2013. –1008 с.

Литература

3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1 – 11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Э. Лаута в сотрудничестве с М. Конти/ Русское издание под ред. К. Гаврилкина. Тверь.: Герменевтика, 2004. – 304 с.
4. *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения. Беседы на книгу Бытия. Том 1. М.: Издательство «Посад», 1993. – 455 с.
5. *Кирилл Александрийский, свт.* Книга 1. М.: Издательство «Паломник», 2000. – 692 с.
6. Классические библейские комментарии. Книга Бытия. М.: Олимп, 2010. – 700 с.
7. *Феодорит Кирский, свт.* Том 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 440 с.

Электронные ресурсы:

8. Экзегетъ. Библия и толкования. [Электронный ресурс] URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=byt&gl=6&st=4&id_tolk=168. (дата обращения 29.04.18)
9. Толкования Священного Писания. [Электронный ресурс] URL: http://bible.optina.ru/old:gen:06:02#svt_ioann_zlatoust (дата обращения 05.11.18)

Abstract

Nepomnyaschih V. A. Interpretation of the history of Genesis on the marriage between the sons of God and the daughters of men (Gen. 6:1-2)

The paper presents a study of Jewish and patristic exegesis of Genesis. 6:1-2, discusses the interpretation of the words about marriage between "sons of God" and "daughters of men" in the context of patristic tradition and Jewish Tradition.

Key words: Jewish Tradition; patristic tradition of interpretation; sons of God; daughters of men; mixing; marriage.

Ежов Даниил Александрович

Тема всеобщего воскресения в книгах Ветхого Завета

Аннотация

В статье затронута тема всеобщего воскресения, о котором повествуется в книгах Ветхого Завета. Рассмотрены соответствующие теме места в канонических и неканонических книгах, отражающие знание и понимание ветхозаветными праведниками вопроса личного и всеобщего воскресения мертвых, и подтверждающие живую веру ветхозаветных людей в собственное воскресение силою Божиею. Определяется значение учения ветхозаветных авторов о всеобщем воскресении мертвых в новозаветном богословии, а также анализируется влияние пророков на взгляды израильтян о всеобщем воскресении.

Ключевые слова: Ветхий Завет; всеобщее воскресение; воскресение мертвых; книги пророческие; смерть; толкование; вера; свидетельства; книга Бытия; книга Еноха; книга Иова; вторая книга Маккавейская; пророк Осия; пророк Даниил; пророк Иезекииль; пророк Исаия; Евангелие от Иоанна; 1-е послание к Коринфянам; послание к Евреям.

Учение о всеобщем воскресении является одним из самых важных догматов Церкви. В Новом Завете вера во всеобщее воскресение ярко выражена в Четвероевангелии, в книге Деяний святых апостолов (особенно, в речах апостола Павла) и в посланиях апостола Павла, в частности, в послании к Римлянам (Рим. 6; 8:11), в Первом послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 4:16) и в первом послании к Коринфянам (1 Кор. 15). В Ветхом Завете идея всеобщего воскресения выражена не так ярко, поскольку в нем чаще всего говорится о воздаянии в земной перспективе. Тем не менее, можно выделить некоторые ветхозаветные отрывки, в которых явно присутствуют основания для веры во всеобщее воскресение в ветхозаветный период истории иудейского народа. В статье предлагается более подробно рассмотреть эти отрывки.

Ежов Даниил Александрович – студент 2-го курса бакалавриата Екатеринодарской духовной семинарии (г. Краснодар).

Наш обзор следует начать с книги Бытия, в которой говорится о грехопадении человека, его наказании и даровании первой надежды на избавление от последствий первородного греха, в числе которых была телесная смерть.

Грехопадение первого человека влечет за собой тяжелые последствия, Бог обещает человеку смерть и возвращение в землю, из которой тот и был создан: *В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19). Откуда же берется тогда вера в воскресенье и надежда на вечную жизнь?

Изгоняя Адама и Еву из рая, Господь говорит пророчество, которое имеет огромную важность не только для первых людей, но и для всего последующего человечества: *И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим, и между Семенем ее; Он будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить Его в пяту* (Быт. 3:15).

Святые отцы, среди которых Иоанн Златоуст, Ириней Лионский, Иустин Философ и другие, относят эти слова не к Еве – матери всего человеческого рода, но к Марии – как к Богородице и второй Еве, приведшей через себя в мир Спасителя².

«Семенем змия» Господь называет всех «сынов погибели» и выделяет из них бóльшего противника всего доброго – антихриста. Под «семенем жены», по аналогии, мы понимаем весь род человеческий, борющийся с грехом, и из этого рода Бог выделяет самого Великого потомка – Иисуса Христа, «воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася».

Вражда между добром и злом символически описывается Богом как борьба между человеком и змием. Это борьба не равнозначна, поскольку несет смерть для одного – *поражать тебя в голову* (Быт. 3:15) и лишь небольшой урон для другого – *жалить Его в пяту* (Быт. 3:15). Вражда, начавшаяся с момента грехопадения, длится на протяжении всей мировой истории и закончится в конце веков, когда «Семя жены поразит семя змия в

² Лопухин А. П. Толковая библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Пятикнижие Моисеево. Репринт. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. Т. 1. С. 27.

голову»: *И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего* (2 Фес. 2:8).

Данный отрывок по праву называется «первоевангелием», поскольку именно тут первый раз в истории человечества звучит обетование спасения и надежда на избавление от греха, а, следовательно, и смерти.

Обетования Господа доходят до Авраама и порождают в нем живую веру, выражающуюся в его поступках. Так, всем известна история из Ветхого Завета, когда Авраам приносит в жертву Богу своего единственного сына Исаака. О чем свидетельствует этот поступок? О фанатизме Авраама или, все же, о его вере в Бога, способного и мертвого воскресить.

Отвечая на этот вопрос, давайте рассмотрим события, которые предваряли жертвоприношение Исаака. В 21-ой главе книги Бытия мы видим, как Сарра принуждает мужа выгнать рабыню свою Агарь с отроком ее Измаилом, Авраам же не хочет изгонять своего сына и колеблется, *...но Бог сказал Аврааму: не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее, ибо в Исааке наречется тебе семя* (Быт. 21:12). Последние слова откровения есть указание на то, что именно в Исааке исполнится обещание, данное Аврааму Богом еще при первом явлении: *Я произведу от тебя великий народ* (Быт. 12:2). Почему же тогда в следующей главе Господь говорит: *...Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе* (Быт. 22:2) Господь требует принести в жертву Исаака. И Авраам, не колеблясь и не ропща, приступает к исполнению повеления Божия (Быт. 22:3-4). Так чем можно объяснить такую твердость Авраама? Неужели фанатизмом? Любой фанатизм имеет свои пределы, тем более, когда речь идет о единственном и любимом сыне. А сказать, что Авраам не любил своего сына, рождения которого ожидал до самой старости, мы не можем, поскольку даже Господь свидетельствует об этом, говоря *...которого ты любишь...* (Быт. 21:12). На этот вопрос помогает нам ответить апостол Павел, который в своем Послании к Евреям говорит: *Верую Авраам,*

будучи искушаем, принес в жертву Исаака (Евр. 11:17). «Верую Авраама» апостол называет веру праведника в то, что Господь способен силою своею воскресить Исаака, поскольку через него должно было прийти исполнение обетования. Так об этом говорит апостол Павел: Ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его в предзнаменование (Евр. 11:19).

Отметим, что Авраам жил задолго до написания первой пророческой книги, и, следовательно, не мог почерпнуть учение о воскресении из Писания. Залогом его веры становится живое Богообщение и абсолютная вера Богу.

Ярким свидетельством такой веры ветхозаветных праведников является для нас книга Иова. Поскольку в ней нет указаний на атрибуты жизни людей, а также отсутствует какое-либо упоминание о Законе, то определить время ее написания почти невозможно. Автор данной книги также неизвестен, поскольку по обычаю многих восточных писателей он не открывает нам своего имени. Все это приводит к мысли, что книга была написана еще до Моисея. При этом стоит отметить, что согласно взглядам древней раввинистической исагогики, со ссылкой на Талмуд, авторство книги Иова приписывали самому Моисею³, а это делает ее авторитет непоколебимым.

В 14-ой главе книги, в своем ответе Софару, праведный Иов размышляет о судьбе человека после смерти. Читая эти размышления, мы можем подумать, что Иов представляет человека самым несчастным созданием, поскольку, если бы у него была возможность ожить после смерти, как это делает срубленное дерево, из корня своего пускающее побеги, то и сам Иов мог бы смиренно принять все те невзгоды, которые посланы ему от Бога.

Его размышление звучит так: *Для дерева есть надежда, что оно, если и будет срублено, снова оживет, и отрасли от него выйдут не перестанут: если и устарел в земле корень его, и пень его замер в пыли, но, лишь почуяло воду, оно дает отпрыски и пускает ветви, как бы вновь посаженное. А человек умирает и распадается; отошел, и где он? Уходят воды из озера, и река*

³ Цит. по: Добрынин Д. Г. Введение в Ветхий Завет. Курс лекций по ветхозаветной исагогике. Изд. 2-е, перераб. и доп. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 6.

иссыкает и высыхает: так человек ляжет и не станет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет от сна своего (Иов 14:7-12).

После прочтения данного отрывка невольно возникает вопрос – а веровал ли сам Иов в возможность своего воскресения.

Данная мысль соблазняла многих толкователей. Но давайте внимательно вчитаемся в перевод Септуагинты: *Человек же заснув не встанет, доколе не обветшает небо, пока не пробудятся от сна своего (Иов 14:12 Септуагинта)*. Подразумевая под сном – смерть, а под обветшанием неба – конец света, можем увидеть проявление несколько иного смысла этой фразы. Становится ясно, что праведный Иов выражает свою веру в воскресение, и не просто в личное воскресение, воспринимаемое как награда за добродетели, а в воскресение общее, которое наступит в конце времен.

Святой Григорий Двоеслов в своем толковании пользуется Вульгатой, которая ближе по смыслу масоретскому тексту. В срубленном древе, ожившем и давшем отросли, он видит прообраз второй ипостаси Святой Троицы – Бога Слова. Христос, подобно древу, был убит, но не умер, а ожил, и этим явил залог будущего нашего воскресения⁴. Древо же погибшее являет собой древо нашего смертного тела, которое даже после смерти имеет надежду через Христа, посредством Его Силы и в Нем стать причастниками грядущего воскресения.

Далее праведный Иов говорит: *О, если бы Ты в преисподней сокрыл меня и укрывал меня, пока пройдет гнев Твой, положил мне срок и потом вспомнил обо мне! Когда умрет человек, то будет ли он опять жить? Во все дни определенного мне времени я ожидал бы, пока придет мне смена. Воззвал бы Ты, и я дал бы Тебе ответ, и Ты явил бы благоволение творению рук Твоих; ибо тогда Ты исчислял бы шаги мои и не подстерегал бы греха моего; в свитке было бы запечатано беззаконие мое, и Ты закрыл бы вину мою (Иов 14:13-17)*. На основании этого отрывка диакон Олимпиодор Александрийский в своем комментарии на книгу

⁴ Малков П. Ю. Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на книгу Иова. М.: Издательство Сретенского Монастыря, 2014. С. 463-464.

Иова делает заключение о том, что Иов молится⁵. Иов обращается к Богу с просьбой дать ему умереть и находиться в аду с ветхозаветными праведниками, но не в мучениях, а в месте, сокрытом самим Богом, и ожидает того момента, когда Господь призовет его. Такое состояние праведник считает куда лучшим, чем то, в котором он пребывает на земле, в мучениях и терпении поруганий. Тем самым, согласно древнему христианскому толкованию, Иов просит Бога о смерти как о способе избавления от земных страданий. Но эта просьба не является выражением отчаяния и утратой надежды на Бога, а является твердой уверенностью в возможности своего воскресения посредством Искупителя Иисуса Христа. Эта уверенность наглядно отражается и в переводе Септуагинты, где фраза *Воззвал бы Ты, и я дал бы Тебе ответ* (Иов 14:15 по масоретскому тексту), звучит так: *Затем Ты призовешь, и я повинуюсь Тебе* (Иов 14:15; Септуагинта). Иов с твердой уверенностью говорит о грядущем воскресении, которое может произойти только в воссоединении души и тела.

Подтверждение этим словам мы можем видеть во втором ответе Иова своему другу Валдаду. В нем Иов прямо свидетельствует о вере в собственное воскресение в конце веков, говоря пророческие слова о пришествии в мир Спасителя и о всеобщем воскресении: *А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его. Истаевает сердце мое в груди моей!* (Иов 19:25-26). В этих пророческих словах праведник вырывается из дохристианской духовной тьмы к свету Евангельскому, узревая в Искупителе Христа, воплотившегося через Пресвятую Деву Марию, преданного первосвященниками на распятие, умершего на кресте и в третий день воскресшего для вечной жизни в Боге.

Как замечает Григорий Великий, Иов, говоря о Боге, называет Его не «Создатель», что более логично для сознания

⁵ Там же. С. 465.

ветхозаветного человека, но «Искупитель»⁶. Это указывает нам, что праведник говорит о Боге Слове, который после создания мира является во плоти для искупления человеческого рода. В своих словах: *А я знаю, Искупитель мой жив* (Иов 19:25) Иов выражает веру в действующую силу Господа нашего Иисуса Христа, о котором Павел говорит: *Ибо, хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божию* (2 Кор. 13:4). Выражая свою веру в воскресение Спасителя, он надеется через Его воскресение и жизнь обрести воскресение и жизнь собственной плоти: *И Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию* (Иов 19:25). Воскресение, единожды явленное Богом, здесь становится залогом воскресения всеобщего в конце веков, поскольку воскресение, которое Христос явил в Самом Себе человечеству, Он обещал и нам, как чадам своим. В этих словах Иова, как отмечает и Григорий Богослов, выражается мысль о неразрывной связи между воскресением Христовым и воскресением его чад. Через такое понимание слов праведного Иова вытекает еще и новозаветное учение о Церкви как об едином организме, главой которой является сам Господь наш Иисус Христос, а мы – её члены. Апостол Павел это выражает так: *И вы – тело Христово, а порознь – члены* (1 Кор. 12:27).

Профессор, священник Александр Петровский, подробно разбирая данный отрывок, предлагает нам следующий вариант своего перевода с еврейского оригинала: «После того, как моя кожа будет разрушена, из моей плоти я увижу Бога» (Иов. 19:25-26; перевод свящ. А. Петровского). Увидеть Бога «из плоти своей», то есть своими собственными глазами, после истления тела, возможно только при условии, если тело вновь соединится с душой и оживет, то есть воскреснет. Таким образом, праведный Иов свидетельствует о своей вере в воскресение. Выразительнее всего это свидетельство веры мы можем увидеть в тексте Вульгаты: «Я знаю, что Искупитель мой жив, и в последний день я буду воскрешен из земли. Я снова буду одет моею кожею, и во

⁶ Малков, П. Ю. Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на книгу Иова. М.: Издательство Сретенского Монастыря, 2014. С. 508.

плоти моей увижу Бога моего. Я увижу Его сам, мои глаза увидят Его, а не другой» (Иов 19:25-26; Вульгата).

Заканчивается пророчество праведного Иова словами: *Истаевает сердце мое в груди моей!* (Иов 19:27). Твердость веры праведного Иова подтверждается еще и тем, что он уже не просто верит в свое воскресение – он страстно его ожидает. Слово «истаевает» в буквальном переводе означает «страстно ожидает» чего-либо. Он ждет собственного воскресения, чтобы быть оправданным.

Основным источником знания ветхозаветного человека о воскресении являются пророческие книги. Через пророков Господь открывает народу не только Свою волю, но и дает знание о сокровенном.

Пророк Осия, пророчествуя, говорит о воскресении следующее: *От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Раскаяния в том не будет у Меня* (Ос. 13:14). Объяснение этим словам дает апостол Павел: *Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Жало же смерти – грех; а сила греха – закон. Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!* (1 Кор. 15:53-57). Он называет Христа победителем смерти и именно в Нем видит исполнение этого пророчества.

В полной же мере слова пророка Осии могут быть исполнены, когда все, являющиеся добычей ада и смерти, получают новую жизнь, то есть воскреснут из мертвых. Последние слова данного стиха являются утверждением истинности и непреложности постановления Божьего, то есть воскресение мертвых есть прямое постановление Божие.

Еще одно свидетельство о вере ветхозаветных праведников в воскресение мертвых мы находим в книге пророка Исаии. Авторство данной книги приписывается самому пророку, деятельность которого датируется между 733-701 годами до Рождества Христова. Книга состоит из речей пророка Исаии,

расположенных в систематическом порядке, и ее можно поделить на две части, первая из которых имеет обличительный характер, а вторая, начинающаяся с 44-ой главы, – утешает народ израильский, предуготовляя его к плену вавилонскому.

В первой, обличительной, части своей книги пророк Исаия говорит: *Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя – роса растений, и земля извергнет мертвецов* (Ис. 26:19). Перед духовными очами пророка раскрываются события будущие, когда мертвые воскреснут в телах своих. Исаия восклицает. Но к кому направленно его восклицание? К народу ли израильскому? Данное откровение следует за пророчеством о том, что израильтяне, подобно беременной жене, мучаются в родах, но рожают ветер: *Были беременны, мучились, – и рождали как бы ветер* (Ис. 26:18). Их мучения остаются бесплодными и не приносят им будущего утешения. Опираясь на эти слова, Георгий Константинович Властов в своем исследовании книги пророка Исаии говорит, что поскольку этот народ не приносит Богу достойного плода, то и исполнение пророчества будет не в нем⁷. Пророк в своем предвидении говорит уже не о конкретном народе, но о всех уверовавших в Бога. Как сейчас мы можем понимать, «мертвецами Божиими» Исаия называет христиан. Именно в них он видит исполнение пророчества и именно они смогут воскреснуть в жизнь вечную в конце веков. Об этом свидетельствует и апостол Павел в послании к Римлянам: *Живем ли или умираем, – всегда Господни* (Рим. 14:8). Роса растений есть Слово Божие, пришедшее в мир, подобно утренней росе, которая оживляет погибшее, освежает увядшее и все животворит. Так и Христос своим пришествием на землю спасает увядшее от греха человечество и своей любовью воскрешает мертвых, даруя всем жизнь вечную. Эта любовь становится нашим залогом в вере во всеобщее воскресение. Земля, орошенная росой Божией благодати, извергает из себя мертвых и побуждает их к жизни вечной.

⁷ Властов, Г. К. Пророк Исаия. Часть первая. СПб.: Типография Глазунова, 1898. С. 448.

Но тогда возникает вопрос: «Неужели пророк противоречит сам себе?» И возможно ли, что он отвергает догмат о воскресении мертвых? Ведь немногим ранее он говорил: *Мертвые не оживут; рефаимы не встанут, потому что Ты посетил и истребил их, и уничтожил всякую память о них* (Ис. 26:14).

