

ЙОХЕМ ДАУМА

ДОРОГАМИ
ВЕТХОГО ЗАВЕТА

ПЯТИКНИЖИЕ

ДОРОГАМИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

ПЯТИКНИЖИЕ

ЙОХЕМ ДАУМА

ДОРОГАМИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

ПЯТИКНИЖИЕ

Перевод с нидерландского Зоряны Михайлишин

КОЛЛОКВИУМ

ЧЕРКАССЫ • 2010

ББК 86.37
Д21

Издание публикуется при поддержке организации
Dutch Reformed Mission in Ukraine (Hattem)

Даума Йохем.

Д21 Дорогами Ветхого Завета. Т. 1. Пятикнижие. Пер. с нидерл. – Черкассы: Коллоквиум, 2010. – 224 с.
ISBN 978-966-8957-14-7

«Пятикнижие» – первый из пяти томов ветхозаветных толкований известного голландского богослова. Вместе с автором читатель пройдет по каждой странице Ветхого Завета в поисках ответа на вопросы: «Что означает для нас сегодня этот стих, Псалом, пророчество? Что означают они для тех, кто хочет идти дорогами Писания, путями Господа?» Многотомник будет полезен как для личных библейских чтений, так и для занятий в домашних группах.

ББК 86.37

ISBN 90-435-0986-8 (ориг.)
ISBN 90-435-1013-0 (ориг.)
ISBN 978-966-8957-14-7 (рус.)

© Uitgeverij Kok – Kampen, 2004

© Коллоквиум, 2010

Предисловие

Проект, первую часть которого составляет эта книга, я хотел первоначально сделать частью «Пособия по христианской этике». В этот учебник также были включены части «Основы» и «Медицинская этика». С большой радостью я начал часть, в которой должна быть разобрана тема «Библия и этика». Когда я приступил к работе над этим разделом, оказалось, что полное раскрытие данной темы именно так, как я себе это представлял, требует много работы. Ее оказалось настолько много, что я стал перед выбором. Должен ли я определенное внимание уделить только теме «Библия и этика» и, следовательно, закончить «Пособие», или же мне нужно расширить тему «Библия и этика»? Но в таком случае остается малая вероятность того, что «Пособие» все же будет завершено. Я выбрал последнее, и поэтому буду рассматривать связь между этикой и Библией более широко.

Почему я захотел уделить больше внимания теме «Библия и этика»? По крайней мере, по двум причинам. Во-первых, это научная сторона данной темы. Конечно, по этому вопросу написано очень много, но практически всегда речь идет о таких *темах*, как брак и сексуальность, работа и другие социальные вопросы, рассмотрение десяти заповедей, Нагорной проповеди и т. д. Результат таких исследований Ветхого и Нового Заветов или рассмотрение вопросов, которые как-то связаны с этим, имеет большое значение. Но почему же я раскрываю эту тему не посредством анализа Библии от книги Бытия до Откровения, ища в каждом разделе, что нам говорит текст с точки зрения этики? Часть, которую я предлагаю, составляет начало. В процессе чтения книги Бытия я поставил перед собой вопрос: что значит эта книга для нас, желающих идти по следам Библии? Именно в таком контексте я изучил большую часть Ветхого Завета.

Когда я был занят исследованием, я раздумывал также и о второй причине, которая дала мне повод для отклонения от первоначального плана создания полной «Книги по этике». Я вспоминал о ситуации в церквях Нидерландов, где происходит много перемен. Прилагается немало усилий для того, чтобы удержать людей, и прежде всего молодежь, при церкви. Общеизвестным фактом является то, что протестантские общины исчезают. Многие утверждают, что церковные приходы с евангелизационной направленностью имеют больший успех из-за своей эмоциональной нагрузки, чем традиционные церкви, где воскресная проповедь по-прежнему остается центральной. С моей точки зрения, эмоциональный аспект и слушание хорошего проповедника не могут противопоставляться друг другу. Но огромную радость доставляют исследования Писания, будь то дома или в Христовой общине. Уберите *постоянное* чтение Писания, и церковь утратит свое право на существование. Конечно, Святой Дух нисходит на тех, кого хочет, но мы не сможем ощутить его силу, если будем держать Библию закрытой.

Я прекрасно понимаю, что книга, над которой я работаю, сама по себе не может притягивать читателей, а должна их завоевывать. То же можно сказать и в отношении изучения Библии. Знания к нам не придут, если мы будем об этом просто писать или читать. Мы должны напрячь свои силы и изучить все полностью. Я приложил максимум усилий, чтобы привлечь как можно большее количество читателей. Текст, напечатанный крупным шрифтом, по моему мнению, хорошо подойдет для заинтересованного читателя. Мелким шрифтом я даю пояснения по некоторым вопросам основного текста. Также мелким шрифтом я раскрываю значение некоторых еврейских слов, пользуясь разными литературными источниками. Я постарался исключить из текста все, что могло бы отпугивать читателя от рассмотрения этики как науки. Длительное время изучая этику, я продолжаю ее исследовать, даже в этой книге. Моим желанием остается, чтобы каждый верующий, обладая хорошими знаниями этики на основании Писания, мог поделиться ими с другими верующими, которые далеки от этики как предмета.

Относительно моего понимания Писания, хочу прямо сказать, что я вырос в среде последователей реформатской религии. Хочу также заметить, что не считаю свое мнение единственно правильным и точным. Я не сомневаюсь, что могу встретить критику моей книги, даже со стороны людей, разделяющих мою исходную позицию. Чтобы защитить свою точку зрения, приходится много писать, при этом брать на себя полную ответственность за изложенный материал. Но я считаю, что намного важнее заняться толкованием Библии, чем защищаться от противников. В толковании Библии я исхожу из того, что библейский текст нужно рассматривать как единое целое. Если, скажем, я касаюсь книги Бытия, то я знаю, что для ее написания использовались некоторые источники. Но использование источников все же не превращает библейский текст в отдельные единицы информации, противоречащие друг другу. Кроме этого, я не верю в так называемого редактора, который просто собрал вместе все несоответствия и представил нам окончательную версию текста, чтобы мы потом, ощущая себя «великими учеными», утверждали, что в тексте отсутствует гармония. Я веду речь о целостности, а не о разнообразии, которое могло возникнуть из противоречивых элементов. Я исхожу из текста, который мы *сейчас* имеем в Библии, текста, который имеет силу и который, наконец, *сам Бог* нам подарил, чтобы мы могли познать его, его творения, себя, а также предназначение всего, что нас окружает.

Имя Иисуса Христа является для меня очень важным. Тот, кто верит в единство Библии и ищет связь между частями Ветхого Завета и Библией в целом, думает о личности и служении Иисуса Христа. Именно поэтому в каждой части этой книги существует раздел «На пути к Новому Завету».

По сути, я сначала хотел охватить весь Ветхий Завет и написать обширную книгу по этой теме. Но для некоторых подобная книга была бы слишком дорогой, а для других – слишком толстой. Впрочем, я надеюсь, что издание серии небольших по объему книг заинтересует многих и все-таки заставит

их начать чтение текста. Возможно, что курс изучения Библии, который я хочу присоединить к публикации своих исследований, также будет благоприятствовать чтению книги. На веб-странице www.gaaninhetspoorvandebijbel можно всегда найти нужную информацию о свежих публикациях, а также о курсе по изучению Библии.

Й. Даума
Харденберг, март 2004

При втором переиздании

Этот вариант текста содержит всего лишь несколько исправлений. В изложении доводов никаких изменений не было сделано.

Й. Даума

Предисловие ко второму тому оригинала

Совершенно невозможно на ста пятидесяти страницах пересказать детально все то, о чем рассказывается в библейских книгах Исход, Левит, Числа и Второзаконие. Все названные книги, поскольку в них речь идет о законах и жертвоприношениях древнего Израиля, принадлежат к не особо любимым книгам Ветхого Завета. Пересказы о путешествии народа из Египта в Ханаан еще воспринимаются легко. Но многочисленные подробности касательно общественной и религиозной жизни Израиля отпугивают многих читателей, поэтому они с трудом разбираются в этой обширной части Ветхого Завета. Я, конечно же, понимаю такого рода трудности и не буду требовать от обычного читателя Библии идеально разбираться в этом сложном материале.

Но все-таки я хочу сделать все, что в моих силах – стать гидом по нескольким главным маршрутам, которые в вышеназванных книгах могут преодолеваться довольно легко. Из них я выбрал три, которые, на мой взгляд, могут помочь создать впечатление об этих книгах и о значении, которое они имеют сегодня для каждого верующего.

Прежде всего (раздел 3), я продолжаю изучение *истории* периода от пребывания Израиля в Египте и до остановки в преддверии земли обетованной. Этот исторический отрезок занимает сорок лет путешествия по пустыне, где народ познал своего Бога, а Бог познал свой народ. Однако результат был не очень утешительным, как мы можем заметить, поскольку почти все, кто вышел из Египта, умерли в пустыне. Но этот неутешительный результат все же не становится помехой для писавших Библию в более позднее время и не разубеждает их восхвалять Яхве. Из-за их преданности следующее поколение готово войти в Ханаан.

Вторая часть (раздел 4) требует *внимания к законам*, которые создал освобожденный Израиль для того, чтобы и впредь оставаться свободными. Еще в те времена было известно, что настоящая свобода неразрывно связана с исполнением закона. Поэтому совершенно естественно, что для раскрытия этой темы в качестве основы я использую Десять заповедей. При обсуждении этих заповедей я упоминаю ряд других законов, которые встречаются, начиная с Исхода до Второзакония.

Третья часть (раздел 5) охватывает самый трудный материал, так как речь идет о древнем *культе Израиля* с его скинией, священниками, жертвоприношениями и пониманием того, что такое чистое и нечистое. В этой главе я уделяю внимание разным вопросам, которые и сейчас являются актуальными для построения наших отношений с Богом и людьми.

Мне будет очень приятно, если читатели разделят со мной радость, которую я вновь испытал при перечитывании книг Библии от Исхода до Второзакония. Чем больше исследуешь эти книги, тем больше понимаешь, насколько они актуальны в нашей сегодняшней жизни. Их изучение духовно обогащает нашу жизнь.

Й. Даума.

Таблица сокращений

[...]	Квадратные скобки применяются при цитировании ветхозаветных текстов и указывают на ссылку на масоретский текст в тех случаях, когда нумерация стихов не совпадает с Синодальным переводом
ANET	Ancient Near Eastern Texts (Pritchard)
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament (Westermann e.a.)
BOT	De Boeken van het Oude Testament (Romen, Roermond)
CE ²	Christelijke Encyclopedie ² (Kok, Kampen 1956 e.v.j.)
COT	Commentaar op het Oude Testament (Kok, Kampen)
Ges/Buhl	Hebräisches und Arameisches Handwörterbuch über das Alte Testament 1962
GNB	Groot Nieuws Bijbel
HAL	Hebräisches und Arameisches Lexikon zum Alten Testament (Baumgartner e.a.) Leiden 1967vv.
Joüon/Muraoka	P. Joüon/T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew 1991
Kantt. SV	Kanttekeningen Statenvertaling 1637
KV	Korte Verklaring der Heilige Schrift (Kok, Kampen)
Lettinga/Muraoka	Grammatica Bijbels Hebreeuws ¹¹ (Brill, Leiden 2000)
NBG	Vertaling Nederlands Bijbelgenootschap 1951
NBV	Nieuwe Bijbelvertaling 2004
NIB	The New Interpreter's Bible, Abingdon Press
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament (Hamilton e.a.)
NIV	New International Version 1983
NRSV	New Revised Standard Version 1989
OTG	Old Testament Guides (Sheffield Academic Press)
Pir.Clam	La Sainte Bible, red. L. Pirot en A. Clamer
POT	De Prediking van het Oude Testament (Callenbach Nijkerk)
Strack/Billerbeck	Kommentar zum Neuen Testament ⁷ , 1978
T&U	Tekst en Uitleg (Wolters, Groningen)
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (red. Jenni/ Westermann)
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (red. Botterweck/Ringgren)
WBC	Word Biblical Commentary (Wenham e.a.)

1. Сотворение мира и грехопадение

1.1 Сотворение неба и земли

1. Вполне очевидно, что первые три главы книги Бытия имеют основное значение для христианской этики, так как в этих разделах мы читаем, что Бог сотворил небо и землю, а человеку, своему творению, выделил особое место. Но после такого хорошего начала последовало падение человека и изгнание его из сада.

Бог сказал, что он сотворил небо и землю. Я поддерживаю мнение переводчиков, которые рассматривают Быт. 1, 1 как *самостоятельный стих*: «В начале сотворил Бог небо и землю».

Дальше в Быт. 1 практически ничего не говорится о *небе* в значении небесной тверди, небосвода над землей. Такое значение слово «небо» имеет и в Быт. 1, 1. Именно это определение понятия «неба» как купола над землей мы встречаем в Ис. 42, 5: «Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее».

О сотворении неба как места пребывания самого Бога (Быт. 19, 24) и его ангелов (Быт. 21, 17; 22, 11.15; 28, 17) в Быт. 1 ничего не говорится. В Быт. 1 говорится о сотворении земли, небесного свода с солнцем, луной и звездами, то есть обо всем, что мы воспринимаем и что относится к нашей жизни на земле. Возможен также и другой перевод Быт. 1, 1, который расширит смысл так, что мы сможем прочесть: «В начале, когда Бог сотворил небо и землю, земля была еще пустынной и мертвой». Такой перевод позволяет предположить (но необязательно), что земля уже существовала, и Бог впоследствии только *привел ее в порядок*. Мы увидим, что это приведение в порядок имеет огромное значение; но слова о порядке стоят уже после Быт. 1, 1, в котором говорится о сотворении неба и земли. Иными словами: сначала не было никакой земли и никакого неба (как небосвода) до того, как Бог их сотворил.

Начало Быт. 1 не предполагает также, что когда Бог начал творить, уже существовал какой-то неупорядоченный, хаотичный мир. Рассказы о битвах, которые боги вели против хаотических сил и монстров, чтобы установить на земле порядок и жизнедеятельность, встречаются у других народов. Библия говорит иначе. Бог своим могущественным словом сотворил землю и все, что на ней. Он не завоевывал – он сказал, и земля появилась. Подтверждение сказанному в Быт. 1 мы находим и в других местах Библии (Пс. 32, 6.9; 148, 5; Ис. 48, 13). Все через Слово начало быть, все без исключения (Ин. 1, 3); видимое не произошло из видимого (Евр. 11, 3).

В противоположность моему *переводу Быт. 1, 1.2* (как и NBG и GNB), есть другие переводы, о которых я упоминал ранее (напр. NRSV). Оба перевода с еврейского языка имеют право на существование. «В начале» – это перевод слова *berēšit*, построение которого позволяет ему быть самостоятельной смысловой

единицей, на чьем фоне следует читать все повествование: «В начале Божьего творения (*berēšit berō*) неба и земли уже была земля» и т. д. [Joÿon/Мигаока, ч.129р]. Но масореты, сместив акцент, уже воспринимали перевод Быт. 1, 1 как самостоятельный стих.

Еврейское слово, которое здесь употребляется для обозначения слова «творить» (евр. *bārā*), мы встречаем в значении *Божьего* творения (Быт. 1, 1.27; 5, 1; 6, 7; Втор. 4, 32; Ис. 40, 26.28 и др.). Слово также может употребляться для обозначения сотворения Богом Израиля как своего народа (Ис. 43, 1.7.15; ср. Мал. 2, 10), так и разных чудесных явлений в истории своего народа (Исх. 34, 10; Ис. 4, 5; 41, 20; 54, 16) и нового неба и новой земли (Ис. 65, 17). Смотрите статью: К. Н. Bernhardt in ThWAT 1,774vv. Слово «творить», которое употребляется здесь, было заменено другим, более употребляемым еврейским словом «создать» или «делать» (*āsā*, Быт. 1, 7.16.25.31; 2, 2). Упоминание о том, что Бог творил, никогда не сопровождается описанием материи, из которой он творил [Ohmann 1986,90].

Выражение «сотворить из ничего» (лат. *creatio ex nihilo*) – хорошее отображение того, что Писание говорит о Божьем творении, хотя мы находим это выражение только в апокрифической книге 2 Маккавеев (2 Макк. 7, 28). Теперь можно спросить, говорит ли Быт. 1, 1 о сотворении всей вселенной, в том числе и неба как места пребывания Бога. Что обозначает слово «небо», объясняется в Быт. 1, 8, а значение слова «земля» не поясняется вообще. Также ничего не говорится о сотворении ангелов. Мы только можем догадываться, что ангелы появились до сотворения мира, о чем и говорит Быт. 1, 1 (ср. Иов 38, 7). При изгнании человека из рая ангелы уже присутствовали (Быт. 3, 24).

2. На этом пункте нужно остановиться более детально. Дело в том, что понимание того, что Бог при творении земли всего лишь упорядочил ее, очень хорошо подошло бы тому миру, в котором тогда жил Израиль. У разных народов были мифы о возникновении богов и о превращении древнего хаотического мира в пространство для жизни. Мы можем утверждать, что через всю первую главу книги Бытия прослеживается иное изображение Бога и упорядоченного им мира, чем в других источниках. О битве, которую Бог вел, чтобы подчинить себе других богов и силы, в книге Бытия ничего не сказано. «В начале» без противоборствующих сил Бог творил тот мир, в котором мы сейчас живем. Из этого следует очень важный вывод: ничто не доказывает, что вне Бога что-либо возникло или возникает.

Разница между библейским повествованием о сотворении мира и мифами о происхождении мира в Междуречье, Египте и других местах настолько большая, что неоднократно утверждаемая версия *зависимости* библейского повествования от этих источников полностью теряет всякий смысл. При таком анализе сразу же бросается в глаза дуализм *существующей* хаотической массы, из которой должен возникнуть упорядоченный мир (космос). Двойственность также проявляется в противостоянии богов, которые друг друга

даже убивают. Впрочем, нас не должно удивлять то, что в Библии упоминается и происходящее вне Израиля. Мы вовсе не приветствуем язычество, даже если и признаем в нем хоть долю истины. Всюду в языческом мире существовали рассказы о сотворении мира, повсюду люди молились высшим силам, строили храмы и приносили жертвы. Также зачастую мы видим разительное сходство между Израилем и другими народами. Имя Бога, с которого начинается Быт. 1, было известно всему древнему Ближнему Востоку. Бог Израиля использовал в своем послании формы, язык, обычаи и представления, которые мы встречаем также вне культуры Израиля. Поэтому нам не надо удивляться, что в библейских текстах мы можем найти некоторых мифических творений, которые встречаются в языческих мифах о сотворении и битве. Но они пребывают полностью под властью израильского Бога, как например, восставшие из хаоса чудовища Раав (Иов 9, 13; Пс. 88, 11) и Левиафан (Пс. 73, 14; 103, 26; Ис. 27, 1).

Созданная земля в начале была пустынна и мертва, а воды были во тьме (Быт. 1, 2). Мы можем представлять жуткие картины пустынь, непроходимых джунглей и наводнений (Втор. 32, 10; Ис. 34, 11; 45, 18; Иер. 4, 23). Но нет основания думать о персонифицированных силах тьмы, против которых Бог должен вести тяжелую битву. Воды из Быт. 1, 2 возвращаются в некотором смысле назад, когда Бог во времена Ноя такими водами снова покрыл мир (Быт. 6, 7; 8, 2). Бог сотворил водные потоки, поэтому может их приручить и успокоить, а если нужно, то поднять в том месте и тогда, когда захочет.

Мы читаем дальше, что дух Божий носился над водами (Быт. 1, 2). Здесь возможны также другие переводы, как, например: Божий ветер носился над водой или что-то в этом роде. Идет ли здесь речь о негативных моментах, чтобы сразу же подчеркнуть страшную картину, или наоборот, это позитивные указания того, что дух Божий летал над водами в подготовке к дальнейшему творению? Лично я выбираю последнее.

Смотрите представленный перевод Быт. 1, 1 у Уенхама [Wenham 1987, 11vv]. Айхродт [Eichrodt 1984, 72] отклоняет объяснение еврейского выражения *berēšit* («в начале»), потому что это бы подчеркивало независимость хаотической материи в начале творения и таким образом противоречило бы всей истории сотворения. Но мы не должны [Birch 1991, 74vv] заменять *creatio ex nihilo* на «сотворение из хаоса». В этом случае хаос не был преодолён, а только взят под контроль.

Часто предлагается версия *зависимости* повествования о сотворении в Книге Бытия от окрестности Израиля. Так полагает В. Маар [Van der Plas e.a. 1990, 142], описывая ее развитие «шаг за шагом».

Вонк [Vonk 1960, 493] говорит о большом приобщении разных языческих воззрений к Библии. Мы оказались бы неправы, закрыв глаза на истины, которые язычество оберегает на протяжении веков.

Существуют многочисленные мифы о *происхождении* богов (теогонии) и о приведении в порядок древнего мира и о превращении его в жизненное пространство (космогонии). Я обращаю внимание на то, что боги не творили

мир, но сами появились на свет из существующей материи. В Вавилонской версии сотворения мира *Энума Элиш* (ок. 1250 до н. э.) боги, родившиеся из водного хаоса, смертельно напуганы Тиаматом, олицетворением древних вод. В Угарите Ваал Зебул уничтожает морского бога Яма. В Египте рассказывают о древнем существовании необъятного водного пространства, из которого произошли на свет боги. Из их мертвых тел был сотворен мир и его обитатели, равно как из двух частей умерщвленного Тиамата произошли небо и земля. См. рассказы Древнего Ближнего Востока о сотворении мира в работах: Van der Plas e.a. 1990 и Boadt 2001, 409.

«Водный поток» (евр. *tehôm*) для нас звучит угрожающе, также как и «пустынный и мертвый» (евр. *tohû wāvôhû*). Но мы не должны думать, что эта картина выглядела угрожающе для Бога. Он сотворил, как мы увидим дальше, и силы, и чудовища, которые могут воевать против человека, если он их выпустит, как, например, всемирный потоп. Еврейские слова *rûach 'êlôhîm* также можно перевести как «сильный ветер», который носился над водой (GNB). Но можно предположить, что говорится о духе Божьем, который носился над водами (евр.: *merachêfêt*), как орел носится над своим потомством, чтобы защитить его (Втор. 32, 11). В Быт. 1, 2 слово «носился» может указывать на то, что началось приведение в порядок пока еще хаотической и пустынной массы.

1.2 Разделение и упорядочение

1. В Быт. 1, 3 сотворение Богом мира выглядит как постоянное *разделение и приведение в порядок*. Творить – значит *разделять*. Так, в первый день своего творения Бог разделяет свет и тьму. Он не изгоняет тьму, но выделяет ей собственное место – ночь. На второй день происходит разделение вод небесной твердью на воды над небесной твердью и под ней. На третий день Бог разграничил сушу и моря. Наряду с этим разграничением Бог выделяет разные виды растений и животных, которые появляются (согласно их виду и подобию) на третий и пятый день. Работа, которую делает Бог, – четко спланирована, направлена на обеспечение жизни человека на земле. Разделив воды, он создает климат, в котором человеку не угрожает смертью ни наводнение, ни засуха.

Здесь можно увидеть отличие от языческой версии сотворения. Нет никакой надобности в том, чтобы плодородие почвы зависело от магических сил, так как жизнь растений, деревьев и животных возобновляется сама по себе благодаря силе, которую Бог в них вложил.

Для существования человека на земле также сотворены солнце, луна и звезды. Они показывают время, что помогает человеку ориентироваться и регулировать свою деятельность. Время посева и сбора урожая, времена года и праздничные дни – все имеет свое место. Небесные тела не являются божественными. Солнце и луна – всего лишь лампы и инструменты календаря. Может быть, что в Быт. 1 они специально называются большим и меньшим

светилами, а не солнцем и луной из-за протеста против всеобщего почитания солнца и луны.

Разница между миром, описанным в Быт. 1, 2 и тем, как он выглядел после нескольких дней творения, совершенно очевидна. Из пустынной и мертвой земля превратилась в пригодный для проживания мир с множеством растений, рыб, птиц и других животных. О земле можно сказать, что Бог сотворил ее не как хаос, а как место, пригодное для обитания (Ис. 45, 18).

При сотворении животных Бог уделил большое внимание их соотношению. Своими полетами по небу, своим ползанием и передвижением, они, особенно большие морские рыбы (Быт. 1, 21) и дикие звери (Быт. 1, 24), не составляют для человека никакой угрозы. Здесь мы также наблюдаем расхождение с языческим вариантом. В древнем мире люди часто испытывали страх перед животными, веря, будто они принадлежат к таинственному и божественному миру. Так, например, птицы, которые летают высоко, ближе к богам, и поэтому могут открыть волю богов посредством хороших и плохих предзнаменований. Но Израиль был предостережен от таких представлений. Птицы летают не *на* небе, а *по* небу или же в воздухе (Исх. 20, 4; Втор. 4, 17 и др.).

Совершенно очевидно, что в Книге Бытия внимание обращается только на *землю*, поскольку речь идет о приготовлении места для существования человека. В Быт. 1, 1 небо – это небесная твердь (или небосвод, евр. *rāqīā'*) над землей. Слово, которым названо небо, указывает на то, что оно прикреплено и расплющено. Отсюда следует перевод слова небосвод как «крыша над землей» [Ohmann 1986, 91.98]. Слово «небо» может указывать на 1) небо из туч, небосвод (Быт. 1, 1.3.20.30; 9, 2; 27, 28.39 и др.), на 2) звездное небо (Втор. 4, 19; Пс. 8, 4 и др.) или на 3) место пребывания Бога и ангелов – «небеса» (Исх. 20, 4; Втор. 4, 36; 10, 14; Неем. 9, 6; Ис. 14, 13; 66, 1; Мат. 3, 2; 6, 19 и др.).

Растения, деревья и животные были сотворены «по подобию своему» (евр. *tīn*). Вестерман [Westermann I, 1974, 175] предполагает, что понятие «подобие» обозначает род или вид. В то же время он указывает на то, что распределение растений, деревьев и животных на виды сделано для удобства человека.

Сотворение солнца, луны и звезд также направлено на человека. См. работу Ohmann 1986, 102v о солнце как о небесных часах, звездах для нашей ориентации и «временах» (евр. *tō 'ādīm*), причем имеются в виду не только времена года, но и святые праздничные дни.

Касательно поклонения птицам в древности смотрите работу: Herzog-Hauser 1952, 116.

2. Заслуживает внимания также то, что первая глава книги Бытия говорит о сотворении больших рыб морских и диких животных. Писание упоминает о морском чудовище *Рааве* (Иов 9, 13; Пс. 88, 11; Ис. 51, 9) и *Левиафане* (Пс. 73, 14; Ис. 27, 1). Они встречаются и в мифах Угарита, когда Ваал идет войной против Яма, бурной морской силы. Возможно, писатели Библии

используют этот мифологический материал, но не для того, чтобы мы видели в них доисторических чудовищ, которых Бог обнаружил, творя мир. Он их не обнаружил, Он их *сотворил* (Быт. 1, 21). В сороковой главе Книги Иова говорится об ужасных животных, таких как бегемот и крокодил. Это монстры, перед которыми человек ощущает страх, но с которыми Бог *играет* (Иов 40, в особ. 40, 24; Пс. 103, 26).

Я уже отмечал, что Бог проводил свою работу целенаправленно на появление человека. Эта направленность на человека является доказательством Божьей доброты и любви, начиная с первых страниц Библии. Он помещает человека не в пугающий, а в радостный мир. Все, что в этом мире является страшным, ради человека находится «на привязи».

О создании *больших морских зверей* из Быт. 1, 21 (евр. *hattann in im haggedolim*) см. работу: [Hamilton I, 1990, 129v]. Г. Нир [ThWAT, VIII, 718] говорит, что эти чудовища из Ис. 27, 1; Пс. 73, 14 и Ис. 51, 9 были представителями хаоса в истории сотворения, но в Быт. 1, 21 они воспринимаются как творения Бога и занимают должное место в системе сотворения мира. По-моему, использование мифологических образов в вышеназванных эпизодах из Исаяи и Псалтири немного отличается от предположений этих исследователей, когда они говорят о существовании чудовищ, которых Бог должен был победить при сотворении мира. Гиспен [Gispén I, 1974, 47] пишет, что поэтические описания из других частей Ветхого Завета не должны быть использованы для того, чтобы показать битву в Быт. 1, 2, и они не отображают этого.

Мы уже говорили о Божьей доброте и любви к человеку при сотворении мира. Можно добавить, что Бог творил по доброй воле, ведь он ничем не обязан человеку. См. Moltmann 1985, 88. Жаль, что он, наряду с К. Бартом, говорит о «ничто» (*nihil*) как об *опасности*, которую побеждает Бог. Мольтманн рассматривает *creatio ex nihilo* уже как обещание Христового воскресения и победы над смертью. Согласно его версии, крест является тайной сотворения [Moltmann 1985, 100vv]. Данное объяснение Быт. 1 исходит из четкого предположения *creatio ex nihilo*, но, с другой стороны, прибегает к неверному толкованию *ex nihilo*. Такие гипотезы не имеют никаких доказательств ни в Быт. 1, ни в других местах Библии. На мой взгляд, утверждать, что уже при сотворении мира Бог был занят мыслью о нашем спасении, и таким образом рассматривать любовь Бога к человеку, совсем неправильно. Эта мысль может возникнуть, если при сотворении мира происходит битва со злыми силами, но в тексте Быт. 1 об этом не говорится.

1.3 Сотворение человека

1. После того как Бог приготовил землю, Он сотворил человека, дав ему особое место среди всего творения. Совсем по-иному, чем других живых существ, сотворил Бог человека – *по своему подобию*. Уже тот факт, что слова «и сказал Бог» (относительно животных, Быт. 1, 20.22.24) здесь меняются на «и сказал *им* Бог» (т. е. мужчине и женщине, Быт. 1, 28) указывает на другой

уровень взаимоотношений между Богом и этими новыми творениями. Человек мог разговаривать с Богом и слушать Его.

В отличие от древних исследователей, сейчас большинство толкователей уже не ищет образ Бога в чем-либо, например, в человеке, в его телосложении, умственных способностях (человек стоит выше животных), его душе (она важнее, чем тело), в его свободной воле или морали. Человек как подобие Бога обладает *всеми* способностями, необходимым для выполнения своего предназначения, данного ему Богом. Мы не можем говорить также о том, что человек *имеет* или *носит* образ Бога как одежду, которую он может сбросить, но говорим, что он *есть* подобие Бога.

Что сейчас подразумевается под тем, что человек – подобие Бога? Это всегда имело и имеет огромное значение. На мой взгляд, существует два значения выражения «быть подобием Бога». С одной стороны, оно предусматривает близкие отношения между Богом и человеком – отношения отца к своему ребенку. С другой стороны, подобие обозначает власть человека над всем, что Бог сотворил. Быт. 1, 27 более детально объясняет Быт. 1, 28: человек, как подобие Бога, становится *представителем* Бога. Бог – царь, в то время как человек – подцарь, господствующий над творениями.

Эти два элемента – личные отношения с Богом и господство над землей – должны всегда быть у нас перед глазами, если мы раздумываем о значении человека как образа Божьего. Личные отношения между Богом и человеком, как между отцом и его ребенком, сочетаются с особенными отношениями человека и сотворенного мира. Подобно животным, человек появился на свет из земли (Быт. 1, 24) и был создан из земного праха (Быт. 2, 7; ср. 3, 19). Но он все же становится выше, чем все живые создания, потому что получает задание властвовать над рыбами, птицами, скотом, над всей землей и пресмыкающимися по земле (Быт. 1, 26). Принимая во внимание его высокое положение, мы можем по праву назвать сотворение человека, на которого были направлены все предыдущие дни творения, венцом Божьего творения.

С точки зрения Библии, определение человека как *образа* Божьего является очень выгодным, так как это предоставляет ему право властвовать на земле. Кроме того, относительно божественности образа человека в Библии существует мнение, что человек в этом подобии сам встречает божественность. Речь не идет о портретном тождестве, поскольку божественность может проявляться в разных формах: в птицах, животных, рыбах или человеке. Для образа очень важным элементом являлась божественная *сила*. Следовательно, мы можем говорить о человеке как об образе Божьем, так как в нем проявляется Божья сила. Человек *представляет* Бога на земле в порученном ему задании и с особанным снаряжением для выполнения этого задания.

Высокое положение, которое получил только человек из всего творения, – это не результат божественного происхождения человека. Бог взял материал, землю, чтобы сотворить человека. Таким образом, Адам по своему происхождению – такая же земля, как и почва. Также то, что Бог вдунул

в человека дыхание жизни, не отличает его от животных (ср. Быт. 7, 22). Много стихов Библии говорят о том, что человек всего лишь прах (напр. Иов 10, 9; Ис. 29, 16; Пс. 89, 4; 103, 29). Чтобы определить изначальное положение человека, мы должны рассматривать дыхание, которое Бог вдунул в человека (ср. Быт. 7, 22), не как бессмертную частицу или бессмертную душу, которую он получил от Бога. Бог вдунул ему дыхание жизни, чтобы он стал живым существом. Вдыхание человеку дыхания жизни еще не делает его божественным или бессмертным существом. Бессмертие – это подарок тому человеку, который не впал в грех. Подумайте о связи между вкушением плода от дерева жизни и вечной жизнью (Быт. 3, 22)! Быт. 1 показывает нам человека в его царской славе, поскольку он властвует над творениями. Бог увенчал его славой и сделал почти богом (Пс. 8, 6). Но быть богом и иметь бессмертие может только сам Бог (ср. 1 Тим. 6, 16). Здесь снова можно заявить о больших расхождениях между рассказами о сотворении мира в Бытии и версиями из древнего Ближнего Востока, которые заключаются в высоком положении только людей божественного происхождения.

Мы не должны проводить черту различия между двумя выражениями в Быт. 1, 26 о том, что Бог сотворил человека «по своему образу» (евр. *betsalmēnū*) и «по своему подобию» (евр. *kidmūtēnū*). Далее, «сотворим человека» не обязательно указывает на Троичность Бога. Больше похоже на то, что обращение к множественному числу направлено на Бога, окруженного ангелами. Также это может быть так называемый *pluralis deliberationis* [Joñon/Mugaoka, §114e] в значении того, что Бог советуется сам с собой. Он размышляет: «Сотворим человека», после чего следует: «И Бог сотворил человека по своему (ед. число) подобию».

Бог создает человека (евр. слово *bārā* употребляется три раза в Быт. 1, 27!), чтобы завязать личные отношения с ним, отношения выше тех, которые существуют между Богом и животными, или даже между Богом и ангелами (нигде их не называют подобием Божиим). Из-за такого особенного положения человека совершенно очевидно, что он может властвовать над другими творениями.

Относительно *личных* отношений, см. Westermann 1974, 208. Человек, в отличие от других творений Бога, находится с Богом в особенных отношениях, которые можно сравнить с отношениями между сыном и отцом. На это указывает и Кампгаус [Kamphuis 1985, 33], говоря, что в Быт. 5, 3 Сиф называется подобием Адама, своего отца. Возможно, Фризен [Vriezen 1977, 187] и прав, когда утверждает, что связь отец-ребенок *подразумевается*, но четко *не сформулирована*, чтобы избежать мысли об одинаковой природе Бога и человека, ведь они совершенно разные, и Бог предшествует природе и стоит выше нее.

Бог открывается на личном уровне по-другому, чем, например, Ваал, в поклонении которому решающая роль принадлежит природным процессам плодородия. В Книге Бытия мы не прочитаем о подобии человека Богу тех же слов, что египетский бог Амон Ра говорит фараону Аменофису III: «Ты

мой возлюбленный сын, который произошел от моих конечностей, мой образ, который я послал на землю» [Westerman I, 1974, 211]. Мессианский царь в Пс. 2 называется сыном Божиим, но без подробных объяснений, которые Амон Ра добавляет к своим словам! Царь или не царь – все люди знают на основании первой главы Бытия, что они всего лишь прах и в прах вернуться. Неразрывная связь между человеком и землей лучше видна в еврейском тексте Быт. 2, 7, чем в переводе: Бог сотворил человека (*hā'ādām*) из земли (*min- hā'ādāmā*). И «приземленность» человека не изменяется после того, как Бог вдвухает в него дыхание жизни (евр. *nismat chajjīm*). Апостол Павел позже разделит человека на тело душевное (евр. *nēfēs chajjā*) по своей природе и тело духовное из-за животворящего духа Христа (1 Кор. 15, 44).

2. Человек был сотворен как мужчина и женщина. Бог сотворил человека по своему образу, мужчиной и женщиной их сотворил (Быт. 1, 27). Для создания женщины Бог также взял землю, но теперь уже из созданного мужчины. В книге Бытия человек был создан гетеросексуальным и двуединость мужчины и женщины играет важную роль в жизни человека, как это было и с животными. При упоминании о том, что Бог создал человека, сразу говорят, что Он создал человека как мужчину или женщину. Троекратное создание, описанное в Быт. 1, 27, касается сотворения человека, сотворения по образу Божьему и сотворения как мужчины и женщины. Человек, имеющий особые личные отношения с Богом и властвующий на земле, в этих отношениях является прообразом мужчины и женщины, властвующих на земле. Из Быт. 1 нельзя сделать вывод, что женщина уступает свою позицию мужчине, и поэтому должна находиться на втором месте относительно общения с Богом и властвования на земле.

Сам Бог не разделяет людей согласно половому признаку. Пол – это созданная действительность, которую человек обнаруживает у животных, и которая заставляет его желать для себя подходящего помощника (Быт. 2, 20). Слово «помощник» не указывает на подчиненное положение женщины, и не значит, что она не занимает равнозначной позиции возле Адама. Это слово также может обозначать помощь, которую Бог дает Израилю (см. Исх. 18, 4; Втор. 33, 7.26.29; Пс. 32, 20; 113, 17; 123, 8; 145, 5). Речь также не идет только о помощи женщины мужчине в работе или управлении, но имеется в виду полное их единение и сосуществование. Это выражается при создании Евы из ребра Адама, как потом он и говорит: «Это кость от костей моих и плоть от плоти моей», жена, которая взята от мужа (Быт. 2, 23). Сходство совсем не значит, что не будет никакой разницы в их положении. Адам был сотворен первым, потом Ева (ср. 1 Тим. 2, 13). В Быт. 1 не сказано о сотворении Адама из ребра Евы, как подходящей помощи для нее.

Равенство между Адамом и Евой подразумевает моногамность их брака. В продолжение книги Бытия мы встречаем также полигамные отношения, но, как правило, они не одобряются. Предпочтение, оказанное Иаковом Рахили,

и плохие взаимоотношения между Лией и Рахилью, конечно, не соответствуют тому, о чем говорится в Быт. 1, 27 и 2, 22, – отношениям между единственным мужем и единственной женой на всю жизнь.

См. работу Гамильтона [Hamilton I, 1990, 175] о сотворении женщины наравне с мужчиной и ее «привязанности» к нему, как южный полюс привязан к северному полюсу. Уенхам [Wenham I, 1987, 69] цитирует старую поговорку раввинов о Еве: «Она не создана из головы Адама, чтобы стать выше него, также она не создана из его ноги, чтобы быть униженной, но из его бока, чтобы ему равной быть; под его рукой, чтобы им защищенной быть, и возле его сердца, чтобы его любимой быть!» У. Бергман [ТНАТ III, 257] указывает на то, что слово «помогать» (евр. 'zr) и существительное «помощник» (евр. 'ezer) в Быт. 2, 18 указывают на совместное управление и сотрудничество. Слова, сказанные о женщине как о подходящем помощнике (евр. *kenègdō*, дословно «помощник в противоположность ему») больше указывают на то, что женщина скорее дополняет мужчину, чем приравнивается к нему. В последнем случае в тексте бы стояло «помощь, равная ему» (евр. *kāmōhū*). Аналогичной точки зрения придерживаются Уенхам [Wenham I, 1987, 68] и Делиш. Равенство мужчины и женщины, исходящее из того, что они оба подобны Богу, сочетается с неравенством функциональным. Уенхам [Wenham 2000, 31] обращает внимание на то, что моногамия, несомненно, важнее, чем быстрое размножение человечества, так как для последнего варианта больше подходила бы именно полигамия.

3. Благословение, которое Бог дает людям, – такое же, как и рыбам и птицам, – направлено на *плодородие* жизни. Вся книга Бытия объясняет значение этого благословения для человечества (Быт. 5, 2; 9, 1; 10) и для становления народа Израиля (Быт. 12, 3; 17, 16.20; 28, 3; 48, 16).

Божье творение и благословение всегда неразрывно связаны. Божье благословение упоминается три раза: после сотворения рыб и птиц (Быт. 1, 22), человека (Быт. 1, 28) и седьмого дня как дня для отдыха (Быт. 2, 3). Когда Бог произносит благословение, это значит больше, чем просто высказывание *надежды* на плодородие. Речь идет о том, что Бог наделяет животных и человека силой плодородия. Слова благословения произносятся после создания животных и человека, а значит, творение – это еще не плодородие. Для этого и нужно благословение Бога. Он создает мир не в деистическом смысле, подразумевающим, что его творения, как заведенный часовой механизм, должны существовать сами по себе. Он создает мир, зависящий от его благословения.

Божье благословение также дается земным зверям, которые создаются на шестой день, хотя упоминание об этом отсутствует. Благословение (евр. *brk*) – это то, что относится к сотворению животных, человека, дня отдыха и др. Плодовитость не привязывается автоматически к сотворению. Творения

остаются зависимыми от Творца, они не часовой механизм, который, будучи раз заведенным, работает сам по себе [Ohmann, 1986, 106].

1.4 Созданный мир: не просто идиллия

1. Подчинение земли и власть над животными не означает, что человек может эксплуатировать землю и животных. Властвовать значит *управлять*. Слова, переводимые как «властвовать» (Быт. 1, 26) и «подчинять» (Быт. 1, 28), не исключают этого. В других местах эти слова имеют насильственный характер (Пс. 109, 2; Иоил. 3, 13; Иер. 34, 11; Есф. 7, 8). Если бы это значение присутствовало и в Быт. 1, 26, оно бы давало больше оснований думать, что человек полноправно может эксплуатировать окружающую среду. Но оба глагола указывают на то, что человек должен быть *деятельным*, а не властвовать над сотворенным с помощью *разрушительной* силы. Властвование человека не происходит само по себе, даже до его грехопадения, как мы это увидим позже. Трудно представить, что Бог позволил человеку управлять своим так хорошо созданным миром только для того, чтобы его использовать. Господство должно включать в себя управление. Мы управляем искусством, техникой, языком, значит, мы владеем этим искусством, языком, техникой. Управлять – это отдавать должное вещам, ценить их по достоинству, чтобы испытывать постоянное удовлетворение от пользования ими. Такое отношение будет также важным, если речь пойдет об управлении растениями, деревьями и животными, а также окружающей средой в целом.

Пища, которую Бог дает человеку и животным (Быт. 1, 29), четко определяет, что человек должен хорошо заботиться о животных. Человеку и животным указана их пища. В первоначальном мире человек еще не получил разрешение употреблять животных в пищу. Таким образом, человеку поставлены определенные рамки в управлении сотворенным миром.

Чтобы лучше понять характер властвования человека над другими творениями, давайте рассмотрим следующие моменты.

У нас нет ни одной причины думать, будто хорошо сотворенный Богом мир (Быт. 1, 31) был полной идиллией. Человек не был помещен в готовый мир, который ему не надо будет покорять, потому что Бог сделал это вместо него. Бог открывает перед человеком прекрасный сад (Быт. 2, 8), но вместе с тем ничего не сказано, что весь мир был раем. Даже сад в Эдеме – это сад, который нужно возделывать и хранить (Быт. 2, 15). Работать, напрягать свои силы и быть настороже – три обязанности, которые должен выполнять человек после его сотворения, но которые не вполне соблюдаются после его грехопадения.

Быт. 1, 26.28 сообщает, что человек будет властвовать над рыбами, птицами, скотом, над всей землей и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. Среди этого списка мы не находим ни морских рыб больших (Быт. 1, 21), ни диких зверей земных (Быт. 1, 24). Часто утверждают, что

упоминание о властвовании над дикими зверями в Быт. 1, 26.28 было упущено по ошибке. Но почему бы нам не воспринимать это упущение как некие ограничения власти человека? В принципе, человек имеет власть над целой землей. Но все же существует огромная разница между властью над животными, которые составляют жизненное пространство Адама, и теми животными, с которыми играет Бог, и которые внушают человеку чувство непреодолимого страха (Иов 38–40). Мир в первой главе книги Бытия такой же, как и мир в Книге Иова 38–40, где Бог объясняет Иову, что человек должен вести себя скромно, когда он думает о Божьем творении. Человек не может проникнуть во множество тайн творения Божьего. Он не может связать узел Хима и разрешить узы Кесиль (Иов 38, 31). Он не может ловить добычу для львицы или приготавливать корм ворону, когда их потомство бродит без пищи (Иов 38, 40.41). Он не может приручить единорога (Иов 39, 9) и должен позволить страусу, которого Бог обделил умом, посмеяться над лошадью и всадником (Иов 39, 17.18). От человека не зависит и то, что орел устраивает свое гнездо на высоте, откуда высматривает себе пищу и всегда находится там, где труп (Иов 39, 27.29-30). Человек не осмелится спереди напасть на бегемота, чтобы проткнуть его нос багром (Иов 40, 19). Он не может даже коснуться крокодила (Иов 40, 27), подобного которому нет на земле и который смотрит смело на все высокое (Иов 41, 25.26).

Глагол «покорять» из Быт. 1, 28 (евр. *kbs*) часто употребляется для демонстрации силы на войне (Числ. 32, 22; 2 Цар. 8, 11 и др.) и при порабощении человека (Неем. 5, 5; Есф. 7, 8 и др.). См. Wagner, ThWAT IV, 54. В некоторых случаях то же самое можно сказать и о глаголе «властвовать» (евр. *rdh*), хотя здесь становится уже яснее, что управлять можно без насилия (Пс. 67, 29; Ез. 34, 4). См. Н. J. Zobel ThWAT VII, 54, автор которой воспринимает глагол «властвовать» из Быт. 1, 28 в позитивном смысле: даже властвуя, человек должен оставаться человеческим и отвечать перед Богом за свои поступки. В глаголе «властвовать» Зобель усматривает настоящую *царскую* обязанность, данную человеку, и для подтверждения этого указывает на Пс. 8, 7.

Тот факт, что пища человеку была дана из *растительного*, а не *животного* мира, еще раз подтверждает уважение к последнему. Впрочем, мы не можем категорически утверждать, что до всемирного потопа (Быт. 9, 3) человеку не позволено было убивать ни одного животного. Бог сам использует животное, чтоб одеть человека после его грехопадения (Быт. 3, 21). Авель в своем служении Богу приносит в жертву овец (Быт. 4, 4). Также была бы наивной мысль, что после указания животным на траву и листья деревьев хищные птицы добывали себе пищу, не умерщвляя других животных. Быт.1 ограничивается распределением той пищи, которую дает трава, семена и дерева (со своими плодами и листьями).

Аалдерс [Aalders I, 1949, 97] пишет, что почти все исследователи, полагаясь на сирийский перевод, в котором все же присутствует упоминание диких

животных, придерживаются мнения, что в Быт. 1, 26.28 это упоминание упущено случайно. Он пишет, что не понимает (я разделяю с ним это чувство), почему правильная версия нигде больше не сбереглась. Но сам все же никак не объясняет причины упущения слов о диких зверях. Другие подробные комментарии на Книгу Бытия, как, например, Вестермана, вообще не обращают внимания на данный вопрос. По-моему, упоминание *диких зверей* было упущено умышленно, так как под ними подразумевались те, что обитают в море и на земле. Человек же владычествует только над домашним скотом, или над теми животными, которых он может приручить (евр. *behēmāt*), но именно поэтому он не чувствует себя хозяином над бегемотом (евр. *behēmōt*, Иов 40, 15)!

2. Тот, кто читает книгу Бытия, принимая во внимание вышеупомянутую информацию, менее склонен представлять себе райский мир без львов, которые охотятся за своей добычей, без грифов, которые питаются кровью, и без разных чудовищ, наводящих на человека огромный страх. Бог играет с ними, в то время как человек, даже еще до грехопадения, не мог себе такое позволить. Бог сотворил мир, который для человека должен быть безопасным жилищем. Но в то же время это мир, в котором Он показывает свое величие в бушующих морях и ужасающих бурях, а также в поведении чудовищ, которых Он сотворил с устрашающими когтями и челюстями. В приготовленном и беспечном саду Эдема человек работал, чтобы владычествовать и покорить землю. Когда Адам показывал свою власть над животными, давая им имена (Быт. 2, 20), это еще не означало, что он мог приласкать любое животное вне границ Эдемского сада, не подвергаясь при этом опасности. Он был помещен в мир, наполненный загадками: почему змей смышлен, а страус – туп? Созданный мир, как и нынешний, имел свои недостатки. Это не была страна изобилия, где человек только наслаждается жизнью и ему не нужно ничего опасаться. Бог поселил человека в Эдемском саду, который нужно было возделывать и хранить (Быт. 2, 15). Человек не был особо утружден работой, как после падения. Но вместе с тем нельзя сказать, что мир для него был площадкой для игры. Божий труд и отдых нашли свое отображение в человеке. Именно поэтому слова «владычествовать» и «покорять» воспринимаются как *действовать*.

В шумерской мифологии говорится о том, что первоначально мир существовал без змей, скорпионов, львов и волков [см. Westermann, I, 1974, 193]. Библия нам не рисует такой идиллии, хотя в начале истории человек жил беспечно в Божьем мире. Полная радость будет только в царстве Божьем, где (образно говоря) волк будет жить вместе с ягненком, барс будет лежать вместе с козленком, лев, как вол, будет есть солому и младенец протянет свою руку к гнезду змеи (Ис. 11, 6). Это мир, где больше не будет моря и не будет ночи (Откр. 21, 1; 22, 5).

В Вавилонском эпосе *Энума Элиш*, рассказывающем о создании мира, существовали боги, воевавшие на стороне Тиам против Мардука, которые были приговорены к возделыванию земли, что считалось ниже их достоинства. Потом Мардук создал человека из крови того бога, которого Тиам использовал в битве против Мардука. А поскольку человек был создан из крови бога, теперь он должен стать слугой богов. Мардук говорит: «Создам артерии, и возникнут кости. Я создам Луллу, ‘человек’ будет его имя, я создам Луллу, человека. Пусть он несет ношу богов, чтоб они наконец смогли вздохнуть с облегчением» [Van der Plas e.a. 1990, 71; для более детального описания см. Westermann, I, 1974, 301]. Боги становятся более *свободными*, взваливая свою работу на плечи человека! В Быт. 1 описан совершенно свободный Бог, который сотворил человека не для того, чтоб он добывал Богу пищу. Творец не требует служения рук человеческих, будто бы ему что-то нужно; он сам дает всему жизнь, и дыхание, и все (Деян. 17, 24). Он создал человека из праха земного, а не из небесной крови, и поручил ему достойное задание возделывать землю и, таким образом, властвовать на ней.

Гамильтон [Hamilton I, 1990, 171] пишет о саде, который, согласно Быт. 2, 15, был не без опасностей: сад больше напоминал что-то, что нужно охранять, нежели им владеть! Аалдерс [Aalders 1949, 122] отмечает, что существует какая-то злая сила, из-за которой человек всегда должен быть начеку. Вестерман [Westermann I, 1974, 300] оспаривает мнение, что человек жил в саду только для того, чтобы блаженствовать, и называет это предположение несоответствующим Ветхому Завету, но таким, что хорошо подходит изречениям греческого писателя Гесиода или же словам Магомета в Коране. Также Бавинк [Bavinck 1998, II, 527v. 535; III, 44] предостерегает от идеалистического представления мира до грехопадения, будто бы там не умирали животные, розы цвели без шипов и т. д. Он даже говорит, что образ Бога в человеке был ограничен. [См. также Douma 1999, 158.324]. Хессел [Hessel 1987, 44] справедливо утверждает, что до грехопадения не могло быть никакой биологической смерти.

1.5 Заповедь, данная на испытание послушания человека

1. Бог сотворил все словом. Также словом, то есть *заповедью*, Бог привел в порядок духовную жизнь человека по отношению к Нему и близким человека. Человеку было позволено есть плоды со всех деревьев в саду, только плод от дерева познания добра и зла был запрещен (Быт. 2, 16). Огромную роль здесь играет последовательность. Сначала человек получает свободу есть от всякого дерева. Потом следует четкое разъяснение, что его свобода ограничена.

Уже здесь мы видим определенную последовательность, которая дальше в Библии будет очень часто встречаться: заповеди, которая ограничивает действия человека, предшествует большая щедрость. Человек может есть от всех

деревьев, только от этого одного нельзя. Последовательность обещания евангелия и требования закона уже здесь приобретает свою форму. Человеку дается изобилие плодов; заповедь не есть от определенного дерева не приведет к недостатку в пище.

Значение дерева познания добра и зла весьма спорное. Иногда оно ассоциируется с *сексуальным* значением, опираясь на первую реакцию Адама и Евы после грехопадения. Их глаза открылись и они узнали, что они наги. Знание добра и зла связано со знанием сексуальной интимности. Дети еще не знают этой интимности (Втор. 1, 39), старые люди уже ее не испытывают (2 Цар. 19, 35). Однако толкование познания добра и зла в значении сексуальности неприемлемо, потому что о Боге не говорится ничего, связанного с сексуальностью. Следовательно, предположение, будто человек через познание своей сексуальности станет равным Богу (Быт. 3, 22), теряет всякий смысл. Более того, у человека уже были некоторые знания о сексуальности до того, как он впал в грех. Через ознакомление с животными он понял, что ему чего-то не хватает. А после сотворения Евы Адам понял, что они вместе будут одним телом (Быт. 2, 24).

Наряду с сексуальным существует также культурный подход к толкованию этой заповеди. Через грехопадение человек утратил наивность, что и стало причиной освоения мира человеком. Человек стал умным, начал отличать полезное от вредного и с того момента стал самостоятельным. Такое толкование сводится к тому, что змей (сатана), соблазнив человека, сделал полезное дело. В этом контексте грехопадение воспринимается как движение вперед. Человек оставил позади свое примитивное (животное) состояние и сделал первый шаг к самостоятельности и независимости. Такая теория имеет своих последователей еще со времен офитов (2–3 в. н.э.), которые воспринимали змея как воплощенное Слово (Logos), и до великих философов Канта и Гегеля. Но эта теория не имеет ничего общего с текстом Книги Бытия, где человек сразу представлен взрослым и ему не нужно проходить наивную, детскую или даже животную стадию, чтобы только потом повзреть.

Относительно толкования познания добра и зла в значении сексуальности см. Hamilton I, 1990, 163, где такая версия отбрасывается. Во Втор. 1, 39 и 2 Цар. 19, 35, в которых тоже говорится о различении добра и зла, не упоминают о сексуальности. Д. Боттервек [ThWAT III, 495] показывает пример толкования в аспекте сексуальности. С этой точки зрения, познание добра и зла воспринимается как приобретение знаний о зачатии и рождении.

2. Представляя человека в Эдемском саду уже взрослым, имеющим отношения с Богом, будет неправильно думать, что до грехопадения человек не владел никакими знаниями о добре и зле. Ведь не только на опыте человек приобретает знания о добре и зле. Вкусив плод, человек обнаружил зло, а не добро. Знания, приобретенные человеком, вызвали у него стыд и лишили

первозданного совершенства (Быт. 3, 7). Значение добра и зла было дано человеку самим Богом: *можно* есть плоды от других деревьев и *нельзя* есть от дерева познания добра и зла. Поэтому мы можем утверждать, что истинные знания добра и зла человек приобрел бы не через вкушение плода от этого дерева, а наоборот, через его *невкушение*. Аподиктическая форма («ты должен это делать или же оставить») этой заповеди, данной для испытания послушания человека, усиливает значение слова «испытание». Человек не получает никаких объяснений, *почему* ему не разрешается есть от этого дерева. Он не должен выбирать сам, что хорошо, а что плохо. Также он не должен думать, что сам может что-либо знать о добре и зле. Это он должен оставить Богу, быть послушным Ему и доверять Ему. Употребляемая аподиктическая форма заповеди, которая также применяется и в Десяти заповедях, полностью подходит к характеру требований Бога, суть которых – беспрекословное послушание. У человека будут свои соображения, почему что-либо хорошо или плохо, как, например, было с Авраамом, когда он должен был принести в жертву своего сына Исаака (Быт. 22; ср. Евр. 11, 17). Но решающим фактором является послушание и вера в то, что запрет послужит во благо, потому что он дан *Богом*.

Наказание за нарушение заповеди – смерть, которая (обратите внимание на формулировку) обязательно придет (Быт. 2, 17).

Было бы нечестно называть послушание Богу, которое требуется для выполнения заповеди, желанием смерти человека. Это привело бы к неправильному пониманию сущности Бога. Вера в Бога, который сотворил мир для пребывания и работы человека, предполагает, что человеку будет очень хорошо, если он будет подчиняться Божьей воле. Поэтому эта заповедь была дана всего лишь для испытания веры человека. Тот, кто верит, что Бог не только великий, но и добрый и честный (см. раздел 1.10.2), воспримет послушание Богу не как жажду смерти, а как целебный бальзам для души человека. Нарушение этой заповеди должно нас убедить в фатальных последствиях, которые принесет непослушание Богу.

Абсолютный инфинитив, который употребляется в еврейском тексте (Быт. 2, 16: *'ākhōl ṯ ōkhēl*) подтверждает Божью щедрость по отношению к человеку – ему было позволено есть плоды от всех деревьев, за исключением всего лишь одного [Westermann, I, 1974, 303]. Вестерманн указывает на расхождение Быт. 2, 15 и Быт. 2, 17. В то время как задание возделывать и беречь сад весьма понятно, заповедь в Быт. 2, 17 – совершенная тому противоположность. Эта заповедь остается словом Бога, который что-то повелевает. Человек может прислушаться к ней, тем самым демонстрируя свое послушание. Вестерманн также указывает здесь на различие между человеком и животным. Данная заповедь демонстрирует доверие человеку. Его поместили в свободное пространство, чего нет у животного. Из-за этой заповеди возможности человека не ограничились, а наоборот, расширились [Westermann I, 1974, 304].

Смерть как наказание за несоблюдение заповеди, конечно, придет. В еврейском тексте снова употребляется абсолютный инфинитив (Быт. 2, 17: *môt tāmîl*).

1.6 Празднование дня отдыха

В конце шестого дня, увидев, что все Им сотворенное – хорошо, Бог решил на седьмой день отдохнуть. Его работа была завершена, и окончание своей работы Он увенчал днем отдыха. Нужно заметить, что этот день Бог благословил и освятил – два слова, которые ясно говорят, что день отдыха очень важен для человека.

Чтобы понять, что подразумевается под словом «благословить», нужно обратиться к значению благословения, которое было дано животным и человеку после их создания (Быт. 1, 22.28). Божье благословение принесло *в их жизнь плодородие*. Очевидно, что и день отдыха нужен человеку, чтобы жить полноценной, плодородной жизнью. Шесть дней работы и седьмой день отдыха составляют единое целое.

Освящение дня отдыха указывает на нечто другое. Бог, называющий свое творение на протяжении предыдущих шести дней хорошим, даже хорошим весьма, объявляет седьмой день святым. Иными словами, Он выделяет этот день среди других дней для особенного времяпровождения. Какими бы хорошими не были предыдущие дни, все же после них идет особенный день. Бог устанавливает течение времени. Творение, которое мы уже видели, начинает жить по новому порядку. После всего того, что Бог разделил и разграничил (свет и тьму, воды внизу и вверху, сушу и моря, виды растений и животных, установил время, разницу между мужчиной и женщиной), теперь Он также разделяет и дни.

Какова цель такого разделения? Что делает седьмой день таким особенным? Освящение седьмого дня в любом случае указывает на то, что жизнь человека не должна проходить только в повседневной работе. Существует еще что-то, стоящее выше работы. Очевидно, *главная* цель существования человека не заключается только в освоении земли и управлении миром. Что это значит, мы поймем позже, когда прочитаем о субботе в контексте Быт. 2, где говорится об отдыхе, хотя слово «суббота» еще не упоминается. Можно утверждать, что здесь Бог закладывает основу для этого установления. Израильская суббота предвкушает этот день. Это день, который будет посвящен Яхве (Исх. 16, 23; 20, 10; 31, 16; Лев. 23, 3). Кроме благословения на плодородие, данного всем живым созданиям, благословение на празднование дня отдыха связано с почитанием Бога. Выражение восхваления – это ответ человека Богу и благодарность Ему за создание прекрасного мира. Созерцание творения Божьего вызывает хвалу Ему, о чем говорится во многих стихах Библии (Пс. 8; 18; 103; 134; 145; 150; Иов 38, 7; 1 Пар. 16, 7; Откр. 4, 9). Кто прославляет творения Господни, так как они были дивно сотворены, тот прославляет и Его, потому что Он благ (Пс. 135, 1).

Быт. 2, 2 действительно говорит о Божьем отдыхе – в смысле окончания творения – как и о его благословении и освящении седьмого дня, *но не об установлении субботы*. О нем мы читаем лишь только в Исх. 16, 23. Также Неем. 9, 14 и Иез. 20, 12 утверждают, что суббота была установлена в пустыне по дороге в Ханаан [см. Gispén I, 1974, 86]. Употребленное здесь слово «отдыхать» (евр. *šbt*, дословно «прекращать») и слово «суббота» (евр. *šabbāt*) имеют разное происхождение. См. Lettinga 1999, 485, где говорится об аккадском происхождении слова «суббота». В Быт. 2 идет речь об окончании Богом своего творения, что позже приобретет большое значение для Израиля при установлении субботы. Поэтому день отдыха от работы дан не только для израильтян, а из-за чередования работы и отдыха имеет огромное значение для всего человечества. Цель нашей жизни заключается не в шести рабочих днях, а в седьмом, когда мы можем благодарить и прославлять Бога.

2. Очень важно помнить, что понятие святости появилось не после грехопадения, где оно стало применяться ко всему, что отделялось от пораженного грехом. Но это понятие также относится к еще не падшему миру. День отдыха уже был освящен и становится особенным днем среди других. Можно сказать, что не работа, а отдых составляет венец творения. Из вышесказанного очевидно то, что отдых значит больше, чем прекращение работы. Речь идет о дне, который израильский народ вскоре посвятит Богу.

О творении было сказано, что все было *очень хорошо* (Быт. 1, 31). Слово «хорошо» указывает как на красоту, так и на целенаправленность творения. Все было названо хорошим, потому что творение отвечает предназначению, задуманному Богом. Творение направлено на человека и во всех отношениях создано таким образом, чтобы соответствовать этому предназначению. Вместе с целенаправленностью всего творения Бога и каждой его части, слово «хорошо» значит также, что все было создано красивым. Все, созданное целенаправленно, – создано прекрасным. Псалом 103 как раз позволяет увидеть комбинацию обоих элементов, составляющих понятие «хорошо». Все созданное работает слаженно, и в то же время оно демонстрирует Божье величие и великолепие. Прodelана прекрасная работа, и Господь радуется своим делам (Пс. 103, 1.31). Поэтому становится очевидным, что творение мира нужно праздновать, и народ Израиля вскоре посвятит субботу Творцу.

Хотя модель семи дней в разных видах можно найти в текстах древнего Ближнего Востока, привлекает внимание тот факт, что нигде день для отдыха не установлен как особенный день для празднования творения. Творение в Книге Бытия – это не только приведение в порядок простора, но и времени [Fretheim 1994, 346].

1.7 Грехопадение

1. В хорошо сотворенном Богом мире из-за несоблюдения заповеди в мир человека пробрался грех (Быт. 3, 1). Этот грех называется *падением*, потому что человек, который подумал, что через вкушение плода от дерева познания добра и зла он поднимется выше и станет как Бог, скатился до состояния беспорядка и беззащитности. Тот, который должен был владычествовать, стал подвластным. Вместо того чтобы получить еще лучшую жизнь, человек открыл перед Богом и своими близкими наготу (Быт. 3, 7). Непринужденность взаимоотношений между Адамом и Евой исчезла. Они старались скрыться от Бога и пытались переложить вину друг на друга.

Нам хорошо известно то, что происходит в душе грешника. Кто не соглашается с тем, что желание большего, чем мы имеем, провоцирует нас на грех? Адам и Ева не были удовлетворены скромным положением подопечных Бога. Вдруг в саду, где растет множество заманчивых плодов, именно плоды одного дерева стали *особенно* привлекательны и желанны (Быт. 3, 6). Соблазнительные слова змея быстро подействовали на Еву, хотя она и исправляет змея, говоря, что Бог запретил им есть от *всех* деревьев. То, как она это говорит, указывает на всю силу искушения. Она защищает Бога, но не может не уточнить запрета, данного Богом: человеку не дозволено даже касаться плодов дерева познания добра и зла (Быт. 3, 3). Тот, кто защищает Божий запрет, может уже стоять на пути к его нарушению, поскольку человек начинает представлять себе этот запрет более жестким, чем он есть в действительности. Мы сами это понимаем, когда видим Адама и Еву, указывающих друг на друга пальцем и пытающихся переложить друг на друга вину своего бедственного положения, в котором они оказались благодаря своей гордости. Преступник оказался в роли жертвы. История полна примеров страстных желаний власти и последующих бедствий, после которых наступает ревностное раскаяние, если обещанный рай не приходит.

Вместе с тем, Быт. 3 не разгадывает загадку греха. Как может появиться грех в хорошо созданном мире, если мы не воспринимаем Бога как создателя также и зла? Мы уже увидели, что до того, как Бог начал творить, не существовало никаких хаотических сил, которые нужно было бы побеждать. Мы не можем говорить о вечном противостоянии между светом и тьмой, между добром и злом, если мы верим, что началом всего является Бог. Грех возник из Божьего творения, видимого и невидимого. Но кто тогда несет ответственность за зло? Мы приходим к выводу, что Бог оставил *возможность* для греха через сотворение человека, которому дана была заповедь, и человек мог проявить свое послушание или непослушание. Божьей волей было показать человеку опасный путь свободы и не вмешиваться никакими силами свыше, чтобы уберечь его от греха и смерти.

По сути, можно кое-что сказать о соблазне, скрываемом под змеем. Змей, сотворенный Богом (а значит, по определению благой), был самым хитрым из всех животных сада. Еврейское слово, употребленное для «хитрый», само по себе не имеет негативного оттенка (см. напр. Притч. 12, 16.23; 13, 16; 14, 8), но в Быт. 3 смысленность превращается в хитрость, чтобы соблазнить Еву к непослушанию. Змей становится хитрым и подлым. На основании других данных из Библии под змеем мы понимаем сатану, который был убийцей от начала (Ин. 8, 44). Он отошел от Бога вместе с другими ангелами (Евр. 6). Змей стал инструментом для того, чтобы отступничество от Бога, которое произошло на небе, перенести на человека. Таким образом, главную роль в драме грехопадения сыграли вземные силы. В каком-то смысле, природа грехопадения навсегда останется тайной: ведь как мог появиться грех в мире падших ангелов?

Информацию относительно *возможности для греха* смотрите в работе [Bavinck III, 1998, 2]. Дейвис [Davies 1995, 164] дает справедливую характеристику этике Быт. 2: «Как Бог сотворил мир своим словом (Быт. 1), точно так же он своим словом о невкушении плода (Быт. 2) сотворил *возможность* для зла. Зло не заключается в съеденном плоде, но в непослушании Богу, который определил, что такое добро и зло». Однако Дейвис зашел далеко, приравняв возможность нарушения, которая появилась благодаря Божьему запрету, к злу как таковому, как будто Бог сотворил зло через слово запрета. Взаимозависимость этих аспектов для нас непонятна; но мы не можем перепрыгивать с *возможности* для грехопадения, которую Бог оставил, на *ответственность* за грехопадение, которая тогда тоже должна ложиться на Бога.

Речь змея (Быт. 3, 1) указывает на обмен мыслями между человеком и животным, который был возможен в мире до грехопадения. Способность говорить – это результат не умственного развития змея, а совместного существования человека и животного, которое мы сами уже не можем испытать [Gispens I, 1974, 134].

Дерево познания добра и зла так и не описано подробно. Существует мнение, что это было фиговое дерево, на основе Быт. 3, 7. Распространенное определение его как яблони соотносится с латинским названием *malus* и похожим на него словом *malum*, что значит «зло» [Gispens I, 1974, 110].

2. Происхождение зла остается загадкой, но о последствиях грехопадения можно рассказать много. Давайте рассмотрим последствия грехопадения на примере Быт. 3, 1.

Эта глава начинается с того, что люди обнаружили свою *наготу* (Быт. 3, 7). Все намного сложнее, чем просто понимание разницы полов, о которой они уже знали. Толкование наготы, основанное на их половой разнице, очевидно, недостаточное. Они прикрылись фиговыми листьями, чем продемонстрировали, что их взаимоотношения и отношения с Богом были нарушены.

Непринужденность в их действиях тоже исчезла. Они старались защитить себя от взгляда Бога и своего ближнего. Взаимоотношения между Адамом и Евой изменились. Мы можем допустить, что первоначальная любовь знала лишь только радость и удивление, теперь же возникает отчужденность и дисгармония. После их взаимных обвинений (Быт. 3, 11) следует проклятие змея. Это животное впредь будет считаться изгоем в мире животных. Он должен будет ползать на своем чреве и есть прах (Быт. 3, 14). Тот, кто соблазнил Еву к поеданию запретного плода, должен теперь сам ползать по земле в поисках пищи. Это проклятие послано только змею, и это не значит, что был проклят весь животный мир. Вполне очевидно, что после грехопадения человека произошли серьезные изменения в его отношениях с животными.

Женщину ожидало двойное наказание. Она, как мать, испытает все трудности рождения детей. Но также и ее отношения с мужем будут весьма непростыми. Она будет испытывать влечение к своему мужу, а он будет господствовать над ней (Быт. 3, 16). Это, безусловно, будет иметь последствия при выполнении их совместного задания владычествовать над миром. Ведь теперь муж будет господствовать над ней.

Все, о чем говорится в этом стихе, постоянно встречается на практике, и все несправедливости в отношениях между мужчиной и женщиной, прямо или косвенно вытекающие из этого стиха, можно им объяснить, как и тем, что мы живем в мире после грехопадения. Однако никто не призывает смириться с разными проблемами и недостатками, вместо того чтобы бороться с ними. Поэтому было бы также несправедливо, полагаясь на этот текст, черпать доводы для понимания установленной Богом подчиненности жены мужу с точки зрения этики.

Мужчина тоже был наказан, потому что он вместе с женщиной ел запретный плод. *Земля* была проклята (Быт. 3, 17). Это проклятие не касается всей земли, точно так же, как это было со змеем и другими животными. Адам съел запретный плод, и теперь он увидит, что терния и волчцы будут мешать ему возделывать землю для добывания пищи. Эта работа будет стоить ему множества слез и пота.