Чтобы ответить на возникший вопрос, сначала разберемся, кто же такие «рефаимы». Сравнив с фразой: *Ад преисподний пришел в движение ради тебя, чтобы встретить тебя при входе твоём; пробудил для тебя Рефаимов, всех вождей земли; поднял всех царей языческих с престолов их* (Ис. 14:9), понимаем, что пророк говорит о тех племенах и культурах, которые жили в долине Месопотамской и промышляли грабежом и насилием. Именно их Господь и называет «мертвыми». Следовательно, речь тут идет не о личностном воскресении человека, но о воскресении культуры. И тогда перед нами раскрывается истинный смысл этой фразы, в которой пророк свидетельствует, что Господь уничтожит многие культуры и народы, грозящие истреблению Церкви. Они никогда не смогут вновь собраться и как бы «воскреснуть», и вновь стать угрозой для народа Божьего.

Одно из самых подробных описаний воскресения мертвых мы находим в 37-ой главе книги пророка Иезекииля. Авторство данной пророческой книги приписывается самому Иезекиилю. Она охватывает период с 613 по 571 год до Рождества Христова и написана предположительно в 570-х годах до н. э. Авторство и причастность ее к библейскому канону никогда никем не оспаривались.

Пророк начинает свое повествование со слов: *Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом* (Иез. 37:1). Такое начало повествования сразу дает нам понять, что откровение о воскресении мертвых, полученное пророком Иезекиилем от Бога, было не во плоти, но в видении. В последующих словах этого стиха пророк говорит, что рука Господня поставляет его на поле усеянное костями сухими: *И поставил меня среди поля, и оно было полно костей и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи* (Иез. 37:1-2). Поле сие прообразует народ Израильский, находящийся в плену Вавилонском. Кости сухие указывают на иссыхающую веру

Израиля, которую Господь воскрешает, через возвращение народа своего из плена.

И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои – весьма, весьма великое полчище (Иез. 37:10). Господь совершает чудо воскресения, и, хотя это чудо происходит только в видении, никто не может сомневаться, что Господь всемогущий способен это сотворить и в действительности.

Это чудо становится прообразом не только возвращения Еврейского народа из Вавилонского плена, о чем говорит сам Господь: *И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии – весь дом Израилев* (Иез. 37:11), – но и предызображает всеобщее воскресение в конце веков, о чем говорит и Блаженный Феодорит Кирский в своем толковании на пророка Иезекииля⁸. М. Скабалланович также отмечает, что, хотя речь в данной главе и идет об оживлении Израиля, но созерцает это оживление пророк не просто под видом воскресения мертвых, но через будущее всеобщее воскресение⁹. Подтверждение данной мысли мы можем найти в словах Господа, говорящего через пророка: *Вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших* (Иез. 37:12). Зачем Господу изводить мертвецов из гробов их, если кости всех израильтян по Его же слову (Иез. 37:11) покоятся на поле, а не во Гробах? Из этого логично сделать вывод, что тут Бог говорит уже не об Израильтянах, но обо всех чадах своих. Эти слова Господь наш Иисус Христос вновь произносит в Евангелии от Иоанна: *Ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения* (Ин. 5:28-29). Из данного контекста мы ясно понимаем, что речь идет о Христианах, а значит и воскресение, которое происходит на глазах у пророка, есть воскресение не одного только Израильского народа, но всеобщее воскресение в конце веков.

⁸ Феодорит Кирский, блж. Творения. Ч. 6. Толкование на пророчество божественного Иезекииля. М.: Типография в Готье, 1859. С. 674.

⁹ Скабалланович М. Книга пророка Иезекииля / М. Скабалланович // Толковая Библия. Т. 6. СПб., 1909. С. 438.

М. Скабалланович отмечает, что созерцаемое пророком воскресение сухих костей совершенно оттесняет на задний план толкование этого видения и к нему возвращаются лишь только к 11-му стиху, где говорится о том, как Бог помогает Иезекииллю осмыслить увиденное¹⁰.

Тема воскресения присутствует также в книге пророка Даниила: *И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге. И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда* (Дан. 12:1-3).

Интересным является тот факт, что Даниил указывает на два образа воскресения – «воскресение в жизнь» и «воскресение в поругание». На основании этого можно заключить, что воскреснут не только праведники, но и грешники. Также из этих стихов становится очевидно, что представление о рае и аде уже существовало в сознании еврейского народа.

Петр Никанорович Спасский в своем толковании на пророческие книги Ветхого Завета говорит, что пророчества Даниила (Дан. 12:2-3) напрямую относятся к вавилонскому пленению, когда бедствия Еврейского народа достигли наибольшего уровня¹¹. Многие погибли, многие предали Творца, и лишь малая часть была сохранена Богом по великой Его милости. Само же пророчество относится к временам окончания пленения вавилонского и смерти гонителя, после которой та малая часть верных как бы воскреснет из праха в жизнь, а отступники подвергнутся вечному поруганию. Профессор Спасский указывает, что все эти бедствия Евреев являются прообразом

¹⁰ Там же. С. 440-441.

¹¹ *Спасский, П. Н.* Толкование на пророческие книги Ветхого Завета. СПб.: Издание И. П. Тузова, 1912. С. 608-609.

страшного суда при кончине века и лишь тускло отражают все те ужасы, с которыми столкнутся последние христиане¹².

Учитывая тот факт, что в 10-ой главе книги пророка Даниила есть упоминание о царе Кире, который начал править Персидской империей в 538 году до Р.Х., можно предположить, что книга написана уже после пленения вавилонского. Поэтому мнение, что пророк просто повествует о прошедших событиях, будет умалением его пророческого дара.

Таким образом, можно сказать, что Антиох – враг и гонитель народа иудейского, является прообразом злейшего врага всех христиан – Антихриста. Тяжёлые времена народа Божьего стоит понимать как тяжелые времена всего христианского народа в последние дни, ведь именно в это время – время кончины мира – и переносит нас откровение.

Блаженный Феодорит Кирский, рассматривая это пророчество, тоже говорит о том, что речь в словах пророка идет не об избавлении израильского народа от пленения вавилонского, а о временах последних и о всеобщем воскресении. Такое заключение он делает на основании слов пророка: *И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление* (Дан. 12:2). Указывая на тот факт, что при Антиохе никто не воскрес и, тем более, никто не получил жизнь вечную, или не понес вечного поругания, блаженный Феодорит призывает оставить ложное толкование данного отрывка и утвердиться в той мысли, что Даниил пророчествует о всеобщем воскресении при кончине мира¹³.

Неоднозначность толкований и пониманий, к чему именно относится то или иное пророчество, а также отсутствие единства мысли среди различных толкователей, не дает нам ясного ответа на вопрос, верил ли Еврейский народ во всеобщее воскресение или нет? Однако, как замечает Тертуллиан, «...не берут образа от предмета, совсем не существующего»¹⁴. Пример, взятый из

¹² Там же. С. 609.

¹³ *Феодорит Кирский, блж.* Творения. Ч. 4. Толкование на видения пророка Даниила. М.: Типография в Готье, 1857. С. 233-235.

¹⁴ Цит. по: *Скабалланович М.* Книга пророка Иезекииля // Толковая Библия. Т. 6. СПб., 1909. С. 438.

воздуха, не будет понятен слушающему, поэтому всякий пример для удобства понимания берется из вещей крайне ясных и понятных слушателю. И на основании этой мысли мы можем сделать вывод, что вера во всеобщее воскресение для упомянутых выше праведников была ясна и понятна, а также она была привычна народу, к которому обращено было пророческое слово. На период написания пророческих книг вера в воскресение, возможно, еще не была сформирована в полной мере, но уже отложилась в умах и сердцах еврейского народа.

Пророческие и исторические книги Ветхого Завета, а также апокрифы и предания старцев, возвращали в израильтянах твердую и живую веру во всеобщее воскресение. Эта вера ярко проявляется в подвиге мучеников Маккавейских. Предстоя перед мучителем за мгновение до смерти, они твердо исповедуют веру в собственное воскресение, говоря: *Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной* (2 Мак. 7:9). Их твердая вера дает им силы безбоязненно пойти на мучение и не склониться перед угрозами и увещаниями мучителя. Из уст третьего брата, в момент усечения ему рук, мы слышим такие слова: *От неба я получил их и за законы Его не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их* (2 Мак. 7:11). Отдавая руки на отсечение, отрок говорит, что Господь вернет ему утраченные конечности. Но зачем для вечной жизни нужны конечности? Они нужны только в том случае, если вечная жизнь в раю со Господом будет проходить в телах наших. Из этого мы заключаем, что мученики Маккавейские верили в вечную жизнь в раю не только душ, но и тел.

Из апокрифической книги «Вознесение Еноха» мы узнаем, что Господь, еще до искупительной жертвы, возводит на небо своего праведника Еноха (Енох. 1:10) «И сказали мне мужи те: «Ободришь, Енох, не бойся, Господь вечный послал нас к тебе, в день сей восходишь ты с нами на небо». За праведную и Богоугодную жизнь он возносится на небо. Господь забирает не только душу праведника, но и его плоть, тем самым указывая на образ вечной жизни человека в раю, которая будет не в духе, но во плоти. Книга Еноха хоть и не находится в числе канонических книг, но еще во времена Христа пользовалась большим

авторитетом. Недаром на нее ссылаются апостолы Петр в своем втором послании (2 Петр. 2:6-9) и Иуда (Иуда. 1:14-15).

Подводя итог, можно сказать, что один из основных догматов нашей церкви о всеобщем воскресении мертвых был открыт Богом через пророков и праведников еще во времена Ветхого Завета. Придя в мир, Господь Иисус Христос через Себя показывает людям, как будет происходить воскресение в конце веков, и в Своем Воскресении дает залог всеобщего воскресения. Сформировавшиеся во времена Ветхого Завета представления о всеобщем воскресении после пришествия Христа легли в основу учения Церкви и впоследствии обрели статус догмата.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого Завета. – М.: Российское библейское общество, 2010. – 1375 с.
2. SEPTUAGINTA / ред. А. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1979. – 2125 с.
3. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 6. М.: Отчий дом, 1995. – 483 с.
4. *Феодорит Курский, блж.* Творения. Ч. 4. Толкование на видения пророка Даниила. – М.: Типография в Готье, 1857. – 454 с.
5. *Феодорит Курский, блж.* Творения. Ч. 6. Толкование на пророчество божественного Иезекииля. М.: Типография в Готье, 1859. – 780 с.
6. *Властов, Г. К.* Священная летопись. Пророк Исаия. Т. 5. Часть первая. СПб.: Типография Глазунова, 1898. – 460 с.
7. *Добрынин, Д. Г.* Введение в Ветхий Завет. Курс лекций по ветхозаветной исагогике. Изд. 2-е, перераб. и доп. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. – 176 с.
8. *Лопухин, А. П.* Толковая библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Пятикнижие Моисеево. Стокгольм: Институт перевода Библии., 1987. Т. 1. – 669 с.
9. *Малков, П. Ю.* Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на книгу Иова. М.: Изд-во Сретенского Монастыря, 2014. – 880 с.

10. Мищенко М. А., иер. О происхождении Книги Иова (время и авторство) // Тверская епархия. Русская Православная церковь. Московский Патриархат [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://tvereparhia.ru/publikaczii/publikatsii/12634-o-proiskhozhdenii-knigi-iova-vremya-i-avtorstvo>. (дата доступа: 03.05.2019).
11. Скабалланович, М. Книга пророка Иезекииля // Толковая Библия. Т. 6. СПб., 1909. – 189-544 с.
12. Спасский, П. Н. Толкование на пророческие книги Ветхого Завета. СПб.: Издание И. П. Тузова, 1912. – 628 с.

Abstract

Ejov D. A. The theme of the universal resurrection in the books of the Old Testament

The article touches upon the theme of the universal resurrection, which is narrated in the books of the Old Testament. The corresponding places in canonical and non-canonical books reflecting knowledge and understanding by old Testament righteous of a question of personal and General resurrection of the dead, and confirming live belief of Old Testament people in own resurrection by force of God are considered.

The study determines the place and significance of the teachings of the Old Testament authors on the universal resurrection of the dead for New Testament theology, and analyzes the influence of prophets on the views of the Israelites on the subject of universal resurrection.

Key words: Old Testament; universal resurrection; resurrection of the dead; prophetic books; death; interpretation; faith; testimonies; Genesis; book of Enoch; book of job; second book of Maccabees; prophet Hosea; prophet Daniel; prophet Ezekiel; prophet Isaiah; gospel of John; 1st Epistle to the Corinthians; Epistle to the Hebrews.

Диакон Павел Морозов

Жертвоприношение Иеффая (Суд. 11:29-40): проблемы интерпретации библейского события

Аннотация

Цель статьи – на основании тщательного анализа библейского текста, при помощи православной экзегетической традиции, современных библейских комментариев и раввинистической литературы, дать всесторонний анализ библейского отрывка, подробно рассмотрев все его ключевые аспекты. Принимая во внимание историко-культурный контекст времени, а также используя филологический анализ масоретского текста Священного Писания и перевод LXX, автор приводит аргументы за и против буквального понимания жертвоприношения Иеффая, а также сравнивает оценку его поступка в святоотеческой, инославной и раввинистической традиции.

Ключевые слова: Ветхий Завет; библейский текст; Септуагинта; масоретский текст; Книга Судей; Иеффай; дочь Иеффая; раввинистическая традиция; святоотеческий комментарий.

Книга Судей, пожалуй, одна из самых противоречивых книг Священного Писания. Религиозный и нравственный упадок народа Божьего, описанный в ней, рисует тяжелую картину эпохи. Междоусобицы, кровавые расправы, идолопоклонство и неоднозначность поступков вождей Израиля часто смущают неподготовленного читателя, рождают множество споров и искушений. В связи с этим можно услышать ошибочное мнение о том, что христианину необязательно, а в некоторых случаях даже вредно читать Ветхий Завет. Такое его прямое отрицание, либо пренебрежительное отношение, в первые века христианства было одним из отличительных черт гностических учений,

воспринимающих Яхве как злого бога Ветхого Завета². В настоящее же время некоторые места Священного Писания, противоречащие общепринятой этике гуманизма, дают повод для критики со стороны оппонентов христианства. Поэтому подробный, детальный анализ сложных для понимания мест Священного Писания, а в особенности исторических книг Ветхого Завета³, является необходимым ответом на разного рода атеистические нападки на Церковь и недопонимания, возникающие у ее членов.

Одно из самых драматичных и трудных для понимания мест книги Судей – это повествование о жертвоприношении Иеффая. Он дал обет Господу: в случае победы над аммонитянами он пообещал принести в жертву всеожжения первое, что выйдет ему навстречу из ворот дома. Иеффая встретила его единственная дочь, и он вынужден был исполнить над ней свой обет (Суд. 11:30-40). В тексте буквально говорится: *что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всеожжение*⁴ (Суд. 11:31), – и далее, *и он совершил над нею обет свой, который дал* (Суд. 11:39). Таким образом, по букве текста выходит, что Иеффай нарушил прямой запрет приносить в жертву детей (Втор. 12:31). Иосиф Флавий прямо говорит, что эта жертва была незаконной и неугодной Господу, Иеффай не подумал о том, как его впоследствии осудят те, кто услышат об этом поступке⁵. Но если он принес неугодную Богу человеческую жертву, почему Церковь почитает его ветхозаветным праведником? Ап. Павел достоинство Иеффая ознаменовывает печатью веры (Евр. 11:32), песнописец прп. Андрей Критский в Великом Покаянном Каноне

² См.: Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / Курс лекций. Издание 5-е, переработанное, исправленное и дополненное. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2016. С. 114.

³ К сожалению, в настоящее время практически отсутствуют подробные православные толкования исторических книг Ветхого Завета на русском языке.

⁴ הָלַךְ ('ола) – в Священном Писании всегда употребляется как жертва всеожжения, жертва полностью сжигалась на жертвеннике, следовательно подразумевается ритуальное убийство. См.: Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. 2-е изд. СПб.: Мирт, 2010. С. 292.

⁵ См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. Полное издание в одном томе / Пер. с греч. М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2017. С. 198.

призывает свою душу подражать его мужеству⁶, а в Неделю святых праотец он упоминается в составе «полка богокрасного божественных отец»⁷ (2-й канон, 8-я песнь, 2-й тропарь) и в светильне, в котором перечисляются праведники Ветхого Завета⁸. В таком случае возникает вопрос: а было ли совершено всеожжение, и если было, то как следует оценивать этот поступок?

В связи с этим видится актуальность детального исследования представленного библейского события. В настоящее время отсутствуют пространные русскоязычные, православные исследования данного текста. Библейские комментарии, изданные на иностранных языках, чаще принадлежащие протестантским либо внеконфессиональным исследователям, излагают информацию в сжатом виде и только с той точки зрения, которой придерживается сам автор. Для православного читателя существенным недостатком таких трудов является игнорирование комментариев Святых Отцов Церкви.

В иудейской среде также существуют толкования на данное событие, однако при работе с трудами представителей иных религий и конфессий православному исследователю необходимо приложить определенное усилие, чтобы «отделить зерна от плевел» и суметь правильно интерпретировать текст, не выходя за рамки церковной традиции.

Данная работа предназначена восполнить отмеченные выше недостатки, в связи с чем формируется ее основная цель – на основании тщательного анализа библейского текста, представленного на разных языках, при помощи православной экзегетической традиции, современных библейских комментариев

⁶ «Варак и Иеффай военачальницы, судии Израилевы предпочтени быша, с нимиже Деворра мужеумная: тех доблестьми душе вмужившиися укрепися» Цит. по: Триодь постная. Часть 1. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1962. Л. 305 об.

⁷ «Полк Богокрасный Божественных отец да восхвалим, Варака, и Нафана, и Елеазара, Иосию и Давида, Иеффая, Самуила же, предняя зряца честне и зывающа: да благословит тварь вся Господа и превозносит Его во веки». Цит. по: Минея декабрь. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 416-417

⁸ «Адама восхвалим, Авеля, Сифа и Еноса, Еноха и Ноя, Авраама, Исаака и Иакова, Моисея, Иова и Аарона, Елеазара и Иисуса, Варака, Сампсона и Иеффая, Давида и Соломона» Там же. С. 418

и раввинистической литературы, дать всесторонний анализ библейского отрывка, подробно рассмотрев все его ключевые аспекты.