Наказания касаются не только Адама и Евы – их потомки также будут поражены грехом. Каким образом их потомки будут нести ответственность за то, что случилось, в Быт. 3 не говорится, и лишь спустя некоторое время все прояснилось. Сейчас мы просто констатируем факт, что отпрыски Адама и Евы по воле Божьей стали причастны к их грехопадению. Они должны пройти через те же несчастья – быть грешниками, как и их предки, – и должны отвечать за невыполнение Божьей заповеди.

Нагота в Библии – явление, которое больше воспринимается с точки зрения несчастья, чем сексуальности. Мы воспринимаем наготу как обездоленность, нищету из-за нехватки одежды или других вещей (Ис. 58, 7; Иез. 16, 6; Рим. 8, 35; 1 Кор. 4, 11) или как знак унижения (Быт. 9, 20). Человек стоит нагим

перед Богом и своим ближним, а о сексуальном соблазне даже и не упоминается (Ис. 3, 17; Иер. 13, 26; Неем. 3, 5). Стыд – это реакция беззащитного человека.

Как рассказывает нам Быт. 2, 25, Адам и Ева не стыдились *друг друга* в своих еще не испорченных грехом отношениях. Теперь же это будет иметь свои последствия в сексуальной стороне их жизни. Сначала они также не стыдились Бога, но поскольку они пали в грех, становится очевидным, что они не смогут простодушно показаться на глаза даже Богу (Быт. 3, 8).

Некоторые явления, связанные с грехопадением, после грехопадения можно все-таки рассматривать в *позитивном значении*. Хорошо, что человек еще может иметь чувство стыда за плохие поступки (Ис. 1, 29; 42, 17; Иер. 2, 36), поскольку за хорошие ему нечего стыдиться (Пс. 118, 46). Аналогично можно рассматривать чувство страха перед Богом. Хорошо, что человек имеет страх Божий, в смысле «страх перед своим Господом» (евр. *jir'at Jhwh*), Пс. 18, 10; 33, 12; 110, 10 и др.), в то время как в Быт. 3, 10 реакция «голос Твой я услышал и убоялся» (евр. *wā'irā*) указывает на отрицательные последствия грехопадения. Вместо доверительных, близких отношений с Богом появляется боязнь встречи с ним.

3. Провозглашенная смерть приходит не сразу, но сейчас это уже неизбежность. Человек взят из праха, в прах и возвратится (Быт. 3, 19). Бог изгоняет человека из беспечного Эдемского сада и поселяет его в мире, где тот узнает значение трудностей, боли и смерти.

С одной стороны, человек в некоторой степени стал похожим на Бога, так как теперь сам может определять, что такое хорошо, и что такое плохо. Он пришел к тому, что только Богу было возможно. Но зато теперь он увидит, что познание добра и зла не принесет ему обещанного змеем благополучия, а совсем наоборот. Быть похожим на Бога, а именно жить вечно, человеку не удалось. Бог прогоняет его из Эдемского сада, так что теперь он не сможет «взять от дерева жизни» (Быт. 3, 22). После попытки человека самому, подобно Богу, определить, что такое мудрость, его приговором становится смерть.

Изгнанный из сада, человек теперь должен возделывать землю (Быт. 3, 23). Задание, которое было для человека почетным и величественным в Быт. 1, 28, теперь выглядит совсем иначе. Земля, которую человек должен возделывать, становится также его могилой. Исполнение приговора смерти, который вынесен человеку как наказание за вкушение плода от дерева познания добра и зла, в Быт. 3 четко не указано. Это никого не должно удивлять, поскольку все, что было сказано о трудностях, которые принесет человеку жизнь, и о его изгнании из сада, свидетельствует о том, что приговор смерти также вступит в действие.

Будет нечестно, если мы не будем считать смерть наказанием за грех или даже говорить, что смерть в Быт. 3, 19 ставит конец мучительной работе человека на земле. Иногда может быть правдой и то, что мы сами желаем себе смерти, как окончания всех наших бедствий и печалей. Но, исходя из того,

что Бог все сотворил благим, смерть все-таки является наказанием, а не естественным концом. Почему же Бог не выбрал другой меры наказания? В некотором отношении смерть существовала еще до того, как человек узнал от Бога о ее существовании. Человек умирает не сразу, а после трудной жизни на проклятой земле. В Быт. 3 ничего не указывает на то, что смерть – это обычный и даже желанный конец жизни. Человеку было разрешено есть от дерева жизни (Быт. 2, 9.16); он также хотел есть от этого дерева после грехопадения, но ему это уже было запрещено (Быт. 3, 22). Как видно, существует определенная связь между двумя особыми деревьями в саду. Если бы человек не ел от дерева познания добра и зла, он мог бы есть от дерева жизни. Теперь, когда он попробовал плод дерева познания добра и зла, нельзя уже было больше прикасаться к дереву жизни. Путь, лежащий перед ним, был путем к смерти.

Змей сказал, что после того, как человек вкусит плод от дерева познания добра и зла, он станет, как Бог. Этот перевод более предпочтителен, чем «как боги», поскольку неправдоподобно, чтобы евр. слово *'elōhīm* в одном и том же стихе (Быт. 3, 5) имело два разных значения [см. Gispén 1974, 138]. «Человек стал нам подобным» (Быт. 3, 22) нельзя воспринимать с иронией, поскольку этот факт заставляет Бога принять жестокие меры, о которых говорится во второй половине этого стиха: человеку запрещено есть от дерева жизни. Аалдерс [Aalders I, 1949, 143] придерживается мнения, что человек еще не ел от этого дерева, хотя в Быт. 2, 9 это не запрещалось. Вестерманн [Westermann I, 1974, 370] обращает внимание на мудрость и вечную жизнь, как два свойства божественности, благодаря чему можно вообразить, что человек в этом приближается к Богу. Многие разделяют мнение, что смерть – это не наказание за грехопадение, а естественная черта, присущая благому Божьему творению [см. Westermann I, 1974, 362]. Но в таком случае смерть блага, что никак не согласуется с Быт. 2 и 3. Человек снова превратится в прах (Быт. 3, 19), а это, по правде, не то предназначение человека, которое было запланировано Богом. Мы не можем смягчить смерть утверждением, что только тело, а не душа человека страдает от нее. Дыхание жизни, данное человеку (Быт. 2, 7), не должно нас приводить к мысли, что это так называемое естественное бессмертие души [см. Westermann I, 1974, 282]. Если мы отбрасываем естественное бессмертие души, мы еще не исключаем то, о чем позже говорится в Еккл. 12, 7, а именно: что прах вернется в землю, а дух (евр. *rūach*) возвратится к Богу, сотворившему его. Речь идет не о возвращении бессмертной души к Богу, но о вере в Бога, властелина жизни и дыхания жизни человека. Он предаст человека на растление смерти, но вместе с тем не на полное уничтожение (Пс. 103, 29; Иов 33, 4; 34, 15). Человек отправляется в царство мертвых, хотя израильтяне не размышляли о том, как в царстве мертвых может существовать личность [Murphy 1992, 120].

1.8 Свет во тьме

1. В Быт. 3 ничего не сказано о том, что, с точки зрения человека, *падение* привело к *возвышению*, как это утверждают те исследователи, которые считают вкушение человеком плода от дерева познания добра и зла избавлением от человеческой наивности и расцветом его независимости. Если среди человеческих несчастий где-то впереди еще есть свет, это значит, что сам Бог подает свою спасающую руку. Он не позволяет человеку потеряться, исполняет смертный приговор не сразу и объявляет о своих наказаниях с многообещающей надеждой. Змей и земля проклинаются, а Адам и Ева – нет. Ева испытает все трудности материнства, а дети их не будут помнить. Обработанная земля будет неподатливой, но человек сможет обеспечить себя питанием. Бог также не позволяет им оставаться нагими, а одевает их (Быт. 3, 21).

Однако наибольшая разница видна в совместном наказании змея и женщины. Быт. 3 позволяет увидеть, что вражда между потомством змея и потомством женщины будет какой-то особенной. Потомок женщины будет раздроблять голову змея, в то время как потомство змея будет жалить женщину всего лишь в пята. Значение этих слов лежит намного глубже, чем то, что ядовитые змеи, ползая по земле, могут смертельно укусить человека, а человек, в свою очередь, наступая на голову змеи, раздавливает ее. О том, что вечная борьба будет проходить между змеем и женщиной, совсем немного сказано в Быт. 3, 15. Змеиный укус в пята не всегда смертелен для человека, а раздавливание головы змеи – всегда. Потомки женщины победят змея в духовной борьбе.

Несмотря на наказания, которые постигли человека, еще в Эдемском саду он понимает, что надежда все же есть. Адам назвал свою жену Ева. До того она называлась просто женой (Быт. 2, 23), а сейчас он называет ее Евой в ожидании появления *новой жизни*. Ева стала матерью всех живущих (Быт. 3, 20). Первоначальное Божье благословение на плодородие (Быт. 1, 28) стало действенным.

Дважды употребленное в Быт. 3, 15 евр. слово *šūf* дает возможность перевода обоих случаев словом «сокрушить». Но во втором случае можно также подумать и о коварном *нападении* (потомка) змея на пята женщины [Ges/Buhl; HAL *šūf*]. В любом случае, разница в конечном результате все же очевидна. Потомство женщины поражает голову змея, а змеем – всего лишь пята женщины. Поскольку под змеем скрывается духовный мир [1.7.1], духовная борьба между змеем и потомством женщины здесь тоже имеет место.

2. Бог проявляет свою *милость* человеку, потому что, несмотря на непослушание первых людей, Он не оставляет человека. Мы говорим о милости в Быт. 3, в отличие от доброты и любви, которые мы находим в Быт. 1 и 2. Милость показывает нам более глубокий смысл Божьей любви, поскольку

Бог проявляет любовь к людям, которые из-за своего падения потеряли эту любовь.

Можно также сказать, что Бог остается *верным* своему первоначальному замыслу творения, даже со всеми плохими последствиями, которые он имел для человека. Его верность мы видим не только в его милосердии, но также если обращаем внимание на его указания. В Быт. 3 мы читаем начало длинной истории о милосердии и правосудии.

Возникало много споров вокруг вопроса, была ли отсрочка физической смерти, которая стала наказанием за вкушение от дерева познания добра и зла, *милостью* Божьей. Ведь сразу же после грехопадения человека на него обрушиваются несчастья. Физическую смерть мы бы могли воспринимать как завершение всего процесса смерти. Но рассмотрение отсрочки смерти как проявления только *милости* было бы очень поверхностным. Бог верен своему замыслу относительно мира, и поэтому в Быт. 3 начинается новая история, которая со всей силой свидетельствует о Божьем милосердии и правосудии. Милость – это не просто возможность жить дальше, а появление *света* в этой жизни, если можно так выразиться.

Я вспоминаю дискуссии о так называемой *общей благодати*. А. Кайпер отмечал, что отсутствие сообщенной и, в то же время, не начавшейся смерти Адама и Евы было милостью. К. Схилдер, наоборот, указывал на то, что мы должны говорить о двух понятиях: продолжение человеческого рода он рассматривал как условие для дальнейшей истории, которая свидетельствует не только о *милости*, но и о *правосудии*. Смотрите его размышления в работе [Douma 1966, 259]. Указание времени в Быт. 2, 17 (евр. *bejom*) не настолько точное, как кажется («в тот самый день»), и может восприниматься не в буквальном смысле слова [Westermann I, 1974, 305 со ссылками на Быт.2, 4; 5, 1; Исх. 6, 28; 10, 28 и др.].

3. Мы можем спросить себя, имеют ли еще значение слова, сказанные Богом в Быт. 1 о творении: «Бог увидел, что это очень *хорошо* было». На этот вопрос нет однозначного ответа. Грехопадение принесло много горя, что было немислимым в первоначально созданном мире. Поэтому уже нельзя сказать, что *все*, что Бог сотворил, по-прежнему оставалось благим. Грех вошел в творение. Но, с другой стороны, грехопадение человека не смогло уничтожить Божье творение. Иначе восхваление Божьего творения, что не раз встречается в Библии (см. раздел 1.6.1), не имело бы смысла. Я уже обращал внимание на то, что проклятие Богом земли не относится к проклятию всего мира. Творение, несмотря на все его стенания (Рим. 8, 22), еще в состоянии противостоять греху. Человек может выполнять свое задание населять и возделывать. Также он может наслаждаться силой и величием Божьего творения и благодарить и восхвалять его за это. Творение, как бы оно ни было испорчено грехопадением, все же позволяет четко увидеть самые незаметные признаки определения «очень хороший».

Мне кажется, нет необходимости уменьшать значение слова «благой», обращая внимание только на одно из его значений: «отвечающий своему предназначению». Роджерсон [Rogerson 1991, 61] придерживается мнения, что мы твердо можем рассчитывать на благодать, несмотря на проклятие, всемирный потоп и обещание в Быт.9, 1, где человек получает власть над животными (которых он теперь может употреблять в пищу), а животные наделяются страхом к человеку. Это правда, что Быт. 1 написано после грехопадения, но все же с осознанием того, что мир *до* грехопадения был не такой, как *после* него. На слова «очень хороший» после событий в Быт. 3 падает большая тень, если посмотреть на последствия грехопадения. А «очень хороший» в смысле «отвечающий своему предназначению» все-таки можно определить как «отвечающий своему предназначению *после* грехопадения».

1.9 Древняя история или история начала новой жизни?

1. Не углубляясь в дискуссию о том, в чем состоит разница между историческим и неисторическим периодом, мы должны ответить на следующий вопрос. Что описывает Быт. 1–3: исторический период, когда человек еще не пал в грех, или же речь идет о той действительности отречения человека от Бога, которая существует во все времена? Вторая и третья главы Бытия в Ветхом Завете играли незначительную роль. Упоминания о великих деяниях Бога не считались историей творения. Только в позднем иудаизме, когда человек уже не знал о различиях между *исторической* и *древней исторической* действительностью, падение было воспринято как историческое обстоятельство. Грех Адама стал называться *первым* грехом первого грешника со всеми фатальными последствиями, распространявшимися на людей.

Если говорится о древней исторической действительности, подразумевается, что рассказ в Быт. 2 и 3 – это описание того, что человек переживает во *все* времена. Речь идет не об историческом Адаме, а об Адаме как таковом. Последствия этой точки зрения вполне очевидны, поскольку в грехопадении виноват не только один Адам, но также все мы. Древний грех – это универсальная действительность, относящаяся к каждому человеку. Рассказ о саде и грехопадении нам нужно воспринимать как модель или парадигму, присущую каждому человеку. Адам – это каждый в Израиле и за его пределами. С каждым происходит то, что произошло с Адамом после проявления непослушания. Горе и смерть в жизни каждого – кислые плоды этого непослушания.

Как же мы должны воспринимать данную точку зрения? Можем ли мы найти в тексте Ветхого Завета то, что современные толкователи Быт. 2 и 3 представляют нам как истину, относящуюся ко всем людям? Толкование этих глав неоднозначно. Создание человека, как описано в Быт. 2, 7, запечатлено серией из десяти отрывков, которые начинаются словами: «Вот история» или «вот потомки» (Быт. 2, 4; 5, 1; 6, 9 и т. д.). Перечисление потомков Адама (Быт. 5, 1) начинается с самого Адама, сотворенного Богом и названного

им же человеком. Когда родился его сын Сиф, ему было 130 лет, а в возрасте 930 лет он умер. История Адама связана с историей Ноя, Авраама и Иакова как само собой разумеющийся факт. Почему же тогда мы воспринимаем все вышеназванные имена как исторические личности, а Адама – нет? В Библии говорится, что Адам и Ева находились в Эдемском саду – саду, который, согласно Быт. 2, 10, все-таки где-то расположен, хотя нам трудно четко определить его местонахождение. Мы читаем, что они жили в саду, из которого потом были изгнаны. Их сын Каин отправился жить в землю Нод, на восток от Эдемского сада (Быт. 4, 16), где когда-то жили его родители.

То, что Ветхий Завет дальше умалчивает об Адаме и Еве и их жизни после грехопадения, еще не дает достаточно оснований утверждать, что этот рассказ не был воспринят Израилем как исторический факт. Он занимает видное место, прежде всего, в священных писаниях Израиля. Новый Завет позволяет нам удостовериться, что грехопадение Адама и Евы притягивает внимание (Лк. 3, 38; Рим. 5, 12; 1 Кор. 15, 22.45; 1 Тим. 2, 13; Евр. 14). Разница между древней и обычной историей состоит в современной конструкции, которую наложили поверх Быт. 1–3, а не в изначальном смысле данных глав Ветхого Завета.

Кроме того, можно задать вопрос, что же значит Адам как *модель*, если посмотреть на его потомство? После Адама и Евы никто не может сказать, что он или она жили в саду без греха и смерти или были искушены змеем. Люди после Адама не попадают *из* рая и безгрешности *в* грешный мир; они *уже находятся* в таком мире – и это следствие греха Адама. Будет логично, если мы согласимся с апостолом Павлом, что люди *не* согрешили подобно Адаму (Рим. 5, 14). Все «после-Адамы» могут научиться многому из Быт. 2 и узнать себя в искушении или грехе, но вместе с тем они не грешат *подобно* Адаму.

Вестерманн [Westermann I, 1974, 376] выступает примером тех, кто вырывает Быт. 1 – 3 из *обычной* истории. Мольтманн [Moltmann 1977, 125] также утверждает, что в Быт. 1–3 речь идет не о «настоящей ситуации в древности», а что это *предыстория*, основанная на истории спасения. Однако для него совершенно очевидно, что эта *предыстория*, опирающаяся на историю спасения, совсем не та *перед-история*, которая может вписываться в рамки истории человечества. Для информации о толковании событий Быт. 2 и 3 как образца для всех грешников см. работу [Wenham 1987, 90]. Уенхам также рассматривает вышеназванные главы с точки зрения установления образца, но все же добавляет, что Быт. 2 и 3 одновременно являются и протоисторическими. Гиспен [Gispen I, 1974, 89] говорит о «примитивном историческом рассказе», а процитированный им Б. Остергоф – о фактах, которые были нам переданы символическим языком. Они оба поддерживают фактический, а значит и исторический характер грехопадения, и не желают (равно как и Й. Ферстейг) даже слышать об Адаме как о «поучительном примере». Тем не менее, мы сталкиваемся с борьбой понятий, если рассматривать сам характер исторического описания в Быт. 2 и 3, так как библейские авторы, конечно же, не были историками в современном понятии этого слова.

2. Если не обращать внимания на ситуацию Адама и на последствия, вызванные его грехопадением, которые достались и нам, представляется, однако, странным вопрос о *нашей* вине. Современные экзегеты со своим парадигматическим восприятием (как мы приводили пример выше) говорят, что человек ошибается, грешит и проявляет непослушание, и этим он постоянно доказывает, что он отошел от Бога. Но если мы такие же люди, какими были созданы, почему же тогда мы должны видеть в наших падениях и непослушании какое-то доказательство отступления от Бога? Мы можем найти ответ на этот вопрос, если обратимся к библейскому рассказу. Адам и Ева не *были* виновны, но *стали* такими; они не жили в отступничестве от Бога, но через свое нарушение закона сами отошли от Бога. Грех прародителей оставил последствия всему потомству.

Быт. 3 не дает никакого представления о вопросе первородного греха и наследственного долга. А рассказ о грехопадении предполагает, что потомки Адама и Евы будут виновны вместе с их прародителями. Люди в Библии – не отдельные свободные личности, они создают с Адамом и Евой неразрывную целостность. Поэтому все принимают участие в их жизни, страданиях, виновности и смерти. То, что здесь имеется в виду, можно назвать Божьей волей, чтобы соединить воедино всех людей в Адаме. Это объединяет человечество в виновности и смерти, а также в оправдании и жизни, поскольку Ева может называться матерью всех живущих (Быт. 3, 20).

В Библии ясно говорится о проблеме всеобщей виновности. Важным в этом плане является Рим. 5, 12, где упоминается как о всеобщей виновности, так и о разнице между грехом Адама и его наследниками. Не в каждом звене «родители–дети» вина передается в привычном направлении, как видно из Иер. 31, 29; Иез. 18, 2.

1.10 Описание сотворения мира

1. Сотворением мира Бог начал историю, в которой Адам и Ева были первыми людьми. Но имеем ли мы дело действительно с историей, если посмотреть на описание *самого сотворения мира* в Быт. 1? Об истории можно говорить только в уже существующем мире. Сотворение неба и земли сделало историю *возможной*. Мы не можем увидеть историю в буквальном смысле слова в создании мира. Но все же мы стоим здесь перед вопросом. Быт. 1 рассказывает о создании мира и указывает на существующий при этом порядок. Сначала Бог сотворил свет, потом Он отделил воду, находящуюся снизу и сверху, дальше была создана суша и моря и т. д. Должны ли мы воспринимать все то, о чем здесь написано, буквально? Можем ли мы увидеть историческое описание происходившего во время сотворения мира?

Если мы будем воспринимать Бытие 1 буквально, то столкнемся с неразрешимыми проблемами. Так, мы читаем, что в первый день Бог сотворил

свет. Тогда возникает вопрос, как свет мог падать на землю, если еще не было ни солнца, ни луны, ни звезд, которые были сотворены только на четвертый день? Дальше мы читаем, что Бог разделил воду, находящуюся снизу и сверху, с помощью небесной тверди или небосвода. Небесная твердь стала границей, разделившей воду, что в тучах, и воду в морях, также она могла служить своеобразным куполом для размещения звезд. Не только метеорологи и астрономы, но каждый из нас сейчас знает, что все совсем иначе. Над землей нет никакой тверди в понимании Быт. 1, 7-17, но атмосфера или воздушный круг – это газообразная оболочка, которая окутывает землю и благодаря силе притяжения не может развеяться. Также мы знаем, что звезды находятся не на тверди вокруг земли, но являются частями своих собственных миров, находящихся на неисчислимом расстоянии от земли. Таким образом, мы можем привести еще много аргументов, чтобы доказать, что наш мир совсем иной, чем мир первых читателей Бытия 1. Уже Кальвин обратил внимание на то, что мир, каким его знают астрономы, выглядит иначе, чем он описан в Быт. 1, где информация подается как для необразованных, так и для ученых мужей.

Очевидно, что докантианский сапожник размышлял совсем не так, как сапожник после Канта. Может, это звучит преувеличенно, но не будет преувеличением, если мы скажем, что сапожник после Ньютона и Эйнштейна имел совсем другое представление о мире, чем простой человек за несколько столетий до него. Не существует никакого «наивного» познания мира, который веками остается прежним и будет всегда *независимым* от каких-либо научных исследований последних столетий. Эти исследования влияют на наше восприятие мира. Возможно, на протяжении еще многих веков мы будем говорить, что солнце восходит и заходит, хотя мы давно знаем, что это земля вращается вокруг солнца, а не наоборот. Но кое-что изменилось, как, например, понятие «небосвода», который должен был держать воду над нами. Быт. 1 употребляет обычный, а не научный язык, но этот обычный язык – все же язык людей того времени, когда была написана первая глава Бытия. Даже простым языком можно описать картину мира. Каждый человек, и христианин в том числе, может изменять свое восприятие мира. Мы уже не представляем себе никакого небосвода, небесной тверди, которая бы удерживала воды вверху. Именно поэтому от нас не ускользает главное послание Быт. 1.

Другой пример расхождения понятий с обыденным восприятием людей – восход и заход солнца. Аалдерс [Aalders I, 1949, 85] пытается согласовать Быт. 1, 7 с нашим пониманием, рассматривая, что вода наверху значит *на* небосводе, вместо «над небосводом». Но такой перевод невозможен. Быт. 1, 6 ясно говорит, что твердь была посреди вод и отделила воды от вод [см., напр., N. H. Ridderbos 1963, 82]. Кальвин говорит в своем комментарии к Быт. 1, 6, что астрономы иначе говорят о небосводе, чем люди употребляют это понятие в обычной речи. Например, Кальвин замечает, что в Быт. 1, 15-16 Моисей говорит о двух больших светилах, в то время как астрономы сразу скажут,

что Сатурн больше, чем луна. Кальвин утверждает, что здесь употребляется обычный, не научный стиль письма.

2. В Быт. 1 сотворение мира описывается таким языком, который был и остается понятным для всех людей. Автор исходил из того, что видел вокруг себя. Он видел разницу между светом и тьмой, морем и сушей, водами вверху и водами внизу. Он видел разнообразие растений, деревьев, рыб и птиц, а также других животных. Он видел солнце, луну и звезды. В его представлении свет был даже тогда, когда солнце не светило. Мы тоже видим свет, когда густые тучи закрывают от нас солнце. Мир, который находится под Божьим руководством, является свидетельством того, что Бог сотворил этот мир. Автор Бытия показывает сотворение мира из ничего и описывает, как Бог превратил первый мир, который был пустынным, темным и неупорядоченным, в красочный величественный космос. Он поместил описание сотворения мира в рамки рабочей недели с субботой в конце. Он хотел показать, как Бог планомерно превратил этот мир в обитаемый всего за неделю. Он свидетельствовал о сотворенном мире, что он был прекрасным, и, таким образом, отвечал предназначению, данному ему Богом. Грехопадение, очевидно, не значило, что Бог был разочарован миром, так как позже можно прочитать: «Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю» (Пс. 120, 2).

Цель данной книги – показать значение Ветхого Завета для нас. Это значение состоит из следующих, по крайней мере, трех важных факторов, о которых мы можем прочитать в Бытии 1:

Во-первых, Бог – *великий*, и мы должны восхвалять его как Творца. К тому же он – *благод*, поскольку среди всех своих творений наибольшее внимание уделяет человеку. И, в-третьих, он – *верный*, так как не позволил затеряться творению рук своих, а от начала создания мира он ведет нас к цели, выбранной для человека и этого мира. Наше понятие нравственности не может существовать без твердого понимания того, в какого Бога мы верим. Так как он великий, мы восхваляем его как первого и главного, на что и направлена наша жизнь. Так как он по своей доброте выделил человеку особенное место, характерной чертой нашей жизни, несомненно, должна быть гуманность и уважение к нашему ближнему. Он верен, и потому мы тоже не сомневаемся в том, что наша жизнь имеет смысл и является частью большого Божьего плана.

Временная *рамка*, в которой Бытие 1 говорит о Боге как о Творце, – то есть неделя творения – схематическая. Послание, записанное в пределах этой рамки, является очень важным для всех времен и всех народов, для ученых и простых людей.

Всегда будет трудно объяснить первую главу Бытия так, чтобы удовлетворить и убедить всех верующих. Понимание временной рамки, которую я здесь привожу в пример, безусловно, может быть подвержено критике. Но, на мой взгляд, это наиболее приемлемое понимание, к тому же оно подтверждено

древними трудами. Так, например, уже Августин придерживается мнения, что семь дней – это всего лишь внешняя оболочка послания о сотворении. Так же А. Ноордтзей разделяет эту точку зрения, утверждая, что автор Бытия использовал понятие дня и ночи, вечера и утра сознательно, как временные координаты [Noordtzij 1936, 119]. См. также [Doedens 2005, 95] о логическом, в противоположность хронологическому, построении искусно написанной первой главы Бытия. Н. Риддербос основательно объяснил теорию временной рамки. Он пишет следующее: «Под влиянием Духа автор представляет в Быт. 1 рассказ о сотворении мира. Он не ставит своей целью написать точный отчет о том, что случилось при сотворении мира. Рассказывая о внимательной планомерной работе Бога, он уведомляет читателя о том, что все существующее на земле создал Бог. Эту внимательную работу он поместил в рамку: он разделил ее на шесть дней и добавил седьмой, как день отдыха. То, что работа Бога была помещена во временную рамку, имеет двойной смысл. Во-первых, нам было открыто, что создание мира завершено, что Бог мог наслаждаться своей работой и что сотворение было во славу Божию. А во-вторых, здесь подчеркивается, что человек в своей работе и отдыхе должен быть последователем Бога» [Ridderbos 1963, 66]. Риддербос указывает на параллели с пророческими писаниями, например, с книгой Откровения, где Иоанн неоднократно описывает историю между вознесением Христа и его вторым пришествием, используя образный язык: открытие семи печатей, вострубление семи труб и выливание семи чаш [Ridderbos 1963, 61].

3. Второе послание о сотворении мира, а в особенности о сотворении человека, мы находим в Бытии 2, 4: «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо». Еврейское слово *toledot*, которое переведено здесь словом «история», встречается в Бытии десять раз, чтобы показать связь всех поколений человечества с их прародителями. Со дня сотворения первых людей и сочетания их браком (Быт. 2, 4) были названы следующие родоначальники, часто с упоминанием их родословий: Адам (Быт. 5, 1), Ной (Быт. 6, 9), Сим, Хам и Иафет (Быт. 10, 1), Сим (Быт. 11, 10), Фарра (Быт. 11, 27), Измаил (Быт. 25, 12), Исаак (Быт. 25, 19), Исав (Быт. 36, 1.9) и Иаков (37, 2).

То, что мы читаем в Бытии 2 – это не новый и полный рассказ о сотворении мира, а рассказ, который акцентирует внимание на истории человека. Повествование в Быт. 2 показывает уже сотворенное Богом, а также предлагает рассказ о сотворении человека, но теперь более детализированный. В нем речь идет о сотворении человека как мужчины и женщины, а также их браке как источнике плодородия человека. Мы читаем, что вначале был создан человек (Быт. 2, 7), а потом для него был приготовлен сад с растениями и деревьями (Быт. 2, 8). Немного позже появляются животные (Быт. 2, 19). Следует отметить, что их сотворение направлено на то, чтобы человек осознал свое одиночество (Быт. 2, 19), и тем самым подготовить его к созданию

женщины (Быт. 2, 18). Слово *toledot* указывает на плодородие человеческой жизни. Сотворение человека и окружающей его природы находит свое завершение в сотворении женщины. Теперь уже могла начаться история рождений и поколений.

Очень непросто и, по-моему, вовсе не нужно совмещать два рассказа так, чтоб они полностью гармонировали. Как мы должны относиться к тому, что последовательность событий при сотворении, описанная в обоих рассказах, разная? Предпринимались некоторые попытки сопоставить рассказы, записанные в Быт. 1 и Быт. 2, утверждая, что в описании создания деревьев и растений в Быт. 2, 9 речь шла только о деревьях и растениях в саду Эдема. Это утверждение весьма приемлемо, но намного сложнее объяснить Быт. 2, 19, где мы читаем, что Бог сотворил *все* деревья на земле и *всех* птиц в небе. На мой взгляд, вопрос последовательности творения лучше рассматривать с точки зрения их важности. Порядок творения зависит от цели, поставленной в этом рассказе. Еще сильнее, чем в Быт. 1, звучит мысль о том, что Бог сотворил мир вокруг человека. Сначала появляется человек, а потом вокруг него появляются растения, деревья, земные звери и птицы. Полная гармония между двумя рассказами возникает только тогда, когда мы говорим о цели, избранной Богом для своих творений.

Еврейское слово *toledot* с корнем *jld* имеет основное значение «рождение (детей)». См. Г. Боттервек [ThWAT III, 634]. Во всех десяти названных местах это слово можно перевести по-разному, например, «история», «список потомков» в зависимости от того, что следует далее. Но во всех этих переводах по-прежнему легко узнать основное значение этого слова. Так, Быт. 2, 4 возвещает о сотворении человека, которое заканчивается *браком* между мужчиной и женщиной. Через этот брак становятся возможными многочисленные рождения, о которых потом говорит Книга Бытия.

Toledot указывают на *начало* раздела. Именно поэтому слова Быт. 2, 4: «Вот происхождение неба и земли» не нужно воспринимать как окончание Быт. 1, 1 – 2, 3, как это встречается в некоторых переводах. Однако в Быт. 2, 4 мы не видим совершенно нового рассказа о сотворении мира. Так, в этой части не говорится ничего о творении как разделении вод вверху и внизу, о небесной тверди, небесных светилах и других предметах. Сообщение о том, что на земле не было еще никакого кустарника, не росло никакое растение и не падал дождь (Быт. 2, 5) уже предполагает сотворенный мир [см. Hamilton I, 1990, 151]. Как уже было сказано, слово *toledot* имеет связь с размножением. Мы не читаем совершенно новый рассказ о сотворении мира, но рассказ о сотворении человека и о том, как для него была найдена жена.

Иногда Быт. 2, 19 читают так: «А до того сотворил Яхве из земли всех животных», чтобы не думать о втором рассказе творения. Этого мнения придерживается и Аалдерс [Aalders I, 1949, 109]. Но это скорее выглядит как искусственное решение вопроса.

1.11 Сотворение мира и эволюция

1. Поскольку Бытие 1 было написано не научным стилем, было бы бессмысленно противопоставлять ученого Бытию 1 или Бытие ученому. Так, например, нет никакого смысла пытаться исчислять дни в Быт. 1 миллионами или миллиардами, чтобы согласовать время с результатами научных исследований. Также нас не должен мучить вопрос о праздновании седьмого дня, когда Бог отдыхал: сохранилось ли значение этого дня донныне или нам следует воспринимать его как установление, ныне неактуальное. Семь дней в Быт. 1 – это обычные дни. Обратите внимание на четвертую заповедь (Исх. 20, 8), которая призывает человека отдыхать на седьмой день после шести дней работы.

В Быт. 1 не сказано, как мы должны объяснять процесс творения на интеллектуальном уровне, но внимание акцентируется на том, что мы своим существованием обязаны Богу как Творцу. Конечно, это имеет огромное значение для нашего разума и, в частности, для нашего отношения к *теории эволюции*. Если такая теория противоречит нашему верованию в Бога-Творца, тогда мы должны отклонить ее. Человек, утверждающий, что произвольные случайные мутации и комбинации генов являются основой всего развития, отрицает то, что *Бог* избрал для каждого своего творения определенную цель. Тот, кто считает, что становление человека и его будущее зависит от случайностей, о чем учит теория эволюции, отрицает веру и в то, что Бог – Творец и Создатель этого мира. Человек – не результат какой-то случайности в длинной цепочке жизни. Он сотворен Богом и имеет повеление достичь определенной цели, поставленной Богом перед человеком и миром.

Оспаривание теории эволюции – это немного другое, чем спор с наукой. Наука может влиять на наше восприятие мира, но не на нашу веру. Мы живем уже после эпохи Галилея и прекрасно знаем, что не солнце вращается вокруг земли, а земля вокруг солнца. Теперь мы также знаем, что солнце не является центром всего, поскольку солнце – всего лишь небольшая звездочка в системе Млечного пути, входящая в неисчислимое множество других спиральных и эллиптических звездных систем. Мы также знаем, что туманность в созвездии Орион, которую видно невооруженным глазом, состоит из светящегося горячего газа, из которого рождаются новые звезды.

В то время как эти сведения меняют наше восприятие мира, наша вера в Бога не меняется. Современная наука может приложить еще большие усилия, чтобы изменить наше отношение к Богу – великому, благому и верному. Но о нем мы узнаем не в научном отчете о процессе творения, но в доступной всем форме о Божьем творении и упорядочении мира, используя временную рамку – рабочую неделю. Критикуя науку, мы должны различать *хорошие* научные результаты и утверждения *мнимой* научности, которые являются недоказанными или недоказуемыми.