Для начала, следует рассмотреть комментарии Святых Отцов и учителей Церкви. Большинство из них буквально понимают данный отрывок. Свт. Иоанн Златоуст, прп. Ефрем Сирий, блж. Августин, блж. Иероним Стридонский, свт. Амвросий Медиоланский – все они считают, что Иеффай в действительности заклал свою дочь и не оправдывают его действия. Если привести их общую мысль вкратце, то выходит, что он дал поспешный необдуманый обет⁹ (та же мысль в ранних иудейских комментариях¹⁰ и у Иосифа Флавия¹¹), либо вообще, заранее уже подразумевал человеческую жертву, о чем говорит блж. Августин¹². По мнению Святых Отцов, Господь попустил это трагическое событие в целях назидания для последующих поколений, «научая других давать обеты благоразумно и с ведением¹³» для того «чтобы люди не приносили в жертву своих

⁹ Блж. Феодорит Кирский говорит о том, что Иеффай не подумал о том, что ему на встречу может выйти нечистое животное или человек. См.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу Судей. PG. Т. 80. Col. 507-509. Свт. Амвросий Медиоланский сравнивает поспешность обета Иеффая с необдуманной клятвой Ирода, которой он поклялся Саломие и был вынужден казнить Иоанна Крестителя. См.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Об обязанностях священнослужителей // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств/ Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 175-176.

¹⁰ О такой мысли иудейских толкователей говорит блж. Иероним Стридонский в слове против Иовиниана. См.: *Иероним Стридонский, блж.* Против Иовиниана // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств/ Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 173. Тоже можно увидеть непосредственно в Мидраше. См.: Мидраш Раба [Великий Мидраш]: В 10 т. Т. 2 / Пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой. М.: Книжники, 2014. С. 106-107.

¹¹ См.: *Иосиф Флавий.* Там же.

¹² См.: *Августин Иппонийский, блж.* Вопросы на Семикнижие // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств/ Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 173.

¹³ Цит. по: *Феодорит Кирский, блж.* Там же.

собственных собратьев¹⁴», и «чтобы давший опрометчивый обет осознал свою неправоту через смерть дочери¹⁵». Свт. Иоанн Златоуст считает, что, если бы Господь остановил это жертвоприношение, как было в случае с Авраамом и Исааком (Быт. 22:12), то многие бы последовали примеру Иеффая и таким путем точно дошли бы до детоубийства¹⁶. Следовательно, выходит, что Иеффай совершил человеческое жертвоприношение, мерзкое Господу, и сделал это самому себе в наказание. Тогда почему Церковь почитает его за праведника, если о его покаянии ничего, кроме слов о том, что он разодрал свои одежды¹⁷ (Суд. 11:35), не говорится? По мнению свт. Амвросия Медиоланского, дочь своим безропотным согласием, и более того увещаниями отца исполнить обет, искупает грех отца своей кровью¹⁸. Но даже если учитывать, что грех его искуплен, праведность поступка Иеффая все же остается под сомнением.

Следует отметить, что в тексте Священного Писания после слов «и он совершил над нею обет свой, который дал» сказано «и она не познала мужа» (Суд. 11:39). Прежде чем Иеффай совершил свой страшный обет, его дочь просит отпустить ее в горы¹⁹,

¹⁴ Цит. по: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Диатессарон Татиана // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 172

¹⁵ Цит. по: *Иероним Стридонский, блж.* Там же.

¹⁶ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* К народу антиохийскому // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 178

¹⁷ Обычная форма выражения скорби, в данном случае – отчаяния в связи с надвигающейся катастрофой. См.: Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. 2-е изд. СПб.: Мирт, 2010. С. 292.

¹⁸ См.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Увещание к девству // Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе / Пер. с лат. Казань: Издание Казанской Духовной Академии, 1901. С. 228.

¹⁹ Интересно, что некоторые иудейские толкователи фразу וַיַּעַלְהֶרֶם (взойду на горы) толкуют, как желание девушки пойти предстать перед верховной судебной палатой (чи старейшины называются горы) чтобы получить совет в разрешении обета

оплакать с подругами свое девство (Суд. 11:37-38). Исходя из этого, свт. Амвросий Медиоланский²⁰ и сщмч. Мефодий Патарский²¹ использовали данный эпизод в своих трудах, посвященных девству.

В средние века стали появляться идеи о том, что дочь Иеффая осталась жива и была посвящена Господу. Одним из первых в XII в. подобную идею предложил авторитетный иудейский раввин Давид Кимхи (в иудейской традиции сокращенно именуемый РаДаК). Он высказал идею о том, что Иеффай посвятил дочь Господу, и она до конца дней своих оставалась девственницей²². Ему последовали и другие иудейские комментаторы, а следом за ними подобные мысли стали появляться и у христианских экзегетов, которые предположили, что дочь была посвящена на служение при скинии. В XIX в. подобную идею поддерживал свт. Филарет (Дроздов)²³, интересную статью, согласную с данной точкой зрения, написал его современник прот. Михаил Богословский²⁴. В изданных в 1910 г. нравоучительных сочинениях прп. Максима Грека, цензор прот. Николай Боголюбский к словам преподобного об исполнении Иеффаем обета, в сноске отмечает, что по изъяснению отцов он обрек дочь

отца. См.: Книга Судей с толкованиями РаШИ и МалБИМа. Запорожье: Еврейская книга, 2012. С. 168.

²⁰ См.: *Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве // Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе / Пер. с лат. Казань: Издание Казанской Духовной Академии, 1901. С. 114-115.

²¹ См.: *Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев // Святой Мефодий епископ и мученик, отец Церкви III-го века. Полное собрание его творений / Пер. с греч. 2-е изд. Петроград.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1905. С. 133.

²² См.: *Cooke G. A.* The Book of Judges in the Revised Version with Introduction and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1913. P. 124.

²³ См.: *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные места из священной истории Ветхого и Нового завета с назидательными размышлениями // АЗБУКА ВЕРЫ: [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/izbrannye-mesta-iz-svjashhennoj-istorii-vethogo-i-novogo-zaveta-s-nazidatelnyimi-razmyshlenijami/1_57 (дата обращения 04.05.2019) Загл. с экрана. Яз. рус.

²⁴ См.: *Михаил Богословский, прот.* Мысли об обете Иеффая // АЗБУКА ВЕРЫ: [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Bogoslovskij/mysli-o-obete-ieffaja-sud-11-30-40 (дата обращения 04.05.2019) Загл. с экрана. Яз. рус.

на вечное девство²⁵. В настоящее время недосказанность самого библейского отрывка все еще вызывает споры и не дает возможности остановиться со стопроцентной уверенностью на одном из мнений.

Можно выделить аргументы за и против точки зрения о том, что дочь Иеффая осталась жива. Для начала стоит кратко привести факты в пользу совершившегося человеческого жертвоприношения, они довольно простые и не требуют глубокого анализа. Во-первых, на это ясно указывает сама буква текста, о чем уже говорилось выше. Во-вторых, в эпоху судей «не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 21:25) и даже судья (народный лидер, который должен был бы быть нравственно выше остальных) мог совершать недостойные поступки (Самсон – замечательный тому пример). Некоторые комментаторы указывают на языческий образ жизни Иеффая, основываясь на том, что он был בֶּן־אִשָּׁפָה זֹנֶה (сыном блудницы) и разбойником, а так как у язычников была практика приносить в жертву собственных детей, то это и стало причиной такого страшного обета²⁶. Также не имеется прямых указаний в тексте Священного Писания на то, что у иудеев существовала практика посвящать девушек на служение при скинии²⁷. И возможно, самый важный аргумент для православного исследователя – это согласие ранних Святых Отцов в том, что Иеффай действительно принес свою дочь в жертву всесожжения.

На аргументах в пользу того, что дочь Иеффая осталась жива, следует остановиться подробнее. Такое предположение первым выдвинул иудейский раввин Давид Кимхи, о котором говорилось выше. Он предложил в 31 стихе²⁸ союз « ׀ », который в данном

²⁵ Однако остается непонятно, на каких отцов он ссылается. См.: *Максим Грек, прп.* Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Часть первая. Нравоучительные сочинения. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. С.

²⁶ См.: *Вячеслав Зыков, иер.* Библейский патриарх Авраам / Ученые труды Императорской Петроградской Духовной Академии. Выпуск четвертый. Свящ. В. И. Зыков. Библейский патриарх Авраам. Библейско-исторический апологетический очерк. Петроград: Типография М. Меркушева, 1914. С. 554.

²⁷ Однако есть косвенные аргументы в пользу такой практики, о чем будет сказано ниже.

²⁸ הָיָה לִיהוָה וְהָעֲלִיתָהּ עֹלָה можно перевести как «или будет Господу, или вознесу на всесожжение»

тексте принято считать за «и», рассматривать как «или»²⁹. Данный перевод вполне правомерен, и в Священном Писании можно встретить достаточное количество подобных примеров³⁰. Значит, по мысли раввина, Иеффай предусмотрел, что то, что его встретит, может быть непригодным для принесения во всеожжение, и тогда он посвятит это Богу. Само посвящение Кимхи видел так: «Он построил ей дом, и она жила в нем в уединении, вдали от людей»³¹. В пользу такого предположения, некоторые толкователи указывают на значение слова *בְּתוּלָה* (*бетулай*) которое означает не просто девственницу, а девушку, находящуюся под опекой отца³². Стоит отметить замечание составителя комментариев на Тору и Гафтарот раввина Й. Герца по поводу такого исполнения обета, он заключает, что это действие противоречит иудейской традиции³³. Действительно, в книге Левит говорится о том, что если человек дает обет посвятить Богу душу³⁴, то он должен внести за нее выкуп (Лев. 27:1-13). Значит, по закону, если Иеффаю на встречу вышло бы нечистое животное или человек, то необходимо было бы внести денежный выкуп за непригодное для жертвоприношения существо³⁵. Иеффая встретила его дочь, но он не выкупил ее, как это видно из текста: *«он совершил над нею обет свой, который дал, и она не познала мужа»* (Суд. 11:39). Если бы это было посвящение Богу с внесением выкупа, то ничего бы не мешало его дочери вступить впоследствии в брак, однако из текста следует, что она осталась девственницей³⁶. Видимо вместо выкупа он

²⁹ Тора. Пятикнижие и Гафтарот, ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.: Мосты культуры, 2002. С. 947

³⁰ Быт. 41:44; Исх. 20:17; Исх. 21:15,17-18; Втор. 3:24; Втор 7:25 и т.п.

³¹ См.: *Cooke G. A.* Там же.

³² См.: *Butler T. C.* Word Biblical Commentary, Volume 8: Judges. Nashville; Dallas; Mexico City; Rio De Janeiro; Beijing: Thomas Nelson, 2009. P. 290.

³³ Тора. Пятикнижие и Гафтарот, ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.: Мосты культуры, 2002. С. 947

³⁴ *שָׁפַח* – может иметь значение не только души как таковой, но и означать жизнь, живое существо либо человека.

³⁵ В частности, за дочь Иеффая необходимо было внести выкуп либо десять, либо тридцать шекелей в зависимости от ее возраста (не известно, была она моложе или старше двадцати лет).

³⁶ Одни экзегеты считают, что в этом дополнении не было бы смысла, если бы Иеффай убил свою дочь. Другие считают, что этими словами акцентируется внимание на его

решил принести в жертву самое дорогое – его надежду на продолжение рода³⁷, он решил обречь своего единственного³⁸ ребенка на вечное девство. В таком случае его обет не выглядит таким безрассудным, а исполнение действительно достойно похвалы.

Еще один аргумент в защиту более гуманного исполнения обета выдвинул прот. Михаил Богословский³⁹. В 40 стихе используется глагол תָּנַחַח (*тана*), который в Септуагинте переводится как $\theta\rho\eta\nu\acute{\epsilon}\omega$, что значит оплакивать. В Елизаветинской, а также в Синодальной Библии он переводится в том же значении. Однако в Священном Писании он встречается еще три раза: один раз в значении воздавать хвалу (Суд. 5:11), и два раза в значении посылать дары (Ос. 8:9-10). Следовательно, можно сказать, что у израильских девушек был обычай ежегодно навещать дочь Иеффая, восхвалять ее и приносить ей подарки, а не оплакивать ее девство. Особенность перевода глагола תָּנַחַח также отмечали в своих комментариях и западные библеисты⁴⁰.

Как говорилось выше, некоторые экзегеты предлагали версию, по которой дочь Иеффая была посвящена на служение при скинии. Однако существуют противники такого мнения⁴¹. Широко известны намного более поздние примеры женского служения при

личной трагедии, так как со смертью единственной дочери пропадает возможность продолжения рода Иеффая.

³⁷ В контексте времени это очень большая жертва. В детях евреи видели продолжение своего имени, своего рода. Иеффай не только лишает себя потомства, но и обрекает собственную дочь (по ее собственному, смиренному согласию) на позорное безбрачное существование. Для девушек в древнем Израиле обречь себя на незамужнюю жизнь было равносильно самоубийству. См: *Lange J. P., Schaff P., Cassel P., Steenstra P. H. A commentary on the Holy Scriptures : Judges.* Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2008. P. 173.

³⁸ $\text{הַיְחִידָה$ «она единственная», подобное слово יְחִיד (*йахид*), которое переводится как единственный, используется так же в повествовании о жертвоприношении Авраамом Исаака (Быт. 22:2,12,16)

³⁹ См.: *Михаил Богословский, прот.* Там же.

⁴⁰ См.: *Hamlin, E. J. At risk in the Promised Land: A commentary on the book of Judges.* Cover title: *Judges.* International theological commentary. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1990. P. 117.

⁴¹ См.: *Brensinger T. L. Judges.* Believers church Bible commentary. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1999. P. 134.

Храме⁴², но тяжело представить, что при скинии, которая являлась небольшой палаткой⁴³, при которой и так жил первосвященник с сыновьями и учениками (1 Цар. 2:11-18), могли бы жить женщины, посвященные на особое служение. Более того, в контексте времени, описанном в книге Судей, эта практика кажется еще более невероятной, если учитывать распространенную в Ханаане храмовую проституцию и нравственный упадок еврейского народа⁴⁴. Выше уже было сказано о том, что в Писании нет прямых указаний на существование подобной практики, но при текстологическом анализе определенных мест Ветхого Завета можно найти косвенные аргументы в пользу этой идеи.

В книге Исход при описании постройки скинии говорится о том, что для подставки под медный умывальник использовали зеркала женщин, служивших при скинии (Исх. 38:8). Интересно, что в синодальном переводе этот стих существенно отличается от масоретского текста, Вульгаты, Елизаветинской Библии⁴⁵ и ряда других переводов, а в Септуагинте, 8 стиху соответствует 26. Для более удобного сравнения, стоит предоставить данное место на разных языках в одной таблице.

⁴² Всем известный пример пророчицы Анны (Лк. 2:36-37), а также служение Богородицы при Храме, о котором не говорится в Священном Писании, но мы знаем это из Предания Церкви, а именно из Протоевангелия Иакова. См.: *Первоевангелие Иакова / Книга апокрифов*. СПб.: ООО Издательство «Пальмира»; ООО «Книга по Требованию», 2018 С. 186-187.

⁴³ Размер скинии 13,5*4,5 м., а двора 90*45 м. См.: *Кашкин А. С.* Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учеб. пособие для I-II курсов духовной семинарии / Саратовская Православная Духовная Семинария. Кафедра библеистики. 2 изд., доп. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2018. С. 300-301.

⁴⁴ Достаточно вспомнить рассказ про Миху и нанятого им священника и следующий за ним рассказ о наложнице некоего левита (Суд. 17:1-21:25), которые дают очень красноречивую характеристику еврейского общества эпохи судей. Недалеко от этого времени отстоит рассказ о нечестивых сыновьях первосвященника Илия, которые спали с женщинами, собиравшимися у скинии (1 Цар. 2:22).

⁴⁵ В тексте Елизаветинской Библии вся 38 глава это один стих.

Таблица 1

<p><i>И сделал умывальник из меди и подножие его из меди с изящными изображениями, украшающими вход скинии собрания. (Синодальный перевод)</i></p>	<p><i>Он сделал также чан и подставку под него; на это пошла медь тех зеркал, что были у женщин, служивших при входе в Шатер Встречи (Перевод РБО)</i></p>	<p>сѣй сотвори́ умывáльницу мѣдяну и стояло ея мѣдяно изъ зерцáль по́стницъ, яже пости́шася у двѣрїи скїніи свидѣнія (Елизаветинская Библия)</p>
<p><i>And he made the laver of brass, and the foot of it of brass, of the lookingglasses of the women assembling, which assembled at the door of the tabernacle of the congregation. (King James Version of the English Bible)</i></p>	<p>οὗτος ἐποίησεν τὸν λουτήρα χαλκοῦν καὶ τὴν βάσιν αὐτοῦ χαλκῆν ἐκ τῶν κατόπτρων τῶν νηστευσασῶν αἱ ἐνήστευσαν παρὰ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν ἧ ἡμέρᾳ ἔπηξεν αὐτήν (LXX Septuaginta)</p>	<p>וַיַּעַשׂ אֶת הַכִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְאֶת כַּנּוֹ נְחֹשֶׁת בְּמִרְאֵת הַזְּבָאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד: (Leningrad Hebrew Old Testament)</p>

Словосочетание *וַיַּעַשׂ אֶת הַכִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְאֶת כַּנּוֹ נְחֹשֶׁת בְּמִרְאֵת הַזְּבָאֹת* буквально можно перевести, как «*служащих, которые служили у врат скинии собрания*», причем *נְחֹשֶׁת* (*хацовеот*) – это причастие женского рода множественного числа, образованное от глагола *נָצַף* (*цава*), который можно перевести как *служить* (*serve*) либо *собираться* (*assemble*). Перевод этого слова в Септуагинте *τῶν νηστευσασῶν* (постящихся)⁴⁶ комментатором Кембриджской Библии С. Р. Драйвером считается ошибочным⁴⁷. Интересно то, что этот глагол имеет один корень *נָצַף* с существительным *נָצַף* (*цава*), что

⁴⁶ Что отразилось и на тексте Елизаветинской Библии

⁴⁷ См.: Driver S. R. The book of Exodus in the revised version by Driver, S. R. Cambridge [England] : The University press, 1911. P. 390-391.

переводится как войско, армия⁴⁸, и подразумевает под собой не просто работать עָבַד ('*авад*), а служить подобно воинской службе, имея определенные обязанности и зону ответственности⁴⁹. Неизвестно, почему такая важная деталь опущена в синодальном тексте Библии, тогда как во всех основных переводах Священного Писания есть указание на женщин, либо собиравшихся, либо служивших у входа в скинию собрания. В комментариях Кембриджской Библии это место считается более поздней вставкой, так как речь идет еще только о постройке скинии и остается непонятно, о каком служении может идти речь, если она еще не достроена. Однако некоторые комментаторы⁵⁰ отмечают, что эти женщины могли служить еще при палатке Моисея, которая находилась вне стана, и каждый, ищущий Господа, приходил к ней (Исх. 33:7). Так же в этой фразе может присутствовать такой риторический прием, как пролепсис⁵¹. То есть речь идет о женщинах, которые после постройки скинии будут служить у ее врат.