Наши размышления о научных результатах тоже могут привести к критике. В церковных стенах неоднократно происходили споры о том, вращается

ли солнце вокруг земли, или же земля – вокруг солнца. Проводилось много дискуссий о том, произошло ли сотворение мира за шесть астрономических дней или нет. Тот, кто на основании только библейских данных хочет посчитать время от сотворения мира, может обратиться к еврейскому календарю, который сотворение мира датирует 6 или 7 октября 3760 до Р. Х. Кто рассматривает время по-другому, чем ортодоксальные евреи, все равно не придет дальше чем к 10 000 году. Но любой астроном с чистой совестью может говорить о более длительном периоде времени, потому что он с помощью (как мы можем теперь судить) соответствующих методов вычисляет время, которое понадобится свету далеких звезд для того, чтобы достичь земли. Также мы с трудом можем оспаривать возраст земли и доисторических динозавров – она намного старше, чем мы могли бы предположить на основании библейских сведений. Знания, которые можно получить с помощью астрономии, просто захватывающие. Астрономия четко установила, что земля не является центром вселенной. Согласно астрономии, в нашей планетарной системе солнце существовало до появления планет, а значит, и до появления земли.

Но несмотря на то, что земля, с точки зрения астрономии, не является центром нашей вселенной и как планета появилась после солнца, – эти сведения никак не изменяют главного и высокого предназначения, данного Богом земле и человеку.

Богослов Мольтманн выступает против *материалистического* восприятия эволюции и призывает всех восхвалять Божье творение. Но в то же время он пишет, что эта песня хвалы и дальше будет звучать, даже после возможного *исчезновения* человека с лица земли [Moltmann 1985, 205]. Далее он пишет, что тот, кто ожидает уничтожения мира, а заодно и апокалипсического страха, отрекается от Творца мира. Но почему такие же слова не сказаны об *исчезновении* человека, которому Бог определил особенное и постоянное место? Мольтманн не сводит все к существованию человека таким образом, что не может быть никакой похвалы Богу, если нет человека. Но сейчас человек все же существует, а значит, эволюционистская теория бессильна даже предположить возможность полного исчезновения человека.

Простое понимание Быт. 1 может существовать наряду с большим интересом к результатам научного понимания возникновения и возраста вселенной. Почему мы должны отклонять, например, теорию о *взрыве в древние времена*, опираясь на то, что сказано в Библии о Божьем творении? Был сделан верный вывод о том, что «древний взрыв» неким образом подтверждает, что небо и земля не вечны, а имели когда-то свое *начало*. Множество ученых, которые сначала думали, что вселенная существовала всегда (Эйнштейн предполагал такое даже в начале двадцатого столетия), благодаря теории взрыва пришли к другому выводу. В одной популярной книге по астрономии эта теория называется научной версией рассказа о сотворении мира. Над этим можно поразмыслить. Но дальше та же книга говорит, что вселенная проходит сложную

эволюцию и идет навстречу неопределенному будущему. Человек, очевидно, называется результатом случайных событий в процессе эволюции, бесцельных и случайных генетических мутаций, геологических процессов и влияния космоса [Schilling 2001, 77.95.101]. Все это – не наука, а размышления, которые мы легко можем опровергнуть с помощью Быт. 1 и других разделов Писания. Серьезные научные открытия и гипотезы не приводят нас к разногласиям с Писанием. Разделение на верующих и неверующих проявляется в *толковании* этих открытий.

Пример того, как человек, признавая Быт.1, не закрывает глаза на научные выводы относительно древности вселенной, мы находим в работе [Spoelstra 1986, 121]. Спулстра указывает на то, что сначала, 13–20 миллиардов лет назад, вселенная была небольших размеров, а потом расширилась. Признавая то, что Библия не дает никакой информации, которую современные астрономы могли бы использовать в своих исследованиях, он все-таки призывает их тщательнее присмотреться к космосу, что и делает астроном-христианин, прислушиваясь к небесам, поющим славу Богу. А я, в свою очередь, хочу добавить, что еще Кальвин в своем толковании Быт. 1, 16 называет астрономию очень полезной, потому что она может разъяснить удивительную премудрость Бога.

2. Я назвал сотворение Богом мира *плановым*. Это не исключает эволюции. Но тогда это эволюция, основанная на Божьем творении, в самом Божьем творении. Даже те, кто не вникал в суть какой-либо теории эволюции, прекрасно знают о сходствах в анатомии, физиологии и психологии между человеком и животным. Это вытекает уже из старого короткого определения, которое называет человека *animal rationale*. В этом определении можно увидеть как сходство между живыми существами и человеком, так и разницу между ними. Человек и животное – оба живые существа (лат. *animalia*), но только человек может мыслить рационально. Также немаловажным является развитие от наименьшего к наибольшему. Быт. 1 не начинает рассказ с человека, а заканчивает им. Разговор о преформациях остается заманчивым, так как в более развитом мы можем найти менее развитое: в животном – растение, в человеке – животное. Без сродства современная ксенотрансплантация, когда человеку имплантируют ткани или органы животного, была бы невозможна. Нет ничего плохого в том, что мы говорим о существовании низших и высших форм в рамках Божьего плана сотворения мира, так как мы и в растениях, и в животном, и в человеке находим гены, которые указывают на их взаимное сродство. Единственное, что противоречит Писанию – это отрицание Бога как Творца всего, а значит, и человека, которому Он выделил наивысшее место, принципиально отличающееся от всех других форм жизни. Также мы приходим к разногласию с Быт. 1–3, если не уделяем внимание грехопадению в истории человека. История не станет чистым *естественным* процессом без упоминания о грехопадении человека и его фатальных последствиях.

О моем взгляде на процесс эволюции смотрите мое «Введение в христианскую этику» [Douma 1999, 314; Даума 2001]. В этой книге я указываю на то, что называл *преформациями* Геесинк. Бавинк [Bavinck 1921, 114] обратил внимание на сходства в анатомии, физиологии и психологии между человеком и животным, и в связи с этим он дал определение человеку как *animal rationale*. Есть ученые-атеисты, которые отклоняют теорию Дарвина. Многие говорят о переходе от одного вида к другому, и особенно от животного к человеку, но это предположение нельзя доказать из-за так называемого отсутствующего звена. Решающую роль при этом играет вера. Мы, как христиане, указываем на Бога-Творца, который в своем единственном творении позаботился о подьеме, эволюции от простейших организмов к сотворению человека.

Некоторые видят в эволюционном процессе какую-то цель. Взять, к примеру, Тейяра де Шардена (1881–1955). Вместо механической теории, в которой произвольная игра совпадений мутаций и рекомбинаций генов определяет будущее человека и мира, де Шарден предлагает свою теорию о «нацеленной» эволюции, которая определяется Божьим планом по отношению к человеку [см. Сarp 1970, 68]. Но предположение де Шардена поражает своим оптимизмом в попытках очеловечить человека. Зло, им совершаемое, воспринимается как переходная фаза к естественному усовершенствованию человеческого духа.

1.12 На пути к Новому Завету

Как христиане, мы читаем Ветхий Завет с точки зрения Нового Завета. В то же время мы понимаем, что Новый Завет не существует без Ветхого. Так, Новый Завет опять обращается к утверждению, что все создано хорошо, что, например, брак и пища не воспрещаются, но должны приниматься с благодарением (1 Тим. 4, 4). Штaмп «хорошо», который стоит на всем сотворенном, не стерся, хотя до сих пор остается очевидным, что из-за грехопадения он попал в рабство тления (Рим. 8, 18).

Освобождение из этого рабства уже было провозглашено в Быт. 3, 15. До Нового Завета, когда голова змея будет сокрушена, должна произойти еще долговременная ужасная битва. Во время чтения Ветхого Завета христиане должны уделять особенное внимание Быт. 3, 15, из которого становится ясным, что победитель – Иисус Христос. Впрочем, Быт. 3, 15 говорит не об одном человеке, а о коллективе (потомство женщины), который сокрушит змея. А до того времени, пока решающий удар змею нанесет великий сын Евы Иисус Христос, перед нашими глазами пройдет длинная ветхозаветная история со всеми победами и поражениями. Как Бог шел своим путем вместе с человеком, чтобы сокрушить голову змея после грехопадения, всемирного потопа и сокращения потомства женщины по линии Авраама и в народе Израиля?

По праву Быт. 3, 15 мы называем материнским обещанием или протоевангелием (т.е. первой благой вестью), из которого мы узнаем все последующие известия об освобождении человека. Согласно евангелисту и апостолу Иоанну, в змее из Быт. 3 мы узнаем диавола (Ин. 8, 44), а в потомках женщины и змея, соответственно, детей Божьих и детей диавола (1 Ин. 3, 8.10; ср. Ин. 6, 10; 13, 2; Деян. 13, 10). На Патмосе он увидел борьбу между женщиной и драконом, а также ее окончание: дракон не смог воспрепятствовать рождению ребенка и был свергнут с небес (Откр. 12,1 ср. Откр. 20, 2).

Дорога к дереву жизни была закрыта для человека, поскольку он был изгнан из Эдемского сада. Но в конце истории эта дорога будет вновь открыта для победителей, и они снова смогут вкушать плоды от этого дерева (Откр. 2, 7; 22, 2.14.19).

В разделе 1.1.1 я отклонял мысль о том, что сотворение мира – это сражение между Богом и его противниками, в котором, наконец, свет победил хаос и тьму. Но это не помешало Павлу позаимствовать картину из рассказа о сотворении мира для описания освобождения человека, то есть что из тьмы воссияет свет (Быт. 1, 3; 2 Кор. 4, 6). Все сотворено Сыном как словом Божьим (Ин. 1, 3; 1 Кор. 8, 6; Кол. 1, 16). Не удивительно, что свет, который появился во тьме во время творения, воспринимается как предвестник деяний Сына во время преобразования мира.

Главные слова, которые мы находим в Быт. 1–3, не повергают нас в дух *пессимизма*. Человек – грешник, а его жизнь – сплошная дисгармония. Но он был и остается человеком, живущим в Божьем мире, где он пал в грех, но в то же время будет спасен. Объявленная вражда между семенем женщины и змея ведет к победе Бога. Это нам дает возможность уже с первой страницы рассматривать Писание в свете победы Иисуса Христа.

Быт. 3, 15 нигде не цитируется дословно в Новом Завете. Лук. 10, 19 (о наступлении на змей и скорпионов и другую вражью силу) и Рим. 16, 20 (о сокрушении сатаны) наиболее близко отвечают этому стиху. В первом гимне известного песенника первый куплет звучит так: «У Бога было первое слово, Он вначале сделал так, что свет победил...». Возможно, автор этого гимна Ян Вит имел в виду сражение во время сотворения Богом мира. Но это не так, ведь стих полностью отвечает строкам из 2 Кор. 4, 6.

1.13 Выводы

1. Самым важным в нашей зависимости от Бога является вера в Него как Творца, который из ничего сотворил мир. Привлекает внимание то, что Бог, создавая мир, делил и разграничивал его таким образом, чтобы он стал местом жизни и работы человека.

2. В Божьем мире все люди, мужчины и женщины, получили *особенное место*, благодаря как особенным отношениям с Богом, так и власти над всем сотворенным, вверенной им Богом. Исполнение задания владычествовать в мире не допускало насильственного отношения человека к окружающей среде. Человек как представитель Бога получил задание хорошо заботиться о творении.

3. Мы не имеем никакого основания представлять себе сотворенный мир до грехопадения полной *идиллией*. Первые люди жили в саду, где они должны были выполнять свое предназначение в мире, имеющем также свои недостатки и ограничивающем возможности людей.

4. *Первая заповедь*, воспевающая человеку есть от определенного дерева, позволила увидеть, насколько важным в жизни человека является послушание Богу. Она предполагала полное доверие Богу, даже если не отвечала на вопрос «почему?». Этика – это также этика послушания. Познание Бога-Творца, который не только великий, но и благой, и верный своему плану по отношению к человеку, исключает желание смерти человека.

5. Поскольку Бог закончил свою работу *отдыхом*, человек тоже не должен постоянно работать. Венцом его работы является отдых, чтобы прославлять своего Творца.

6. *Нарушение* заповеди имело катастрофические последствия для человека. Его задание осталось таким же, но выполнение стало труднее. Более того, человека ожидала смерть, как наказание.

7. Бог все же позволил воссиять *свету* во тьме. Он положил вражду между потомками женщины и змея, обещая победу потомкам женщины, матери всех живых.

8. Описание грехопадения – это больше, чем описание того, что происходит с каждым человеком, хотя каждый узнает себя в искушении и оправдании. Грехопадение Адама и Евы имеет уникальный характер. Их вина, падение и смерть привели к нашей вине, падению и смерти.

9. Говорить об истории мы можем только в сотворенном Богом мире. Само сотворение было описано в известных Израилю пределах шести рабочих дней и одного праздничного. Но это не значит, что мы должны воспринимать неделю творения, порядок сотворения и само описание как научно проверенный отчет о сотворении мира Богом. Информация, данная в первой главе Книги Бытия о Боге и повелении для человека, остается той же, хотя понимание мира, который представлен в Бытии, иное, чем наше.

10. Необходимость основывать свои поступки на главных словах, которые мы читаем о Боге и человеке в Быт. 1–3, не вызывает у нас пессимистических размышлений, хотя человек – грешник, его жизнь – дисгармония, а его спасение полностью зависит от Божьей воли. Объявленная вражда между семенем женщины и семенем змея действительно приводит к победе Бога. Это дает нам возможность уже с первой страницы рассматривать Писание в свете победы Иисуса Христа.

1.14 Используемая литература

Даума Йохем. *Введение в христианскую этику*. СПб.: Мирт, 2001.

Aalders, G. Ch., *Genesis*² (KV) I, Kampen: Kok 1949.

Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*⁷ II en III, Kampen: Kok 1998.

Bavinck, H., *Verzamelde Opstellen*, Kampen: Kok 1921.

Birch, B. C., *Let Justice Roll Down*, Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press 1991.

Boadt, L., *Genesis*, in: Eynikel, E. e.a., *Internationaal Commentaar op de Bijbel* I, Kampen: Kok 2001, 392-452.

Carp, E. A. D. E., *Teilhard, Jung en Sartre over evolutie*, Utrecht: Spectrum 1970.

Davies, Ph. R., *Ethics and the Old Testament*, in: Rogerson, J. W., Davies, M. en Carroll, M. D. (ed.), *The Bible in Ethics*, Sheffield: Academic Press 1995, 164-173

Doedens, J., *Taal en teken van trouw*. Over vorm en functie van Genesis 1, in: Trimp, C. (red.), *Woord op Schrift*, Kampen: Kok 2002, 71-108.

Douma, J., *Algemene genade*, Goes: Oosterbaan & le Cointre 1966.

Douma, J., *Grondslagen christelijke ethiek*, Kampen: Kok 1999.

Eichrodt, W., *In the Beginning*. A contribution to the Interpretation of the First Word in The Bible, in: Anderson, B.W. (ed.), *Creation in the Old Testament*, Philadelphia: Fortress Press 1984, 65-73 (oorspr. uitgave 1962).

Fretheim, T. E., *The Book of Genesis* (NIB), Nashville: Abingdon Press 1994, 321-674.

Gispén, W. H., *Genesis* (COT) I Kampen: Kok 1974.

Hamilton, V. P., *The Book of Genesis* (NICOT) I, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans 1990.

Herzog-Hauser, G., *De godsdienst van de Grieken*, Roermond: Romen 1952.

Hessel, P., *Vastheid in geloof, vrijheid in wetenschap*, in: A.P. Wisse (red.), *In het licht van Genesis*, Barneveld: De Vuurbaak 1986, 31-48.

Kamphuis, J., *Uit verlies winst*, Barneveld: De Vuurbaak 1985.

Lettinga, J. P., *Notities bij de Hebreeuwse tekst van de Tien Geboden*, In: Douma, J., *De Tien Geboden*², Kampen: Voorhoeve 1999, 457-515.

Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung*², München: Kaiser 1985.

- Moltmann, J., *Zukunft in der Schöpfung*, München: Kaiser 1977.
- Murphy, R., *Ecclesiastes* (WBC), Waco (Texas): Word Books 1992.
- Noordtzij, A., *Gods Woord en der eeuwen getuigenis*³, Kampen: Kok 1936.
- Ohmann, H. M., *Het Oude Testament en de natuurwetenschap*, in: A. P. Wisse (red.), *In het licht van Genesis*, Barneveld: De Vuurbaak 1986, 89-108.
- Plas, D. van der, Becking, B., Meijer, D. (red.), *De schepping van de wereld*, Mui-derberg: Coutinho 1990.
- Ridderbos, N. H., *Beschouwingen over Genesis I*, Kampen: Kok 1963.
- Rogerson, J., *Genesis 1-11* (OTG), Sheffield: Academic Press 1991.
- Schilling, G., *De kosmos in een notendop*, Amsterdam: Prometheus 2001.
- Spoelstra, T. A. Th., *De hemelen vertellen...* in: A. P. Wisse (red.), *In het licht van Genesis*, Barneveld: De Vuurbaak 1986, 109-122.
- Vonk, C., *Inleiding, Genesis, Exodus*, in: *De voorzeide leer I^a. De Heilige Schrift*. Barendrecht: 'Barendrecht' 1960.
- Vriezen, Th. C., *Hoofdpijnen der theologie van the Oude Testament*⁵, Wageningen: Veenman 1977.
- Wenham, G. J., *Genesis* (WBC) I, Waco (Texas): Word Books 1987.
- Wenham, G. J., *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburg: T&T Clark 2000.
- Westermann, C., *Genesis* (BKAT) I, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974.

2. Рождение Израиля

2.1 Каин и Авель

1. Последствия грехопадения вскоре стали ощутимы в семье Адама и Евы. Первый грех в Эдемском саду пошатнул взаимное доверие между Адамом и Евой. Теперь становится очевидным, насколько жестоко грех ударил по их детям: Каину, который занимался земледелием, и Авелю, который был пастухом. Они оба приносят жертвы Богу, которые, на первый взгляд, не очень отличались. Каин первым жертвует из собранного им урожая, Авель же приносит наилучшее от своего стада (Быт. 4, 3). При этом нам ничего не сказано о том, что качество жертвы Каина хуже качества жертвы, принесенной его братом. Разница становится очевидной только тогда, когда Господь принимает жертву Авеля, а не Каина. Но в чем же все-таки разница? Может быть, имена братьев раскроют тайну. В Каине его мать Ева видела силу человека (Быт. 4, 1). Она, конечно, много ждала от него как от первородного сына. Авель же родился после него и получил имя, указующее на его второстепенность. Но, как мы потом еще не раз убедимся, Бог очень часто выбирает слабого и выступает против сильного (см. раздел 2.12). Бог отдает предпочтение жертве Авеля. Это вызывает у Каина бурю негодования (Быт. 4, 5). Охваченный ненавистью, он мстит Авелю: заманив его в поле, убивает.

Следует отметить, что все это происходит только после вмешательства Бога. Он не объясняет Каину, почему принял только жертву Авеля, а его жертву отверг. Единственное, что Бог делает, – это указывает Каину на его поступки. Если он поступает хорошо, то его совесть чиста, если же его поступки плохие, тогда его подстерегает грех, и в любой момент грех может взять над ним власть. Задание Каина заключается в том, чтобы избежать этого. Он должен показать, что сильнее греха (Быт. 4, 7). Именно здесь, а не в Быт. 3, впервые упоминается слово «грех», хотя при толковании этой части мы также говорим о грехопадении. Из Быт. 4 также можно сделать еще один вывод: грех – это то, с чем человек должен постоянно бороться. Человек станет рабом греха, если не будет ему противостоять. До того как Каин убивает своего брата, он слышит призыв усмирить свою ярость, а не изливать ее на невинного Авеля. Уже в следующей истории после рассказа о грехопадении человека мы слышим призыв не жить во грехе (с этим ничего не поделаешь) и не лелеять его, а наоборот, постоянно бороться с ним и стараться уменьшить его влияние. Бог призывает Каина осознать свою ответственность и держать себя в руках. Но Каин проигнорировал совет и убил своего брата. К тому же он совершил этот грех уже после предостережения, и, следовательно, знал, что это убийство было следствием вовсе не проклятия, а обыкновенного проступка, ответственность за который была заранее полностью возложена на него Богом.

Хочется обратить внимание читателей этой главы на тот факт, что, вследствие некоторых причин, здесь постоянно употребляется слово *Бог*, а не *Яхве*, несмотря на то, что в тексте Бытия это имя встречается очень часто рядом со словом *Бог*. В следующей главе я больше скажу об этом на примере Исх. 3, 13, где *Бог* открывает себя Моисею как *Яхве*.

Ферстейг [Versteeg 1988, 15] указывает на значение имен *Каин* и *Авель*. *Каин* мог быть в семье Адама и Евы потомком под номером один, но *Бог* выбирает *Авеля*, чье имя указывает на незначительность и второстепенность.

Еврейское слово, которое употребляется в Быт. 4 для обозначения слова «грех» (*chattāt*), имеет корень *cht'*, основное значение которого – «не попасть в цель», как, например, в Суд. 20, 16 (камни, бросаемые из пращей, не попадали в цель). «Непопадание в цель» может касаться как отношений с Богом, так и с человеком. См. R. Knieiem [ТНАТ I, 542]. Это слово употребляется исключительно в религиозной терминологии и Хоутман описывает его как действие, которое наносит вред Богу или человеку, с которым наносящий вред человек пребывает в неких отношениях [Houtman I, 1986, 40]. Другие часто употребляемые слова с таким же значением – *'āwōn* и *pēša'*.

2. *Каин* убивает своего брата и убегает, как только *Бог* призывает его к ответственности, что свидетельствует о совершении им греха. Он отрицает содеянное, и считает себя полностью освобожденным от любой ответственности за своего брата. «Разве я сторож брату своему?» Грех состоит не только в желании самосохранения, но также и в нежелании заботиться о своих близких.

Убийство, совершенное *Каином*, тем не менее, не приводит его к смерти, даже несмотря на то, что он понимал, что смерть *Авеля* может ему не сойти с рук (Быт. 4, 14). *Бог* – милостив, он позволяет *Каину* жить дальше, хотя его дальнейшая жизнь будет проклята. Кровь его брата взывает к *Богу* из земли и заставляет его проклясть *Каина* и пустить его скитаться по свету, далеко от того места, где была пролита кровь *Авеля* (Быт. 4, 10). Приговор *Каину* намного тяжелее, чем приговор *Адаму*, который проклят не был. *Каин* понимает, что больше не может показываться *Богу* на глаза и воспринимает всех людей, как своих врагов (Быт. 4, 14).

Но его жизнь не подвергается опасности. Если кто убьет *Каина*, *Бог* отомстит за него семикратно – это обещание, данное *Богом* *Каину* вместе с неизвестным нам знамением. Жизнь продолжается даже и для *Каина*, хотя он и живет в земле *Нод*, то есть в земле изгнаний и скитаний. Она находится еще дальше на восток от *Эдема*, чем место обитания его родителей (Быт. 4, 16 ср. Быт. 3, 24). А это, как мы увидим дальше, в результате обернется серьезными последствиями.

О знамени для *Каина* (Быт. 4, 15) существует много версий [см. Westermann I, 1974, 424vv]. Было ли это знамение, данное непосредственно *Богом*,

как, например, удар грома? Или это было знамение, которое постоянно будет устрашать каждого, когда жизнь Каина будет под угрозой? Касалось ли оно только Каина или также его потомства, таким образом став общественным знаменем о том, что «каиниты» потом отличались от всех остальных? Была ли это татуировка, знак на их лице? Это остается тайной.

2.2 Потомство Каина

1. Потомство Каина не следовало путями Божьими. Но эта история не во всех отношениях была бесплодной. Если рассматривать культурную сферу, можно говорить о некоторых творческих достижениях. Каин строит город, который называет именем своего сына Еноха (Быт. 4, 17). Несколько поколений сыновей Ламеха занимались изготовлением шатров (Иавал), музыкальных инструментов (Иувал) и разных вещей из меди и железа (Тувалкаин). Эти сведения (Быт. 4, 20) указывают на то, что техника и искусство могут развиваться даже вдали от Бога. Также это убеждает нас в том, что окультуривание земли остается повелением для всех людей. Еще можно добавить, что самые большие таланты, помогающие дальше развивать культуру на земле, не знают Бога.

Культурный расцвет может сосуществовать с моральным упадком. Возникает вопрос: следует ли воспринимать полигамию Ламеха (Быт. 4, 19) как серьезный проступок, поскольку она встречалась как у праотцов, так и в Израиле. Обращает на себя внимание также и отношение Ламеха к своим женам, Аде и Цилле. Тех, кто ранит Ламеха или только поставит синяк, ждет смерть. За Каина отомстится всемеро, а Ламех позаботится о том, чтобы за него отомстилось семьдесят раз по семь (Быт. 4, 23-24). Высокомерие и жажда мести, отсутствие хоть какого-то баланса между проступком и наказанием выделяют этого потомка Каина из всех остальных. Мы видим Каина, страдающего от приговора Бога, но здесь мы имеем дело с человеком, который сам полностью отделился от Бога и сделал себя богом.

Представляя себе *город Еноха*, надо, прежде всего, учитывать стадию исторического развития и рисовать довольно-таки скромную картину. Не расходится ли строительство этого города с «изгнанием и скитанием» (евр. *na'wānād*) Каина по земле (евр. Быт. 4, 12)? Некоторые оспаривают этот факт. Например, Фон Рад [Von Rad 1964, 87vv] считает, что Быт. 4, 17 взято из иного источника, чем тот, из которого был взят предыдущий стих.

Многие считают, что дальнейшие *кенеи* (Быт. 15, 19; Суд. 1, 16 и др.) связаны с потомками Каина из Быт. 4. Некоторые склоняются к так называемой *кенийской гипотезе*, которая утверждает, что своей верой в *Яхве* Израиль обязан кочевым племенам кенеев. При этом указывают на священника Иофора, тестя Моисея из Мадиама (Исх. 3, 1). Кенеи тогда бы сформировали мадиамский клан. Их основатель рода Каин был бы первым служителем Яхве (Быт. 4, 3). Также Ионадав и рехавиты в 4 Цар. 10, 15 и Иер. 35 связываются с кенеями

на основании 1 Пар. 2, 55. Чтобы до конца проверить кенейскую гипотезу, следует исходить из противоречия, имеющегося в Пятикнижии. Для того, кто верит, что во время всемирного потопа все *каиниты* исчезли, должно быть действительно странным увидеть их появление в образе кенеев в Быт. 15, 19 и др. Что нам еще стоит учесть, так это то, что вера в Яхве должна была бы снова вернуться к Каину. Если речь идет о кенях, можно предположить, что родоначальником племени стал другой Каин (Чис. 24, 22) См. В. J. Oosterhoff [CE² s. v. Kaïn], Gispén [I, 1974, 163vv].

2. После смерти Авеля *на его место* родился Сиф. Во времена Сифа и его сына Еноса люди начали призывать имя Бога (Быт. 4, 26). Жертва и молитва, впервые упомянутые в Быт. 4, свидетельствуют о том, что падшие люди хотели поддерживать связь с Богом. Но это прослеживается только по линии от Адама через Сифа к Ною. История неба и земли (Быт. 2, 4) продолжается в перечислении Адамовых потомков, где Сиф стал на место Авеля, а потомки Каина больше не упоминаются (Быт. 5, 1).

Умалчивание о Каине свидетельствует о многом. Его потомство для истории мира бесполезное, и во время потопа исчезнет совсем. Но в то же время культурные достижения его потомков не обесценились. Иавал, Иувал и Тувалкаин остаются родоначальниками *всех*, кто использует их изобретения и совершенствует. Но эти достижения не являются двигателем дальнейшего существования истории мира, первая фаза которой описана в книге Бытия. Речь идет о вражде между потомством женщины и потомством змея (Быт. 3, 15). Давайте посмотрим, на чьей стороне стоит потомство Каина. Его поражение нигде так четко не раскрывается, как в отсутствии имени этого родоначальника и его родных в изложении истории десяти поколений в книге Бытия.

Это очень важный момент для наших рассуждений о ценности человека и его жизни. Решающим фактором здесь выступает связь с Богом и жизнь с ним в согласии. Наиболее резкий контраст можно увидеть, сравнивая хвастливого Ламеха с благочестивым Енохом, стоящим седьмым в потомственной линии, начинающейся с Адама (Быт. 5, 19, ср. Иуд. 1, 14). Он ходил перед Богом (Быт. 5, 22, 24) и, как когда-то Адам в Эдемском саду (Быт. 3, 8), испытал полноту взаимоотношений с Богом. И не стоит искать необычное в отношениях Еноха с Богом, ведь такие отношения испытывали все те, кто жил, женился, воспитывал детей до и после него (Быт. 5, 19). Необычным был конец его жизни на земле, потому что Бог забрал его (Быт. 5, 24), очевидно, таким же образом, как позже заберет Илию.

Насколько близко Енох подошел к образу жизни в Эдемском саду через близкие отношения с Богом, настолько далеко Ламех отошел из-за своего высокомерия.

Я снова указываю [см. 1.10.3] на *плодородие* как главную коннотацию еврейского слова *tōledōt*, хотя в переводе она просто теряется. Зачастую его правильнее перевести как «история» или «список поколений». Но Книгу Бытия можно по праву назвать «книгой рождений» [Sikkel 1923]. Я сейчас постараюсь разъяснить, почему я озаглавил эту часть «Рождение Израиля». Еврейское слово *zēra'* (семья, потомство) наиболее часто встречается в Бытии по сравнению с другими книгами Библии. То же самое можно сказать и о «благословении» и «благословенных» (евр. *brk, bèrèk, berakha*), что очень тесно связано именно с плодородием [Wenham 2000, 20].

Когда в Быт. 5 говорится, что Адам был сотворен по подобию *Бога* (Быт. 5, 1), а о его сыне Сифе – что он сотворен по подобию *Адама* (Быт. 5, 3), вовсе не надо воспринимать это так, будто после грехопадения не может быть и речи о подобии Бога в человеке. Но мы также можем предположить – вполне небезосновательно, – что Божий образ через Адама стал частью всех его потомков [Gispen I, 1974, 205]. Более того, Быт. 9, 6 (ср. Иак. 3, 9) говорит, что убийца поднимает свою руку на того, кто создан по образу Божьему. Конечно, человек может показать обезображенные черты своего облика через *поведение* не как образа Божьего. А это совсем не отрицает того, что человек – образ и подобие Бога.

2.3 *Потоп и завет с Ноем*

1. Необычайной силы слова употребляются для описания наивысшей степени духовно-моральной деградации людей, живших тогда на земле: все мысли и помышления людей были одинаково злыми (Быт. 6, 5). Перед этим мы читаем, что «сыны Божьи стали входить к дочерям человеческим». Уже длительное время ведутся дискуссии о том, кто подразумевается под сынами Божьими. Может, это падшие ангелы? Или это те люди, которые должны были бы следовать путям Адама, Сифа и Ноя, но оставили Бога и ушли в мир в поисках невест? Очень трудно сказать, какое из этих предположений верно. Действительно, существуют некоторые основания думать о взбунтовавшихся ангелах (сыны Божьи), которые имели отношения с красивыми женщинами на земле. Это привело к рождению богатырей (Быт. 6, 1-4).

Развращенность людей настолько выросла, что Бог начал жалеть о том, что создал человека на земле. Он решил, что нужно не только человека, но даже и скот, и ползающих зверей, и птиц убрать с лица земли. Но все равно это было только очищение, а не полное уничтожение людей и зверей, поскольку среди безбожных людей остался Ной – праведный и непорочный, о котором, равно как и о Енохе, было сказано, что он ходил пред Богом (Быт. 6, 9). Давая имя Ною, его отец Ламех предположил, что этот сын утешит их в работе и трудах при возделывании проклятой Богом земли (Быт. 5, 29). Возможно, он надеялся через Ноя избавиться от проклятия. Исходя из этого, мы можем сделать вывод, что верующие по линии Адама, Сифа и Еноха страдали от этого проклятия.

Можно с уверенностью сказать, что построенный Ноем ковчег, в котором находились трое его сыновей, Сим, Хам и Иафет, их жены, их мать, а также по паре животных каждого вида, должен был стать новым началом жизни в очищенном мире (Быт. 6). Потоп, который потряс мир, был ни чем иным, как только вмешательством, а не *радикальным* обновлением мира. Это доказывают слова Бога после потопа. Он наслаждался приятным ароматом сжигаемых жертвоприношений, которые совершил Ной после окончания потопа, и провозгласил, что больше никогда не будет проклинать землю из-за человека, хотя склонность сердца человека к злым помышлениям исходит от юности его (Быт. 8, 21). Это говорит о многом! Во-первых, больше никакого потопа, а во-вторых, из самой сущности человеческого сердца видно, что потоп никак не изменил сердце человека. Все, о чем человек помышляет, уже с дней юности его *является злым* (Быт. 8, 21). Намного ярче, чем после грехопадения Адама и Евы, проявляется вся глубина отступления человека от Бога. Потопа больше не будет, но потоп вовсе не смыл проклятие, записанное в Быт. 3, 17. Зло ограничено, но не искоренено. И поэтому все трудности жизни остаются такими же, какими они были после грехопадения.

Упоминание о *сынах Божьих*, которые брали себе в жены красивых женщин и производили на свет богатырей, ставит некоторые проблемы перед экзегетами. Кто эти «сыны Божьи»? Возможно, это а) небесные создания, такие как ангелы или демоны, или б) особенные человеческие создания, такие как короли или другие правители, или в) потомки Сифа, то есть выходцы из круга благочестивых людей. Наиболее понятной была бы последняя версия. Тогда под сынами Божьими мы бы подразумевали потомков Сифа, которые женились на неверующих потомках Каина, как считают Аалдерс [Aalders I 1949, 198vv] и многие другие. Но еще в древней церкви был очень распространенным первый вариант, которого и сейчас придерживается большинство современных экзегетов. Эта версия очень хорошо подходит, например, к сведениям в 1 Пет. 3, 19; 2 Пет. 2, 4 и Евр. 6, где ясно говорится о падших ангелах, а не о людях. Более подробную информацию см. в работах [Gispem I, 1974, 214], [Wenham I, 1987, 138] и [Van Houwelingen 1993, 59]. Кроме того, Писание называет сынами Божьими, как правило, небесных ангелов (Иов 1, 6; 2, 1; 38, 7; Пс. 28, 1; 88, 7) или богов (Пс. 81, 1). Нам тогда в Быт. 6 следовало бы подразумевать ангелов, которые, очевидно, в человеческой плоти (ср. Быт. 19, 1) имели отношения с земными женщинами. *Богатырей* на земле тоже связывали скорее со сверхчеловеческими отцами, чем с земными отцами из потомственной линии Сифа. Очень непросто принять версию об интимных отношениях между ангелами (или богами) и людьми [см. F. Delitzsch e.a. bij Westermann I, 1974, 502]. Однако в Писании можно найти сведения о негативном влиянии внеземных существ на людей. Я снова возвращусь к этому в следующей части при обсуждении Второй заповеди, в которой речь пойдет о *вероятности существования* других богов. В Быт. 8, 21 я перевел с еврейского языка союз *kî* уступительным

союзом «хотя» (см. Lettinga/Muraoka §85e). Другие переводят его причинным союзом: Бог больше не будет проклинать землю через человека, *поскольку* тот негоден еще с юности. В конце концов, большого значения это не имеет, так как во время потопа много грешников было уничтожено водой, хотя грешное сердце человека осталось.