Тот же самый глагол можно встретить в 1 Цар. 2:22 где говорится о грехе сыновей Илия, которые спали с женщинами, собиравшимися (הַצִּבְאוֹת)⁵² у входа в скинию собрания⁵³. Однако по поводу этого отрывка Эмануэл Тов, сравнивая масоретский текст и кумранскую рукопись 4QSam^a, делает интересное замечание⁵⁴. Это сравнение для удобства приведено в следующей таблице.

⁴⁸ Этот же корень имеет одно из имен Бога – Господь Саваоф (Господь воинств) אֱלֹהֵי הַצִּבְאוֹת

⁴⁹ Этот глагол так же употребляется по отношению к левитам (Числ. 4:1-33)

⁵⁰ См.: Matthew Poole's Commentary on the Holy Bible // Bible Hub: [Электронный ресурс]. URL: https://biblehub.com/commentaries/poole/1_samuel/2.htm (дата обращения 06.05.2019)

⁵¹ Предвосхищение, приписывание того чего не могло быть до указанного действия

⁵² В переводе РБО *служившими*, так же и в The New American Standard Bible стоит словосочетание *the women who served*

⁵³ В данном случае мы видим очень похожую на Исх. 38:8 фразу הַצִּבְאוֹת פָּתַח אֶת־הָאֵהָל מוֹעֵד

⁵⁴ См.: Эмануэл Тов. Текстология Ветхого Завета. 3 изд., М.: Издательство ББИ, 2015. С. 261-262.

Таблица 2

<p>וַיִּשְׁמַע אֶת כָּל-אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנָיו לְכָל- יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר-יִשְׁכָּבוֹן אֶת-הַנְּשִׂים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וַיֹּאמֶר לָהֶם לָמָּה תַעֲשׂוּן כַּדְבָרִים (1 Цар 2:22-23 Leningrad Hebrew Old Testament)</p>	<p>וישמע [את] אשר [עו] שים בניו לבני ישראל [ויאמר להם למה] תעשו[ן] כדברים האל[ה] (4QSam^a)</p>
<p>Когда (Илий) услышал все, как поступали сыновья его со всеми израильтянами, и что они спят с женщинами, собирающимися у входа в Скинию Собрания, он сказал им: «Для чего вы делаете такие дела?»⁵⁵</p>	<p>Когда он услышал, что [делали] его сыновья израильтянам, [он сказал им: «Для чего вы] делаете [такие дела?]]⁵⁶</p>

Из этого он делает вывод, что вставка о собирающихся (служивших) женщинах у скинии была более поздней редакцией и заимствована из рассмотренного нами ранее Исх. 38:8. Во всяком случае, приведенные выше места из Священного Писания хотя и интересны для текстологического анализа, но дают слишком слабую аргументацию для подтверждения идеи о практике посвящения девственниц на служение при скинии.

Как видно из всего вышесказанного, существует достаточное количество аргументов в пользу двух взглядов на то, как именно Иеффай исполнил свой обет. Более того, разные точки зрения существуют как и в среде православных экзегетов, так и между другими христианскими и иудейскими исследователями. Недосказанность библейского повествования дает возможность читателю самому оценить поступок Иеффая и в соответствии с этим сделать свои собственные выводы. Блж. Августин возможность личной оценки данного события самим читателем сравнивает с необходимостью субъективного анализа поступка Фамари, которая, переодевшись блудницей, возлегла со своим

⁵⁵ Перевод еврейского текста взят из книги Эмануила Това. См.: *Эмануил Тов*. Там же.

⁵⁶ Текст 4QSam^a соответствует отрывку из Септуагинты в котором также отсутствуют слова о женщинах, служивших при скинии.

свекром Иудой ради сохранения своего потомства (Быт. 38:6-30)⁵⁷. С первого взгляда поступок негативный, но, во-первых, это была вынужденная мера для продолжения рода⁵⁸, во-вторых, этим действием Фамарь смогла попасть в список предков Самого Господа Иисуса Христа и удостоиться упоминания в Его родословии (Мф. 1:3). Точно также и Иеффай своим, с первого взгляда, необдуманном обетом принес Израилю победу над аммонитянами и таким образом попал в *полк богокрасных божественных отец* и был ознаменован печатью веры ап. Павлом (Евр. 11:32). Прот. Михаил Богословский, отстаивая праведность Иеффая, отмечает, что в Писании сказано: *И был на Иеффая Дух Господень* (Суд. 11:29). Следовательно, обет свой он дал под действием Духа⁵⁹, а значит, результатом этого не могло быть противное Богу человеческое жертвоприношение.

Во всяком случае, Православная Церковь в лице ап. Павла и в своих литургических текстах однозначно отмечает достоинство Иеффая, в то время как те иудейские комментаторы, которые считали, что он совершил противозаконное человеческое жертвоприношение, давали крайне негативную оценку вождю Израиля⁶⁰. Буквальное понимание обета Иеффая ранними Отцами Церкви можно объяснить отсутствием в то время серьезных текстологических исследований, а также тем, что все они

⁵⁷ См.: *Августин Иппонийский, блж.* Там же.

⁵⁸ Подобные споры ведутся и по поводу дочерей Лота, которые напоили отца и зачали от него детей в надежде сохранить свое потомство (Быт. 19:31-38). Одни толкователи оправдывают их грех желанием продлить род отца, другие в этом поступке видят растлевающее влияние греха, царившего в Содоме. Разные мнения экзегетов являются следствием отсутствия в тексте Писания ясной оценки данного события. Тоже можно сказать и о поступке Фамари, и об обете Иеффая.

⁵⁹ Однако стоит отметить, что в контексте книги Судей, появление Духа Господня (*פְּנֵי הַיְהוָה*) обычно связано с собиранием войска (Суд. 6:34,35). См.: *Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. 2-е изд. СПб.: Мирт, 2010. С. 283.*

⁶⁰ В ранних иудейских комментариях говорится о наказании, которое постигло Иеффая за его поступок. Считается, что у него стали отпадать конечности, которые закапывали на том же месте где они отпадали. Эту мысль еврейские мудрецы подтверждали тем, что в Писании буквально сказано, что он был погребен в **городах** Галаадских (Суд. 12:7) *וַיִּקְבֹּר בְּעָרֵי גִלְעָד* См: *Мидраш Раба [Великий Мидраш]: В 10 т. Т. 2 / Пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой. М.: Книжники, 2014. С. 106-107.*

пользовались текстом Септуагинты, либо ее переводом на латинский язык, в которых отсутствовали указанные выше особенности. Замечая необдуманность обета Иеффая, Святые Отцы все же отмечали его преданность и желание отдать Богу самое дорогое. В отличие от иудейских комментаторов, все они видели промысл Всеблагого Господа даже в таком трагическом событии.

Преобладание более мягкой интерпретации обета Иеффая в средневековой и более поздней библеистике, может быть связано с попытками защитить Священное Писание от обвинений в жестокости, распространением более гуманного взгляда на мир и развитием библейской критики как науки. Однако в настоящее время в среде библеистов (чаще внеконфессиональных⁶¹) снова начинает преобладать буквальное понимание исследуемого в настоящей работе библейского события. И все же, подводя итог, можно сказать, что сегодня православный христианин имеет полное право, оставаясь в рамках православной традиции, принять более близкое для него толкование текста. Он может либо встать на сторону свт. Иоанна Златоуста и других ранних экзегетов, буквально интерпретирующих данное место, либо выбрать более гуманную точку зрения свт. Филарета (Дроздова) и поздних комментаторов.

Библиография

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета – Изд. 5-е – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
2. *Августин Иппонийский, блж.* Вопросы на Семикнижие // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1).

⁶¹ См. наприм: *Десницкий А. С.* Сорок библейских портретов / А. С. Десницкий. Изд. 2-е. М.: ДАРЬ, 2015 С. 91; *Эртман Б.* Библия. Историческое и литературное введение в Священное Писание / Пер. с. англ. С. А. Ханджанской и Л. Г. Елисеевой. М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2015. С. 137.

Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств/ Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009.

3. *Амвросий Медиоланский, свт.* Об обязанностях священнослужителей // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009.
4. *Амвросий Медиоланский, свт.* Увещание к девству // Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе / Пер. с лат. Казань: Издание Казанской Духовной Академии, 1901.
5. *Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве // Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе / Пер. с лат. Казань: Издание Казанской Духовной Академии, 1901.
6. *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Диатессарон Татиана // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств/ Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009.
7. *Иероним Стридонский, блж.* Против Иовиниана // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств/ Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009.
8. *Иоанн Златоуст, свт.* К народу антиохийскому // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том IV: Исторические книги (часть 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств /

- Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзонины / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2009.
9. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности // Флавий Иосиф. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. Полное издание в одном томе / Пер. с греч. М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2017.
 10. Книга Судей с толкованиями РаШИ и МалБИМа. Запорожье: Еврейская книга, 2012.
 11. *Максим Грек, прп.* Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Часть первая. Нравоучительные сочинения. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910.
 12. *Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев // Святой Мефодий епископ и мученик, отец Церкви III-го века. Полное собрание его творений / Пер. с греч. 2-е изд. Петроград.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1905.
 13. Мидраш Раба [Великий Мидраш]: В 10 т. Т. 2 / Пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой. М.: Книжники, 2014.
 14. Минея декабрь. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
 15. Первоевангелие Иакова / Книга апокрифов СПб.: ООО Издательство «Пальмира»; ООО «Книга по Требованию», 2018 С. 186-187.
 16. Тора. Пятикнижие и Гафтарот, ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.: Мосты культуры, 2002.
 17. Триодь постная. Часть 1. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1962.
 18. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу Судей. PG. Т. 80. Col. 507-509
 19. *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные места из священной истории Ветхого и Нового завета с назидательными размышлениями // АЗБУКА ВЕРЫ: [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/izbrannye-mesta-iz-svjashennoj-istorii-vethogo-i-novogo-zaveta-s-nazidatelnyimi-razmyshlenijami/1_57 (дата обращения 04.05.2019) Загл. с экрана. Яз. рус.

20. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart.: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
21. Septuaginta. Stuttgart.: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Литература

22. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. 2-е изд. СПб.: Мирт, 2010.
23. Вячеслав Зыков, иер. Библейский патриарх Авраам / Ученые труды Императорской Петроградской Духовной Академии. Выпуск четвертый. Свящ. В. И. Зыков. Библейский патриарх Авраам. Библейско-исторический апологетический очерк. Петроград: Типография М. Меркушева, 1914.
24. Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / Курс лекций. Издание 5-е, переработанное, исправленное и дополненное. Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2016.
25. Десницкий А. С. Сорок библейских портретов / А. С. Десницкий. Изд. 2-е. М.: ДАРЪ, 2015
26. Кашкин А. С. Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учеб. пособие для I-II курсов духовной семинарии / Саратовская Православная Духовная Семинария. Кафедра библеистики. 2 изд., доп. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2018.
27. Михаил Богословский, прот. Мысли об обете Иеффая // АЗБУКА ВЕРЫ: [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Bogoslovskij/mysli-o-obete-ieffaja-sud-11-30-40 (дата обращения 04.05.2019) Загл. с экрана. Яз. рус.
28. Эмануэл Тов. Текстология Ветхого Завета. 3 изд., М.: Издательство ББИ, 2015.
29. Эртман Б. Библия. Историческое и литературное введение в Священное Писание / Пер. с англ. С. А. Ханджанской и Л. Г. Елисейевой. М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2015.

30. *Brensinger T. L.* Judges. Believers church Bible commentary. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1999.
31. *Butler T. C.* Word Biblical Commentary, Volume 8: Judges. Nashville; Dallas; Mexico City; Rio De Janeiro; Beijing: Thomas Nelson, 2009.
32. *Cooke G. A.* The Book of Judges in the Revised Version with Introduction and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.
33. *Driver S. R.* The book of Exodus in the revised version by Driver, S. R. Cambridge [England] : The University press, 1911.
34. *Hamlin, E. J.* At risk in the Promised Land: A commentary on the book of Judges. Cover title: Judges. International theological commentary. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1990.
35. *Lange J. P., Schaff P., Cassel P., Steenstra P. H.* A commentary on the Holy Scriptures : Judges. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2008.
36. Matthew Poole's Commentary on the Holy Bible // Bible Hub: [Электронный ресурс]. URL: https://biblehub.com/commentaries/poole/1_samuel/2.htm (дата обращения 06.05.2019)

Abstract

Morozov P., deacon. The Sacrifice of Jephthah (Judges 11: 29-40): Problems of Interpreting the Biblical Event

The purpose of the article is to provide a comprehensive analysis of the biblical passage, examining in detail all its key aspects on the basis of a thorough analysis of the biblical text, using the Orthodox exegetical tradition, modern biblical commentaries and rabbinical literature. Taking into account the historical and cultural context of the time, as well as using the philological analysis of the Masoretic text of the Holy Scripture and the translation of the LXX, the author argues for and against the literal understanding of Jephthah's sacrifice, and also compares the assessment of his deed in the patristic, non-Orthodox and rabbinical tradition.

Key words: Old Testament; Biblical text; Septuagint; Masoretic text; Book of Judges; Jephthah; daughter of Jephthah; rabbinical tradition; patristic commentary.

Костуев Эльдар Олегович

Учение о царском служении в Священном Писании Ветхого Завета

Аннотация

В работе рассматриваются аспекты понимания личности царя и его власти в Священном Писании Ветхого Завета. Проводится анализ образа «идеального государства» в контексте Священного Писания.

Ключевые слова: царь; Помазанник; монархия; Израиль; закон; царь Давид; власть; народ; теократия.

Сакральная сторона царского служения

В самом начале Священного Писания, в Книге Бытие мы сталкиваемся с тем, что мир иерархичен. Также, как можно сразу легко заметить, именно человек занимает в этой иерархии главенствующую роль. Как созданный по Образу Божию, человек – это царь: об этом ясно свидетельствуют Святые Отцы. Например, Преподобный Ефрем Сирин, говоря о грехопадении царя Озии, пишет, что «Адам дерзнул прикоснуться к нему (дереву познания) и был сражен, как Озия: царь стал прокаженным – Адам преткнулся. Будучи сраженным, как Озия, он поспешил уйти: оба царя обратились в бегство и прятались, стыдясь своих тел»¹. Первое же упоминание о царе в нашем земном, человеческом понимании – государственного правителя, мы встречаем в повествовании о Нимроде, который *начал быть силен на земле: он был сильный зверолов пред Господом Богом... Царство его вначале составляли: Вавилон, Эрех, Аккад и Халне...* (Быт. 10:8). Словосочетание «пред Господом», как пишет протоиерей Валентин Асмус, «могут иметь два значения: первое – только Бог мог оценить силу его, столь была она велика; второе – дела его были угодны Богу. Здесь мы должны принять два значения сразу,

Костуев Эльдар Олегович – студент 3-го курса Донской духовной семинарии.

¹ *Ефрем Сирин, прп.* Избранные творения. 1-е изд. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. С. 179.

так как речь идет об особых способностях Нимрода в исполнении повеления Господня «владеть землею»...»³. При этом сам Нимрод в Книге не называется словом «царь». В 14-й главе Книги Бытия описывается встреча возвращающегося после ходоллогоморской битвы Авраама с Мелхиседеком, царем Салимским, «Священником Бога Всевышнего» (Быт. 14:15). Царь, который одновременно и священник – это прообраз Господа нашего Иисуса Христа⁴; Апостол Павел именует Его «Священником по чину Мелхиседекову». Само же имя Мелхиседек дословно переводиться как «Царь Правды».

В последнее время стало широко распространенным мнение, что царская власть не является богоустановленной, о чем, якобы, свидетельствует Священное Писание, когда Господь говорит Самуилу: *... не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними* (1 Цар. 8:18-19). Однако подобное истолкование этого отрывка, как указывает свт. Серафим (Соболев), надо признать неправильным, так как оно исходит из ошибочной мысли, что Сам Господь признал в желании евреев иметь царя, как у прочих народов, падение, грех. Библейский текст не дает для этой мысли основания, ибо свидетельствует, что грех израильского народа заключался не в желании иметь царя, а в отвержении им Бога, как непосредственного своего водителя, как небесного своего Царя. Нельзя смешивать два явления, совершенно различные по своей сущности: желание иметь земного царя, с одной стороны, и отвержение Израилем Бога, как небесного Царя, – с другой⁵. Кроме того, Сам Господь говорит Самуилу: *послушай голоса их и поставь им царя. И сказал Самуил Израильтянам: пойдите каждый в свой город* (1 Цар. 8:22). В этом случае можно прийти к выводу, что даже и само разделение власти Израиля на теократию в эпоху Судей и монархию в эпоху Царей является условным, ибо теократия теперь видится как наивысшая разновидность монархии – Божественная Монархия. Это

³ Асмус В., *прот.* Происхождение царской власти [Электронный ресурс] / URL: <http://pravaya.ru/ks/18253> (дата обращения: 25.10.2018).

⁴ Там же.

⁵ Серафим (Соболев), *арх.* Об истинном монархическом мирозерцании. 1-е изд. СПб.: Титул, 1994. С. 31.

подтверждается не только библейскими и историческими, но даже и богослужебными текстами: в начале каждой литургии священник (или диакон) торжественно возглашает: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа».

Уже в Книге Второзаконие Моисеем впервые прописываются права и обязанности израильского царя (заметим при этом, что до появления царской власти в Израиле остается еще почти тысяча лет): *Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе... и скажешь: «поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня», то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя... Только чтоб он не умножал себе коней... и чтобы не умножал себе жен... и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно. Но когда он сядет на престол царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его среди Израиля* (Втор. 17:14-20). Говоря о царской власти, пророк говорит о ней, как об институте, уже существующем у прочих народов. Однако в народе Богоизбранном она получает свою особую, Божественную санкцию; Бог избирает царя, а царь обязывается следовать и подчиняться Божественному закону. Таким образом, царь становится как бы образом Божиим на земле, своего рода «ставленником», или, говоря языком Священного Писания, «помазанником Божиим». Кроме царя, помазание в Ветхозаветной Церкви совершалось также над пророками и первосвященниками. Оно символизировало излияние на царя таких Благодатных Даров, Которые укрепят его для устройства земной жизни народа и защитят его от внешних опасностей. Только Богоизбранному народу даровано вполне сообразное с Божественной волей устройство земного порядка. Но чрезвычайные Дары, которые царь получает в помазании, конечно, простираются и на область

духовно-мистической жизни⁶. *И найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать; и сделаешься иным человеком... Бог дал ему иное сердце* (1 Цар. 10:6, 9). При таком понимании верховной государственной власти не может быть ее всестороннего юридического оформления. Определяется только внешняя сторона (вышеупомянутые «права царства»). Верховным Судией остается Бог, и главным критерием – верность царя Божественному закону. И если всякий человек является носителем образа Божия, то помазанник Божий носитель его в особом смысле. На всяком помазаннике (по-гречески помазанник – Христос) лежит ответ Мессии. При этом важно помнить, что само по себе Израильское царство представляло собой уникальное государственное образование, могущее быть охарактеризовано как союз кочевых племен и Бога, национальная идентичность в котором определялась не языком и не «кровью», и даже не наличием нравственных заповедей, а принадлежностью к особой миссии стать государством-священником, посредником между человечеством и Богом, *государством-пророком*, призванным служить посредником в откровении Бога человечеству. По этой причине, как пишет протоиерей Тимофей Фетисов, «Израиль не знал известной антиномии Священство – Царство, а конфликты царей-идолопоклонников с пророками возникали лишь тогда, когда нечестивые правители переставали соответствовать своему священному назначению, а значит, выпадали из Завета и не могли уже представлять государство, весь Израиль»⁷.

В этой связи затронем и такой сложный вопрос, как проблема отношения царей к служению священническому. В древнем Израиле царь выполнял определенные священнические обязанности: например, когда Ковчег завета был доставлен в Иерусалим, царь Давид, облаченный в жреческий ефод, принес жертвоприношение (2 Цар. 6:14–18), а когда после построения Соломоном Храма в Иерусалиме, в нем приносились

⁶ *Асмус В., прот.* Происхождение царской власти [Электронный ресурс] / URL: <http://pravaya.ru/ks/18253> (дата обращения: 25.10.2018)

⁷ *Фетисов Т., прот.* Образ идеального государства и власти в богословии Ветхого Завета [Электронный ресурс] / URL: <http://pravoslavie.ru/71506.html> (дата обращения: 23.10.2017)

жертвоприношения, царь Соломон приносил жертвы и воскурял фимиам (3 Цар. 9:25 и др.). Также в Священном Писании описываются случаи, когда цари благословляли народ в скинии и в Храме (II Цар. 6:18; 3 Цар. 8:55), а святилища в Иерусалиме, Бет-Эле и Дане (в Северном царстве) считались царскими храмами⁸.

Таблица №1. "Богослужebные" функции царей в Ветхом Завете

Деяние	Царь	Цитата
Молитва царя перед жертвенником к Богу от лица всего Израиля	Соломон	3 Цар. 8:22-53
Преодание благословения	Соломон Давид	3 Цар. 8:55 2 Цар. 6:18
Принесение жертвы	Соломон Давид (облаченный в священническое одеяние – ефод).	3 Цар. 8:62-63 2 Цар. 6:13-14
Освящение Храма	Соломон	3 Цар. 8:64 <i>В тот же день освятил царь среднюю часть двора, который пред храмом Господним, совершив там всесожжение и хлебное приношение и [вознеся] тук мирных жертв, потому что медный жертвенник, который пред Господом, был мал для помещения всесожжения и хлебного приношения и тука мирных жертв.</i>
Воскурение фимиама	Соломон	3 Цар. 9:25
Несение Ковчега Завета	Давид	2 Цар.6.15
Устроение жертвенника	Саул	1 Цар.14.35

⁸ Царь // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] / URL: <http://eleven.co.il/jewish-people-history/first-temple-and-babylonian-captivity/14591/> (дата обращения: 23.10.2017)

Тем не менее, царь не являлся первосвященником, хотя в совершении богослужения ему также отводилась весьма важная роль. Как замечает протоиерей Тимофей Фетисов, «В Израиле не было и пресловутого «разделения властей» на светскую и духовную, потому что в правовом сознании древних евреев только Бог осуществлял суверенную и единоличную власть в разных областях жизни. Через священство и пророков в сакральной, а через судей, старейшин и царей – в гражданской сферах. При этом ни одна власть в Израиле не могла быть абсолютной и носила условный и функциональный характер, служа Единственному Царю Израиля»⁹.

Формальная сторона царского служения

Царская власть в Древнем Израиле была наследственной, причем в основном существовал обычай передавать ее от отца к сыну (хотя были отдельные случаи передачи власти по лестничной системе – от брата к брату). Кроме того, имели место прецеденты, когда царь выбирал из своих сыновей наследника не по старшинству, а по своему усмотрению. Несмотря на это, после разделения Израильского царства в Ефраиме не существовало династической стабильности – особенно хорошо это прослеживается на закате североизраильского государства. За все время его существования сменилось четыре династии, не считая самопровозглашенных правителей. В Иудее же власть всегда оставалась за потомками дома Давида. Однако законным обоснованием власти всякого царя, будь то в Южном или Северном царстве являлась его Богоизбранность. Она, в свою очередь, закреплялась обрядом венчания на царство (коронацией), когда царь видимым образом получал подтверждение от Бога данной ему власти. В священном Писании подробно описываются две коронации израильских царей – Иоаса (4 Цар. 11:10-20) и Соломона (3 Цар. 1:33-48). Если внимательно пронаблюдать за ходом этих церемоний, можно выявить ряд интересных

⁹ Фетисов Т., *прот.* Образ идеального государства и власти в богословии Ветхого Завета [Электронный ресурс] / URL: <http://pravoslavie.ru/71506.html> (дата обращения: 23.10.2017)

особенностей, которые позволяют четко определить место царя как личности в ветхозаветном израильском сознании. Итак, торжественная церемония начиналась в Иерусалимском Храме, куда царь входил, окруженный своими телохранителями. В начале коронационной церемонии он получал знаки царского достоинства – венец (которым, судя по всему, со времен Давида служил плененный им амонитский венец; его некоторые источники даже называют фамильной эмблемой дома Давида) и Эдут (Закон, Завет, Установление)¹⁰. После этого царь помазывался Священным Елеем, то есть становился помазанником Божиим (машиах Яхве).

Таблица №2. Чинопоследование коронования в Израильском царстве

Чинопоследование	Ссылки
Начало коронационной церемонии, вход царя в Храм	4 Цар. 11:12
Возложение знаков царской власти – венца и эдута (Закона)	2 Цар. 1:10; Пс. 89:40 Исх. 31:18; 4 Цар. 17:15; Пс. 9:8, 132:12
Заключение Завета между Богом, царем и народом	4 Цар. 11:17
Помазание царя храмовым священником (или пророком)	4 Цар. 11:12
Восклицание: «Да здравствует царь!»	1 Цар. 10:24; 2 Цар. 15:10; 1 Цар. 1:39; 4 Цар. 9:13, 11:12
Торжественное шествие во дворец в сопровождении народа и восхождение на трон	3 Цар. 1:45–46; 4 Цар. 11:19
Принятие тронного имени	4 Цар. 23:34, 24:17
<i>Коронация царя Соломона</i>	3 Цар. 1:33–48
<i>Коронация царя Иоаса</i>	4 Цар. 11:10–20

¹⁰ Царь // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] / URL: <http://eleven.co.il/jewish-people-history/first-temple-and-babylonian-captivity/14591/> (дата обращения: 23.10.2017)

Формальная, т.е. внешняя сторона царского служения в Израиле имела достаточно много заимствований из традиций стран – соседей, в первую очередь Египта и северных стран (Ассирийская империя). Так, например, существовал обычай послекоронационной перемены имени новым правителем. Примеры подобной практики представлены в нижеприведенной таблице:

Таблица №3. Тронные имена царей Иудеи и Израиля

Имя при рождении	Тронное имя
Иедедя	Соломон
Авиям	Авия
Озия	Азария
Селлум (Шаллум)	Иохаз
Елиаким	Иоаким
Матфания	Седекия

Другим заимствованием было обозначившееся после разделения Царств различие в отсчете времени правления царей. В Северном царстве остаток календарного года, в который царь вступил на престол, считался первым годом его царствования – независимо от его продолжительности; наступление же следующего календарного года знаменовало начало второго года его царствования (с первого дня Нового года) и т. д.¹¹, то есть в Ефраиме (предположительно, на ранних этапах зарождения независимой государственности, т. е. при Иеровоаме) появляется система отсчета, практиковавшаяся в Египетском царстве. В Иудее же, по всей вероятности, была принята система, согласно которой отсчитывались полные годы царствования правителя, начиная с первого дня Нового года; остаток же календарного года, в который воцарился правитель, рассматривался как год его

¹¹ Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. 1-е изд. СПб., 2007. С. 282.

вступления на престол¹²; именно такую систему мы наблюдаем у северных государств Ближнего Востока – прежде всего у Ассирии.

Права и обязанности царей

С перечнем прав и обязанностей царей мы встречаемся уже в Писаниях Моисеевых – а именно, в Книге Второзаконие. Согласно установлению Божию, царь:

1. Не должен быть из числа иноземцев: *не можешь поставить над собою [царем] иноземца, который не брат тебе* (Втор. 17:15).

2. Не должен умножать коней, то есть, не иметь никаких связей с Египтом (Втор. 17:16), ибо кавалерия стран Ближнего Востока пополнялась в основном лошадьми, которых импортировало Египетское царство.

3. Не должен умножать себе жен, то есть быть многоженцем, *дабы не развратилось сердце его* (Втор. 17:17).

4. Не должен умножать золота и серебра чрезмерно (Втор. 17:17), то есть не должен обставлять своего двора атрибутами языческой роскоши, пагубной для него самого и обременительной для экономики государства¹³.

5. Также указывается о необходимости для царя сделать список Закона, *"дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля* (Втор. 17:19-20).

В дальнейшем мы можем видеть, что одна из главных характеристик царя в Священном Писании Ветхого Завета – это способность вершить справедливый суд (2 Цар. 8:5, 15; 3 Цар. 3:9). Однако, если книга Второзаконие говорит об обязанностях и критериях, по которым избирается царь, то в Первой книге Царств описываются его права в отношении народа; в частности, это:

¹² *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. 1-е изд. СПб., 2007. С. 282.

¹³ *Лопухин А. П.* Толковая Библия Ветхого и Нового Завета. – 1-е изд. СПб.: Общедоступная богословская библиотека, 1904. С. 36–37

1. Всеобщая воинская и гражданская повинность населения (1 Цар.8:11-14). Теперь царь определяет, кому и как выполнять свои обязанности; по сравнению с предыдущими воинскими установлениями (добровольная, ополченческая система комплектования армии лишь на случай боевых действий) он набирает регулярную армию со всеми вытекающими отсюда установлениями (дисциплина, воинская иерархия и т.д.).

2. Сбор подати с мирного населения. Говорится о десятой части, которую царь "отдаст евреям своим и слугам своим" (1 Цар. 8:15).

3. Подчиненное положение народа по отношению к монарху (1 Цар. 8:16-17).

Таким образом, мы видим, что царь обладал достаточно широкими правами в управлении Богоизбранным народом. Вместе с тем, Божий помазанник, как лицо, через которое Сам Господь управлял Своим народом, имел огромную ответственность, которая заключалась в его ответе перед народом. Достаточно вспомнить, что на протяжении всего повествования Книг Царств Священный Автор подчеркивает: как только царь начинает уклоняться во грех, примеру его следует и весь его народ. Яркий пример – царь и его народ перед концом Иудейского государства. Например, о царе Седекии 2-я книга Паралипоменон говорит, что он "делал неугодное в очах Господа Бога своего. Он не смирился перед Иеремию пророком, [пророчествовавшим] от уст Господних, и отложился от царя Навуходоносора, взявшего клятву с него [именем] Бога, – и сделал упругою шею свою и ожесточил сердце свое до того, что не обратился к Господу Богу Израилеву" (2 Пар. 36:12-13). Следующие стихи тут же дают характеристику народу, управляемому Седекией, и слова, относящиеся к царедворцам и простым иудеям, звучат куда более жестко и обличающе: *Да и все начальствующие над священниками и над народом много грешили, подражая всем мерзостям язычников, и сквернили дом Господа, который Он освятил в Иерусалиме. И посылал к ним Господь Бог отцов их, посланников Своих от раннего утра, потому что Он жалел Свой народ и Свое жилище. Но они издевались над посланными от Бога и пренебрегали словами Его, и ругались над пророками Его, доколе не сошел гнев Господа на народ Его, так*

что не было [ему] спасения (2 Пар. 36:14-16). То есть любое, даже самое малое уклонение венценосца в грех влекло за собой неизменную реакцию народа, который порой сторицею преумножал царское отступление. Именно поэтому роль царя в жизни народа Израиля и, что еще более важно, его личная праведность, были необходимым условием существования древнееврейского государства. Об этом заповедовал и пророк Самуил, когда по Повелению Божию им был помазан на царство первый царь Израиля – Саул: *Только бойтесь Господа и служите Ему истинно, от всего сердца вашего, ибо вы видели, какие великие дела Он сделал с вами; если же вы будете делать зло, то и вы и царь ваш погибнете* (1 Цар.12:24-25). Печальные последствия отступничества царя и его народа, о которых говорил Самуил, в полной мере исполнились в 586 г. до Р.Х., когда непокорный народ вместе с ослепленным и закованным в цепи Седекией на семьдесят лет был уведен в Халдейскую землю и на долгие годы лишился своей государственности и своих царей...

Заключение

Уникальность, своего рода индивидуальная особенность библейского учения о царской власти заключается в понимании роли монарха, как помазанника Божьего, то есть правителя, власть которого делегирует Сам Бог. В этом смысле царское служение сопоставимо с пророческим: царь – не есть абсолютный владыка в земном понимании этого слова, его власть ограничена Божественным Законом. Из этого мы можем вывести интересную антиномию, легко прослеживаемую на всем протяжении Священной Истории – она заключается в противопоставлении двух идеалов государственной власти в Древнем мире – идеала израильского, когда правитель – это «Машиах Яхве», в первую очередь слуга Божий и идеала языческого, где правитель сам сознает себя богом, пытается заслонить своей фигурой Господа. Именно так сознавал себя главный враг Израиля – египетский фараон. Не случайно, что именно фараон олицетворяется в Священном Писании с рабством, грехом, злом. Фараон – это символ дьявола, об этом явственно говорит святоотеческое толкование.

Египетская модель государственной власти во главе с лжебогом – фараоном будет бороться с народом Божиим на всем протяжении человеческой истории. Принесенная Александром Македонским после его завоевания Египетского царства, эта система еще долго будет именно той машиной, которая будет лить кровь мучеников – именно за отказ поклоняться римскому императору, как Богу тысячи людей будут замучены, но останутся верными другому идеалу, средоточием которого является Сам Господь наш Иисус Христос. Именно Господь являет Собой идеал Царского Служения, к предвозвещению которого были призваны земные цари, посланные Богом для управления Его народом. Даже самые определенные мессианские пророчества связаны именно с царем израильским Давидом. Вообще же говоря, хотя Давид был также и пророком, а Мелхиседек – также и священником, самый явственный прообраз Христа – ветхозаветный царь¹⁴.

¹⁴ *Асмус В., прот.* Происхождение царской власти [Электронный ресурс] / URL: <http://pravaya.ru/ks/18253> (дата обращения: 25.10.2018)

Библиография

1. *Асмус В., прот.* Происхождение царской власти [Электронный ресурс] / URL: <http://pravaya.ru/ks/18253>
2. *Ефрем Сирин, прп.* Избранные творения. 1-е изд. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006.
3. *Лопухин А. П.* Толковая Библия Ветхого и Нового Завета. 1-е изд. СПб.: Общеизвестная богословская библиотека, 1904.
4. *Серафим (Соболев), архиеп.* Об истинном монархическом мирозерцании. 1-е изд. СПб.: Титул, 1994.
5. *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. 1-е изд. СПб., 2007.
6. *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий. Часть 1. Ветхий Завет. 1-е изд. СПб.: Мирт, 2003.
7. *Фетисов Т., прот.* Образ идеального государства и власти в богословии Ветхого Завета [Электронный ресурс] / URL: <http://pravoslavie.ru/71506.html>
8. Царь // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] / URL: <http://eleven.co.il/jewish-people-history/first-temple-and-babylonian-captivity/14591/>

Abstract

Kostuev E. O. The doctrine of royal service in the Holy Scriptures of the Old Testament

The article deals with aspects of understanding the personality of the king and his power in the Holy Scriptures of the Old Testament. The author analyzes the image of the "ideal state" in the context of the Holy Scripture.

Key words: king; Anointed Sovereign; monarchy; Israel; law; king David; power; people; theocracy)

Костуев Эльдар Олегович

Учение о воинском служении в Священном Писании Ветхого Завета и его влияние на формирование русской военной доктрины XIV - XVII вв

Аннотация

В работе рассматриваются основные принципы учения о воинском служении, содержащегося в Священном Писании Ветхого Завета и их влияние на зарождение и становление русской военной доктрины в XIV - XVII вв. посредством анализа византийской и русской военной истории.

Ключевые слова: война; доктрина; священная война; Новый Израиль; воинское служение.

Традиция молитвенного предстоятельства в условиях боевых действий

Во многом основные принципы, которые легли в основу русского учения о воинском служении, подверглись значительной редакции византийской (ромейской) военной традицией, которая, вобрав в себя библейский образ воинского служения, раскрыла его более подробно за счет новых условий ведения войны и, что более важно, применила его на практике. Об отношении ромеев к самому понятию войны красноречиво говорят замечания, данные императором Львом Мудрым в трактате «Тактика и стратегия»: главная цель войны формулируется как необходимость «установить для себя достижение справедливости конечной целью ведения войны»². В военных трактатах императоров Константина Багрянородного и Льва Мудрого война рассматривается как продолжение заботы императора о государстве. Здесь особенно следует выделить совершенно исключительное отношение ромеев

Костуев Эльдар Олегович – студент 3-го курса Донской духовной семинарии.

² Тактика Льва / изд. подготовил В.В. Кучма; отв. ред. Н.Д. Барабанов. СПб.: Алетейя, 2012 (серия "Византийская библиотека. Источники"). С. 260

к молитве императора на поле боя. Она считалась особо действенной, так как именно царь выступал в эти минуты как главный заступник за вверенное ему войско и христианский народ в целом перед Лицом Божиим.

Некоторые молитвословия византийских императоров, произнесенные ими перед сражением и обращенные с мольбой ко Господу за все христианское войско, дошли до нашего времени. Однако до сих пор нельзя четко ответить на вопрос, были ли эти молитвы личными импровизациями, которые затем облекались историографами в литературную форму, или же существовали какие-то особые сборники таких молитвословий (наподобие наших военных требников), которыми в определенных случаях и пользовался василевс³. Имеющиеся источники свидетельствуют в пользу первого предположения. Прежде всего это доказывается приведенными в Священном Писании Ветхого Завета аналогичными молитвословиями, послужившими прямым предшественником ромейской практике. В Священном Писании Ветхого Завета мы неоднократно встречаемся с молитвословиями, произнесенными царями Иудеи и Израиля перед сражением (2 Пар. 14:11-12; 2 Пар. 20:6-12; Ис. 37:16-20). Сравнительный анализ этих молитвословий с дошедшими до нас молитвенными обращениями к Богу различных христианских властителей показывает их удивительное сходство, в чем нельзя не проследить прямое влияние текстов Священного Писания Ветхого Завета на формирование подобной практики сначала в византийской, а позднее – в русской военной традиции. Проиллюстрируем данное положение наглядными примерами.