2. Бог не позволяет разрушиться первоначальному плану сотворения мира из-за праведного Ноя и его сыновей. Таким образом, заповедь, данная человеку при его создании, и дальше имеет свою силу: плодитесь, размножайтесь и населяйте землю (Быт. 1, 28; 9, 2). Значит, плодovitость человека и животных снова была восстановлена. Но следует заметить, что обстоятельства все же изменились, как видно из того, что мы называем заветом с Ноем (Быт. 9, 2). Теперь человек может употреблять животных в пищу, а это совсем другое повеление о пище, чем то, которое было дано человеку после его сотворения (Быт. 1, 29). Раньше животные подчинялись человеку, теперь же отношения между ними изменились. Мир между человеком и животными был нарушен, и последние стали бояться первого. Бог ставит некоторые ограничения относительно употребления животных в пищу. Человек не может есть мясо, из которого не вытекла вся кровь, иначе это было бы презрительным отношением к животному. Теперь от человека требуется уважение к жизни животного, так что кровь (жизнь) животного должна приноситься в знак благодарения Богу. Немного позже это указание прозвучало вновь, но уже более четко (Лев. 7, 26; 19, 26; Втор. 12, 15). Дальнейшее служение в скинии и храме, где кровь животного имела огромное значение, а жизнь животного приносилась в жертву Богу, только усилило запрет употреблять кровь в пищу и обязало человека быть с ней осторожным. Очень строго запрещается убивать человека. Кто прольет кровь человека, того кровь прольется рукою человека (или из-за человека), ибо человек создан по образу Божьему (Быт. 9, 6). Если человек должен быть осторожным с кровью животного, тогда тем более он должен ценить кровь своего ближнего. Высокое положение человека обязывает к тому, что пролитие его крови должно быть отомщено убийце и даже тому животному, которое его убьет. В общих чертах было сказано, кто должен отомстить за кровопролитие – рука человека. Человеку запрещено проливать кровь, но в то же время он должен отомстить за уже пролитую кровь. Это правило после потопа ограничивает то насилие, которое было до потопа (вспомните Ламеха, Быт. 4, 23).

Можно сказать, что заповедь относится как к мести за кровопролитие в родственном кругу, так и к мести за невинную кровь. Запрет убивать человека объясняется созданием человека по образу Божьему. Плодородие и размножение человеческого рода и дальше остается заповедью, а убийство эту заповедь нарушает. Бог снова начал творить, охранять и управлять жизнью после того, как потоп покончил с огромным безбожием, которое мешало дальнейшему развитию истории земли. Проклятие, которое принесло с собой сорняки,

тяжелый труд, боль, смерть и вражду все-таки осталось в жизни человека. Но все это можно было переносить благодаря Божьей терпеливости и при условии, что человек будет уважать жизнь животных и другого человека.

Если смотреть с лингвистической точки зрения, можно сказать, что Быт. 9, 6 всего лишь *констатирует*, что после кровопролития снова идет кровопролитие. Тогда правило означало бы «это повторяется еще один раз», а не «это должно так происходить». Тем не менее, Быт. 9, 6 носит характер заповеди. Бог будет *требовать* удовлетворения, как тот, кто был убит своим ближним (Быт. 6, 5). Кровь убийцы прольется, *потому что* Бог сотворил человека по своему образу. Нам следует обратить внимание как на заповедь, так и на факт. Те, кто придут с мечом, от меча погибнут. Вспомните Мф. 26, 52 и Откр. 13, 10. Если кто-то избежит наказания и пролитая кровь не будет отомщена, Бог сам позаботится о возмездии. Запрет убивать человека и наказание за такое убийство поданы очень выразительно с помощью красивой фразы на еврейском (*šōfēk dam hā'ādām bā'ādām dāmō jiššāfēk*). Для отображения перевода слова *bā'ādām* как инструмента правосудия см. [Joйon/Muraoka, §132e]. Фоккельман [Fokkelman 2003, 16] дает немного другой перевод: «Кто прольет кровь человека, *за этого человека* прольется его кровь». В этом случае речь идет о двух лицах – убийце и убитом, а не о третьем лице, то есть о мстителе. Тогда лучше соблюдается симметрия двух частей Быт. 9, 6а. То, что казнь будет совершаться человеком, остается само собой понятным, по словам Фоккельмана. Поэтому евр. слово *bā'ādām* больше подходит к убитому человеку в смысле «за» этого человека, или «ради», как компенсация за этого человека.

Неправильно было бы думать, что в Быт. 9, 6 имеется в виду *инстанция* власти или же считать этот текст достаточным для решения вопроса правомерности или неправомерности смертной казни в наше время. Нужно также принять во внимание, что в Пятикнижии даже *неумышленное* убийство призывает к возмездию. Единственным вариантом избежания кровной мести в этих случаях является город-убежище (Исх. 21, 13; Чис. 35, 9; Втор. 19, 1). Следует также отметить, что Быт. 9, 6 ограничивает кровную месть. Таким образом, исходя из этих границ, право кровной мести относится к членам семьи и почти запрещается или очень ограничено в применении той инстанцией, которую мы называем властью.

3. Новые правила, дающиеся человечеству после потопа, Бог провозглашает в рамках *завета*, который он заключает не только с Ноем и его потомками, но и со всеми живущими на земле (Быт. 9, 8).

Завет, в общем смысле, – это соглашение между двумя или больше группами людей. Особенностью многих библейских заветов является *неравность* этих двух групп, то есть Бог – это первая, а люди – вторая группа. Конечно, в Библии также описаны заветы, где группы равнозначны, как, например, союз между Авимелехом и Исааком (Быт. 26, 28) или между Лаваном и Иаковом

(Быт. 31, 44). Но, безусловно, заветы, заключающиеся между Богом и людьми, намного важнее для исторического развития. Неравность обеих групп можно объяснить и тем, что часто эти заветы с Богом имеют односторонний характер. Бог сам выбирает, с кем заключать завет, и сам же определяет права и обязанности. Принимая во внимание то, что Бог говорит о человеке отрицательно даже после очищения земли потопом, сразу становится понятно, что любое соглашение с ним имеет характер милосердия. *Несмотря* на человеческие помышления, которые уже от юности злые, Бог не оставляет человека, но хочет заключить с ним завет. В завет с Ноем наряду с человеком включены и другие живые существа на земле (Быт. 9, 10).

В чем же заключается *содержание* завета с Ноем? Во-первых, он содержит в себе обещание, что Бог больше не будет посылать второй потоп на землю. Когда над землей собираются тучи, в них можно увидеть радугу как напоминание о вышеуказанном завете. Бог будет напоминать о вечном завете с Ноем и всеми живущими на земле. Другие условия завета с Ноем, такие как смертная казнь и другие, уже были рассмотрены мною выше (Быт. 9, 12).

Совершенно очевидно и то, что не только завет с Ноем, но также и другие заветы заключаются по инициативе Бога, а значит, они односторонне направлены. Как видно, завет заключается между *обеими группами*, следовательно, люди наряду с правами имеют и некоторые обязанности. Человек, согласно завету с Ноем, получает право на жизнь без постоянной угрозы второго всемирного потопа. С другой стороны, человек должен придерживаться постановлений, касающихся употребления животных в пищу и запрета относительно посягательства на жизнь другого человека.

Далеко не второстепенное *значение* имеет завет с Ноем и для этики. Бог хочет, чтобы мир продолжал свое существование, и исключает повторение такого масштабного уничтожения мира, как потоп. Человек также должен разделять это желание, проявляя уважение к жизни животных и человека. Завет с Ноем приобрел новую актуальность благодаря проблемам сохранения окружающей среды. Он действует как символ ответственности человека за экологию.

Завет с Ноем содержит всего лишь несколько требований по отношению к человеку. Мы не можем рассматривать этот завет как договорную систему, что позже мы увидим в завете, заключенном с Израилем на горе Синай. Так называемая система договоров с Ноем имеет отношение больше к дальнейшей еврейской традиции, чем к толкованию Библии. Намного важнее сделать общий вывод из завета с Ноем. Повеление, связанное с сотворением мира, который стал для человека местом для жизни, в этом завете было вновь предусмотрено Богом. Он не пустил дальнейшее развитие падшего мира на произвол судьбы. Завет с Ноем занимает особенное место в истории: остается в силе повеление населять землю, во взаимоотношениях между людьми и животными человек должен соблюдать некоторые правила, а соблюдение этих правил имеет огромное значение и для окружающей среды.

Хотя слово «завет» (евр. *berit*) и не употребляется, совершенно логично будет говорить о ситуации завета. Так, после сотворения человека отношения между Богом и человеком можно было рассматривать как завет. Бог хотел с самого начала поддерживать с человеком особенные и личные отношения [Dumbrell 1984, 33-42]. Даже после грехопадения он продолжает эти отношения, разделив потомков змея и потомков женщины, при этом он сам выбрал сторону женщины.

Многие проводят черту различия между *заветом творения* (как заветом дел или заветом природы) и заветом благодати *после* грехопадения. Очень часто, говоря о завете до грехопадения, опираются на Ос. 6, 7 в переводе: «Они, подобно Адаму, нарушили завет» [см. Bavinck II 1990, 525]. Я же в таких ситуациях ограничиваюсь теми библейскими данными, которые четко указывают на завет.

Также говорят, что позже, *в завете с Ноем*, мы найдем такие пункты, которые относятся ко *всем* людям, в отличие от законов Пятикнижия, которые должен соблюдать Израиль. Так, например, из Талмуда и Мидраша вытекает, что в завете с Ноем можно выделить семь заповедей, касающихся 1) правовой системы, 2) богослужений, 3) богохульства, 4) разврата, 5) кровопролития, 6) убивания животных и 7) поедания некоторых частей еще живого животного. Иногда можно найти и другие аспекты, как запрет кастрации животных или смешения видов. А также иногда говорится о большем, чем семь, количестве заповедей [Strack-Billerbeck III, 36 (notitie op Rom. 1, 20)]. Доказательства из Писания, которые берутся для таких определений, всего лишь частично отвечают Быт. 9 и, таким образом, принимают искусственный характер.

О значении Быт. 9 при рассмотрении вопросов об *окружающей среде* см. [Nullens 1995, 182v].

2.4 От сыновей Ноя к Вавилонской башне

1. Первые события после грехопадения показывают, что люди продолжают идти греховным путем, но в то же время Бог использует их необдуманные поступки или не допускает выполнения задуманного ими.

Ной стал земледельцем и первым посадил виноградник. Вино веселит сердце человека, но также оно может привести к соблазну. Быт. 9, 21 рассказывает о человеке, который был назван праведным и непорочным (Быт. 6, 9), а теперь в пьянстве не знал меры. Но не Ной был наказан за это, а его сын Хам, который не проявил никакого уважения к отцу, когда увидел его лежащим пьяным и нагим (Быт. 9, 22). Проклятие Хама в действительности коснулось не его непосредственно, а его сына Ханаана. Сим и Иафет, которые накрыли наготу своего отца, были вознаграждены.

Снова перед нами встает Быт. 3, 15. Противостояние между женщиной и змеем найдет свое продолжение в борьбе между Симом и Ханааном. В проклятии Ханаана, младшего сына Хама (Быт. 10, 6), мы видим всех жителей

земли Ханаанской, которых позже коснется божественный гнев из-за их грешного, аморального поведения (Быт. 15, 16; 24, 3; 38, 2; Втор. 9, 4 и др.). Против Ханаана выступает Сим, перед которым Ханаан, как слуга, должен склоняться. Иафету Ной желает, чтобы Бог распространил его и позволил жить в Симовых шатрах, в то время как Ханаан будет ему тоже рабом (Быт. 9, 25).

Не остается никакого сомнения, на чьей стороне конфликта между сыновьями Ноя выступает Бог. Потомство женщины продолжится по линии Сима, а Иафет найдет пристанище в Симовых шатрах. Тот факт, что не все сыновья Хама были прокляты, должен заставить нас быть более осторожными, когда мы говорим о распространении проклятия на потомство Хама.

Наиболее распространенное *объяснение пророческих слов*, которые провозглашает Ной, видит в Семе народ Израиля, который завоеует землю ханаанскую и покорит ее жителей. Их страшное безбожие в Быт. 15, 16 приписывается аморреям, но следует заметить, что понятия «хананеи» и «аморреи» часто употребляются как синонимы [Houtman I, 1986, 111.117].

Поселение Иафета *в шатрах Сима* рассматривается как новозаветное обращение язычников, которые через Иисуса Христа будут приняты в общину Сима. Гиспен [Gispén I, 1974, 312] правильно указывает на трудность прямого мессианского исполнения этого пророчества по отношению к Иафету. В чем Ханаан стал рабом Иафету? Под иафейцами подразумеваются такие морские народы, как филистимляне [Fretheim 1994, 404], которые, согласно Ван Селмсу [Van Selms I, 1967, 138], с запада вошли и поселились в Ханаане и таким образом выступили против хананеев. Но в таком случае политика сотрудничества с Израилем была бы проблематичной и потом, уже во времена Давида, не была бы продолжена.

2. В семье Ноя, члены которой должны населять теперь землю, на первый план выступает разделение духа. Мы увидели, что отношения между женщиной и мужчиной были нарушены в результате грехопадения (Быт. 3, 7). Потом мы видели, как один сын в семье убил другого и осмелился заявить, что он не обязан беспокоиться о судьбе своего брата (Быт. 4, 8). Теперь же серьезно были нарушены отношения между родителями и детьми, когда Хам, в отличие от своих братьев Сима и Иафета, проявил неуважение к своему отцу. Наказание, которое он получил за этот поступок, определяет будущее человечества, когда один брат станет рабом другого брата.

Нужно заметить, что больше уже не идет и речи о гармоническом развитии человечества. Когда Каин разозлился на Авеля, Бог его предостерег, что грех лежит у дверей и ждет, но он должен быть сильнее, чем грех (Быт. 4, 7). Человек должен бороться с грехом, даже после грехопадения. Но если мы примем во внимание провозглашение подчиненности одного братского народа другому, мы должны признать, что грех уже укоренился в структурах человеческого общества. Таким образом, с грехом становится все труднее

бороться. Война приходит в мир и уже не исчезает из него. Теперь давайте посмотрим, насколько человечество отошло от первоизданного творения. Властвование над сотворенным миром, которое было дано человеку, то есть всем людям, мужчинам и женщинам, оказывается в руках одних и используется ими против других.

Для более подробного рассмотрения *отношений* мужчина–женщина, брат–брат и родители–дети, см. [Westermann I, 1974, 661], где также обращается внимание на сексуальный аспект. Нагота – определяющий элемент в отношениях между мужчиной и женщиной (Быт. 2, 25). Когда ребенок лицезреет наготу своих родителей, здоровые отношения между родителями и детьми оказываются под угрозой.

Уенхам [Wenham 2003, 36] прямо говорит, что такие народы, как *ассирийцы* и *египтяне*, которые также относятся к потомкам Хама, никогда не были *рабами* Израиля и поэтому никогда не попадали под проклятие, данное Ханаану.

3. История *Вавилонской башни*, кажется, не соответствует только что сказанному. Население мира, увеличившееся за то время, хочет жить в одном обществе и в знак этого строит высокую башню. Люди не хотят потерять друг друга и боятся рассеяться по всей земле (Быт. 11, 4). Боязнь, а вовсе не высокомерие привело их к построению Вавилонской башни. Вавилонская башня должна быть высотой до небес (Быт. 11, 4), чтобы всех уже рассеявшихся жителей держать пределах одного народа.

Но, конечно же, это желание идет вопреки Божьей воле – наполнять людьми *всю* землю (Быт. 9, 7). Именно поэтому Бог разделяет их разными языками, что в свою очередь делает невозможным их дальнейшее совместное жительство как единого народа. Строительство башни, безусловно, должно было прекратиться, в то время как название города продолжало свидетельствовать о смешении языков, которое допустил Бог, чтобы достичь своей цели – расселения людей по всей земле (Быт. 11, 7-9).

Если *боязнь* выступает мотивом для построения Вавилонской башни, это еще совсем не исключает *высокомерия* как еще одной причины. Человек хотел с помощью построения башни также стать *знаменитым* (Быт. 11, 4). Текст не дает нам оснований видеть в башне *зикгурат*, храмовую башню, которая бы давала возможность богам спускаться на землю. По этому поводу см. [Gispen I, 1974, 347]. Бог все-таки спускается (Быт. 11, 5), но не с помощью башни, чтобы положить конец действиям человека и продолжить расселение народов по всей земле. Была построена вовсе не священная башня, а конструкция для обзора местности, чтобы предупредить возможность людей потерять друг друга. О боязни как мотивации см. [Holwerda 1957², 15v].

Название «Вавилон» в переводе с аккадского (= *bāb ili*) – божий след. Употребляя игру слов (как и в большей части с названиями в Библии), слово

«Вавилон» связано этимологически с еврейским глаголом *bill* («запутывать»), так что оно начало означать «путаница», «смешение».

4. Список народов (Быт. 10) позволяет увидеть, каким многочисленным было потомство Ноя и как оно рассеялось по всей земле. Посмотрев на эти земли в современном мире, мы увидим упоминание областей, лежащих между греческими островами и Ираном, Турцией и Эфиопией – это тот мир, с которым был знаком писатель Быт. 10.

Потомство Иафета, из которого происходят все остальные народы, живет в Быт. 10 еще на большем расстоянии от того места, где будет разворачиваться история народа Авраама. Ему посвящено всего лишь несколько стихов, которые отсылают нас к далеким островам (Быт. 10, 1-5). Эти острова вокруг Средиземного моря и, возможно, даже вдоль Атлантического океана, снова будут упоминаться, особенно пророком Исаией (42, 4.10; 51, 5; 60, 9; 66, 9), который говорит о времени, когда Иафет станет жить в шатрах Сима.

В потомстве Хама особенно выделяются хананеи (Быт. 10, 15), а также другие еще более сильные отпрыски Хама. Так, например, в непобедимом охотнике Нимроде мы находим олицетворение силы Междуречья с такими впечатляющими названиями, как Вавилон, Ассирия и Ниневия (Быт. 10, 8). Потоп покончил с властью славных героев (Быт. 6, 4), но и после потопа люди вновь ощутят на себе чью-то власть. Мизраим (Египет) и филистимляне (Быт. 10, 6.11) станут для Израиля ужасным примером угнетения. Невозможно было предвидеть и даже представить, что не только Ханаан, но также и его могучие братские народы в конечном результате должны будут потерпеть поражение в борьбе против Божьего народа.

Становится вполне очевидным, для чего был составлен список всех народов, где перечисляются все поколения Ноя, а также потомки Сима (Быт. 11, 10) и Фарры – для описания предыстории Израиля. Десятая глава книги Бытия рассказывает обо всем мире и его жителях, но в то же время наше внимание сосредоточивается на Аврааме и его потомстве. Это вовсе не говорит об узком освещении вопроса, поскольку Бог уделит внимание целому миру через обещания, данные Аврааму и его потомкам. И поэтому там, где кажется, что он махнул рукой на все народы, на самом деле он говорит: «До скорой встречи!».

О географическом расширении мира, описанного в Быт. 10, см. [Rigson 2003, 70]. Краткое, но очень похожее описание всех народов, имеющееся в Быт. 10, мы читаем в 1 Пар. 1, 1-24. Очевидно, Быт. 10 описывает события после смешения языков в Быт. 11, как можно сделать вывод из Быт. 10, 5 («каждый по языку своему»). Перечень народов приблизительно отображает ситуацию времен Иезекии. По мнению С. ван Гелдерена и Гиспена [I, 1974, 315], вполне допустимо, что окончательная редакция Быт. 10 восходит к этому времени.

Замечание о *процании* с народами, которое вскоре превратится в слова: «До скорой встречи», я позаимствовал у Фан Андела [Van Andel 1920, 36]. Дальше он указывает на то, что пророчества в Израиле учитывают все народы: «Хотя они и не обращаются непосредственно к ним, все же они говорят о них» [там же].

Еврейское слово, переведенное как «побережье» (*'ijjîm*), может обозначать как остров, так и побережье. Фарсис в Быт. 10, 4 (ср. Ис. 23, 1.6; Иез. 27, 12; 38, 13) часто отождествляют с испанским Тартессом. Тогда становится совершенно невообразимым, что сыны Иафета заселили не только побережье Средиземного моря, но и Атлантического океана [Gispén I, 1974, 322].

Под *Яваном* подразумевается Иония, а значит и Греция (см. также Ис. 66, 19; Дан. 8, 21; 10, 20; 11, 2). Очень интересным и ошеломляющим является замечание Ф. Делишша о том, что Яван – потомок Сифа: Язык Нового Завета – это язык Явана, который поселился в шатрах Сима [bij Keil 1878, 130]!

О Симе сказано, что он – родоначальник всех потомков *Евера* (Быт. 10, 21), что приводит нас к мысли, что *евреи* были семитами из-за своего превосходства. Дед Евера Арфаксад – брат Елама, Асура, Луда и Арама и др. (Быт. 10, 22). Таким образом, еламиты, ассирийцы и арамейцы были семитскими *братскими народами* Израиля.

2.5 Только по линии Авраама и Сарры

1. Список народов знакомит нас с потомками *Сима* через Евера и Иоктана (Быт. 10, 21) к следующему описанию поколений, где мы встречаемся с Фаррой и его семьей по дороге с Ура Халдейского в Ханаан (Быт. 11, 27). Но намерение прийти в Ханаан не было выполнено Фаррой. Дойдя до Харрана, Фарра там и поселился. Только после особого повеления, данного Богом, его сын Авраам продолжает путь с Харрана в Ханаан, где он со своей женой Саррой и своим племянником Лотом обосновывается среди хананеев, прежде всего в окрестности Сихем, возле дубравы Море (Быт. 12, 6).

Но они не остаются вместе надолго, поскольку из-за нехватки земель как для Авраама, так и для Лота, Авраам предлагает *разделиться*. Будучи великодушным, Авраам не желает никаких ссор между членами семьи и позволяет Лоту первому сделать свой выбор. Тот же выбирает самую лучшую для глаза окрестность Содомы и Гоморры – землю, такую же красивую, как Эдемский сад и такую же плодородную, как Египет (Быт. 13, 10).

Отделение Лота мы должны рассматривать, помня обещания, данные Аврааму, что только он и никто другой будет владеть землей ханаанской. Это вовсе не значит, что Авраам разорвал все связи со своими родственниками, ведь когда Лот, живший в Содоме, был втянут в войну с царем Кедорлаомером, Авраам собрал свою армию, поразил Кедорлаомера и освободил Лота (Быт. 14). Авраам отказывается взять хоть что-нибудь в качестве добычи от царя содомского, чтобы тот не смог потом сказать, что *он* обогатил Авраама

(Быт. 14, 22). Вместе с тем, Авраам дал десятую часть всего Мелхиседеку, царю Салима (что позднее стало Иерусалимом) и священнику Бога Всевышнего, который встретил Авраама хлебом и вином (Быт. 14, 18). Как мы видим, здесь происходят два события. С одной стороны, Авраам желает остаться независимым от покровительства хананеев (ср. Быт. 10, 19) и поэтому держит на расстоянии царя Содома. С другой стороны, он проявляет огромное уважение к другому ханаанскому царю, который так же, как и он, служит Богу Всевышнему.

Нам не известна причина, по которой *не все последовали из Харрана в Ханаан*. Почему *Фарра* вначале хотел двигаться в Ханаан? Рассказал ли ему Авраам о Божьем задании еще в Уре Халдейском? Был ли он сначала согласен, а потом нет?

Мы не должны *разделять Лота и Авраама* на «плотское–земное» и «духовное», так, будто стремление Лота к красивой местности, похожей на рай и особо плодородной, выдало его приземленность. Ведь все обещания, данные Аврааму, – землевладение, многочисленное потомство и другие материальные блага – тоже носят «земной» характер. Разницу нам надо искать в их *зависимости* от Бога при получении всех этих красивых земных вещей. Авраам умеет ждать, как можно еще раз убедиться на примере его отказа от добычи, предлагаемой ему царем Содомским. А Лот сразу же использует все свои шансы, как только Авраам дает ему для этого возможность.

2. Авраам снова возвращается к Лоту, когда тот просит за Содом, и Бог согласен продолжить дни этого крайне грешного города, если найдется в нем хоть десять праведников (Быт. 18, 16). Мы не должны забывать о том, что Бог сообщает Аврааму о своем намерении истребить Содом и Гоморру, аргументируя тем, что от Авраама произойдет великий и сильный народ (Быт. 18, 18). Этот народ будет жить в земле Ханаанской, и поэтому Бог рассматривает Авраама как сотрудника в выполнении своего плана, поскольку Авраам имеет отношение к Ханаанской местности (Быт. 10, 19). Существует также и вторая причина, почему Бог использует Авраама. Авраам обязан научить своих потомков следовать путем, указанным Богом – быть справедливыми и творить добро (Быт. 18, 19). Содомские грехи – полная противоположность этому, и Авраам должен понимать, почему Божий приговор истребить Содом и Гоморру является справедливым и благим.

Даже просьба Авраама не влияет на намерение Бога разрушить Содом, так как в городе уже не нашлось и десяти праведников. Дальше мы видим, как далеко зашли жители Содома, попирая права гостей и желая иметь с ними противоестественные интимные отношения (Быт. 19). Только Лот и две его дочери спасаются от гибели. Их мужья не восприняли всерьез призыв покинуть город, а жена Лота превратилась в соляной столп, когда она, вопреки предостережениям ангелов, оглянулась, чтобы посмотреть на Содом и Гоморру (Быт. 19, 14-16.26).

После этой истории Авраам остается один, без родственников. Вот и исполнилось в полноте все, что ему было сказано Богом в Быт. 12, 1: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего». Аммон и Моав, рожденные через кровосмешение (Быт. 19, 30), и все их потомство не были включены в обещания, данные Аврааму. Позже аммонитяне и моавитяне откажутся помогать Израилю, идущему в Ханаан, и наймут Валаама, чтобы проклясть Израиль. Поэтому вход в Господнюю общину для них будет закрыт (Быт. 23).

Еврейский толкователь Раши, комментируя Быт. 18, 17, отмечает, что Авраам через соглашение с Богом получил в наследство землю, и *поэтому Бог поведал Аврааму о своих планах*. Гиспен [Gispén II, 1979, 161] не согласен с Раши и утверждает, что в Быт. 18, 17-19 нет ничего такого, что бы привело к подобной мысли. Но на что тогда указывает примечание Бога о великом и могучем народе, который произойдет от Авраама (Быт. 18, 18), если не на народ Израиля, который унаследует Ханаан?

Грех Содомы был намного обширнее того, что мы, в общем, понимаем под словосочетанием «содомский грех». Также следует указать на нарушение прав гостей. Но не следует сводить *содомский грех* только к неуважению к гостям, а гомосексуальные отношения оставлять на втором плане. Еще до того, как в случае с ангелами было нарушено право гостеприимства, и люди хотели гомосексуально познать ангелов, Бог уже слышал об очень тяжелых грехах Содомы и Гоморры (Быт. 18, 20). Иуда 7 также отмечает сексуальный характер этих грехов.

3. Существует еще и третья история, которая в очередной раз подчеркивает одиночество Авраама, но теперь *это касается и его жены Сарры*. Сарра оказывается бесплодной, и обещание, что Аврааму и Сарре Бог пошлет ребенка (Быт. 15, 2), кажется неисполнимым. Именно Сарра настаивала на том, чтобы Авраам зачал ребенка с ее рабыней Агарью. После того как это случилось, беременная рабыня начала проявлять свое неуважение к госпоже, но Сарра сделала ее жизнь настолько невыносимой, что та убежала (Быт. 16, 4). Бог через ангела ободрил ее и пообещал, что скоро он пошлет ей очень много наследников. Возвратившаяся Агарь привела на свет сына, которого Авраам нарек Измаилом (Быт. 16, 7). Однако и здесь последовал разрыв отношений. Когда Измаил начал насмехаться над только что родившимся Исааком, он и его мать были изгнаны. Сначала Авраам хотел поступить иначе, но потом он согласился с требованием Сарры, когда увидел, что и Бог поддержал ее, поскольку Исаак, а не Измаил будет продолжателем рода Авраама (Быт. 21, 8). Для продолжения линии Авраама и Сарры через Исаака должны были отойти все остальные претенденты.

В то же время Авраам получает обещание, что Бог также и от Измаила, как сына Авраама, произведет великий народ (Быт. 17, 20; 21, 13.18). Из истории

мы знаем, что на помощь убежавшей Агари и ее плачущему ребенку пришел Бог. Он защищал ребенка, пока тот не вырос (Быт. 21, 17). То, что связь с Измаилом и другими потомками Авраама поддерживалась, видно из того, что Исаак вместе с Измаилом погребли тело своего отца в пещере Махпеле (Быт. 25, 9). Нас должно заинтересовать и то, что потомству Измаила было посвящено одно из описаний родословной, чего мы не можем сказать о Каине и тем более о Лоте и его сыновьях Моаве и Аммоне.

Тем не менее, Авраам должен был продолжить свой путь только с Исааком, без Измаила. Их дороги разошлись. Мать Измаила была египтянкой (Быт. 16, 1), и, соответственно, нашла ему жену из земли Египетской (Быт. 21, 21). Народ Измаила, который своими двенадцатью коленами напоминал Израиль, поступит очень неприязненно по отношению к своим родственникам в Аравии (Быт. 25, 16.18). Можно сказать, что борьба, которая велась между Саррой и Агарью, продолжилась в их потомках. Если говорить о потомках Лота, следует заметить, что они находятся на большем расстоянии от Исаака, чем потомки его полукровного брата Измаила – Божий промысел отделил Исаака от всех его родственников. И только через этого настоящего сына Авраама и Сарры произойдет великий народ и благословение для мира.

Быт. 25, 18 можно читать так, что потомки Измаила поселились рядом со своими родственниками (евр. *'èchāw*), с которыми они имели непростые отношения [HAL s.v. *nfl*, in combinative met *'al penē*]. См. NIV: «Они пребывали в состоянии вражды со всеми своими братьями (they lived in hostility toward all their brothers)». Эта вражда могла иметь просто внутрисемейный («арабский») характер [Fretheim 1994, 515], но обратите внимание на контекст (Быт. 25, 1), который также указывает на конфликты с братьями из семьи Авраама. См. Быт. 16, 12, где об Измаиле говорится, что он будет, как дикий осел: он восстанет против всех, и все восстанут против него.

2.6 Завет с Авраамом

1. Обещания великого будущего, которое Бог подарит Аврааму через Исаака и его потомство, неоднократно подтверждаются. В чем же суть этих обещаний? Давайте вернемся к тому моменту, когда Авраам и его семья начали путешествие из своей земли в неизвестную им землю Ханаанскую. Бог пообещал произвести от него большой народ: «Я тебя благословлю, я дам тебе уважение, и ты станешь источником благословения». Он пообещал Аврааму защищать его, благословляя тех, кто будет благословлять его, и проклиная тех, кто будет проклипать его. Божье благословение будет простираться по всей земле: «И благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 2).

Когда Авраам пришел в землю Ханаанскую, Бог снова является ему, возвещая, что теперь он находится в земле, которую он отдаст потомству Авраама (Быт. 12, 7). Но то, что доньше воспринималось в одном смысле, в Быт. 15

получает другой. Авраам выражает беспокойство, что он, как бездетный муж, должен будет передать все наследие своему распорядителю Елизеру из Дамаска. Бог успокаивает его и говорит, что не слуга, а его собственный сын унаследует все это. Он позволяет Аврааму увидеть, что его потомство будет таким же неисчислимым, как звезды на небе (Быт. 15, 4).

Авраам верит тому, что сказал Бог (Быт. 15, 6), но все же просит знамения, с помощью которого узнает, что он будет владеть землей Ханаанской. Это знамение Авраам получает *в завете, который Бог заключает с ним*. По Божьему повелению Авраам рассекает пополам несколько животных, через которых Бог проходит как дым из печи и горящий факел. Однако следует отметить, что все это происходит только после того, как Бог насылает на Авраама глубокий сон. Когда же Авраам уснул, Бог смог показать ему его будущее. В этом сне на Авраама находит ужас и мрак. И на это тоже есть свои причины, поскольку Бог открывает ему, что его потомки длительное время будут пребывать в чужой земле. Только четвертое поколение возвратится в Ханаанскую землю, так как только тогда мера беззаконий аморреев (хананеев, см. раздел 2.4.1) будет полной (Быт. 15, 16).

Конечно, для Авраама эта новость была ошеломляющей. Земля ханаанская обещана ему, но сам он не будет владеть ею. Он умрет в спокойной старости (Быт. 15, 15), а его потомки только после четырехсотлетних угнетений (Быт. 15, 13) в чужой земле смогут властвовать в Ханаанской земле! Овладеть Ханааном, оказывается, намного сложнее, чем Авраам мог себе представить.

Быт. 12, 36 (ср. 18, 18; 26, 4; 28, 14) можно перевести и так: «И все народы на земле *желают друг другу стать такими же благословенными*, как ты» (евр. *brk* с возвратным значением). Я же использую перевод, который лучше всего подходит повторению этого стиха в Деян. 3, 25 и Гал. 3, 8. С богословской точки зрения перевод здесь имеет огромное значение. Если мы при переводе этого стиха используем пассив, тогда становится очевидным план Господа по отношению к миру: речь идет о благословении, которое через Авраама изольется на все народы. Если мы используем возвратный глагол, тогда выходит, что народы желают *друг другу*, чтобы с ними как можно быстрее произошло то же, что происходит с Авраамом. Тогда становится совсем непонятно, почему их счастье полностью зависит от Авраама и его потомков. См. также [Hamilton I, 1990, 374].

Для обозначения *глубокого сна Авраама* (Быт. 15, 12) используется еврейское слово *tardētā*, которое также встречается, когда описывается сон Адама (Быт. 2, 21, когда была сотворена Ева) и сон Ионы (Иона 1, 9, когда он во время шторма находится на корабле). Это Бог насылает такой сон. См. также 1 Цар. 26, 12, где Давид может забрать копье Саула и сосуд с водой только потому, что Бог наслал на Саула и его родных крепкий сон. Через глубокий сон Бог как будто выключает человека, чтобы самому беспрепятственно сделать задуманное [M. Oeming bij ThWAT VII, 359].

Заключение завета (Быт. 15, 18; евр. *kārat berit*) происходит согласно с традицией древнего Ближнего Востока, когда животные разрезаются на две части, символизируя, что группы, которые заключают завет, должны подходить друг другу как эти части животных. См. [Wenham I, 1987, 332], чье толкование на Быт. 15, 17 я использую чаще всего. Согласно объяснению Уенхама, животные изображают Израиль, а прохождение Бога через обе части животных указывает на *договоренность с Израилем*. Хищные птицы (нечистые), которые нападают на животных и которых Авраам отгоняет от них, могут символизировать языческие племена. Эти племена угрожают Израилю, но безуспешно.

2. Немного позже Бог подтверждает заключение завета в Быт. 15 и расширяет его (Быт. 17, 1). Имена, которые носили до сих пор Аврам и Сара, меняются на Авраама и Сарру, чтобы указать на Авраама как будущего отца множества народов, и на Сарру как на госпожу, мать многих царских родов (Быт. 17, 4-15).

Расширение я вижу, прежде всего, в том, что Бог официально связывает себя с Авраамом и его потомками. Больше нигде не встречается такой открытый текст: «И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя» (Быт. 17, 7). Далее следует обещание, что он навсегда отдаст Ханаан Аврааму и его потомкам и будет им Богом (Быт. 17, 8).