Молитва царя Асы перед сражением с эфиоплянами в долине Цефата: *Господи, не в Твоей ли силе помочь сильному или безсильному? Помогни же нам, Господи, Боже наш; потому что мы на Тебя опираемся и во имя Твоё пришли мы против этого множества. Господи! Ты Бог наш, да не превозможет Тебя человек!* (2 Пар. 14:11-12).

³ Каптен Г., иер. Освящающие практики в военном деле Византии VII - XI веков - Вестник Оренбургской духовной семинарии / Оренбургская духовная семинария. - Оренбург, 2019. - Вып. 1 (10) 2019. - С. 138

Молитва царя Иосафата при нашествии союзной моаво-аммонитской коалиции: *Господи Боже отцов наших! Не Ты ли Бог на небе? И Ты владычествуешь над всеми царствами народов, и в Твоей руке сила и крепость, и никто не устоит против Тебя! Не Ты ли, Боже наш, изгнал жителей земли сей пред лицом народа Твоего Израиля и отдал ее семени Авраама, друга Твоего, навек? И они поселились на ней и построили Тебе на ней святилище во имя Твое, говоря: если придет на нас бедствие: меч наказующий, или язва, или голод, то мы станем пред домом сим и пред лицом Твоим, ибо имя Твое в доме сем; и воззовем к Тебе в тесноте нашей, и Ты услышишь и спасешь. И ныне вот Аммонитяне и Моавитяне и [обитатели] горы Сеира, чрез земли которых Ты не позволил пройти Израильтянам, когда они шли из земли Египетской, а потому они миновали их и не истребили их, — вот они платят нам [тем], что пришли выгнать нас из наследственного владения Твоего, которое Ты отдал нам. **Боже наш! Ты суди их.** Ибо нет в нас силы против множества сего великого, пришедшего на нас, и мы не знаем, что делать, но к Тебе очи наши!* (2 Пар. 20:6-12).

Молитва царя Езекии во время осады Иерусалима Сеннахеримом, царем Ассирии: *Господи Саваоф, Боже Израилев, сидящий на Херувимах! Ты один Бог всех царств земли; Ты сотворил небо и землю. Приклони, Господи, ухо Твое и услышь; открой, Господи, очи Твои и воззри, и услышь слова Сеннахирима, который послал поносить Тебя, Бога живаго. Правда, о, Господи! цари Ассирийские опустошили все страны и земли их и побросали богов их в огонь; но это были не боги, а изделие рук человеческих, дерево и камень, потому и истребили их. И ныне, Господи Боже наш, спаси нас от руки его; **и узнают все царства земли, что Ты, Господи, Бог один** (Ис. 37:16-20).*

Византийский император Ираклий I, обращаясь к армии во время Персидской кампании, произнес речь, в идейном содержании которой нельзя не уловить вышеуказанных Ветхозаветных мотивов: "Знайте, братья, что никто не хочет оказать нам содействия в войне и Помощь пошлет нам Один Бог и безсеменно Родившая Его Матерь, чтобы явить Свое Владычество,

так как не во множестве воинов и оружия покоится спасение, но Он посылает Свою Помощь надеющимся на Милость Его"⁴.

А вот молитва первого русского царя Иоанна IV Грозного, произнесенная им *перед генеральным штурмом Казани*: «О Владыко премилостивый Христе, помилуй раб Своих! Се время прииде милости Твоя, се время! Подай крепость на сопротивныя рабом Твоим! Помилуй, Милостиве, помилуй падшихся раб Твоих, Человеколюбче! Возстави в благо и плененых сирых свободы, пошли, Милосерде, милость Свою древнюю свыше, и **разумеют погании, яко Ты еси Бог наш**, на Тя уповающе побежаем. И Ты, о Пречистая Владычица Богородица, умоли рождагося из Тебе Христа Истиннаго Бога нашего, да не помянет грехов моих и беззаконий великих, елико согрешил есмь пред величеством Славы Его, но помилуй мя великой ради Милости Своея! Ты, Владычице, помощница нам буди и всему воинству нашему, на Тя надеющиеся, не посрамымся во бранех молитвами Твоими и всех святителей Руских чудотворцев и сродников наших, молитвенников и помощников на супротивных»⁵.

Во всех представленных молитвах, помимо их безусловно чрезвычайно близкого сходства по содержанию, можно наблюдать общие черты: призыв, обращенный к Богу, исполнен осознания своей собственной человеческой слабости и ничтожности, неспособности что-либо совершить своими силами; обращение к Заступничеству за христианское воинство Истинного Защитника и Покровителя всех рабов Своих – Господа, Который Сам открыл для нас непреложную Истину: *Сила Моя совершается в немощи* (2 Кор.12:9).

Таким образом, молитва царей на поле боя в христианской традиции считалась особо действенной, так как именно они выступали в эти минуты как главные заступники за вверенное им войско и христианский народ в целом перед Лицом Божиим. Молитвословия царей на поле боя, содержащиеся в Священном

⁴ Цит. по: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 3. СПб., 2004. С. 92.

⁵ Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко [Электронный ресурс]. СПб.: Наука, 2001. Т. 11: XVI век. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=8869>

Писании Ветхого Завета послужили прямым предшественником ромейской, а, позднее, и российской практики.

Личность царя в системе ценностей ветхозаветного учения о воинском служении

Византийские военные трактаты четко устанавливают строгую иерархию на поле боя, причем как для военачальников, так и для рядовых бойцов. Их долг по отношению к царю имеет явно сакральный характер и тождественен служению Богу⁶. При этом патриарх и высший епископат в военных трактах не упоминаются. По-видимому, это происходит из-за однозначного понимания войны, как сферы внешнего Церковного пространства, а по формулировке Св. Равноап. Царя Константина Великого именно император есть «епископ внешних дел Церкви»⁷. Нужно сказать, что такое понимание роли монарха именно как верховного вождя на поле боя в православной традиции заложено и наиболее ярко раскрыто в Священном Писании Ветхого Завета. При этом, обращает на себя внимание тот факт, что с учреждением царской власти в Священном Писании вообще меняется отношение к самому явлению войны: концепция ее претерпевает значительные изменения. По замечанию Свт. Николая Сербского (Велимировича): «Во времена судей израильских грехи самого народа вызывали войну и являлись причиной поражения... ни одна война не была вызвана грехами великих судей...»⁸. Напротив, во времена монархии народ Израильский чаще всего страдал от грехов царей, как Божиих помазанников, призванных представлять свой народ перед Богом. Связь «Бог – царь – народ» прослеживается на всем протяжении повествования исторических книг Священного Писания Ветхого Завета: царь начинает отступать от Господа – народ сторицею преумножает его нечестие.

⁶ Каптен Г., иер. Освящающие практики в военном деле Византии VII-XI веков. Вестник Оренбургской духовной семинарии / Оренбургская духовная семинария. Оренбург, 2019. Вып. 1 (10) 2019. С. 138

⁷ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви [Электронный ресурс]. Минск, Издательство Белорусского Экзархата, Харвест, 2008. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/bolotov/38.htm>

⁸ Николай Сербский (Велимирович), свт. Война и Библия. 1-е изд. М., Паломник, 2016. С. 128

И ромейская (византийская) и русская военная доктрины вполне восприняли именно этот ветхозаветный образ царя-военачальника, который можно зафиксировать в следующих положениях:

1. Царь есть защитник своих подданных и гарант их безопасности в случае вражеской экспансии. К этому постулату можно отнести и традицию царей (а в настоящее время – глав государств, не облеченных царской властью) принимать на себя верховное руководство войсками и быть непосредственным участником боевых действий.

2. От царя требуется соблюдение нравственных качеств, о взаимосвязи которых с успехом в том или ином воинском предприятии мы уже говорили; анализ различных исторических источников (будь то «Повесть о Казанском царстве», повествующая о завоевании Казани царем Иоанном Грозным, или «Повесть о Мамаевом побоище», посвященная знаковому для российской истории Куликовскому сражению), дает право с уверенностью говорить о том, что религиозному, духовному настроению государя, его нравственному поведению в ходе военных операций отводилась важная, если не сказать, первенствующая роль.

3. Воинское служение царя должно непременно руководствоваться вероучительными истинами. Данное постановление относилось ко всем сторонам военного дела: поведению царя и его войска на поле боя, религиозным обрядам, совершающимся до и после сражений, присутствию в среде действующей армии священнослужителей и священных реликвий и т. п. Даже такие области военного дела, как заключение союзов и договоров между странами с целью общими усилиями противостоять врагу должны были проходить через призму вероучения. Священное Писание Ветхого Завета изобилует повествованиями о том, как богоизбранный народ, пусть изначально внешне и соблюдавший Божии постановления, тем не менее, не имел успеха в своих предприятиях в борьбе с противником вследствие союзов с нечестивыми соседями (2 Пар.16:7-9; 2 Пар.19:1-2). Как представитель народа перед Лицом Божиим, несущий за него сугубую ответственность, царь был

призван всегда помнить о том, что Всеправедный Бог «всегда и всюду Самый надежный Союзник тех, кто за Него держится и Ему молится»⁹.

Интересно, что роль церковной иерархии, роль духовенства, их участие в происходящем на поле боя вторичны. В византийских военных трактатах священники вообще подчинены стратеги и упоминаются только в связи со своей функцией: обеспечивать высокую мораль войска и способствовать его победе. В данном случае нельзя не заметить влияние на подобное положение вещей повествования исторических книг Ветхого Завета: здесь ни разу не упоминается о непосредственном (с оружием в руках) участии духовенства в боевых столкновениях, однако неоднократно мы встречаемся с описанием действий священнослужителей (левитов и священников), направленных на поднятие боевого духа еврейской армии. Так, например, в ходе войны с филистимлянами для того, чтобы воодушевить войска в сражении, сыновья первосвященника Илия Офни и Финеес выносят на поле боя величайшую святыню израильтян – Ковчег Завета (1 Цар. 4:4). Вообще же, Ковчег Завета, выносившийся священниками и левитами, неоднократно сопровождал израильтян в ходе различных военных операций, например, при взятии крепости Иерихон (Нав. 6:4). В данном случае усматривается параллель с традицией ромейской армии благословлять войска, тем самым способствуя успешному исходу битвы, нахождением в действующей армии особых реликвий, в первую очередь Креста Господня и связанных с ним святынь.

Таким образом, при описании боевых действий в византийских и русских военных источниках высшее духовенство не упоминается. Это происходит, по всей видимости, из-за однозначного понимания войны, как сферы внешнего Церковного пространства. А по формулировке Св. Равноап. Царя Константина именно император есть «епископ внешних дел Церкви». Понимание роли монарха как верховного вождя и предстателя за свой народ перед Богом на поле боя в православной традиции

⁹ Николай Сербский (Велимирович), свт. Война и Библия. 1-е изд. М., Паломник, 2016. С. 146

заложено и наиболее ярко раскрыто в Священном Писании Ветхого Завета. Функция духовенства, согласно византийским и русским военным источникам, состояла в обеспечении высокого морального состояния войска, что способствовало его победе.

Священные реликвии и воинское служение

Описывая войну Израильских колен против колена Вениамина в эпоху Судей, священнописатель замечает, что при войсках израильтян находился Ковчег Завета (Суд. 20:25-28). Выше мы говорили о том, что эта величайшая реликвия богоизбранного народа неоднократно выносилась израильтянами на поле боя, обозначая тем самым Божественное Присутствие в войске, сражающемся против врагов Его Церкви (в данном случае имеется ввиду Ветхозаветная Церковь). Как уже было сказано, эта практика имеет прямую параллель с ромейским обычаем выносить реликвии, связанные с земной Жизнью Господа Иисуса Христа на поле боя; в этом усматривается прямое подражание описанному в Священном Писании Ветхого Завета порядку нахождения величайшей святыни Израиля – Ковчега Завета в действующей армии. Нужно сказать, что чрезвычайно важными реликвиями, игравшими, по мнению самих ромеев, первостепенную роль в выживании империи перед лицом многочисленных врагов, были Мандилион и Керамион (то есть изображение «Нерукотворного Образа» на убрусе (плате) и «на чрепии» (доске)). Традиция ромеев выходить на сражения с врагом под знаменами с Изображением Спаса Нерукотворного существенно повлияла на формирование аналогичного обычая и на Руси¹⁰. Например, при описании начального этапа осады Казани, историк Н. М. Карамзин упоминает о присутствии в русском войске знамени с Изображением Спаса Нерукотворного: «Царь сел на аргамака, богато украшенного, взглянул на Спасителей образ святой хоругви, ознаменовал себя крестом и, громко сказав: "О Твоем

¹⁰ *Каптен Г., иер.* Освящающие практики в военном деле Византии VII-XI веков. Вестник Оренбургской духовной семинарии / Оренбургская духовная семинария. Оренбург, 2019. Вып. 1 (10) 2019. С. 141

имени движемся!", – повел рать прямо к городу»¹¹. Знамена допетровской Руси в подавляющем большинстве случаев несли на себе изображения Господа, Пресвятой Богородицы, святых, Животворящего Креста; однако самым распространенным был все же тип знамен, на котором присутствовало Изображение Спаса Нерукотворного. Впрочем, и триста лет спустя, перед революцией, во время последних войн православной империи пехотное знамя, установленное 21 апреля 1900 года, на лицевой своей стороне содержало изображение Спаса Нерукотворного.

Таким образом, мы приходим к выводу, что описанная в Священном Писании Ветхого Завета практика присутствия на поле боя священных реликвий нашла свое отражение в традиции византийской и русской армий. В конечном виде эта практика отразилась в почитании боевого знамени, как святыни (что в русской военной системе было документально зафиксировано в воинском уставе 1796 г. «О полевой и пехотной службе», изданном императором Павлом I).

Традиция воинского триумфа как наследие Библейского учения о воинском служении

Война не бесконечна. В какой-то момент закономерно определяется сильнейший, который одерживает победу в очередной кровопролитной бойне. Вполне естественно, что возвращение людей к нормальному ходу жизни, прерванному войной сопровождается всеобщей радостью и ликованием. Этот единокорный порыв уже в самые древние времена оформляется в особый праздничный церемониал, за которым в историографии со временем прочно закрепилось римское название триумф (лат. triumphus). С самого начала триумф был понятием религиозным: в языческих народах, к которым относились и древние римляне само его понятие было выработано постепенно из простого вступления в город возвращавшихся по окончании войны солдат и из обычая военачальников приносить благодарение богам, даровавшим

¹¹ Карамзин Н. М. История государства Российского. В 4 книгах. Книга третья (т. VII-IX). Ростов н/Д: Кн. изд-во, 1990. С. 214

победу¹². С понятием триумфа мы можем встретиться и в Священном Писании Ветхого Завета. Так, например, торжественное возвращение Саула после победы над Амаликитянами (1 Цар. 15:12), царя Давида после победы над повстанцами под предводительством царевича Авессалома (2 Цар. 19:8), царя Иосафата над моаво-аммонитской коалицией (2 Пар. 20:27) являются классическими описаниями воинских триумфов, следующих вслед за крупными победами израильского войска над своими врагами. Особенно подробно подобный церемониал описан при повествовании о победе израильтян в сражении в долине Фекойской (2 Пар. 20:26-30). Интересно отметить, что удачный исход войны с заиорданскими племенами писатель приписывает не царю Иосафату, а всецело Богу, при этом называя её «войной Господа» (2 Пар. 20:15). Нужно отметить, что со временем воинский триумф у большинства народов стал допускаться лишь при наличии целого ряда условий. Так он начал считаться высшей наградой военачальнику, которой мог удостоиться лишь тот, кто имел *imperium* и вел войну в качестве главнокомандующего, не подчиняясь власти другого полководца¹³. В результате языческая модель воинского триумфа, тесно переплетаясь с библейской, оказала непосредственное и весьма сильное влияние на формирование таковой в армиях многих христианских государств: прежде всего в Византийской и Российской империях.

Ромейская традиция возвращения в столицу победителя, позаимствованная, как мы можем убедиться, у древнеримской практики триумфального входа покрытого лаврами славы полководца в вечный город, не могла отныне не быть связанной с религиозной составляющей. Она символизировала победу богоспасаемой державы и ее возвращение к прежнему мирному

¹² Триумф // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. СПб., 1908-1913.

URL:<https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%A2%D1%80%D0%B8%D1%83%D0%BC%D1%84>

¹³ Там же.

существованию¹⁴. Входящий в город триумфатор следовал к величественному храму Св. Софии, где возносил благодарственные молитвы Милосердному Господу, даровавшему Своему народу победу против супостатов. Часть добычи, захваченной в ходе боевых действий ромеев жертвовалась монастырям и церквям. Лев VI Мудрый в своей «Тактике» прямо предписывает победителю: «Прежде всего... следует вознести благодарение Господу Богу нашему Иисусу Христу, и, если еще до победы было обещано, что после победы будет воздан какой-либо благодарственный дар, не упусти из виду этот дар воздать».

Указание на исполнение данных перед каким-либо военным предприятием обещаний и клятв мы также достаточно часто встречаем в Священном Писании Ветхого Завета. Наиболее яркий и трагичный пример такой практики – исполнение обещания, данного Господу Судьей народа Израильского Иеффаем перед войной с аммонитянами (Суд. 11:30).

Интересно, что в текстах, дошедших до нас благодарственных молитв Господу по случаю победы над врагом израильских (иудейских), ромейских (византийских) и русских царей много общего. Структура их приблизительно соответствует друг другу: сначала царь воздает хвалу Милостивому Богу, даровавшему народу победу над врагом, Его Пречистой Матери и всем святым – покровителям христианского войска; затем выражается радость по поводу великой победы «христоролюбивого воинства» над противником, и, наконец, самодержец обращается с молением к Господу, чтобы Он и впредь сохранял Свой народ от бед и напастей и освятил «место сие Святому Своему Имени». Вот, благодарственная молитва ромейского василевса Ираклия, вознесенная им Господу по случаю знаменательной для всей Византийской державы и Христианского мира в целом победы над Сасанидской Персией при Ниневии: «Ликуйте Богу вся земля, служите Господеви в радости, выходите в сретение Его в веселии и знайте, что Бог есть Сам Владыка... Пал высокомерный

¹⁴ Каптен Г., *иер.* Освящающие практики в военном деле Византии VII-XI веков. Вестник Оренбургской духовной семинарии / Оренбургская духовная семинария. Оренбург, 2019. Вып. 1 (10) 2019. С. 144

богоборец Хосров! Пал и низвергся в недра земные, и истреблена с земли память его! Надменный и глаголавший неправду в гордыне... против Господа нашего Иисуса Христа, Бога истинного, и Приснодевы Марии, погиб, нечестивец, с шумом»¹⁵.