Вовсе неудивительно, что Авраам с глубоким уважением склоняется перед Богом, но в то же время смеется про себя: как он, столетний, и девяностолетняя Сара еще смогут родить детей. Он взывает к Богу, чтобы тот подумал об уже рожденном Измаиле! Бог услышал Авраама и пообещал произвести от Измаила много потомков (Быт. 17, 20; см. раздел 2.5.3). Но этот завет он заключит только с тем сыном, которого родит Сарра, и имя которому будет Исаак (что в переводе означает «он смеется») (Быт. 17, 19).

Авраам же получает повеление обрезать весь мужской пол в своем доме, как требование завета и символ его заключения. Это обрезание настолько значимое, что завет с Авраамом даже называется «заветом обрезания» (Деян. 7, 8). Человек, не имеющий этого знака – обрезания – должен выйти из Божьего народа, поскольку он нарушил завет с Богом (Быт. 17, 9).

Мы встречаем здесь то, что будет постоянно привлекать наше внимание. Мы увидели, что Бог исполняет обещания, которые он дал в своем завете, несмотря на неверность человека. Именно поэтому за нарушение завета нужно платить высокую цену. С верными Бог продолжает идти вперед, а нарушители завета не получают обещанного им.

До этого времени я постоянно употреблял имена *Авраам* и *Сарра*, хотя эти имена можно употреблять только после Быт. 17, 5.15, то есть после рождения Измаила (Быт. 16, 15).

Обрезание вовсе не было новым явлением, так же как и знамение радуги в завете с Ноем. Обрезание применялось до или после Быт. 17 египтянами, идумеями, аммонитянами, моавитянами, фенисеями и арабами (ср. Иер. 9, 25). Об обрезании ничего не было сказано у вавилонян, ассирийцев и филистимлян (ср. 1 Цар. 18, 25; 31, 4). Мне кажется весьма приемлемой версия, предлагаемая Гиспеном [Gispen II, 1979, 140], что обрезание, касающееся мужского полового органа, можно связать с *плодородием и размножением*, поскольку в Быт. 17 эти слова очень часто повторяются (Быт. 17, 2-19). Голверда [Holwerda 1957, 280] видит в удалении крайней плоти уничтожение смерти, чтобы стали возможны плодородие и жизнь. Очень нелегко утверждать хоть что-то, поскольку нигде в Библии нет объяснений обрезанию, как мы читаем о многих других знамениях [Hamilton I, 1990, 470]. Во всяком случае, обрезание для Израиля не было церемонией посвящения, как это делается при достижении зрелости или брачного возраста. Дети, которым от роду всего восемь дней, должны были принять обрезание (Быт. 17, 12). Это знамение мы должны связывать с заветом, а не с достижением какого-то возраста. Для носителей такого знамения это доказательство того, что они имеют место в завете и будут сопричастны великому будущему. Как радуга была знаком, который напоминал Богу о его обещании в завете, заключенном с Ноем, так теперь обрезание становится напоминанием человеку о завете с Авраамом [Fretheim 1994, 459].

3. Человеку не всегда удается сопоставить обещания, данные ему Богом, с *конкретно* взятой ситуацией в его жизни. Два раза Авраам лжет о Сарре, утверждая, что она его сестра, потому что боится за свою жизнь и не всегда признает в ней мать обещанных ему потомков (Быт. 12, 10; 20, 2). Авраам, будучи столетним мужчиной, смеется при мысли, что ему и его жене Сарре еще будет дарован сын (Быт. 17, 17). Сарра тоже смеется, когда Бог возвещает, что ровно через год у нее будет ребенок (Быт. 18, 12). После рождения Исаака Авраам должен расстаться с Измаилом (Быт. 21, 11).

Однако мы замечаем, насколько Авраам утверждает в своих убеждениях, что Бог – это его Бог, и что его обещаниям всегда нужно верить. Многие события подтверждают это. Самое первое и самое значительное – это готовность Авраама пожертвовать своим сыном Исааком (Быт. 22; см. раздел 2.7). Также то, что он осознанно выкупил по высокой цене часть земли – эта земля будет единственной собственностью в той окрестности, владельцем которой он станет, согласно Божьим *обещаниям*. Но *в действительности* он был и остался там всего лишь чужеземцем (Быт. 23, 4). Эта собственность, пещера на поле Махпела, была предназначена для погребения Сарры, а также для его будущего захоронения (Быт. 23, 1; 25, 9). Дальше обращает на себя внимание то, что Авраам не хотел, чтобы Исаак искал себе жену среди хананеев. Он послал самого старшего слугу в ту землю, откуда был родом, чтобы он там нашел жену для его сына. Все усложнялось еще и тем, что *она* должна прийти в землю ханаанскую, а не *Исаак* в Месопотамию (Быт. 24, 5). Особенностью

завета было то, что Исаак не мог жениться на ханаанской девушке. Это понимают и Исаак и Ревекка, когда их сын Исав женится на хеттянках (Быт. 26, 34).

Когда мы читаем в 25 главе Бытия о том, что после смерти Сарры, а возможно, еще при ее жизни, у Авраама были другие жены, мы чувствуем, что встретились с антиклимаксом. И все же текст преследует другую цель – сообщить, что Авраам еще при жизни наделил подарками своих потомков и отослал их в восточную землю, далеко от Исаака (Быт. 25, 6), так как завет с Авраамом ограничивался только потомками Авраама и Сарры.

Гиспен [Gispen II, 1979, 293] называет Быт. 25, 1-6 антиклимаксом. О последних тридцати пяти годах жизни Авраама нечего было сказать, поскольку «он разделил участь большинства старых людей», – говорит этот богослов.

2.7 Тест на выносливость: жертва Авраама

1. Уверенность Авраама в том, что Бог исполнит все свои обещания, нигде так четко не проявляется, как в его *готовности принести в жертву Исаака* (Быт. 22). С точки зрения морали, все аргументы выступают против принесения человека в жертву. Похоже даже на то, что завет с Богом разрывается, поскольку Авраам получил обещание, что от Исаака произойдет великий народ. После изгнания Измаила (Быт. 21) будущее Авраама без Исаака уже не будет иметь смысла. Глядя на Исаака, как на воплощение животворящего слова Божьего, и на гору, на которой он должен принести Исаака в жертву, возникает вопрос, как Авраам пройдет испытание, данное ему Богом (Быт. 22, 1). С непоколебимым доверием Божьим обещаниям он переносит это нелегкое испытание, аналога которому мы не найдем во всем Ветхом Завете.

На вопрос Исаака, где агнец для всесожжения, Авраам отвечает: «Бог усмотрит Себе агнца... сын мой» (Быт. 22, 8). Авраам верил, хотя и не понимал, как это произойдет, что Бог исполнит свои обещания. Авраам верил, что Бог силен и из мертвых воскресит Исаака (Евр. 11, 19). Но Аврааму не пришлось поднять руку на своего сына, поскольку становится ясно, что он приносит жертву из глубины сердца. Ангел, который удерживает руку Авраама над Исааком, взывает от имени Бога: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (Быт. 22, 12). Вместо Исаака в жертву был принесен баран, которого Авраам увидел в кустах.

Второе появление ангела, описанное в Быт. 22, 15, мы не должны воспринимать как дополнение к этой истории. Оно выступает важной частью этой истории. Клятва, которую дает Бог, подтверждая обещания, данные Аврааму, – это вознаграждение за его веру и подтверждение завета между ним и Богом. К этой клятве, данной не при заключении завета с Авраамом в Быт. 15 и 17, а при его подтверждении в Быт. 22, будут еще не раз возвращаться (Быт. 24, 7; 26, 3; 50, 24; Исх. 6, 7; 13, 5.11; Втор. 8, 18; Иез.20, 5; Лк. 1, 72; Евр. 6, 13; 7, 20).

Также нельзя не заметить готовность Исаака быть принесенным в жертву. В этой истории не следует воспринимать его как маленького ребенка, поскольку он уже мог отправиться в путь и нести на плечах дрова для всесожжения. Без каких-либо возражений он позволяет связать себя и положить на алтарь (Быт. 22, 9). Особый акцент на этом делают иудейские толкователи, называя этот рассказ *акеда*, или связывание Исаака. Вера отца – это также вера и сына.

Было бы несправедливо видеть в борьбе, которую пережил Авраам, только борьбу между телом и духом, которую переживает каждый верующий в своих испытаниях. Здесь все намного сложнее, поскольку речь идет о принесении Исаака в жертву, что имеет отношение к *истории спасения*. Это очень часто упускается при толковании Быт. 22, как свидетельствуют исследования Лерха [Lerch 1950, 70-96].

Кант однажды писал, что Авраам должен был так отвечать на вымышленный божий голос: «Я нисколько не сомневаюсь, что не обязан убивать своего сына; в чем я сомневаюсь, так это в том, что ты Бог, и неважно, что явно слышу голос, исходящий с небес» [Westermann II, 1981, 432]. Такой была точка зрения Канта. Во всяком случае, Бог может и не возражать против закона морали, гарантом которой он выступает. Но Авраам думал иначе, чем этот философ. Авраам не отделяет задание, которое ему дал Бог, от личности Бога, которого он знает. Он приступает к исполнению с верой, что Бог даже в этом повелении выступает как Бог, которому можно довериться, а не как своевольный человек.

Заключение истории с жертвой Авраама рассматривается многими толкователями как *последующее дополнение*. Даже Вестерманн считает, что это видно и без особого анализа. Он указывает на разницу в стилях. В Быт. 22, 15 стиль повествования прекращается [Westermann II, 1981, 445]. По-моему, заключительная часть главы полностью подходит ко всей истории, тем более обратите внимание на то значение, которое позже придается этой *клятве*. Повторение и подчеркивание Божьих обещаний подходят к целому рассказу, который заканчивается не на стихе 15, а на стихе 19.

Взяв за основу евр. глагол *'qd* («связывать», Быт. 22, 9), в иудейской традиции рассказ о жертве Авраама имеет название *акеда*, в котором главную роль совершенно несправедливо играет не Авраам, а Исаак, особенно когда он готов принести себя в жертву [см. Reventlow 1968, 78; Lerch 1950, 16]. Лерх пишет, что Исаак был страдальцем, спасенным в последний момент, и это может стать утешением страждущему еврейскому народу, ждущему своего освобождения. Позже Исаак стал прототипом Иисуса, который взял на себя крест, как Исаак взял дрова для своего жертвоприношения и понес к алтарю [Lerch 1950, 30, 132]. Лютер говорит об Исааке, что он, как ягненок, приготовленный для жертвоприношения, не позволил себе произнести и слова. Кроме Иисуса, нет больше нигде примера такой покорности. Кальвин еще более немногословен. Он тоже придерживается мнения, что перед тем, как Авраам положил Исаака на алтарь, он поставил его в известность о том, что будет происходить [Lerch 1950, 194].

2. В современной экзегетике толкование Быт. 22 привело к множеству размышлений о *жертвоприношении детей*. Существует мнение, что смысл, содержащийся в Быт. 22 сейчас, может быть обработкой текста, который указывал на отмену принесения детей в жертву и переход от жертвоприношения детей к жертвоприношению животных. Но в таком случае более важным является поиск ответа на вопрос, почему Бог позволил, чтобы этот закон проявил свою силу на ребенке Исааке. Позже в законе Моисея строго воспрещалось приношение детей в жертву богу Молоху, так как это оскверняет имя Бога (Лев. 18, 21; 20, 2). Такое жертвоприношение детей (сыновей и дочерей) богам через убиение и сжигание было очень распространенным в древнем мире. Это не обошло и Израиль (4 Цар. 16, 3; 21, 6; Пс. 105, 37; Иер. 19, 5; Иез. 23, 37; Мих. 6, 7). Бог сам предъявляет права на этих детей, как это видно из повеления отдавать ему сыновей-первенцев, равно как и первенца мужского пола от скота, овец и козлов (Исх. 22, 29; 34, 19). Тот факт, что в жертву должны быть принесены животные, а не дети, никак не отменяет прав Бога на всех первенцев. Подумайте о левитах, которые как собственность Яхве заняли место всех первенцев (Чис. 3, 11-40). За сыновей-первенцев должны платить ему выкуп (Исх. 34, 20; Чис. 3, 46). Можно не соглашаться с тем, что Израиль законно когда-то приносил детей в жертву, но право Бога на всех первенцев остается вне всяких сомнений.

Рассказ в Быт. 22 будет всегда шокировать тех, кто отделяет этику от Бога и Библии и требует, чтобы Бог оправдывался на основании принципов морали, существующих среди людей. Богом он стал не по милости нашей этики.

Авраам, доверяя *этому* Богу, смог выдержать испытание огнем. Кто отвергнет *этого* Бога, тот никак не сможет понять обещания, что он сам отдаст своего единокровного сына ради спасения мира (Ин. 3, 16).

О вымышленном основании Быт. 22 см. [Kilian 1970, 113], где показаны два рассказа, существовавших до этого повествования. Второй рассказ замещает жертвоприношение ребенка на жертвоприношение животных. Таким образом, рассказ об Аврааме – это очередная новая версия. Контекст, в который помещен текст Быт. 22 (от испытания в стихе 1 до развязки в стихе 12), указывает на испытание веры Авраама и не говорит ничего о жертвоприношении детей. Многие толкователи считают, что в Израиле также было законно принято приносить детей в жертву. См. работу Хоутмана [Houtman II, 1989, 153], который не видит оснований считать, что когда-то в Древнем Израиле жертвоприношение первенцев было общепринятой практикой.

3. История, описанная в Быт. 22, – хороший пример того, что значит *ходить перед Божьим лицом* и жить *непорочно*. Этому Бог требует от Авраама (Быт. 17, 1). В то время как в Быт. 12 внимание полностью обращено на обещания, данные Богом Аврааму, то Быт. 15 описывает *ответ* Авраама на обещание о многочисленном потомстве: он доверял (или верил) Богу, который вменил

ему это в праведность (Быт. 15, 6). Положительная реакция Авраама на Божьи обещания перерастает в Быт. 17 в *повеление*. Бог требует от Авраама ходить пред ним и жить непорочно. Еврейское слово «непорочный» указывает не на безупречно чистую жизнь, а на выбор единственного Бога нашей жизни, подобно Аврааму, который всегда обращает свой взор к Богу. Следует обратить внимание и на то, что заключение завета, как и обещание, данное Аврааму, не зависело от его послушания. Доверие Богу и непорочный жизненный путь – это ответ Авраама на Божьи деяния. Это вовсе не условия, которые Бог ставил перед тем, как заключать завет с Авраамом или другими патриархами.

Выражение «*ходить с Богом*» (или «перед его лицом») уже встречалось, когда говорилось о Енохе и Ное (Быт. 6, 9). Оно обозначает такую жизнь, когда человек постоянно видит Бога перед собой, ощущает его близость и помощь и полностью доверяет его слову. Иаков говорит, что Авраам и Исаак именно так прожили жизнь, что его самого Бог пасет всю его жизнь (Быт. 48, 15).

Слово «непорочный» – это перевод еврейского слова *tāmīt* или *tām* (Быт. 25, 27). О животных, которых брали для жертвоприношения, мы читаем, что они должны были быть *tāmīt* в смысле здоровья и без пороков (Лев. 1, 3.10; 22, 19; Чис. 6, 14; 29, 2 и др.). Такими должны быть и люди в своих отношениях к Богу: чистыми, простыми и едиными с ним сердцем.

В Быт. 15, 6 под словом праведность можно понимать те вознаграждения или заслуги, которые причитаются Аврааму, но только с двойным ограничением, которое тоже можно найти в Быт. 15, 6. Авраам доверял или верил Богу (евр. *hē'ēmīn bejhw*), то есть он воспринимал всерьез обещанное ему Богом. Употребляя корень евр. слова *'mn*, мы можем перефразировать это как «ответить 'аминь' на обещания Бога». Кроме того, Бог не приравнивает (евр. *chšb*) веру Авраама к заслугам. Другими словами, за заслуги, которые у него были, он должен быть благодарен не себе, а Божьему решению. Лучше всего здесь переводить слово *tsedāqā* как «праведность», поскольку оно встречается также и в Рим. 4, 3.9.22; Гал. 3, 6 и Иак. 2, 23. О переводе Быт. 15, 6 см. [Kwakkel 1996]. Праведность часто касается отношений между людьми или между Богом и человеком. В данном случае речь идет об отношениях между Богом и Авраамом, которые в Быт. 17 приводят к заключению завета. Бог дал ему невероятные обещания, которым Авраам все-таки поверил. Яхве воспринимает это как единственно правильный ответ Авраама и обещает ему и его потомкам дать во владение землю [Kwakkel 1996, 50].

2.8 Исаак и Иаков

1. Мы говорим о Божьем завете с Авраамом, Исааком и Иаковом, потому что завет с Авраамом распространился и на Исаака (Быт. 17, 21; 26, 24), а потом на Иакова (Быт. 28, 13; 32, 9; 48, 3). По сравнению с его отцом Авраамом и сыном Иаковом, об Исааке мы находим очень мало сведений. Его любовь

к Ревекке, которую привез для него слуга Авраама из Харрана, является доказательством того, что и браки по договоренности могут быть счастливыми. Она стала ему женой, и он возлюбил ее. В ней он находит утешение, когда умирает его мать (Быт. 24, 66).

Однако в семью Исаака постепенно проникает раздор. Родословие Исаака (Быт. 25, 19) сначала оповещает о бесплодии Ревекки. Таким образом, вера в обещания Бога о многочисленном потомстве снова поддается испытанию. Бог услышал горячую молитву Исаака, и Ревекка забеременела двойней: Исавом и Иаковом. Но дети так билась в животе Ревекки, что она забеспокоилась и попросила совета у Бога. Бог ей сказал, что в ее чреве находятся два народа, которые произойдут из одной утробы. «Один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему» (Быт. 25, 23). Когда дети росли, оказалось, что Исаак больше любит Исаву, а любовь Ревекки отдана Иакову. Вместо того чтобы ожидать Господнего часа, Иаков заботится о том, чтобы в самый подходящий для себя момент купить у Исаву его первородство. Когда Исаак состарился и ослеп, то, чувствуя приближение своей кончины, захотел благословить охотника Исаву как первородного сына. Но сначала он попросил приготовить ему любимое кушанье. Однако внимательная Ревекка все хорошо обдумала и с помощью хитрости сделала так, что благословение первородства досталось не Исаву, а Иакову (Быт. 27, 1). Исав получает благословение, которое вряд ли можно назвать таковым. Он будет служить своему брату, хотя настанет и такое время, когда он освободится от этого ига (Быт. 27, 39). Исав очень разозлился, и не без причины: «Недаром он носит имя Иаков. Он два раза схватил меня; сначала он отобрал мое первородство, а теперь и мое благословение!» Слово «схватил» напоминает историю с пяткой, за которую Иаков поймал Исаву в утробе матери и таким образом уже там начал претендовать на первородство. Негодование Исаву настолько велико, что он желает отомстить брату смертью. И снова бдительная мать Иакова вмешивается в ход событий и помогает ему убежать далеко, к родственникам.

Вся эта история позорит не только Иакова, но также и самого Исаака, поскольку он знал о Божьем предпочтении Иакова перед Исавом, и он сам страдал от мирской жизни Исаву (Быт. 25, 34; 26, 34; 27, 46). И все же мы снова видим веру Исаака, когда он по окончании этой драмы единодушно с Ревеккой запрещает Иакову брать себе в жены девушку из Ханаана и благословляет его в путь к своим родственникам в Паддан-Арам. Прощальное благословение позволяет увидеть еще более ясно, чем при ошибочном благословении Иакова вместо Исаву, что именно Иаков будет настоящим потомком Авраама (Быт. 28, 3 ср. с 27, 27).

Дедом *Ревекки* и Лавана (отца Лии и Рахили) был Нахор, брат Авраама (Быт. 11, 27), а отца их звали Вафуил (Быт. 22, 20).

В Исаве мы снова узнаем черты Каина. Как Каин должен был жить далеко от того места, где была пролита кровь Авеля, и вести кочевой образ жизни, так

и Исав должен был жить «далеко от тучной земли и небесной росы» и, постоянно переселяясь, силой добывать себе право на существование (Быт. 4, 11; 27, 39). Имя «Иаков» соотносится со словом *'āqēb* («пята») в значении «он держит за пяту».

С небольшим опозданием Исав принял близко к сердцу запрет, данный Исааком Иакову, – не жениться на хананейках. После того как он уже взял в жены двух хеттянок (Быт. 26, 34), он женился на дочери Измаила (Быт. 28, 9). Но это было скорее компромиссом, нежели доказательством понимания той особенной роли, отведенной ему и его родителям в земле Ханаанской. Иаков прислушивается к мнению *обоих* родителей по поводу поиска жены (Быт. 28, 7), Исав же идет навстречу только своему *отцу*, и то не до конца. Разница между братьями видна из намерения Исаву убить своего брата, которое не выполняется из-за побега Иакова. Их мать ожидает, что злоба Исаву остынет и он забудет, что ему сделал Иаков (Быт. 27, 44). Но страх Иакова встретиться с Исавом снова (Быт. 32, 6) показывает, что на протяжении двадцати лет сам Иаков не разделял мнения матери о своем брате.

2. Об Иакове мы читаем, что он вел совсем другой образ жизни, чем его брат, который был отменным охотником и всегда жил вне дома. Иаков вел размеренный образ жизни и всегда находился возле шатров. Исав не придал никакого значения первородству, когда захотел удовлетворить другие, более важные потребности и променял его на миску чечевичной похлебки (Быт. 25, 29). Иаков же, наоборот, понимал важность этого права и Божьих обещаний, которые скрывались под этим правом. Но по собственной вине он встречается с массой проблем. Иаков часто вспоминает свой собственный обман, когда другие обманывают его, начиная с Паддан-Арама.

По дороге в Паддан-Арам Бог во сне *подбодрил* Иакова. Он видел ангелов, спускавшихся и поднимающихся по лестнице, а наверху лестницы был Бог, который даровал ему обещания, данные Аврааму и Исааку: «Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему» (Быт. 28, 13). То, что Исаак пожелал Иакову (Быт. 28, 4), подтверждает теперь сам Бог. Иаков понимает, насколько величественно то место, на котором он встретился с Богом, и называет его Вефиль, что означает «дом Божий». Он дает обещание, что если вернется к своим родственникам невредимым, то тот камень, который послужил ему подушкой, он сделает домом Божьим, и будет отдавать десятую часть из всего, что Бог ему пошлет (Быт. 28, 20).

Пребывание Иакова в Паддан-Араме увенчивается его женитьбой на *Лие* и *Рахили*, двух дочерях его дяди Лавана. Он полюбил не старшую, Лию, а младшую Рахиль. А для того, чтобы получить ее в жены, он должен был отработать у Лавана семь лет. Когда прошли эти семь лет работы, Лаван обманул его, отдав в жены не Рахиль, а Лию. После протестов Иакова Лаван отдал ему в жены также и Рахиль, однако он должен был отработать у Лавана еще семь лет (Быт. 29, 15).

Большие неприятности возникли также в новой семье, когда Рахиль сначала была бесплодной, а Бог открыл утробу Лии. Бог отвернулся от Иакова и Рахили, когда увидел, что Иаков не любит Лию (Быт. 29, 31). Лия родила одного за другим четырех сыновей: Рувима, Симеона, Левия и Иуду. Рахиль, позавидовав своей сестре, потребовала от Иакова детей и отдала Иакову свою служанку Валлу. От этого брака родился Дан и Неффалим. Но поскольку Лия в то время больше не могла иметь детей, она последовала тем же путем, что и Рахиль. Она отдала Иакову свою служанку Зелфу, и, таким образом, стала матерью Гада и Асира (Быт. 30, 9).

Однако это был еще не конец брачным авантюрам. После того как Рувим нашел в поле мандрагоровые яблоки, Лия выменяла на них у Рахили право оставить себе мужа на ночь. На радость Лии, так как Бог снова ее услышал, она родила еще двух сыновей – Иссахара и Завулону, а напоследок еще и дочь Дину. Наконец, Бог позаботился и о Рахили, которая провозгласила, что избавилась от своего позора. Имя Иосиф, которое она дала своему сыну, говорило о ее желании иметь еще больше сыновей. Это желание тоже исполнится, но только по возвращении семьи в Ханаан.

Тренет перед явлениями Бога все чаще будет выражаться словами: вспомним Гедеона (Суд. 6, 22), Маноя (Суд. 13, 22) и Исаию (Ис. 6, 5). Также Иаков сделает это еще раз. В Пенуэле он встретился с Богом и все же «остался жив» (Быт. 32, 31).

С моей точки зрения, мы не должны воспринимать слово *tām* (синоним слова *tāmīm*) в Быт. 25, 27 как моральную или религиозную характеристику Иакова, как это было сказано об Аврааме в Быт. 17, 1. Здесь бы такое понятие не подошло, поскольку нам предоставлены различия между внешним образом жизни Исава и Иакова. Чистоту (*tāmīm*) нужно искать в тихой, спокойной, размеренной жизни, которую вел Иаков в отличие от Исава, который постоянно пропадал на охоте. Правда и то, что Иаков в противоположность Исаву был прикреплен к обещаниям Божьего завета, так что он чувствовал себя «духовно спокойно» дома в шатрах своих родителей. Но об этом речь *здесь* еще не идет (Холверда считает иначе [Holwerda 1954, 39]). Вряд ли это слово можно перевести как «добродушный» [B. Kedar-Kopfstein in ThWAT VII, 697], так как Иаков еще обманет своего отца.

Иаков послушался *Рахиль* и взял ее служанку Валлу – это тот путь, которым пошел дед его Авраам (Быт. 16, 2), а не его отец, который молил Бога о своем потомстве (Быт. 25, 21). Позже и Рахиль понимает, что она нуждается в Боге, так как только он дает плодovitость (Быт. 30, 22). Своему первому сыну она дает имя Иосиф, что значит «он (Бог) еще дополнит». Желание сбылось, но его исполнение снова привело к разочарованиям, как видно из самого имени.

3. Ложь Лавана и Иакова в вопросах собственности и вознаграждения (Быт. 30, 33; 31, 7) ухудшает их отношения настолько, что Иаков вместе

со своей семьей и всем своим добром убегает. Рахиль же использует шанс и похищает идолов, которые были у ее отца (Быт. 31, 19), что вызывает у нас далеко не лучшее впечатление от того, насколько «непорочно» соблюдается Божий завет в семье Иакова. Когда Лаван настиг беглецов, Рахили удается хитростью спрятать идолов. Тогда у Иакова появляется возможность с негодованием наброситься на Лавана за то, что тот обвинил их в воровстве. В результате они разошлись мирно, после того как Иаков перед сооруженным из камней холмом поклялся перед Богом Авраама и богом Нахора, который также был богом их отца (Фарры) (Быт. 31, 53), что будет хорошо относиться к дочерям Лавана, и что кроме Лии и Рахили у него не будет других жен.

Прощание разрывает последнюю нить, связывающую потомство Авраама с родственниками в Харране. Прочитав клятву, которую Иаков дал при прощании, у нас складывается впечатление, что на духовном уровне все еще сохранялось родство между потомками Авраама и его брата Нахора. Однако идолы, которые были у Лавана, заставляют нас задуматься, что бог Фарры и Нахора не имел ничего общего с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Прежде всего, когда мы вспоминаем, как быстро распространилось идолопоклонство даже на территории Израиля, когда Божье слово не было слышно.

Идолы (евр. *terāfīm*) могли быть изображениями обожествленных прародителей. Кроме этого случая, мы встречаемся с ними в Суд. 17, 5 (в доме Михи) и в 1 Цар. 19, 13 (где Мелхола кладет их вместо убежавшего Давида в постель). Лаван говорит о своих богах в Быт. 31, 30. Тексты 1 Цар. 19, 13 и 4 Цар. 23, 24 ясно показывают, что мы имеем дело с некой формой идолопоклонства (см. [K. Van der Toorn/J. Lewis in ThWAT VIII s.v. *terāfīm*]). Мы должны принять во внимание тот факт, что идолы Рахили принадлежали чужим богам, и Иаков впоследствии их закопал (Быт. 35, 2).

4. Как ангелы явились Иакову перед отправлением из Ханаана, таким же образом они явились ему еще раз при его возвращении в Ханаан, как ополчение Божье (Быт. 32, 1-2). Такое ободрение позволяет Иакову не утраститься известия, что его брат Исав идет ему навстречу. Он готовит брату большие подарки, чтобы таким образом заявить о своем примирении с ним (Быт. 32, 4-5).

Ночью возле реки Иавок Иаков сражается с кем-то, кто не может его победить, а только повреждает сустав его бедра, а затем просит Иакова отпустить его. Иаков тем временем уже догадался, что имеет дело с весьма необычным противником, которого он не отпустит, пока тот не благословит его. Для этого «некто» спрашивает имя Иакова и изменяет его на Израиль, поскольку Иаков боролся с Богом и людьми и победил. Таким образом, этими словами «некто» открыл, что он – Бог. Иаков, в свою очередь, спросил: «Скажи мне свое имя». Вместо того чтобы назвать свое имя, Бог благословил Иакова. Пребывая под глубоким впечатлением от случившегося, Иаков назвал место этой борьбы Пенуэл – что означает: «оставлен в живых после встречи с Богом» (Быт. 32, 30).

Какое значение имеет эта примечательная история? Наиболее интересным является то, что Иакова признали как победителя над Богом и людьми. Конечно, можно понять, почему Иаков был назван победителем над людьми, если вспомнить те трудности, которые он перенес в общении с Лаваном и Исавом и которые он переборол. Но в чем Иаков был победителем над Богом? Этим почетным титулом он обязан самому Богу, поскольку Бог боролся с Иаковом как человек, то есть используя только человеческие силы. А эта борьба была выиграна Иаковом. Ему пришлось сначала наладить отношения с Богом, прежде чем встретиться один на один со своим братом. Разве он не обманул своего брата и не присвоил себе право первородства? Объяснение, которое дает стих из Ос. 12, 4 событию у реки Иавок, говорит, что Иаков плачем умолял Бога о милости. Иаков признал свою вину и молил о прощении. То, что было похоже на поражение, превратилось в победу. Иаков оставил свое прошлое в Пенуэле и боролся с Богом до тех пор, пока Бог его не благословил. Бог освободил Иакова от тяжкого бремени его имени. Хромой Иаков может теперь величественно идти дальше дорогой жизни. Бог дал ему имя Израиль – что значит «он боролся с Богом». И победил. Воодушевленный Господним благословением, Иаков мог теперь, после встречи с Богом, выйти навстречу Исаву.

Эта встреча оказалась весьма неожиданной. Покорный Иаков стал напротив Исаву, который выглядел как отец, вновь увидевший пропавшего сына. Он побежал навстречу Иакову, заключил его в свои объятия и поцеловал (Быт. 33, 4).

Гиспен [Gispén III, 1983, 133] пишет: «Иаков должен сначала уладить с Богом, потом он готов встретиться с Исавом».

Иаков боролся с одним лицом, хотя в Писании говорится, что он боролся и с человеком, и с Богом, и с ангелом (Ос. 12, 4; Быт. 48, 16). Человек совсем не пользуется своим божественным всемогуществом, как и Иисус не обращается к легионам ангелов (Мат. 26, 53). Уникальность Пенуэла заключается в том, что великий Бог, который повелевает ангелам (Быт. 32, 1), сражается здесь, как человек. Сравнение Исаву с отцом, увидевшим потерянного сына, позаимствовано у Гиспена [Gispén I, 1983, 138]. Об этом см. также в работе: [Hamilton II, 1995, 344].

2.9 Сыны Иакова

1. Еще придет то время, когда сыны Иакова будут владеть землей Ханаанской, но пока они остаются там чужеземцами. Совершенно очевидно, что даже своим образом жизни они должны были показывать, что они вовсе не такие, как окружающий их ханаанский мир. Авраам осознавал то, что Исаак не может жениться на ханаанской девушке, также Исаак и Ревекка не хотели, чтобы их дети сошли с Божьего пути. Иакову, после возвращения в Ханаан,

должно быть, тоже было горько смотреть, что его дети не всегда вели себя подобающим образом.

Одним из примеров такого поведения служит их *месть Сихему* за то, что он обесчестил их сестру Дину (Быт. 34). Евейнин Сихем и его отец Еммор весьма учтиво старались прийти к соглашению с Иаковом и его сыновьями. Они готовы были заплатить большой выкуп за невесту и даже согласны были пройти обряд обрезания, как на этом настаивали сыны Иакова, чтобы стать с ними единым народом (Быт. 34, 22). Но после того как они позволили себя обрезать, раскрывается коварный план сыновей Иакова. Симеон и Левий воспользовались ослабленным здоровьем Сихема и его родных, умертвили весь мужской пол, а Дину забрали из дома Сихема. Другие сыновья Иакова обобрали своих жертв и разграбили город (Быт. 34, 25). И тот, и другой поступок полностью расходился с волей их отца (Быт. 34, 30), который строго накажет своих сыновей Симеона и Левия, прокляв их гнев. Их же потомков он рассеет в Израиле (Быт. 49, 7).

Отсутствие духовного понимания завета, который Бог заключил с домом Авраама и его потомством, а не с жителями земли ханаанской, особенно проявляется среди сыновей Иакова. Видна также и их жестокость, выраженная на фоне готовности Сихема и его родственников выполнить все их условия.

Однако Бог остается верным своему завету. После беды, угрожавшей Иакову из-за его сыновей, следует ободрение в Вефиле, куда Иаков отправляется по Божьему повелению. Закопав всех идолов, имеющихся в семье, Иаков сооружает алтарь Богу. Таким образом, он очищает свое далеко не идеальное прошлое. Он сооружает алтарь для Бога и называет это место, где Бог поддерживал его по дороге в Паддан-Арам, Эль-Вефиль, то есть «Бог в Вефиле» (Быт. 35, 7). У алтаря Бог снова обращается к нему с утешением и напоминает об изменении имени с Иакова на Израиля. Народы и цари произойдут от него (Быт. 35, 10).

Вскоре после этого в окрестностях Ефрафы Рахиль родила второго сына. Роды были очень трудными, и Рахиль умерла, успев дать своему сыну имя Бен-они («сын скорби»). Но Иаков дал сыну другое имя с позитивным значением – Вениамин («сын удачи»). Так печальный вдовец вкладывает свою любовь к умершей Рахили в имя ее последнего ребенка. Но при этом Иаков понимает, что Бог из Вефиля принесет ему и его младшему сыну нечто большее, чем печаль и несчастье.

Евеи (см. Нав. 9, 7; 11, 19) назывались также аморреями (Быт. 48, 22; 4 Цар. 21, 1). Много таких названий народов, как хананеи, аморреи, хеттеи взаимозаменяемы [Houtman I, 1986, 111]. Также евеи были жителями Ханаана и вряд ли могли быть приняты в завет с Авраамом.

С Диной случилось все *наоборот, чем предписано в Быт. 2, 24*, где муж должен покинуть дом своего отца и матери, прилепиться к жене и стать с ней одним телом. Здесь же Сихем вступает в интимные отношения с Диной

(именно она покинула дом своего отца и матери), а потом уже «задумался о свадьбе». Если бы Иаков и его сыновья приняли обрезанный клан Еммора и Сихема как своих братьев вместо того, чтобы устраивать кровавую бойню, тогда об избранном народе, как того хотел Бог, не было бы и речи. План Господний продолжается, хотя очень прискорбно, что сыновья Иакова именно таким образом решили исполнить этот план. Из Быт. 49, 5 становится понятным, что Иаков больше не мог полностью управлять своими сыновьями. Кальвин очень резко критиковал (см. его комментарий к Быт. 34) и Дину, которая должна была оставаться дома, и Иакова, который долго выжидал, прежде чем начать делать что-то, (Быт. 34, 5), и, прежде всего, братьев, которые в любом случае поступили неправильно.