Замечательно, что во время торжеств, устроенных в столице по случаю побед Ираклия, его бранные труды, длившиеся шесть лет, сравнивались с образом Шестоднева: "Царь... вернулся в Константинополь, выполнив некую мистическую феорию. Совершив в шесть дней создание мира, Бог нарек седьмой – днем покоя. Так и он, совершив многие труды в шесть лет, предался покою на седьмой, вернувшись в город с миром и радостью", – сообщает хроника Феофана¹⁶. В данном случае ветхозаветный образ призван подчеркнуть еще один аспект победного триумфа – в первую очередь, это радость по поводу обретения долгожданного мира, что резко контрастирует с языческим пониманием этого явления, призванным подчеркнуть именно славу оружия победителя, которым войско было приведено к победе.

А вот текст молитвы русского самодержца, первого царя Иоанна IV Васильевича Грозного, написанная им по случаю взятия в 1552 году стен доселе неприступной Казани (также именуемая «Хвала царя Богу после взятия Казанского царства»): «Слава Тебе, Всемилостивый Господи Иисусе Христе Сыне Божий, Давый нам победу на враги наша! Что Ти воздам, Господи, за вся благая, яже воздал еси нам? Слава Тебе, Господи, яко малое воздыхание сердца моего и слезы моя услышал еси и прошения наша исполнил еси и Милость Свою изливал еси на нас и сопротивных наших до конца потребил еси! О, премилостивая Владычице Богородице, слава Тебе, яко Твоими молитвами и заступлением побеждены враги наша! О, Всемилостивая Владычице Богородице! Ты со всеми святыми, да и с нашими заступники новыми чудотворцы Русскими умолила еси Господа нашего Иисуса Христа с безначальным Отцем и Животворящим Духом, да услыша Господь молитву Твою и дал нам победителная

¹⁵ Цит. по: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 3. СПб., 2004. С. 94.

¹⁶ Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 3. СПб., Алетейя, 1996. С. 109.

на сопостаты и покорил враги наша под ноги наша, и от всех их прославляется Пресвятое имя Отца и Сына и Святаго Духа и ныне и присно и в веки веков, аминь. Ты убо, Владыко Господи, освяти место сие Святому Твоему Имени»¹⁷. Далее в Патриаршей летописи сообщается, что «повеле благочестивый Царь и Великий Князь в своем полку под своим знаменем молебная пети о победе, благодарение Богу воздающе; и в той час повеле Животворящий Крест поставити и церковь поставити, Нерукотворенный образ Господа нашего Иисуса Христа, на том месте, где знамя Царское стояло во время взятия градскаго»¹⁸.

Сравнивая различные благодарственные гимны по случаю дарования победы христоролюбивому воинству, написанные царями – победителями, легко проследить их тематическое тождество с известным благодарственным гимном, изложенным в 26-й главе 2 Цар. и надписанным, как «Благодарение Царя Давида Господу... в день, когда Господь избавил его от руки всех врагов его и от руки Саула»: *И воспел Давид песнь Господу в день, когда Господь избавил его от руки всех врагов его и от руки Саула, и сказал: Господь – твердыня моя и крепость моя и избавитель мой. Бог мой – скала моя; на Него я уповаю; щит мой, рог спасения моего, ограждение мое и убежище мое; Спаситель мой, от бед Ты избавил меня! Призову Господа достопоклоняемого и от врагов моих спасусь. Объяли меня волны смерти, и потоки беззакония устрашили меня; цепи ада облегли меня, и сети смерти опутали меня. Но в тесноте моей я призвал Господа и к Богу моему воззвал, и Он услышал из чертога Своего голос мой, и вопль мой [дошел] до слуха Его... Они восстали на меня в день бедствия моего; но Господь был опорой для меня и вывел меня на пространное место, избавил меня, ибо Он благоволил ко мне... Ты, Господи, светильник мой; Господь просвещает тьму мою. С Тобою я поражаю войско; с Богом моим восхожу на стену... Жив*

¹⁷ Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко [Электронный ресурс]. СПб.: Наука, 2001. Т. 11: XVI век. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9126>

¹⁸ Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко [Электронный ресурс]. СПб.: Наука, 2001. Т. 11: XVI век. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9126>

Господь и благословен защитник мой! Да будет превознесен Бог, убежище спасения моего, Бог, мстящий за меня и покоряющий мне народы и избавляющий меня от врагов моих! (2 Цар. 22:1-9, 19, 29-30, 47 - 49).

Таким образом, принципиальное отличие военного триумфа в библейском его понимании от языческих практик, заключается в том, что центром его является Истинный Защитник и Милостивый Покровитель всех верующих – Сам Господь; именно Господу воздается все приличествующее Ему, как Истинному Победителю, благодарение. В языческом же понимании триумфа центром является фигура победителя, полководца, под руководством которого была одержана та или иная победа.

Зарождение русской военной доктрины и ее связь с Ветхозаветным учением о воинском служении

В 1533 году на престол Великого княжества Московского взошел сын Великого князя Василия III Иоанн, которому суждено было стать первым русским царем. По свидетельству историка В. О. Ключевского, именно он «был первый из московских государей, который узрел и живо почувствовал в себе царя в настоящем библейском смысле, помазанника Божиего»¹⁹. Через несколько лет после воцарения Иван Грозный был провозглашен Восточной Церковью Василевсом (Βασιλεύς), то есть, признан преемником ромейских императоров со всеми вытекающими отсюда правами и обязанностями нового монарха. Знаменитая идеология «Москва – Третий Рим», таким образом, получает официальное признание: русские цари на протяжении веков будут мыслиться как продолжатели дела ромейских автократов, а столица Российского государства – полноправной преемницей Нового Рима – Константинополя.

Однако нужно сказать, что наряду с данной моделью государства в это же время появляется и другая, в настоящее время гораздо менее известная широкой аудитории концепция – представление Русского царства как «Нового Израиля», а первопрестольной Москвы – как «Нового Иерусалима». По

¹⁹ Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. М., 1988. Т.2. С. 184

сравнению с «римской», эта идея является более сакральной, так как отражает не земное, временное служение России, а, если так можно выразится, небесное, эсхатологическое. Москва, как «Новый Иерусалим» и Россия, как «Новый Израиль» – образы, по замечанию доктора С. В. Перевезенцева, имеющие ветхозаветное происхождение и свидетельствующие о богоизбранности России и ее правящей династии, становятся ведущими в духовно-политическом сознании духовной и светской элиты Российского государства в XVI столетии. Своеобразным же венцом духовного поиска русских мыслителей XVI века становится образ «Святой Руси», воспринимаемый не только, и даже не столько как идеал, но и как реальность существования Русского государства, Русской Православной Церкви и всего русского народа²⁰.

Будучи глубоко образованным человеком, прекрасно ориентировавшимся в Священном Писании, Царь Иоанн Васильевич способствует развитию учения о Московском царстве, как о «Новом Израиле». Ряд документов (в частности, личная переписка, летописи) свидетельствуют о том, что свои владения на Руси царь идентифицировал как иудейско-израильское царство, а себя самого, соответственно, как царя Нового Израиля. Яркий пример – переписка государя с беглым князем Андреем Курбским, перешедшим на сторону польского короля в ходе Ливонской войны. В письмах друг к другу оба – и царь, и Курбский, – называют Московское царство «Израилем», а жителей и подданных царя – «израильтянами»²¹. Курбский пишет: «...За что, о царь, **сильных во Израиле побил** и воевод, Богом данных тебе, различным смертям предал?... Читал (я) в Священном Писании, что будет пущен губитель на род человеческий... Ныне же видел сановника, **...погубившего уже сильных и благородных в Израиле...** Не годится, о царь, таким потакать» (11, стр. 248). В ответе же к Курбскому звучат такие слова Государя: «Что ты, собака, совершив такое злодейство, пишешь и жалуешься! Чему подобен твой совет, смердящий гнуснее кала?... А когда ты писал:

²⁰ Перевезенцев С. В. Грозный царь: известный и неведомый [Электронный ресурс] / URL: <https://www.portal-slovo.ru/history/42740.php>

²¹ Глейзер С. Еврейская традиция в культуре Древней Руси. [Электронный ресурс] / URL: http://www.tinlib.ru/istorija/evreiskaja_tradicija_v_kulture_drevnei_rusi/p27.php

за что я перебил сильных во Израиле,... то ты писал и говорил ложь... **А сильных во Израиле мы не убивали и неизвестно, кто еще сильнейший во Израиле:** потому что Российская земля держится Божьим Милосердием,... а не судьями и воеводами» (12, стр. 42, 56–57)²². Еще один интересный пример отождествления Московского царства и Израиля мы находим в Никоновской летописи и в составленной по случаю взятия в 1552 году Казани войсками царя Иоанна Васильевича т. н. «Казанской истории». Казанская победа царских войск в обоих исторических документах называется «обретением русским народом горнего, то есть небесного Сиона, или Иерусалима». Согласно им, туда, в «небесный Сион, или Иерусалим», то есть в рай, попали души русских воинов, отдавших жизни за победу над врагом. Такой «небесный Иерусалим» по православной традиции есть апокалиптический образ Святого Града, который после Страшного Суда будет местопребыванием праведников. Эта идея «небесного Сиона, или Иерусалима», рая для погибших русских воинов, послужила причиной создания в центре Москвы знаменитого Храма Покрова на Рву, более известного как Храм Василия Блаженного. По своему замыслу это должен был быть храм-город, символизирующий собой Иерусалим. Зодчие Барма и Постник очень точно воплотили этот образ: храм не для удобства собраний и молений внутри, а для созерцания «божественности мироздания» снаружи.

Вполне закономерно, что новая идеология накладывала свой отпечаток на все сферы жизни Русского царства. Это во многом относится и к военной сфере Русского государства. В качестве интересного косвенного свидетельства можно в данном случае указать издание «Русской Библии», осуществленное в 1517 – 1519 гг. восточнославянским первопечатником Ф. Скориной. На гравюрах, помещенных в «Библии» Скорины израильское воинство изображается под знаменами, на которых помещен уже присутствующий на гербе Великого княжества Московского

²² Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко [Электронный ресурс]. СПб.: Наука, 2001. Т. 11: XVI век. URL:<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=8869>

двуглавый орел²³. Данный факт служит очередным подтверждением того, что армию Русского Государства начинают понимать, как наследницу и правопреемницу армии Древнего Израиля, то есть армии, руководимой Самим Богом уже в XVI в.

Следовательно, кардинальные изменения в русской военной системе, приведшие к ее самоидентификации с библейским воинством повлекла государственная идеология Русского царства «Русь – Новый Израиль», получившая максимальное развитие в сер. XVI в.

«Священная война» в идеологии «Нового Израиля»

В целом война (евр. мильхама) в Священном Писании Ветхого Завета рассматривается как явление негативное. Однако она все же воспринимается как неотъемлемая часть исторического бытия народа, а иногда даже как необходимая мера²⁴. Наиболее полно ветхозаветное учение о воинском служении изложено в пятой книге Закона Моисеева – Второзаконие. Священное Писание Ветхого Завета в целом, и Втор. в частности, различает священные и обычные войны.

Сам по себе термин «священная война» не является библейским: впервые его использовал немецкий ученый Фридрих Швалли в 1901 году. В Священном Писании такие войны именуются следующими понятиями: «брань Господня» (Исх. 17:16; Числ. 21:14), «война Господа» (1 Цар. 17:47; 18:17; 25:28) и др. В древние времена все войны между народами являлись в каком-то отношении священными, ибо изначально воспринимались как состязания между богами, покровительствовавшими противникам²⁵. Домонархический и монархический Израиль, как это можно легко установить на основании Священного Писания, вполне усвоил подобную модель

²³ Русская Библия. Книга Чисел. Полоцк: Изд. Франциска Скорины, 1517-1519 [источник]. С. 453 (л. 1).

²⁴ Броня, Война // Библейский словарь Э. Нюстрема [Электронный ресурс] / URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-nustrema/417>

²⁵ Кашкин А. С. Концепция священной войны в книге Второзаконие [Электронный ресурс] / URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/kontseptsiya-svyaschennoy-voyny-v-knige-vtorozakonie>

восприятия войны, почему даже вооруженные конфликты, не имевшие никакой религиозной составляющей, воспринимались народом именно как священные деяния. В силу этого достаточно непросто найти границу, которой обозначается священная война в собственном, исконном смысле этого слова, однако остается несомненным, что «брань Господа», «война Господа» значительным образом отличается Священнописателем от прочих военных конфликтов Израильского государства.

Понятие о священной войне, содержащееся в довольно значительном количестве фрагментов (Втор. 2:30-36; 3:1-7; 7:1-5, 16-26; 9:1-6, 20:1-9; 16-18; 23:10-14; 25:17-19), как мы увидим, в самой сущности своей несет кардинальные отличия от принципов войны, которую мы обозначили, как «обычная». С точки зрения библейского богословия, война может быть названа священной лишь при соблюдении целого ряда необходимых условий:

1) Священная война всегда направлена против «принципиальных» врагов народа Божия (в основном, это народы, населяющие Ханаан и его окрестности), тех, которые сами претендуют на владение Землей Обетованной (Эрец-Исраэль) и угрожают жизни Израиля на этой земле.

2) В расположении действующей армии непременно должны находиться священники (Втор. 20:2-4) и священные предметы (чаще всего, Ковчег Завета), о чем неоднократно засвидетельствовано в Священном Писании (Нав. 6:3; 5:7; 1 Цар. 4:3-5; 2 Цар. 11:11). Роль священников в большей степени заключалась в их обязанности убеждать израильтян быть верными Богу, не бояться врага и неукоснительно соблюдать заповеди.

3) Требование ритуальной чистоты от воинов²⁶ (Втор. 23:10-11; Нав. 5; 2 Цар. 11:9-13).

4) Требование от воинов твердой и непреложной веры в Помощь Господа. Во Втор. это требование повторяется трижды (Втор. 20:1-8), что говорит о первоочередной важности этого постановления, ведь отсутствие страха перед врагом возможно

²⁶ С отменой в Новом Завете обрядовых постановлений Закона Моисеева вполне может быть отнесено к молитве и очищению человека от духовной скверны посредством Таинства Исповеди.

только при наличии твердой и непоколебимой веры в Бога.

5) Сам Господь присутствует среди воинов (Втор. 23:14). Его Присутствие проявляется в даровании победы чудесным образом (Нав. 6; 10). При этом численность войска не играет никакого значения; напротив, подчеркивается та мысль, что армия богоизбранного народа почти всегда численно уступала войску противника. Следовательно, победы, одержанные Израилем, принадлежат исключительно Милости Божией и Его Промышлению о Своем народе (Втор. 20:1).

6) Наложение заклятия (херем) на людей и имущество противника. Первой священной войной является вооруженное столкновение с амаликитянами (Исх. 17:8-15), случившееся сразу после исхода из Египта. Нужно сказать, что если во времена Моисея и Иисуса Навина принцип херема был основополагающим по отношению к побежденным Израилем народам, то уже в эпоху Судей его применение стало спорадическим, а в монархический период, когда израильтяне, наконец, завоевывают всю Землю Обетованную он и вовсе сходит на нет. Обращает на себя внимание тот факт, что в 1 Пар. 22:8 Господь запрещает царю Давиду строить Храм вследствие того, что он пролил много крови, чем косвенно осуждается война как реальность²⁷.

Влияние учения о священной войне в Священном Писании Ветхого Завета на формирование русской военной доктрины очевидно: отголоски его можно проследить в принципах ведения освободительных войн, войн, направленных на защиту государства и пребывающей в нем Православной Веры от иноземных посягательств, наконец войн, призванных установить нарушенный миропорядок, водворить справедливость, нарушенную противниками Церкви Христовой. И в данном случае мы также имеем дело с заимствованием данных принципов из византийской военной школы. Например, автор «Тактики Льва», несмотря на то, что не оперирует терминами, сходными с обозначениями понятия «Священной войны» в Священном

²⁷ Кашкин А. С. Концепция священной войны в книге Второзаконие [Электронный ресурс] / URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/kontseptsiya-svyaschennoy-voyny-v-knige-vtorozakonie>

Писании Ветхого Завета, тем не менее, безусловно понимает это явление именно в библейском ключе – войны ромеев против иноверцев трактуются как необходимость, обусловленная Волей Божией, а сама по себе христианизация приобретенных в ходе войны территорий – как элемент внешней политики, направленной на замирение соседей.

Наиболее ярким примером такого понимания войны как «брани Господа», священной необходимости в русской истории мы находим при описании различными источниками XVI - XVII вв. Казанского похода царя Иоанна Грозного (1552 г.). Первое русское историософское произведение, составленное по благословению Московского митрополита Свт. Макария протопопом Благовещенского Собора Московского Кремля Андреем (будущим митрополитом Московским Афанасием) – Степенная книга неоднократно связывает и сравнивает царя Иоанна и его войско с библейскими событиями и персонажами. Например, автор «Степенной книги» прямо сравнивает царя с Пророком и Боговидцем Моисеем – в том смысле, что с ним, как и с освободителем еврейского народа из египетской неволи, связывается надежда на то, что именно ему, истинному вождю богоизбранного народа – Нового Израиля определено Самим Господом освободить живущих по всему миру православных от власти иноземных притеснителей²⁸. С этими настроениями происходило завоевание Казанского, а затем Астраханского царств, как результат долгожданной и триумфальной победы не просто над довлеющим образом Орды, – на чем, в частности, очень любят делать упор многие наши отечественные историки (например, Н. А. Карамзин, С. Ф. Платонов и др.), – а над хаосом инаковерия в целом²⁹. По словам кандидата культурологии, старшего преподавателя РГГУ В. А. Косяковой, освобождение поработенной мусульманами христианской земли Церковью Воинствующей, Помазанником Божиим – царем Иоанном Васильевичем, на символическом уровне знаменовало

²⁸ Косякова В. А. Образ Иерусалима в контексте Казанского похода Ивана IV // Журнал. Теория и практика общественного развития. М., 2013. Вып. 3 (93/94) 2013. С. 254

²⁹ Там же

освобождение христиан от гнета инаковерия³⁰. То есть, мы видим все признаки именно Священной войны, основные принципы которой со всей определенностью изложены в Книгах Священного Писания.

Следовательно, принципы «Священной войны», изложенные в исторических книгах Священного Писания Ветхого Завета, дополненные и отредактированные Новозаветным Учением легли в основу русской военной доктрины. На духовном уровне данная концепция сохранялась в отечественной военной системе вплоть до последнего времени.

Заключение

Таким образом, можно подвести итоги всему вышеизложенному.

1. Прослеживается четкая преемственность, связующая учение о воинском служении в Священном Писании Ветхого Завета с принципами войны и военного дела, легшими в основу русской военной мысли. Связующим звеном в данной цепочке выступает военная школа в Византийской империи, в полноте освоившая и раскрывшая библейское учение о войне и воинском служении.

2. Выявлены черты сильного влияния ветхозаветного учения о войне на становление и развитие византийской военной системы, а через нее – и на русскую военную доктрину. Из наиболее ярких примеров библейского наследия в военных традициях двух православных держав можно выделить основанное на Священном Писании понимание воинского триумфа и восприятие боевого знамени, как святыни.