2. Следует заметить, что история семьи Иуды в Быт. 38 открывает черную страницу в истории сыновей Иакова. Он женится на дочери хананеянина Шуа, и у них один за другим рождается трое сыновей: Ира, Онана и Шелу. Для Ира Иуда выбрал жену по имени Фамарь. Но Ир жил не так, как велел Господь, и он умертвил его (Быт. 38, 7). Также Бог умертвил и Онана. Он должен был исполнить долг оплодотворения оставшейся без детей жены брата, но отказался от этого. Он изливал семя на землю (Быт. 38, 8). Вместо того чтобы позволить третьему сыну, Шеле, исполнить свой долг, Иуда отправляет Фамарь назад, в дом ее родителей. Он не хотел потерять еще и Шелу и пытался выиграть время, обещая отдать Шелу Фамари тогда, когда тот повзрослеет (Быт. 38, 11). Однако прошло много времени, но Иуда так и не выполнил своего обещания, поэтому Фамарь сама, закрыв свое лицо как блудница, вступила в интимные отношения с Иудой. Когда же он узнает, что его невестка забеременела, он велит ее сжечь. Но, как вскоре выяснилось, он сам – отец этого ребенка. И это вина не Фамари, а его. Она родила двойню, Фареса и Зару, причем последовательность их появления на свет была очень необычной. Рука Зары оказалась первой, но родился первым все же Фарес (Быт. 38, 12).

Очень легко можно осудить поступок Фамари (сексуальные отношения со своим свекром), если не учитывать, что не необузданная страсть управляла ею, а желание иметь потомков. После смерти Ира и Онана она имела право на брак с Шелой. Иуда тоже признает, что прав не он, а она (Быт. 38, 26). Нужно сказать, что она, не ведая того, присоединилась к исполнению обещаний и заслужила упоминания своего имени рядом с именем Иуды в родословной Иисуса Христа (Мат. 1, 3).

Эта история произойдет уже после трагедии, произошедшей с Иосифом, которого продали в Египет (Быт. 37). Иосиф – любимый сын своего отца, что вызывает раздражение его братьев. Он рассказывает отцу все худые слухи о братьях. Ко всему этому, братья впадают в ярость, когда Иосиф рассказывает им свой сон, в котором вся семья низко кланяется перед ним. Даже отец побранил его за это (Быт. 37, 10). Братья используют возможность, чтобы расквитаться с ним, когда он по повелению отца ищет их в поле. Рувиму

удается переубедить остальных братьев не убивать «сновидца». Они снимают с него разноцветную одежду, которую подарил ему отец, и бросают его в ров. Впоследствии они продают его купцам, направлявшимся в Египет. Своему же отцу они показывают разноцветную одежду, вымазанную кровью животного, как доказательство того, что Иосиф был разодран хищным животным. Печаль Иакова была настолько велика, что он не принимает утешения, как ни старались его сыновья и дочери (Быт. 37, 12).

Каким, должно быть, ударом для Иакова стало то, что вместе со смертью Иосифа ему приходится смириться с потерями в семье Иуды. Складывается впечатление, что Иаков в ситуации с Сихемом, а теперь и с исчезновением Иосифа, потерял власть над своими детьми. Такое ощущение, будто семья начинает распадаться на части. Иаков уверен в том, что Иосиф мертв, и к тому же он переживает из-за смерти нескольких детей Иуды.

Нужно заметить, что как сексуальные связи Иуды, так и его жестокий приговор по отношению к женщине, впавшей в блуд, были характерными чертами *нравственности того времени* в сфере интимных отношений. Текст акцентирует наше внимание только на том грехе Иуды, что он не отдал своего сына Шелу Фамари. Слова о том, что он больше не имел с ней интимных связей, после того как она стала его женой (Быт. 38, 26), говорят в пользу Иуды. В пользу же Фамари говорит то, что она первая из женщин, о которых упоминается в родословной Иисуса в Мф. 1, 1-17 (кроме нее, еще упомянуты Раав, Руфь, Вирсавия и Мария). Гамильтон [Hamilton II, 1995, 455] цитирует слова Т. Х. Грейвса: «Бог осуществил свою волю с помощью позорных слухов».

История Иосифа, равно как история Иуды и Фамари, входит в *толедот* (родословную) Иакова (Быт. 37, 2). Может показаться странным, что история Иакова большей частью описана в толедоте Исаака; а толедот Иакова начинается сразу после сообщения о смерти Исаака (Быт. 35, 29; 37, 2). С этого момента патриарх Иаков становится главой семьи на протяжении всей его жизни [Von Rad 1964, 306], несмотря на то, что рассказ, начиная с Быт. 37, посвящен прежде всего Иосифу. Какой захватывающей ни была бы жизнь Иосифа, у него нет собственного толедота. От начала сотворения мужчины и женщины и до конца жизни Иакова было десять толедотов (см. 1.10.3). Рождение народа Израиля происходит через Иуду, а не через Иосифа, несмотря на огромное значение его роли как отца Ефрема и Манассии.

Сыны и дочери Иакова не в состоянии утешить его по поводу смерти Иосифа (Быт. 37, 35). Из этого мы можем заключить, что Дина не была единственной дочерью Иакова.

2.10 Иосиф

1. В истории прародителей особенное внимание уделяется необыкновенной жизни Иосифа. Он станет промежуточным звеном, спасая семьи рода Иакова от голода, и во время пребывания всей семьи Иакова в Египте будет происходить становление народа Израиля.

Иосиф сам говорит о своем месте в истории спасения. Он объясняет, что Бог отослал его далеко в Египет первым из семейства, чтобы потом обеспечить им спокойное пребывание в этой земле (Быт. 45, 7). Он понимает, что то зло, которое его братья когда-то сделали ему, Бог превратил в добро – многочисленный народ остался жив (Быт. 50, 19). Тем самым Иосиф в событиях, при которых люди намеревались осуществить *свои* планы, сумел увидеть выполнение *Божьего* замысла.

Как мы заметили, в этой истории переплелись человеческий и божественный фактор. Давайте сначала обратимся к действиям человека. Сны Иосифа возбуждают ненависть у его братьев, которые используют первую же возможность, чтобы избавиться от него. Случается так, что мимо проходит караван измаильтян, а значит, им нет надобности убивать Иосифа, поскольку его, как предложил Иуда, можно продать в рабство. Намерения жены Потифара привели к тому, что Иосиф попадает в тюрьму (Быт. 39). Толкования Иосифом сновидений виночерпия и хлебодара прокладывают ему путь к возможности толкования сновидений фараона (Быт. 40, 1). Ранее освобожденный виночерпий неожиданно вспоминает об Иосифе, когда все маги и ученые уже были не в силах истолковать сны фараона (Быт. 41, 9). Умение Иосифа правильно истолковать эти сны и его последующие советы относительно избежания будущего голода привели к тому, что он стал вторым человеком в Египте (Быт. 41, 14). После наступления этого голода семейство Иакова также вынуждено отправляться за пищей в Египет, сначала без Вениамина, а потом с Вениамином (Быт. 42, 1; 43, 1). Во время встречи Иосифа с его братьями они низко кланяются перед ним. Таким образом, сны Иосифа начинают сбываться (Быт. 42, 6; 43, 26.28; 44, 14). Его братья чувствуют, что должны понести наказание за то, что в свое время сделали с Иосифом (Быт. 42, 12). В своей впечатляющей речи Иуда призывает пока незнакомого им второго человека в Египте отпустить Вениамина, поскольку в противном случае его отец, после потери Иосифа, не переживет потери еще и Вениамина (Быт. 44, 18). Иосиф больше не может владеть собой и открывается своим братьям (Быт. 45, 1). Дальше он предпринимает все необходимые меры, чтобы переправить в Египет своего отца и целое семейство (Быт. 45, 9).

Божественный фактор не открывается нам в конкретных словах Бога, говорящего с Иосифом. Единственные слова, которые Бог произносит, мы находим в Быт. 46, 2, где Господь все же обращается не к Иосифу, а к Иакову. Наличие божественного фактора мы наблюдаем в словах, свидетельствующих, что Бог

пребывал с Иосифом, и ему удалось, как у Потифара, так и в тюрьме, получить должность управляющего (Быт. 39, 2.23). Бог наделяет Иосифа способностями разгадывать сны как виночерпия и хлебодача, так и фараона (Быт. 40, 8; 41, 16.38). Называя своих сыновей Манассия и Ефрем, Иосиф признает, что Бог управлял его жизнью (Быт. 41, 51). Старшего он называет Манассия, поскольку Бог дал забыть ему все несчастья и весь дом его отца. Младший получает имя Ефрем, потому что Бог сделал его плодовитым в Египте, где пришлось столько претерпеть (Быт. 41, 51). Божье присутствие во всей этой истории ясно подтверждается самим Богом, когда он ночью в Вирсавии является Иакову. Ему нечего бояться путешествия в Египет, ведь там исполнится обещание о том, что потомки Иакова умножатся и станут великим народом. Он может смело туда отправляться, так как Бог выведет его, то есть народ Иакова, оттуда (Быт. 46, 3) обратно в землю ханаанскую.

В своей *речи* в защиту Вениамина, с которой Иуда обращается к Иосифу, он сразу говорит, что его отец умрет, если Вениамин больше не возвратится домой. Выделяя из целого контекста лишь сцену, разыгранную Иосифом, обвинившим невинного Вениамина, о чем в данный момент Иуда даже не догадывается, можно по праву утверждать, что речь Иуды является поучительным образцом хорошей адвокатуры. Само собой разумеющееся *справедливое* наказание приобретает некие элементы риска, если из этого последует что-то несправедливое: Вениамин должен понести наказание, поскольку он украл серебряную чашу Иосифа. Но в то же время это принесет смерть его невинному отцу. Идея справедливости вовсе не абстрактна, и мы всегда должны принимать ее во внимание при вынесении приговора.

Первоначальное желание Иакова идти в Египет и там снова увидеть Иосифа (Быт. 45, 28) *меняется на страх* (Быт. 46, 3). Мы не должны забывать, что Бог во время прежнего голода поручил Исааку оставаться в земле ханаанской (тогда он находился в Гераре среди филистимлян) и не идти в Египет (Быт. 26, 2). А теперь Бог включил Египет в свой план, чтобы произвести там от Иакова великий народ.

2. Книга Бытия достаточно подробно рассказывает об *экономических мерах*, принятых Иосифом, чтобы разрешить проблемы будущего голода в Египте. Разные экзегеты утверждают, что существует большая разница между тем благородством, которое Иосиф проявлял по отношению к отцу и своим братьям, и его жесткой ментальностью правителя, от чего страдали сами египтяне. Они теряют право собственности на землю, в то время как фараон забирает эту собственность себе. На мой взгляд, текст не дает нам никаких оснований, чтобы, исходя из нашей современной точки зрения, предпринятые Иосифом меры считать поощрением государственного тоталитаризма. Эти меры предпринимались в своем большинстве по инициативе самих египтян и одобрялись ими (Быт. 47, 15.18-25). Иосиф не грабит, а меняет: за их деньги – зерно

(Быт. 41, 56), за их скот – пищу (Быт. 47, 16), за их землю и работу – семена (Быт. 47, 23). Пятая часть урожая из этого семени достается фараону, и четыре пятых частей остается для их собственных нужд. Кроме того, фараон становится ответственным за распределение зерна в неурожайные годы.

По-моему, нет ни малейшей причины осуждать Иосифа за то, что он забирал у крестьян пятую часть урожая (Быт. 47, 24). Изъятие части урожая давало возможность во время голода кормить этим зерном население в *городах*. Следует сказать, что на протяжении семи лет изобилия также отнимали пятую часть урожая (Быт. 41, 34.48). Речь идет не об идеальном случае и не о том, что бы мы делали в подобной ситуации изобилия и голода. Вопрос заключается в том, можем ли мы, с нашими недостаточными знаниями ситуации тех дней, судить о мерах, предпринятых Иосифом.

У нас может возникнуть вопрос, *почему* эти события записаны в Книге Бытия. Нельзя ли их было просто обойти вниманием? Может быть, описанными мерами предосторожности хотели подчеркнуть всю серьезность господствующего голода и потребность семьи Иакова переселиться в Египет. Становится более очевидным, что эта история пролила свет на вклад Иосифа в *благословение Египта* и других жителей тогдашнего мира. Она позволяет нам увидеть, что в Аврааме благословятся и другие народы.

Фан Селмс [Van Selms II, 1967, 261] – один из тех, кто *критикует предпринятые Иосифом меры предосторожности*. Аалдерс [Aalders III, 1949, 175] немного мягче, однако он полагает, что не совсем нравственно было продавать зерно, которое Иосиф сначала забирал во имя фараона. Гамильтон [Hamilton II, 1995, 618] защищает Иосифа, считая, что если Иосиф и забирает, он всегда дает что-то взамен. Отвечая на вопрос, почему эта часть, повествующая о политике в Египетском царстве, находится в Бытии, Гамильтон указывает на благословение фараона Иаковом (Быт. 47, 7.10). В то время как потомки Иакова получают от фараона землю, он с помощью Иосифа приобретает землю у своих подданных. Мне кажется, что это очень дальновидное утверждение. Я придерживаюсь мнения Аалдерса [Aalders III, 1949, 176].

2.11 Завещание Иакова

1. Структура Книги Бытия, раскрывшая рождение народа Израиля, находит в Быт. 48–50 соответствующее окончание. Иаков оглашает свое завещание. Сначала он благословляет обоих сыновей Иосифа, потом обращается к своим сыновьям. Даже здесь все происходит согласно Божьему выбору. Для примера, начнем с Иосифа: младший сын Ефрем получает благословение и становится выше Манассии (Быт. 48, 14). Иаков считает этих двух сыновей Иосифа своими сыновьями, так что он ставит их в одну линию с Симеоном и Рувимом (Быт. 48, 5). Таким образом, Иаков отдает двойное благословение, на которое имел право первенец, своему сыну Иосифу. Иосиф, несмотря на то,

что его имя не будет связано с коленом Израилевым, будет продолжать жить в своих сыновьях, и один из них – Ефрем – сыграет важную роль в будущем Израиля.

Самый старший сын Иакова Рувим не будет самым главным, поскольку он вступал в интимные связи с Валлой, наложницей своего отца (Быт. 49, 3; ср. Быт. 35, 22). Симеон и Левий также не будут приняты во внимание. Из-за их жестокого, исполненного мести поступка против Сихема и его родных, они будут рассеяны среди всего народа Иакова (Быт. 49, 5-7). Однако не Иосиф, а Иуда станет тем, кому будет доверено вести народ Израиля. Ему будут кланяться сыны Иакова (Быт. 49, 8). В руках Иуды будет скипетр, а между стопами его посох властелина, пока не придет тот, который имеет на это право и кому будут служить все народы (Быт. 49, 10).

Право первородства, подразумевающее двойную часть всего наследства, мы находим ясно выраженным в Втор. 21, 15. Мы также можем вспомнить об этом праве, когда Елисей просит у Ильи, который прощается с ним, двойную часть его духа.

Рассеивания Симеона и Левия по Израилю будут разными. Колено Левия позже встречается в служении при скинии и храме. Левиты живут разбросанными по всему Израилю в сорока восьми городах (Исх. 32, 6; Втор. 10, 8; Чис. 35 и др.). Благодаря роли левитов в истории с золотым тельцом (Исх. 32, 2), проклятие Иакова в Быт. 49, 5 превращается для них в благословение Моисея (Втор. 33, 8). Сначала ситуация выглядит так, якобы Симеону сопутствует удача, так как его колена является одним из наибольших колен Израилевых (Чис. 1, 23). Но уже при следующей переписи (Чис. 26, 2) оказывается, что оно сократилось больше чем вдвое. О Симеоне в благословении Моисея вообще умалчивается. А еще следует заметить, что при разделении земли ханаанской Симеону достается всего лишь несколько городов среди удела Иуды (Нав. 19, 1). Вероятнее всего, что эти города впоследствии были проиграны сынам Иуды (1 Пар. 4, 31), а сыновья Симеона были вынуждены искать пристанища в другом месте (1 Пар. 4, 34).

Я рассматриваю Быт. 49, 10 как ясное пророчество о *царском доме Давида*, который перейдет в царствование Иисуса Христа над всеми народами.

2. Размышляя о жизни Иосифа и Иуды, особенно привлекает наше внимание Божий путь созидания и управления потомками Иакова. В обоих случаях бросается в глаза их безбожное обращение с людьми. Братья пытались избавиться от Иосифа, а сыновья Иуды ведут образ жизни хананеев, который не чужд и самому Иуде. Но Бог продолжает выполнять задуманное, несмотря на то, что иногда события получают весьма неожиданный поворот. Иосиф заслуживает высокого почтения, Фамарь спасает Иудино потомство. Право первородства по обеим линиям достается совсем другим. Не Манассия, а Ефрем, не Зара, а Фарес становятся перворожденными. Свободный выбор

Бога проявляется, прежде всего, в том, что не Иосифу, а Иуде будет дано право стать во главе потомков Иакова. Сны Иосифа сбылись, и его братья поклонились ему. Однако дальше будет все наоборот: колена Израиля поклонятся не Иосифу (Ефрему и Манассии), а Иуде (Быт. 49, 8).

О *сравнении* историй Иосифа и Иуды см. также [Hamilton II, 1995, 143]. Если мы будем обращать внимание только на Быт. 38, образ Иуды будет искажен. Нужно отметить и его положительные стороны. Он предлагает продать Иосифа, а не убивать его, потому что тот их единокровный брат. Хотя сам аргумент: «Что нам пользы, если мы убьем нашего брата?» (Быт. 37, 26) является не очень веским. Рувим отличился от Иуды своим добродушием, стараясь спасти Иосифа, предложил бросить его в ров, чтобы потом его снова вытащить (Быт. 37, 21-29; ср. 42, 22). Однако на следующем этапе Иуда действует по-иному. Он убеждает отца пустить с ними Вениамина и сам поручается за него (Быт. 43, 8). Он главный во втором путешествии в Египет (Быт. 44, 14) и произносит вескую речь за освобождение Вениамина. Также Иуда был послан Иаковом к Иосифу (Быт. 46, 28). И все же, несмотря на эти достоинства, место Иуды над Иосифом остается необъяснимым. Может, нам нужно учесть, что сын нелюбимой Иаковом Лии получает превосходство над сыном любимой Рахили. Пути Господни неисповедимы.

2.12 Божий выбор

1. Если подумать о значении событий, описанных в этой главе, для нас первое, на что следует обратить внимание, – это план, осуществляемый *Богом* после грехопадения, чтобы привести к становлению народ Израиля. Этот план вызывает вопросы относительно его предпочтений при выборе людей. Почему Бог выбирает одного, а не другого? Почему Авель, а не Каин, Сим, а не Иафет, Исаак, а не Измаил, Иаков младший, а не Исав старший? Почему Ефрем стоит над Манассией, а Иуда – над своими братьями, даже над Иосифом?

Если бы мы обращали внимание только на *человека* и его мораль, и моральные качества стали бы мерилom в *нашем* выборе, мы бы пришли к совершенно другому результату, нежели мы читаем в Бытии. Однако мы сами определили, что такое добро и зло, не учитывая содержание Божьего завета с Израилем. Нам нужно посмотреть на все по-другому: подумать о самом Боге, о предназначении человека, данном Богом, а также о изумительном плане Господа выделить Израилю особенное место, чтобы и в радости, и в горе быть возле этого народа и оставаться с ним вместе.

Последние строчки я цитирую из Боадта [Boadt 2001, 396] и полностью с ним соглашаюсь. Но перед этим он говорит, что мужчины и женщины в Пятикнижии представляли борьбу «человека, чтобы выбрать Бога и выступить против зла», а также «наиболее превосходные из них» должны были оставаться

всегда начеку [Boadt 2001, 393]. Как раз этим, на мой взгляд, он ставит понятие нравственности на место Бога.

2. Как Бог выбирает людей для осуществления своего плана? Когда мы подумаем об избранных им людях, становится очевидным, что они далеки от идеала. Ной был уличен в пьянстве. В Египте Авраам говорит, будто Сарра – его сестра, а не жена (Быт. 12, 10). Когда возникает угроза его жизни, Авраам снова прибегает к этой лжи в разговоре с царем Авимелехом из Герага (Быт. 20, 2). Не придав значения последствиям этой лжи, Исаак делает ту же ошибку, что и его отец, причем в том же месте – Гераре (Быт. 26, 7). Иаков выманивает у Исава первородство и обманывает своего отца. Во время пребывания у Лавана он снова отступает от истины. Сцены из жизни Иакова, предпочтение Рахили и постоянные распри между Лией и Рахилью (Быт. 30, 15) не дают нам повода ими восхищаться.

Разочаровывает также и поведение сыновей Иакова. Вспомните, что они сделали с жителями Сихема, узнав об изнасиловании их сестры Дины. Вспомните Рувима, который вступал в интимные связи с наложницей Иакова Валлой и об Иуде, который впадает в блуд со своей невесткой Фамарью. Вспомните и о том, как сыновья Иакова поступают с Иосифом, а потом обманывают своего отца, рассказывая ему о смерти Иосифа. Но даже Иосиф не всегда заслуживает уважения. Вспомните о его клевете на своих братьев (Быт. 37, 2), о том, как он обращается с ними, называя их шпионами (Быт. 42, 9), о заключении Вениамина за «воровство», которое сам же Иосиф и подстроил (Быт. 44, 1).

По-моему, сказанного выше уже достаточно, чтобы задать вопрос: почему Бог выбирает именно этих людей для осуществления своих планов, а других как бы оставляет без внимания. Наш вопрос очень серьезный, и ответ находится в самом тексте Книги Бытия. Это может послужить нам указанием не продолжать дальше наше исследование. Давайте посмотрим на все с другой стороны: мы признаем право Бога следовать своим путем, и не считаем, что он принимает решения согласно нашим нормам поведения. Мы не определяем, что такое добро и зло, – за это Бог уже однажды укорял человека в раю, – поскольку это право остается за Богом. Таким образом, несмотря на то, что его избрание остается для нас непонятным, мы все же с уважением принимаем способ его избрания и соглашаемся с ним.

В некотором смысле его избрание очень даже понятно. Он выбирает непонятным для нас образом тех людей, которые ему нужны. И это подтверждение того, что мы уже знаем о Боге, который всегда поддерживает отношения с человеком. Люди так не поступают, они избирают наилучших из своей среды. К счастью, Бог выбирает тех, кого считает нужным, и его избрание не зависит от нашего мнения.

Количество примеров, сомнительных с точки зрения морали поступков, которые я представил выше, конечно же, может быть увеличено. Я ограничился

лишь теми людьми, которые занимают важное место в истории спасения. Исходя из этого принципа, менее важными, например, являются далеко не однозначные отношения Лота с его дочерьми (Быт. 19, 30).

2.13 Необъективность Бога

1. Возникает еще один вопрос, на который мы вряд ли сможем дать ответ с точки зрения наших моральных принципов. Проблема связана с тем, о чем предпочитают умалчивать: промахи Ноя, прародителей, Моисея и других часто даже не осуждаются. Мы говорим о пагубности пьянства Ноя, вынужденной лжи прародителей, коварстве Иакова по отношению к Исааку и Лавану, крайней жестокости сыновей Иакова против Сихема, блуде Иуды и клевете Иосифа на своих братьев. Однако в самом *тексте* это происходит очень редко. Какой нам следует сделать вывод из всего этого? Неужели люди в те времена не так сильно переживали по поводу таких аморальных проступков, как мы сейчас?

Очевидно, мы ошибаемся, поскольку можно заметить, что в те времена тоже существовало четкое понимание различий между хорошим и плохим. Иаков *обманул* Лавана (Быт. 31, 20), а Иосиф доносил отцу *худые* слухи о своих братьях (Быт. 37, 2). В Египте Иосиф знал, что он бы *согрешил* против Господа, если бы вступил в интимные отношения с женой Потифара (Быт. 39, 7). Сыновья Иакова впали в ярость, когда услышали, что Сихем обесчестил Дину, и из-за этого совершили недопустимые поступки (Быт. 34, 7.31). Ночная резня с участием Симеона и Левия в этой истории вовсе не была одобрена их отцом Иаковом (Быт. 34, 30; 49, 5).

Однако можно заметить, что очень часто гневная реакция Бога просто отсутствует. Как это объяснить? Такое положение дел мы сможем понять, если будем принимать во внимание Божий замысел и пути его воплощения. Посредством потопа Бог наказал почти всех жителей земли, потому что они были грешными и все их помышления были злыми (Быт. 6, 5). Однако несмотря на то, что грешники погибли, все же сердце человека осталось в греховном состоянии, о чем ясно было сказано Богом (Быт. 8, 21). По своей милости Бог пообещал больше не посылать потоп, и даже объявил о великих благословениях, связав себя обетом с Авраамом и его потомками. Он всегда оставался верным своему *завету*, *несмотря* на грехи и проступки Авраама и его родственников.

Таким образом, мы должны оценивать деяния праотцов через призму отношений, которые Бог хотел с ними поддерживать. Есть еще один вопрос, который нас интересует, – это *необъективность*, проявляемая Богом при всем этом. Если прародители или их потомки поступают несправедливо с другими, то терпят наказание именно другие, а *не* праотцы, действовавшие неправильно. Бог посылает бедствия фараону Египта (Быт. 12, 17) и угрожает смертью царю Герара (Быт. 20, 3.7). Прародители становятся богатыми, несмотря

на свои проступки (Быт. 12, 16; 20, 14; 26, 12; 30, 25). Обманутые ими правители подвергаются опасности, несмотря на их невиновность (Быт. 20, 6)! Сыновья Иакова повели себя ужасно по отношению к Сихему и его родным, однако Бог нагнал страху на жителей соседних городов, и те не осмелились преследовать сыновей Иакова (Быт. 35, 5).

Еще сильнее проявляет себя Божья пристрастность во всем, относящемся к завету с Авраамом. Авраам, по понятным причинам, более благосклонен к Агари и Измаилу, но Бог принимает сторону Исаака, и поэтому Измаил должен был покинуть дом. Исаак обожает своего старшего сына Исав и предоставляет ему право первородства. Однако Иаков, а не Исав получает право первородства, хотя Иаков и обманывает своего отца для достижения этой цели.

Гамильтон [Hamilton I, 1990, 43] справедливо замечает, что Бог *никого из трех прародителей не порицает открыто*. Единственный человек, кто все-таки испытает на себе укоры Бога, – это Сарра. Она рассмеялась при известии, что забеременеет, а потом отрицала, что действительно рассмеялась (Быт. 18, 12). Начиная с Вавилонской башни и до истории с золотым тельцом (Исх. 32) продолжается период, когда Божьи последователи получают за свои проступки только порицания. Но есть одно исключение: Ир и Онан были смертельно поражены Божьим гневом. Онан отказывается зачать детей с женой своего брата Фамарью. Осуждение такого поведения согласовывается с нежеланием Онана следовать Божьему плану – произвести многочисленное потомство для Иакова. Книга Бытия, по словам Гамильтона [Hamilton I, 1990, 46], написана вовсе не для того, чтобы выставить Авраама, Исаака и Иакова как примеры моральной чистоты. Он присоединяется к мнению Б. Чайлдса, который отмечал, что в Бытии, как и в Новом Завете, вовсе не идет речь о нравственных проблемах наших прародителей. Эти повествования должны толковаться *богоцентрично*. Бог придерживается своих обещаний, данных людям.

2. Урок, который мы можем извлечь из этих событий, очень важен для понимания Писания. Определение понятий «добро» и «зло» возможно на объективных основаниях, если только не учитывать особенных обстоятельств. Под особенными обстоятельствами здесь нужно понимать то, что Бог связал себя договором с определенными людьми и проявляет к ним свою любовь. Именно поэтому он особенно терпелив к их прегрешениям. Другим он не оказывает такой любви, и потому они очень часто попадают под его правосудие. Каин из-за убийства Авеля должен скитаться по всей земле. Все испорченное потомство Адама, кроме семьи Ноя, находит свою смерть под водой. Сын Хама Ханаан – проклят, строители Вавилонской башни – рассеяны Богом, а Содом и Гоморра истреблены из-за чрезвычайной греховности.

Было бы несправедливо противопоставлять любовь наказанию за грехи, даже если это грехи тех, с кем Бог заключил завет. Продолжение Библии

учит нас иному. Божье терпение выражается не в том, что он не обращает внимания на грехи. Аврааму было сказано жить перед лицом Божиим непорочно (Быт. 17, 1), и он должен был постоянно доказывать, что для него значит вера в Бога (см. Быт. 22). Так же как и его отец, Исаак понимает, что выбор подходящего брачного партнера для его детей должен отвечать Божьей воле. Иаков осознает по дороге в Вефиль, где ему явился Господь, что сначала нужно закопать всех идолов, которых имеют его дети при себе (Быт. 35, 2). *Необъективность*, выражающаяся в поддержке Богом своих избранных даже тогда, когда они демонстрируют большие недостатки, вовсе не то же самое, что *лицеприятие* (Втор. 18, 18; Рим. 2, 11; Кол. 3, 25; Иак. 2, 1). Все дело в любви, которую Бог продолжает показывать людям, несмотря на справедливую критику со стороны. То, что он по отношению к своим людям не на все смотрит сквозь пальцы, вполне очевидно для тех, кто знаком с дальнейшей историей Израиля.

2.14 Взгляд на мир

Перенос нашего внимания на потомков Авраама, начиная с Быт. 12, совершенно не означает, что *мир Быт. 10* исчезает с поля зрения. Несмотря на то, что любовь Бога описывается по отношению к одной семье и направлена на становление народа Израиля, в Аврааме благословятся все народы (Быт. 12, 3; 22, 18; 26, 4; 28, 14). Обещания о будущем имеют значение и сегодня. Праотцы не поступают так, будто их не интересуют другие народы. Настоятельная просьба Авраама не истреблять Содом предполагает, что в Содоме еще живут праведники (Быт. 18, 23). Авимелех называет свой народ праведным, и Бог признает, что этот филистимский правитель невиновен перед Авраамом (Быт. 20, 4). Покупая место для погребения, Авраам ведет себя учтиво по отношению к хеттам (Быт. 23,4), так же как и Исаак по отношению к филистимлянам во время спора о колодцах и источниках (Быт. 26, 17).

Пока еще не наполнилась мера беззаконий аморреев (Быт. 15, 16), Бог *проявляет терпение к этим народам*, а Израиль должен еще ждать входа в обещанную землю. Жестокие приговоры, такие как уничтожение городов Содома и Гоморры, приводятся в исполнение только тогда, когда исчерпывается терпение Бога (Быт. 18, 20). Да, он даже может сожалеть о том, что создал человека, как перед потопом (Быт. 6, 5). Однако после потопа на небе появляется радуга как знак того, что Бог больше не будет так наказывать человечество. Завет с Ноем усмиряет Божий гнев, и через него проявляется его милость к людям.

Толедоты, как реки, впадают в родословную Иакова, но и такие притоки потомков Авраама, как потомки Измаила (Быт. 25, 12) и Исава (Быт. 36, 1), тоже существуют. Мораль тех, кто находится в основной линии, иногда разочаровывает. Мораль же людей, находящихся во второстепенных линиях и дальше, иногда притягивает. Исав был огорчен действиями Иакова,

но очень трогательно примирился со своим братом. Хананей Сихем виновен в бесчестии Дины, но вместе со своим отцом пытается по-царски возместить нанесенный ущерб.

Бог всегда заботится о мире. Лучше всего это проявлено в том, что Иосиф сделал для спасения Египта и для людей других земель, где был голод (Быт. 41, 57). Та часть благословения, которая через Авраама принадлежит другим народам, уже с этих дней распространяется на весь мир.

Согласно обещанию, праотцы получили в собственность ханаанскую землю, но как чужеземцам, им приходится приспособливаться к жителям той земли, которые пока еще являются ее фактическими владельцами. Завет с Богом не позволяет им смешиваться с жителями этой земли, однако они не презирают тех людей. Возможно, опираясь на обещания, распространяющиеся на весь мир, они поняли, что не следует их презирать.

Уенхам [Wenham 2000, 39.118] указывает в Бытии на *тенденции к примирению между бывшими врагами*, например, между Иаковом и Исавом и между Иосифом и его братьями. Так же стремился и Авраам к миру с Лотом. А грубое обращение с Сихемом и его родственниками стало причиной для слов Иакова: «Вы сделали меня ненавистным для всех жителей этой земли» (Быт. 34, 30).

Впрочем, Исав через свое примирение с Иаковом не стал верующим. Евр. 12, 17 тоже не оставляет такого впечатления. Он действительно хотел получить благословение, согласно праву первородства, когда оно уже было даровано Иакову. Но когда мы читаем слова «не было места раскаянию», речь идет не о *его* раскаянии, а о раскаянии его *отца*, который не дал ему такое благословение, как Иакову (Быт. 27, 34). См. Kantt. SV.

2.15 Чужбина и вера

Прародители Авраам (Быт. 12, 10; 20, 1; 21, 23.34; 23, 4), Исаак (Быт. 26, 3) и Иаков узнали, что значит быть *чужими* в Ханаане и других землях (Быт. 32, 5; 35, 27; 47, 7). Они осознали, что их пребывание на чужбине является следствием завета, заключенного Богом с ними. Необходима была сильная вера, чтобы в земле, которая по завету принадлежит им, оставаться чужими. Они *оставались* там чужеземцами всю жизнь. Авраам имел возможность осмотреть эту землю с разных концов и пройтись по ней вдоль и поперек (Быт. 13, 14), но собственником этой земли так и не стал. Ему достается в собственность всего лишь клочок земли, чтобы похоронить там Сарру. Позже там похоронили Исаака, Ревеку и Лию (Быт. 49, 31). Также Иаков, который как чужеземец умер в Египте (Быт. 47, 9), хотел быть похороненным на этом клочке земли возле своего отца и деда (Быт. 49, 29).

Еще более остро они почувствовали себя чужими после того, как семья Иакова перебралась в Египет. Теперь это была чужбина в двойном смысле.

Они стали чужими в чужой земле, а свобода, которой они до этого наслаждались в «собственной» ханаанской земле, здесь неожиданно превратилась в рабство. Еще при заключении завета с Авраамом Бог предсказал, что эта чужбина будет для них долгой (Быт. 15, 13).

Принятие неизбежности чужбины свидетельствует о *вере*, основанной на обещании лучшего будущего. Это означает победу над страхом, который испытывали праотцы. Бог призывает их расстаться с этим страхом (Быт. 15, 1; 26, 24; 46, 3). Ожидание возможно, пока сохраняется сильная вера в исполнение обещаний.

Трудности, переносимые на чужой земле, все же не приводят к разочарованию в жизни – Иаков может послужить примером этого. В конце своего жизненного пути он объясняет фараону, что на протяжении ста тридцати лет проживания в чужой земле он испытал много горя (Быт. 47, 9). Однако, благословляя своих детей, он выказывает глубокую веру в исполнение Божьих обещаний (Быт. 48). В этом был убежден и Иосиф, когда он, умирая в Египте, сказал своим братьям: «Бог выведет вас из земли сей в землю, о которой клялся Аврааму, Исааку и Иакову» (Быт. 50, 24). Поэтому он настаивает на том, чтобы они клятвенно пообещали, что возьмут с собой его тело назад в землю обетованную. Человек, который заслужил быть погребенным в пирамиде, велит забальзамировать свое тело для последующего погребения в Ханаане. Его вера в Божьи обещания ожидает совершенно иного, чем слава в чужой земле.