3. При рассмотрении предпосылок, оказавших влияние на формирование и развитие концепции воинского служения в России, выявлено централизующее значение для формирования такового восприятия Русским Царством византийской концепции государства, опиравшейся в своем строении на установления Священного Писания. Русское Царство начинает мыслиться как «Новый Израиль», то есть как государство народа Божия, а ее армия – как гарант справедливости, мира и порядка в мире. Особо

³⁰ Там же, С. 255

интенсивное развитие и логическое завершение данная концепция в России приобретает после учреждения в 1547 году самодержавной царской власти.

4. При исследовании влияния государственной идеологии «Нового Израиля» на военную доктрину Русского Царства в XVI - XVII вв. выявлена значительная роль данной доктрины в деле формирования и развития принципов ведения войны, составивших основу русской военной мысли. Как система, основанная на принципах, изложенных в Священном Писании, концепция «Нового Израиля» привнесла в русскую рецепцию учения о воинском служении большое количество библейских, заимствованных напрямую из Священного Писания, элементов. В частности, серьезное влияние на русскую военную мысль оказало ветхозаветное учение о «Священной войне», изложенное в исторических книгах Ветхого Завета.

Библиография

1. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко [Электронный ресурс]. СПб.: Наука, 2001. Т. 11: XVI век. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=8869>
2. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви [Электронный ресурс]. Минск, Издательство Белорусского Экзархата, Харвест, 2008. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/bolotov/38.htm>
3. Броня, Война // Библейский словарь Э. Нюстрема [Электронный ресурс] / URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-nustrema/417>
4. *Глейзер С.* Еврейская традиция в культуре Древней Руси. [Электронный ресурс] / URL: http://www.tinlib.ru/istorija/evreiskaja_tradicija_v_kulture_drevnei_rusi/p27.php
5. *Каптен Г., иер.* Освящающие практики в военном деле Византии VII-XI веков. Вестник Оренбургской духовной семинарии / Оренбургская духовная семинария. Оренбург, 2019. Вып. 1 (10) 2019. – 320 с. (С. 135-145)
6. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. В 4-х книгах. Книга третья (т. VII - IX). Ростов н/Д: Кн. изд-во, 1990. – 528 с.

7. *Кашкин А. С.* Концепция священной войны в книге Второзаконие [Электронный ресурс] / URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/kontseptsiya-svyaschennoy-voynu-v-knige-vtorozakonie>
8. *Ключевский В. О.* Сочинения. В 9 т. Т. 2. Курс русской истории Ч. 2 / Послесл. и коммент. составили В. А. Александров, В. Г. Зими́на. М.: Мысль, 1987 – 447 с.
9. *Косякова В. А.* Образ Иерусалима в контексте Казанского похода Ивана IV // Теория и практика общественного развития. М., 2013. Вып. 3 (93/94) 2013. – 431 с. (С. 254-255)
10. *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 3. СПб., Алете́я, 1996. – 455 с.
11. *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Творения: Библия и война / Пер. С.П. Фонова; общ. ред. И.М. Числова. М.: «Омофор», «Паломник», 2016. – 432 с.
12. *Перевезенцев С. В.* Грозный царь: известный и неведомый [Электронный ресурс] / URL: <https://www.portal-slovo.ru/history/42740.php>
13. Русская Библия. Книга Чисел. Полоцк: Изд. Франциска Скорины, 1517-1519 [источник]. – 74 с.
14. Тактика Льва / изд. подготовил В.В. Кучма; отв. ред. Н.Д. Барабанов. СПб.: Алете́я, 2012. – 368 с. (серия "Византийская библиотека. Источники").
15. Триумф // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. СПб., 1908-1913. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%A2%D1%80%D0%B8%D1%83%D0%BC%D1%84>

Abstract

Kostuev E. O. The doctrine of military service in the Holy Scriptures of the Old Testament and its influence on the formation of the Russian military doctrine of the XIV - XVII centuries

The paper discusses the basic principles of the doctrine of military service contained in the Holy Scriptures of the Old Testament and their influence on the birth and formation of the Russian military doctrine in the XIV - XVII centuries. by analyzing Byzantine and Russian military history.

Key words: war; doctrine; holy war; New Israel; military service.

Иеромонах Паусий (Василюк)

Проблема социального неравенства в послании апостола Иакова

Аннотация

Автор раскрывает тему социального неравенства, имеющую непреходящую актуальность во все времена на примере послания святого апостола Иакова. Приводится точка зрения Святых Отцов по данному вопросу.

Ключевые слова: Новый Завет; соборное послание апостола Иакова; Церковь; Отцы Церкви; социальное неравенство; типы неравенства; богатые; бедные; богатство.

Социальное неравенство – это такой вид неравенства, при котором отдельные личности, группы и классы находятся в разных условиях существования в соответствии с их возможностями. Необходимо разобраться, чем является социальное неравенство для человека и общества в целом – это зло или Богом установленный принцип существования?

Большинство современных исследователей проблемы социального неравенства отмечают, что само по себе социальное неравенство является неотъемлемой частью любого общества. Если обратиться к опыту Отцов Церкви, то и у них мы увидим неоднократное обсуждение данной темы. Так, в трудах святителя Василия Великого (Беседы: 7 – к обогащающимся, 22 – к юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений), свт. Григория Богослова (Слово 14, о любви к бедным) мы видим глубокие и основательные рассуждения о социальном расслоении и путях решения данной проблемы. Безусловно, из трудов Святых Отцов видно, что само по себе неравенство имеет онтологические основания. Неравенство, как принцип социальной организации, обусловлено, прежде всего, существованием и природой самого Бога. Бог является полнотой всех благ и превосходит всякое создание. Так свт. Василий Великий пишет: «Никакая тварь и раб

Иеромонах Паусий (Василюк) – обучающийся 1-го курса магистратуры Самарской духовной семинарии.

не сопричисляются Отцу и Сыну, но Божество находит Свое исполнение в Троице. А что вне Сих [Лиц], то совершенно одинаково рабственно, хотя бы одно другому и много предпочиталось, по преизбытку достоинств»².

Таким образом, если мы говорим об иерархическом неравенстве, то оно онтологично, подобно неравенству в ангельском мире и при сотворении человека – Ева называется помощницей Адама. Согласно учению Отцов Церкви существование неравенства (иерархии) установленного Богом – это спасение и обожение. Об этом же свидетельствует Святой Дионисий Ареопагит: «Мы говорим, что богоначальное блаженство, божественность по природе, Начало обожения, из которого обоживаемые имеют возможность обоживаться, по божественной благодати даровало иерархию на спасение и обожение всех словесных и умственных существ»³.

Также, по мысли Святых Отцов, в современном обществе, которое они называют «ветхим» т. е. подчинённым греху, не всякое неравенство подобно церковной иерархии, приводящей к спасению и обожению. Есть неравенства искажённые или испорченные грехом и ведущие к определённому злу. Следовательно, такие «греховные неравенства» берут за основу правильный принцип иерархической организации, но используют его не для благих целей.

Необходимо отметить несколько типов неравенства, которые можно проследить в трудах Отцов Церкви. Относительно времени существования выделим вечные и временные неравенства. Вечные установлены самим Богом, а временные имеют место в обществе между людьми. В соответствии с этим вечные неравенства являются благом, так как исходят от Благого Бога, а временные или преходящие – злом, как порожденные человеком. Именно о последнем типе неравенства говорит Святой апостол Иаков в своём соборном послании.

² *Василий Великий, свт.* Творения в 2 т. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 264.

³ *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии. СПб.: Алетейя, 2001. С. 21.

Исследуя проблему социального неравенства, актуальную во все времена, мы обращаемся к посланию апостола Иакова, брата Божия. В данном послании с этой темой связано три отрывка:

1. Иак. 2:2-9. О лицепрятном отношении к ближним.
2. Иак. 4:13. Осуждение самонадеянности и тщеславия человека забывающего Бога.
3. Иак. 5:1-6. Обличение богатых и жестоких собственников.

Все приведенные отрывки-повествования апостол Иаков предваряет объяснением, что является истинным благочестием. Так он говорит: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях» (Иак. 1:27). Здесь даётся указание, что истинное благочестие лучше всего выражается в деятельной и бескорыстной любви к несчастным. А чтобы эта любовь была спасительной, без лицепрятия, она должна созидаться верой в Господа Иисуса Христа (Иак. 2:1). Святитель Феофилакт Болгарский приводит следующее толкование: «Если хочешь быть благочестивым, обнаруживай благочестие не в чтении, но в исполнении закона, которое состоит особенно в оказывании сострадания к ближнему. Ибо сострадание к ближнему есть своего рода уподобление Богу. Будьте, сказано, милосерды, как и Отец ваш милосерд (Лк. 6:36). Только милосердие ваше должно быть чуждо лицепрятия»⁴.

В первом повествовании (Иак. 2:2-9) апостол Иаков обращается к тем, кто поступает, лицепрятно разделяя бедных и богатых, с соответствующим отношением к тем и другим. Он говорит: «Если в собрание ваше войдёт человек ...» и далее приводит отношение к богатому и бедному с явным лицепрятием, тем самым показывая наличие в первохристианском обществе такого порока. А если обратимся к оригинальному тексту послания, то под «собранием» понимается «синагога»⁵, то есть богослужebное собрание верующих. Тем более в таком «собрании», которое перед Господом славы

⁴ Феофилакт Болгарский, *блж.* Толкование на Апостол. М.: Летопись, 2016. С. 160.

⁵ Алексеев А. А. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское Библейское общество, 2013. С. 849.

лицеприятие не уместно. «Одно и то же должны думать друг о друге. Пришел бедный, будь к нему внимателен; не придавай большого значения в виду богатства; во Христе нет бедного и богатого. Поэтому не стыдись вследствие внешней обстановки, а прими по внутренней вере»⁶ – повествует свт. Иоанн Златоуст. «Делающий что-либо, взирая на лица, исполнит себя всяческой грязи и скверны: обесчестив ближнего, он через то обесчестит и себя. Ведь если кто-то совершает что-либо по отношению к подобному, его деяние обращается на него самого»⁷ – излагает свт. Экумений Триккский подтверждая мысль апостола Иакова, о том, что кто имеет отношение к лицеприятию, тот становится несправедливым судьёй с «худыми мыслями» (Иак. 1:4). Последующие стихи послания дают понять, что лицеприятие не принимается христианством с двух точек зрения. Во-первых, изначально верующими, которые были призваны Иисусом Христом и откликнулись, были бедные, незнатные, презираемые в мире. Об этом свидетельствует Блаженный Августин, епископ Иппонский в своей исповеди, ссылаясь при этом на слова Господа: «Да не будет, конечно, того, чтобы в святилище Твоём богачей принимали впереди бедняков, а знатных впереди незнатных ведь и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее (1 Кор. 1:27-28)»⁸. И во-вторых, притязания богачей и их недостойное поведение. И завершая обличение порока лицеприятия, апостол Иаков говорит, что, если кто поступает, взирая на лица, тот ещё и нарушает главный закон нравственной жизни – царственный закон любви к ближним⁹.

Во втором изложении (Иак. 4:13) обличается самонадеянность и тщеславие людей, забывающих Бога. В пример

⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Отрывки толкований на соборные послания. [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1_1

⁷ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый завет. Том XI: Кафолические послания / Под ред. Д.А. Федчука, Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 25.

⁸ *Августин Иппонский, блж.* Исповедь. М.: ДАР, 2013. С. 250.

⁹ *Лопухин А. П.* Толковая Библия или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. Т. 3. СПб., 1904-1913 [Репринт, Стокгольм, 1987] С. 232.

берутся торговцы, которые были тогда распространены. «Одни ради торговли и связанного с ней корыстолюбия, постоянно озираясь с жадностью вокруг, совершают большие путешествия, отправляются в плавание по волнам. Другие делают доставшуюся им власть орудием стяжательства, обращённого против окружающих. Иные же набивают кошельки, прибегая к недостойным средствам и нечестиво прибавляя прибыль к прибыли. Они выливают на свои головы карающий огонь»¹⁰ – так говорит об этих торговцах Свт. Кирилл Александрийский. И действительно эти люди легкомысленны и направлены на приобретение прибитка и земной выгоды, рассчитывая абсолютно на свои силы. Блаженный Феофилакт и Экумений Триккский в этом месте во многом схожи в толковании. Они говорят о том, что апостол не уничтожает свободной воли, но даёт понять, что и она нуждается в высшей благодати¹¹. Можно совершать много дел, но без проявления гордости, воздавая хвалу Богу.

И в третий раз апостол Иаков обращается к теме богатства. На этот раз обличение направлено в сторону богатых, и к тому же немилосердных и жестоких собственников. Богатые, которые укоренились в удержании незаконно приобретённых богатств, – к ним он обращается: «Плачьте и рыдайте». В оригинале слова употреблённые апостолом Иаковом, «κλαύσατε ὀλολύζοντες»¹², означающие «плачьте завывающие», усиливают выразительность участи жестоких богатых и показывают, насколько [ужасна будет их смерть – прим. авт.] – «и съест плоть вашу» (Иак. 5:3).

Грозная и обличительная речь апостола напоминает нам аналогичные речи ветхозаветных пророков, взывавших к непокорному израильскому народу. Вся речь апостола распадается на два отдела: во-первых, возвешение наказания богачам (Иак. 5:1-3) незаконно скапливающим и удерживающим свои богатства,

¹⁰ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый завет. Том XI: Кафолические послания / Под ред. Д.А. Федчука, Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 64.

¹¹ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый завет. Том XI: Кафолические послания / Под ред. Д.А. Федчука, Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 64.

¹² Алексеев А. А. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское Библейское общество, 2013. С. 860.

добытые несправедливостью и обидами (Иак. 5:4); во-вторых, описание их жизни, отношений и преступлений, за которые и будут осуждены. Цель апостола не только показать ужас их будущего, но и призвать их к покаянию. «Бог прорицает о Своих наказаниях из любви к людям, с тем чтобы кающиеся оказались вне тех, кому грозит наказание» – Исихий Иерусалимский¹³. Толкование свт. Иоанна Златоуста здесь стоит особо. Он не выбирает длинных речей, но говорит прямо, – о смерти: «Не будет опять тех же яств, насыщения, роскоши, богатства, покупок и построек. И какая польза? Смерть. И какой конец? Зола и пепел, гроб и черви»¹⁴.

Вся тяжесть дел богачей, а именно притеснение бедных (Иак. 5:4), осуждается многими текстами Священного Писания и Святых Отцов. Так во Второзаконии говорится: «Не обижай наемника, бедного и нищего, из братьев твоих или из пришельцев твоих, которые в земле твоей, в жилищах твоих; в тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, ибо он беден, и ждет ее душа его; чтоб он не возопил на тебя к Господу, и не было на тебе греха» (Втор. 24:14-15). Уже Закон Моисеев запрещал притеснение бедных через удерживание заслуженной ими платы, как одно из тяжких преступлений¹⁵. Святитель Григорий Богослов в своём слове «о любви к бедным» говорит следующее: «Ибо все мы едино в Господе (Гал. 3:28) богат ли кто или беден, раб ли кто или свободен, здоров ли или болен телом; у всех одна глава – Христос, из Него же вся (Еф. 4:15-16) и что члены один для другого, то же и каждый из нас друг для друга, и все для всех (1 Кор. 12:12-27). А потому не надобно пренебрегать и оставлять без попечения тех, кои прежде подпали общей всем немощи; напротив, мы должны не столько радоваться благополучному состоянию нашего тела, сколько плакать о

¹³ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый завет. Том XI: Кафолические послания / Под ред. Д.А. Федчука, Г. И. Беневица. Тверь: Герменевтика, 2008. С. 67.

¹⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Отрывки толкований на соборные послания. [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1_1

¹⁵ *Лопухин А. П.* Толковая Библия или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. Т. 3. СПб., 1904-1913 [Репринт, Стокгольм, 1987] С. 249.

телесных страданиях братьев наших; должны человеколюбие к ним считать единственным залогом нашей безопасности, телесной и душевной»¹⁶.

Также есть свидетельства о бесполезности материального богатства. В Евангелии от Матфея: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровища ваши, там будет и сердце ваше» (Мф. 7:19-21). Но мы также должны прекрасно понимать, что подразумевается под бесполезностью богатства. Бесполезность его в том случае если оно нажито нечестно и, как повествует Блж. Феофилакт, не издерживается на бедных. И это не значит, что от него стоит и вовсе отказаться. Объяснение этого мы находим в сочинении Климента Александрийского – «Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся». При толковании слов Иисуса Христа «Продай имение твое» свт. Климент поясняет, что не должно отречься от всего богатства, которое имеешь, но необходимо отвергнуть ложные представления о богатстве, [ставя его во главу угла – прим. авт.]¹⁷.

Таким образом, видно, как на протяжении всего послания осуждаются богачи, которые владеют богатством несправедливо и распоряжаются как полноправные хозяева, не памятуя о Боге и не благодаря Его. Всё состояние богачей внешне богатых, а внутренне бедных раскрывают Святые Отцы, указывая на их жестокость и окаменение их сердец при притеснении ими внешне бедных, но могущих быть внутренне богатыми. Из этого следует, что социальное неравенство, исходящее из неправильного распоряжения людьми богатством, является злом, разрушающим общество.

¹⁶ Григорий Богослов, свт. Творения в 2 т. Т. 1. Слова. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 178-179.

¹⁷ Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. С. 37.

Библиография

1. *Августин Иппонский, блж.* М.: ДАР, 2013. – 560 с.
2. *Алексеев А. А.* Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское Библейское общество, 2013. – 1405 с.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый завет. Том XI: Кафолические послания / Под ред. Д.А. Федчука, Г. И. Беневича. Тверь: Герменевтика, 2008. – 352 с.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2013. – 1296 с.
5. *Василий Великий, свт.* Творения в 2 т. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2008. – 1135 с.
6. *Григорий Богослов, свт.* Творения в 2 т. Т. 1. Слова. М.: Сибирская благовонница, 2010. – 895 с.
7. *Иоанн Златоуст, свт.* Отрывки толкований на соборные послания. [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovaniy-na-sobornye-poslanija/1_1
8. *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся / Климент Александрийский. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – 288с.
9. *Лопухин А. П.* Толковая Библия или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. Т. 3. СПб., 1904-1913 [Репринт, Стокгольм, 1987] – 609 с.
10. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Апостол. М.: Летопись, 2016. – 920 с.

Abstract

Paisiy (Vasilyuk), hieromonk. The problem of social inequality in the Epistle of the Apostle James

The author speculates on the topic of social inequality, which has an eternal relevance at all times on the example of the Epistle of the Holy Apostle James. The point of view of the Holy Fathers on this issue is given.

Key words: The New Testament; the Congregational Epistle of the Apostle James; the Church; the Fathers of the Church; social inequality; types of inequalities; the rich; the poor; wealth.

Для заметок