Рождение народа Израиля служит уроком и для нас. Часто неисповедимыми путями Бог приводит в исполнение свой грандиозный план по спасению мира и требует от нас веры в то, что он через всю нашу борьбу, трудности и чужбину ведет нас к цели. Он тратит на это время и рассчитывает, что мы ответим ему тем же. Благословляя своих детей, Иаков восклицает: «На помощь Твою надеюсь, Господи!» (Быт. 49, 18).

Тело Иосифа Моисей позже забирает по дороге в Ханаан (Исх. 13, 19) и хоронит его в Сихеме на участке поля, купленном его отцом у Еммора, отца Сихема (Нав. 24, 32; Быт. 33, 19; 48, 21; Ин. 4, 4).

В Книге Бытия только в Быт. 49, 18 употребляется корень *jš'*, который множество раз будет употребляться в Ветхом Завете, когда речь будет идти о спасении, освобождении и помощи народу Израиля или верующим израильтянам. См. Исх. 15, 2 и Втор. 32, 15, где также употребляется слово *ješū'ā*. Мне кажется необдуманным связывать Быт. 49, 18 с благословением Дана, которое как раз этому предшествует. Там речь идет о рассуждениях по поводу права (Быт. 49, 16). Такие рассуждения ставят обвиняемого либо перед «чашей ярости» (Ис. 51, 17.22), либо перед «чашей спасения» (Пс. 115, 4). Определение виновности или невинности зависит от Бога. Иаков, наверное, призвал Бога вмешаться в правосудие [J. F. Sawyer, ThWAT III, 1057]. Вместо этого объяснения приходит более простая мысль. Иаков прерывает свое благослов-

ление для высказывания доверия, что Бог станет избавителем его и его народа [Fretheim 1994, 666].

2.16 На пути к Новому Завету

1. Смысл того, о чем мы читаем в Книге Бытия, в Новом Завете углубляется и расширяется. При этом стоит вспомнить о власти *греха*, которая из-за потопа стала меньше, но не была побеждена. Послание апостола Павла к Римлянам предлагает более глубокое объяснение того, о чем уже говорилось в Быт. 8, 21: все человеческие помышления – зло от юности (ср. Рим. 1–3; 5, 12; 7, 13). Чтобы победить грех, нужно нечто иное, а не потоп. Пролитая кровь Иисуса значит больше, нежели кровь Авеля (Евр. 12, 24). Также внезапно появившаяся в Быт. 14, 18 личность Мелхиседека как первосвященника играет свою роль в осмыслении значения жертвы Иисуса (Евр. 6, 20; 7, 1). Всем должно стать понятно, что Иисус, который не принадлежал к колену Левия, все же смог принести большую жертву для нашего спасения (Евр. 7, 13).

Бог совершает *дело спасения* своим, непонятным для нас путем, выделяя Авраама из его родства и демонстрируя свои предпочтения среди потомков Авраама. В Новом Завете этот вопрос будет рассматриваться более открыто, особенно в Рим. 9–11 и Гал. 4, 21. Почему Исаак, а не Измаил, почему Иаков, а не Исав? Вот и ответ на нашу критику: кто ты такой, чтобы укорять Бога (Рим. 9, 19)? Укор должно сменить восхищение: «Ибо все из Него, Им и к Нему; Ему слава во веки!» (Рим. 11, 36)

Со многими людьми, о которых мы читали в Книге Бытия, начиная с Авеля и до Иосифа, мы встречаемся снова как со *свидетелями веры* в Евр. 11. Откровение Божьего спасения было таким глубоким, что самым сокровенным желанием праотцов было *небесное*: они стремились к лучшему, небесному отечеству (Евр. 11, 16). Здесь подчеркивается значение *чужбины*, откуда верующий мог всего лишь издали наблюдать за исполнением обещаний, но все же оставаться им верен.

Особый акцент в Новом Завете делается на *вере* как единственном пути к обретению и хранению данных Богом обещаний, в противоположность исполнению других условий и деланию добрых дел. То, что вера необходима, объясняет Иаков (Иак. 2, 21), указывая на готовность Авраама принести Исаака в жертву.

Универсальность спасения, которое предназначено не только для иудеев, но и для язычников, тоже играет важную роль при обсуждении вопроса веры в Новом Завете. Авраам – отец *всех* верующих, а не только обрезанных иудеев. Исторически отмечено, что их вера в Быт. 15 предшествовала обрезанию в Быт. 17 (см. Рим. 4)! Как раз в этой ситуации мы видим всю важность именно *исторического* аспекта в истории спасения при чтении библейских событий.

Совершенно невозможно, да и не нужно воссоздавать полнозвучные отголоски Книги Бытия в Новом Завете. Я всего лишь хотел показать, что мы не можем до конца постигнуть полное значение Ветхого Завета без соотношения его с Новым Заветом. Это еще раз убеждает нас в том, что мы имеем дело с одним откровением одного Бога, который еще вначале беспокоился о спасении мира через Иисуса Христа.

2. Далее наше внимание переходит к рассмотрению событий, описывающих завет Бога с Авраамом и его потомством, в *контексте истории спасения*. Ведь мы читаем повествования о *Божьих делах* еще до прихода Иисуса Христа на землю. Именно поэтому мы должны обращать внимание в первую очередь не на вопросы морали, как, например, вынужденная ложь, к которой прибегли Авраам и Исаак, обман Иаковом своего отца и жестокая месть Сихему его сыновей. Как видим, Книга Бытия вовсе не уделяет внимания данным вопросам или мало говорит об этом. Ценность контекста истории спасения заключается во внимании, которое, прежде всего, уделяется пути, которым идет Бог, и это спасение достигнет своего апогея в деяниях Иисуса Христа. Это исключает какую-либо возможность прибегать к неубедительным примерам, будто бы ветхозаветные праведники или неправедные могут служить для нас только образцами морального или аморального поведения. Определяющими являются более важные понятия, содержащиеся в исторических повествованиях Ветхого Завета. Поэтому мы, в первую очередь, уделяем внимание Божьему выбору и замыслу, дабы посредством завета с праотцами, наконец, подарить миру благословение через Иисуса Христа. Это основное послание определяет моральное значение библейских событий. Тогда речь уже пойдет о нашем пребывании в рамках завета, который Бог когда-то заключил и соблюдает до сего времени, хотя в настоящее время мы живем в другом периоде той же истории.

Контекст истории спасения, который упоминается у Ван Андела [Van Andel 1920], позже найдет себе защитников в лице К. Схилдера и Б. Холверды. О разнице в двух подходах – с точки зрения истории спасения и с точки зрения примеров – см. [Trimpe 1986, 74vv]. Мы также можем преувеличить разницу между этими двумя подходами. Допустим, подход, основанный на примерах, – ошибочный, потому что к вынужденной лжи, убийству, блуду и т. д. были причастны многие люди во многих библейских ситуациях. Тогда это не будет иметь значения для подхода с точки зрения истории спасения, который позволяет увидеть, что каждое событие несет неповторимый смысл, и все примеры будут демонстрировать именно этот смысл. Речь всегда идет о Боге, который на пути к спасению через Иисуса Христа показывает неизменившемуся человеку терпение, милосердие и справедливость.

По-моему, невозможно рассматривать историю спасения как ряд точек на прямой, где для каждой точки можно будет указать *единственное* значение [Schilder 1984, 167]. Божье откровение относительно спасения – постоянная

прогрессия. Поэтому далеко не последнее значение имеет то, в каком периоде мы находимся: времена праотцов, до или после Синая, период царей или после изгнания. Даже переход из Быт. 15 (вера Авраама) к Быт. 17 (обрезание Авраама) апостол Павел рассматривает в контексте истории спасения, как мы уже убедились. Но прогрессия откровения включает в себя также множество повторений. Иными словами, с подходом с точки зрения истории спасения связан *здравый* подход, основанный на примерах. Неправильный подход, основанный на примерах, для меня заключается в выискивании нравственных образов в библейских повествованиях. Такой подход недооценивает важность исследования *манеры* поступков Бога. Кто имеет к этому интерес, вскоре тоже придет к моральному аспекту.

2.17 Выводы

1. После изгнания Адама и Евы из рая вся *сила греха* раскрывается в убийстве Авеля Каином и в его потомках. Но также потомки Адама по линии Сифа отходят от Бога, потому Бог посылает потоп, от которого спасается только семья Ноя. Потоп действительно истребляет большое зло, но не очищает сердце человека.

2. *Завет с Ноем* и радуга, как знамение с неба, указывают на Божью милость. В этом завете Господь и дальше хочет продолжать отношения с человеком и миром, и подтверждает повеление, данное человеку при его сотворении. Бог обещает не посылать второй потоп и в то же время ограничивает жажду мести определенными рамками, требуя уважения к жизни животного и человека. Между сыновьями Ноя возникает духовное размежевание, происходит борьба между Симом и Ханааном.

3. Попытка строительства Вавилонской башни, вызванная страхом перед повелением, данным человеку при его сотворении – расселиться по земле, была разрушена, потому что являлась противлением выполнению этой заповеди. Народы рассеялись по всей земле. Повествование Бытия (и толедоты) о Симе, Фарре и Аврааме – это повествование о *рождении народа Израиля*.

4. *Сужение* рассмотрения истории мира приводит нас к Аврааму и его потомкам, которые, начиная с выхода Авраама из Ура Халдейского и до прощания Иакова с Лаваном, будут занимать все более изолированную позицию. В то же время в завете, заключенном с ними Богом, их внимание обращено не только на обетованную землю Ханаанскую, но также и на их собственное значение для мира.

5. В *завете с Авраамом* Бог дает обетование как самому Аврааму, так и его потомству. Символом заключения завета будет обрезание Авраама, его

всех домашних мужского пола и последующих потомков. Этот завет был подтвержден клятвой, после чего Авраам проявляет свою *веру* через готовность принести своего сына в жертву.

6. Божье намерение продолжить линию потомков после Авраама через *Исаака* (а не Измаила) и через *Иакова* (а не Исав) требует от нас уважения к его суверенному непредсказуемому выбору. Вместе с тем, можно заметить, что его любовь пристрастна. В конфликтах с внешним миром Бог остается на стороне своих избранных людей. Несмотря на их недостатки, он поддерживает и благословляет этих людей. Впрочем, это не дает права на плохое отношение к «неизбранным». Так же не исключено и то, что Измаил и Исав тоже получают благословение, доказательством чего могут послужить их два толедота из всех десяти.

7. В семье Иакова Бог тоже избирает по-своему, не принимая во внимание нормы морали, которыми бы мы руководствовались в подобной ситуации. Как следствие, *Иуде, а не Иосифу* поклонятся братья в будущем. Иосифу переходит право первородства с двойным наследием, продолженным в Ефреме и Манассии (именно в таком порядке). Иуде перейдет скипетр, который он сможет передать тому, кто будет править всеми народами.

8. Получить Ханаан во *владение* и оставаться там чужеземцем *фактически* – это требовало сильной веры и образа жизни, отличного от жизни хананеев. Уже на примере Авраама, Исаака и Иакова, а еще ярче на примере сыновей Иакова, мы наблюдаем, каким нереальным иногда кажется исполнение обещаний и как неожиданно возникают новые возможности.

9. *История Иосифа* позволяет увидеть, как через поступки людей Бог воплощает свой замысел, причем не акцентируя нашего внимания на своих словах. Видя руководство Бога в своей жизни, впоследствии Иосиф свидетельствует своим братьям о Божественном провидении в собственной судьбе и в жизни своей семьи.

10. Высокое положение Иосифа делает возможным переселение его родственников *в Египет*, что способствует количественному умножению израильтян в Египте. Одновременно начинает сбываться обещание о благословении, которое обретут все народы через Авраама: во времена голода Иосиф помогает египтянам и другим народам.

11. Приступая к Новому Завету, чрезвычайно важно осмыслить события из Книги Бытия как первого этапа на пути к *истории спасения*. Различные события, на которых делается акцент в Бытии, получают свое истолкование и исполнение уже в Новом Завете.

2.18 *Ispeolvoovannaa lltteratura*

- Aalders, G. Ch., *Genesis*² (KV) I n III, Kampen: Kok 1949.
- Andel, J. van, *Handleiding bij de beoefening der gewijde geschiedenis*⁵, Nijkerk: Callenbach 1920.
- Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*⁷ II, Kampen: Kok 1990.
- Boadt, L., *Genesis*, in: Eynikel, E. e.a., *Internationaal Commentaar op de Bijbel* I, Kampen: Kok 2001, 392-452, *Bijbel* I, 392-452.
- Dumbrell, W. J., *Covenant & Creation. A Theology of the Old Testament Covenants*, Grand Rapids (Mich.): Baker 1984.
- Fokkelman, J., *Oog in oog met de tekst zelf*, in: Fokkelman, J./ Weren, W. (red.), *De Bijbel literair*, Zoetermeer: Meinema 2003, 11-33.
- Fretheim, T. E., *The Book of Genesis* (NIB), Nashville: Abingdon Press 1994, 321-674.
- Gispem, W. H., *Genesis* (COT), Kampen: Kok, I 1974, II 1979, III 1983.
- Hamilton, V. P., *The Book of Genesis* (NICOT), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans I 1990, II 1995.
- Holwerda, B., *Dictaten I, Historia Revelationis Veteris Testamenti*, Kampen: Comité uitgave dictaten Holwerda 1954.
- Holwerda, B., *Dictaten III, Exegese Oude Testament (Deuteronomium)*, Kampen: 1957.
- Holwerda, B., *De wijsheid die behoudt*, Goes: Oosterbaan en Le Cointre 1957.
- Houtman, C., *Exodus* (COT), Kampen: Kok, I 1986, II 1989.
- Houwelingen, P. H. R. van, *2 Petrus en Judas*, Kampen: Kok, 1993.
- Keil, C. F., *Genesis und Exodus*³ (KD), Leipzig 1878.
- Kilian, R., *Isaaks Opferung*, Stuttgart: Katolisches Bibelwerk 1970
- Kwakkel, G., *De gerechtigheid van Abraham*, Barneveld: De Vuurbaak 1996.
- Lerch, D., *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tübingen: Paul Siebeck 1950.
- Nullens, P. A. P., *Leven volgens Gaia's normen?*, dissertatie Evangelische Theologische faculteit, Heverlee/Leuven 1995, zonder naam uitgever.
- Pirson, R., *Genesis en Exodus 1-18*, in: Fokkelman, J./ Weren, W. (red.), *De Bijbel literair*, Zoetermeer: Meinema 2003, 61-87.
- Rad, G. von, *Das erste Buch Mose. Genesis*⁷, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964.
- Reventlow, H. G., *Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1968.
- Schilder, K., *Iets over de eenheid van 'Heilsgeschiedenis' in verband met de prediking*, in: Vries, W.G. de, *Het ene Woord en de vele sekten*, Goes: Oosterbaan en Le Cointre, 1984, 155-189.
- Selm, A. *Genesis* (POT) I n II, Nijkerk: Callenbach 1967.
- Sikkcl, J. C., *Het boek der geboorten*². Verklaring van het boek Genesis, Amsterdam: Van Schaik 1906.

- Trimp, C., *Heilsgeschiedenis en prediking: hervatting van een onvoltooid gesprek*, Kampen: Van den Berg 1986.
- Versteeg, J. P., *Eerlijk luisteren naar de Bijbel*, Kampen: Kok 1988.
- Wenham, G. J., *Genesis* (WBC), Dallas (Texas): Word Books, I 1987.
- Wenham, G. J., *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh: T&T Clark 2000.
- Westermann, C., *Genesis* (BKAT), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, I 1974, II 1981.

3. Из Египта в Ханаан

3.1 Израиль и Моисей

1. Потомство Иакова с его двенадцатью сыновьями в Египте выросло в народ. Особое место, которое занимали потомки Иакова как в области культуры (Быт. 43, 23; 46, 34), так и в области религии (Исх. 8, 26 [22]), приведет к тому, что они смогут развиваться самостоятельно. Конечно же, они не были изолированы от египтян настолько (ср. Исх. 3, 22; 12, 23), чтобы мы могли говорить о каком-то гетто. Например, Моисей пользовался большим уважением при дворе и среди египтян (Исх. 11, 3).

Стремительный рост населения среди израильтян стал причиной того, что новый фараон, после того как имя Иосифа стерлось в памяти египтян, увидел в Израиле потенциального врага (Исх. 1, 8-10). В связи с этим он принимает некоторые меры, среди которых и попытка умерщвления новорожденных еврейских мальчиков. Но повивальные бабки Шифра и Фуа из-за страха перед Богом не повинуются этому приказу. Как результат, народ Израиля становится еще многочисленнее (Исх. 1, 15-20).

Книга Исход показывает фараона как большого противника Бога. Пока Бог исполняет данные праотцам обещания, фараон делает все возможное, чтобы этому помешать.

Египтяне питали отвращение к совместной трапезе с евреями (Быт. 43, 32), к выпасу овец, в то время как израильтяне были пастухами (Быт. 46, 34; 47, 6), и к жертвоприношению неегипетским богам на их собственной земле (Быт. 8, 26 [22]). Это способствовало разделению с Израилем и привело к рождению отдельного народа. Израиль также жил не в середине Египта, а в восточной части земли Гесем [Van Andel 1920, 55]. Впрочем, изолированность не была полной. Так, например, в богослужении Израиль ощутил влияние египетского идолопоклонства (Иез. 20, 7; 23, 8.19).

Египетские повивальные бабки получили от Бога благословение. Исх. 1, 21 переводят по-разному: «Он каждой из них дал семью» (NBG) или «Он сделал их родоначальницами» (Хоутман [Houtman 1986, 249] допускает мысль, что обе женщины были приняты в израильский народ, как позже Раав и Руфь). Мы не можем говорить о том, что Бог благословил этих женщин, несмотря на их «вынужденную ложь». Нигде также не осуждается тот способ, который использовали они, чтобы ввести в заблуждение фараона. Смотрите о вынужденной лжи в разделе 4.11 (обсуждение Девятой заповеди).

2. Скрывая своего новорожденного сына в продолжение трех месяцев, Иохаведа вынуждена подкинуть его, положив в корзинку среди тростника у берега реки Нил. Дочь фараона, тронутая плачем ребенка, принимает

еврейского мальчика, как своего собственного, и дает ему имя *Моисей*, потому что она «из воды вынула его» (Исх. 2, 10). Из воды, которая должна была стать местом его смерти, его спасли. При дворе фараона Моисея обучили всей мудрости, благодаря которой он стал силен в словах и делах (Деян. 7, 22). Он станет сильным соперником фараона. Противник вырезает розгу, которой сам скоро будет бит!

Став взрослым и убив египтянина, который избивал еврея (Исх. 2, 11), Моисей показывает, что его сердце сочувствует своему народу. Но в то же время этот необдуманный поступок позволяет увидеть, что он еще не готов стать освободителем своего народа. Моисей убегает в Мадиами и находит там приют в семье Иофора. Он женится на дочери Иофора Сепфоре и, называя своего старшего сына Гирсамом (Исх. 2, 22), указывает на то, что он принадлежит не мадиамской земле, а своему народу в Египте.

Идею о *розе* см. [Van Andel 1920, 59], где также указывается разница между жизненным путем Иосифа и Моисея. Иосиф мог использовать свое влиятельное положение на благо потомков Иакова, а Моисей должен поступиться своим высоким положением. Освобождение нельзя торопить, превращая его в движение за «права угнетенных», а это должно быть исключительно делом рук Бога, по мнению Ван Андела.

Моисей – изначально египетское имя (*mośe*), которое обозначает «сын (такого-то)». Это значение имени намеренно здесь упущено. Еврейский писец вовсе не дает неправильное объяснение, когда *он* это египетское имя передает словами «вынут из воды» (Исх. 2, 10), как утверждает Гиспен [Gispén 1951, I, 37], поскольку писец связывает это имя *этимологически* с корнем еврейского слова *mšh* (актив через пассив), как «вынутый», а именно из воды. Он вкладывает это объяснение в уста египетской принцессы. Ирония заключается в том, что «вынутый» позже становится «вытягивающим» освободителем своего народа. Именно это израильтянин и подразумевал! Эти мысли позаимствованы мною у Дж. Леттинги.

Именем Гирсам Моисей выделяет, что он чужестранец (евр.: *gēr*) «там» (евр.: *šāt* Мадиами. См. Houtman [1986, 89]).

3.2 Яхве – его имя

1. Из горящего тернового куста возле горы Синай Бог призывает Моисея стать освободителем своего народа Израиля из Египта. Во время явления Божьего ангела, который есть не кто иной, как Бог (Исх. 3, 2.4), он провозглашает свое новое имя: «Я есмь Сущий». Другие варианты перевода его имени – «сущий» или «он есть». Письменно имя Бога часто передается на иврите как *Яхве* и встречается в Ветхом Завете около 7000 раз.

До того Бог не был известен израильтянам под таким именем: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: “Бог Всемогущий”, а с именем *Моим*:

“Господь” (Яхве) не открылся им» (Исх. 6, 2 [3]). То, что мы встречаем это имя еще в книге Бытия, вовсе не противоречит данному высказыванию. Праотцы не знали имени Яхве, а автор (или авторы) Бытия, должно быть, знал. Они свободно употребляли это позднее имя наряду с другими именами. Я имею в виду слово «Бог». Таким образом, они часто писали «Яхве» там, где в то время люди бы сказали «Бог».

Что особенного в имени Яхве? Шесть слов «Я есть Тот, Кто Я есть» (в русском переводе «Я есмь Сущий») на первый взгляд непонятны. Варианты этих слов немного проясняют значение: «Я делаю то, что Я делаю», то есть «Я непременно выполняю то, что запланировал». Когда Пилата раскритиковали за надпись, прибитую на кресте, он ответил: «Что я написал, то написал» (Ин. 19, 22), то есть «я остаюсь при своем мнении, и на этом точка». Также слова «Я есть Тот, Кто Я есть» не повторяли одно и то же значение два раза, а означали следующее: Я действительно Тот, Кто Я есть.

Кто он тогда в действительности? Он Бог Авраама, Исаака и Иакова, который во что бы то ни стало собирается освободить их потомков из египетского рабства и привести в обещанную им землю ханаанскую. Вот уже сотню лет они стонут под этим игом. Кто же их Бог? Конечно, он – Бог Авраама, Исаака и Иакова, но об этом они знают уже сотню лет. Неужели это все, что можно сказать о нем? Сейчас становится ясно, что дальше Бог еще откроет своему народу, кем он в действительности есть.

В имени Яхве содержится намного больше, чем в имени «Бог Авраама, Исаака и Иакова». Завет существовал уже века, а *проявление силы* Бога для наказания фараона десятью казнями и освобождения дороги Израилю в Ханаан было чем-то новым. Имя Яхве – это имя Бога-Освободителя.

Имя Яхве связано с *выходом из Египта*. Раав говорит разведчикам, что они навели ужас на ее землю переходом через Черное море (Нав. 2, 9). Филлистимляне потом узнают, что перед ними тот Бог, который поразил египтян разными казнями (1 Цар. 4, 8). Также во времена пророка Осии Бог становится известным под именем Яхве – «Бог твой от земли Египетской» (Ос. 12, 10; 13, 4). Имя Яхве станет именем, которым будут обращаться к Богу все последующие поколения (Исх. 3, 15).

До того как Бог явился Моисею у горы Синай, он был известен, прежде всего, как Всемогущий, или Величественный (евр. *'el šaddaj*). Это имя в Новом Завете отображается как Вседержитель (греч. *пантократор*, Откр. 1, 8; 4, 8; 15, 3; 19, 6).

Значение, которое Бог сам дает своему имени – *Яхве* – звучит так: «Я есть Тот, Кто Я есть» (евр. *'ehyè 'ašer 'ehyè*). Это повторение отображает способ общения на еврейском – параномастическое повторение, акцентирующееся на «бытии» Бога как *действительного и действующего* [см. Vriezen 1950, 498; Holwerda 1961, 200]. Моисей ожидает, что народ сразу же спросит его: «Как его имя?» (Исх. 3, 13). Этим вопросом народ имел в виду не только: «Как его

зовут?», но «Что *делает* он, чтобы освободить нас из нашего жалкого положения?» Ответ Моисея может прозвучать: «Яхве, поскольку Бог будет активным и покажет вам, что он переходит к действиям и исполняет свои обещания». Гиспен [Gispén 1951, I, 71] и другие придерживаются мнения, что имя Яхве *все-таки уже* было известно предыдущим поколениям, но оставалось во временном забвении. При этом часто указывается на имя матери Моисея *Иохаведы* (Исх. 6, 20). В нем бы можно было увидеть имя Яхве («Яхве имеет лицо»). Но это значение не постоянное [Houtman 1986, 99]. К тому же имя матери Моисея могло позже поменяться на Иохаведу, как Моисей менял имя Осия («Он помог») на Иисус («Яхве – помощь», Чис. 13, 17). По моему мнению, Исх. 6, 2 [3] четко говорит, что имя Яхве не было известно раньше [см. Nolwerda 1961, 246; Vonk 1960, 277]. Авторы последних работ именно поэтому называют употребление имени Яхве в Книге Бытия анахронизмом или предвозвещением. Это то же, что сказать: «*Королева* Вильгельмина родилась в 1880 году». Ее уже в 1880 г. называют королевой, в то время как она всего лишь в 1898 г. была ею провозглашена. Таким же образом писец Книги Бытия из-за *своего* знания более позднего имени Яхве связывает это имя с более ранними высказываниями о Боге и словами самого Бога.

2. Имя Яхве неоднозначно. То, что для одного освобождение, для другого унижение. Бог своей твердой рукой принуждает фараона отпустить его народ (Исх. 7, 22; 8, 15 [11].32 [28]; 9, 7.35 ср. 13, 15; 14, 5). Также мы часто читаем, что именно *Яхве* заботится о том, чтобы фараон упрямо отказывался отпустить народ (Исх. 4, 21; 7, 3; 10, 2.27; 11, 10; 14, 4.8.17). Яхве показывает фараону свою силу, чтобы таким образом все на земле узнали, кем он есть (Исх. 9, 16). Фараон не послушал Божьего повеления, значит, Яхве сможет показать еще больше чудес в Египте (Исх. 11, 9). Не только Израиль (Исх. 6, 5-8; 10, 2), но также фараон и египтяне увидят через эти чудеса, что значит «Я есть Яхве» (Исх. 6, 28 [29]; 7, 5.17; 8, 10; 10, 26; 12, 12; 14, 4). Проявление своего величия – это средство в руках Яхве, с помощью которого он освобождает свой народ, а также и доказательство того, что он *имеет право* делать со своими врагами то, что он захочет. Его имя означает милосердие. «Господь, Господь (или Яхве, Яхве), Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный» (Исх. 34, 6). Но несмотря на то, что он обещал явить свою милость в тысячи родов, он все же Яхве, потому что не оставляет без наказания. Он наказывает детей и внуков, на которых падает грех их родителей (Исх. 34, 7). Он – Бог ревнитель, так как не терпит никаких других богов рядом с собой (Исх. 20, 5).

С другой стороны, мы можем связать обе стороны – милосердие и свободу – с именем Яхве. В милосердии Яхве проявляется его сущность. Освобождая свой народ, он исполняет свои обещания. Но также мы можем сказать, что *он* есть тот, кто он есть, и *он* делает то, что делает, будучи ни от кого не зависимым, даже от своих противников. Не они определяют ход событий,

а он. Мы должны учитывать это при осмыслении имени Яхве. Глубина этого имени поражает нас, но в то же время она может привести в замешательство.

Благоговение перед именем ставит перед нами вопросы, на которые мы не можем дать ответ. Это имя также предполагает его всемогущество, выражающееся в том, что он может сделать человека немым, глухим или слепым (Исх. 4, 11). Многое для нас непонятно. Почему народ Израиля так долго угнетали? Почему они не унаследовали обещанную землю без притеснений в Египте? Почему Яхве, посылая десять наказаний, позволил, чтобы пострадали люди и животные? Почему фараон сразу не соглашается с Яхве, а упрямо сопротивляется и по воле Яхве продолжает ожесточаться?! Протестующему и видящему в этом произвол в Писании находится встречный вопрос, и в то же время ответ на него: кто ты такой, что споришь с Богом (Рим. 9, 20)? Вместо того чтобы роптать на Яхве, звучит призыв восхвалять его, несмотря на то, какими непостижимыми могут быть его судьбы и неисследимыми пути его (Рим. 11, 33).

Несмотря на то единство, которое Яхве демонстрирует со своим народом, Моисей должен все-таки снять обувь возле горящего тернового куста и оставаться на расстоянии, потому что Яхве – святой.

Свобода действовать так, как этого хочет Яхве, вовсе не означает произвол и неуверенность для людей. То же можно сказать и о толковании Павлом текстов из Исхода. Холверда верно замечает [Holwerda 1961, 238], что в цитате: «Кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалю» (Рим. 9,15) акцент лежит на слове «помилование». Это не допускает никакого сомнения, что Яхве останется верным своим обещаниям.

3. Хотя Моисей и протестует против возложенной на него Яхве миссии вывести Израиль из Египта, он все же отправляется в дорогу вместе с двумя сыновьями и женой. Во время ночлега в пути Яхве нападает на Моисея и пытается его умертвить. Это загадочное событие напоминает нам борьбу Иакова с Богом в Пенуэле (Быт. 32, 24-30). Почему Яхве хотел убить Моисея? Как мы увидим позже, это связано с последующим событием. Сепфора хватает острый камень и обрезает своего сына, после чего Яхве оставляет его в покое (Исх. 4, 24-25). Если Моисей хочет вывести Израиль из Египта, он должен сначала навести порядок в своем доме, Яхве не может допустить, чтобы собственный сын Моисея оставался необрезанным. Загадочность этого события показывает, что имя Яхве *святое*. Даже Моисею приходится опасаться за свою жизнь, когда он не принимает всерьез обет обрезания в своей семье. Термин «Я есть Яхве», который очень часто будет встречаться в законах, записанных в Лев. 17 – 26, уже здесь заявляет о себе.

Под *обрезанием*, которое мы здесь видим, следует понимать обрезание одного из сыновей или даже двух сыновей. Слово «обрезание» в Исх. 4, 26

стоит в форме множественного числа [Gispen 1951, I, 60]. По словам Й. Вельхузена, обрезание многих касается даже Моисея. Подробно о разных подходах см. работу Хоутмана [Houtman 1986, 414], который по праву утверждает, что обрезание было способом обучения Моисея как посланника Яхве [Houtman 1986, 423], хотя я и не принимаю его предположения, что здесь речь идет об обрезании самого Моисея.

3.3 Выход из Египта

1. Старания Моисея и Аарона убедить фараона разрешить народу Израиля отправиться в пустыню, чтобы там сделать праздник в честь Яхве, были тщетными. После первой попытки фараон ужесточает меры принудительного труда израильтян (Исх. 5, 6-9). Когда они во второй раз пришли к фараону, его волшебники показывают те же чудеса, какие показывал и Аарон по воле Яхве (Исх. 7, 1-22). После этого следуют *десять наказаний*, которые приводят к тому, что народ Израиля выходит из Египта.

Следует уделить особое внимание просьбе Моисея и Аарона к фараону позволить народу Израиля сделать праздник в пустыне в честь Яхве. Эту просьбу мы не должны расценивать как явный предлог, чтобы, придя в пустыню, навсегда повернуться спиной к фараону и Египту. Желанные празднества с жертвоприношениями Яхве объясняются тем, что народ Израиля – наследие Яхве, а не фараона. Для Яхве народ Израиля – как сын-первенец (Исх. 4, 22), хотя он и восседает на троне, правя этим народом. В то же время к фараону проявляется уважение. Моисей и Аарон просили фараона отпустить израильский народ в пустыню только на время. Эта просьба проходит красной нитью через все девять наказаний (Исх. 7, 16; 8, 8[4].25-27; 10, 8-11.24-26). Только тогда, когда фараон окончательно отвергает право Яхве на свой народ (Исх. 10, 27-28), приходит конец всякому уважению Моисея к фараону, и он в гневе покидает его дворец (Исх. 11, 8).

Из всей истории видно, что окончательный разрыв между Египтом и Израилем является следствием действий фараона. Именно *он*, наконец, прогоняет израильтян со своей земли (Исх. 12, 31-32) и по собственной инициативе освобождается от израильских рабов (Исх. 14, 5). По истечении некоторого времени фараону становится жалко отпущенных рабов, поэтому он со своей армией преследует народ Израиля. Когда это приводит к его гибели, можно утверждать и о *фактическом* расколе между Египтом и Израилем.

Об этой истории можно сказать следующее: выход из Египта не был следствием революционного восстания, а состоялся после того, как два его законных руководителя настоятельно просили фараона отпустить народ Израиля. После этого была война, и Яхве позволил ограбить египтян, выпросив у них серебряные и золотые украшения (Исх. 3, 22; 12, 36; ср. 11, 2). В трех указанных отрывках мы читаем о том, что израильтянки должны были выпросить у египетских женщин украшения и одежду. Эта добыча по праву

принадлежала израильскому народу, и люди вполне могли ее требовать, законно покидая эту страну.

Здесь примечательно размещение *родословной*, которая ограничивается поколениями Рувима, Симеона и Левия (Исх. 6, 13 [14]). Речь идет о том, чтобы показать место Моисея и Аарона среди народа Израиля. Моисей и Аарон – истинные израильтяне, происходящие от рода Левия и представляющие Израиль перед фараоном [Houtman 1986, 461].

Прошение и просьба (Исх. 3, 22; 11, 2; 12, 36) израильских женщин у их соседок-египтянок так же может восприниматься как прошение *взаимы*. Прибегнув к удачной хитрости – одолжить украшения для празднества в пустыне и вырядившись в эти украшения для проведения празднества, израильтяне и рассчитывали захватить эти вещи с собой [см. Te Stroete 1966, 87]. Такое предположение вытекает из того, что просьба учредить празднество была хитростью, что, на мой взгляд, можно опровергнуть. Кроме того, хотя это правда, что Моисей с самого начала знал об освобождении Израиля из Египта (Исх. 3, 6), сам *процесс* освобождения вовсе не был фарсом или заранее обдуманным действием.

Десять казней (или наказаний) свидетельствуют о том, что применение давления на фараона было необходимо, чтобы вывести Израиль из рабства. *Первое* наказание (вода превратилась в кровь) не приносит никакого результата, потому что египетские маги способны сделать подобное (Исх. 7, 14-22). Второе наказание (жабы) приносит фараону некоторые неудобства. Он просит о заступничестве Моисея перед Яхве (Исх. 8, 8 [4]), чтобы тот освободил их от этого наказания, но на самом деле фараон не отступает от своих принципов. После этого и последующих восьми наказаний основным является то, что освобождение от каждого наказания приносит всего лишь облегчение фараону, но вовсе не способствует выполнению им требования Яхве.

Третье наказание (земной прах превращается в мошек) пошатнуло авторитет магов фараона. Они оправдываются перед фараоном, говоря, что это перст Божий, тем самым подтверждая, что данное бедствие не дело рук человеческих. Фараон еще больше ожесточил свое сердце (Исх. 8, 19 [15]). После *четвертого* наказания (пески мухи) похоже на то, что фараон меняет свое мнение. Народ может принести жертву Яхве, но в пределах Египта (Исх. 8, 25 [21]). Но после этого все же следует *пятое* наказание (морозная язва), поскольку фараон не сдержал своего обещания. На этот раз происходит разделение между Египтом и землей Гесем. Израильтян больше не коснется ни это, ни все последующие наказания. Но даже этот поразительный факт (Исх. 9, 7) не переубеждает фараона отпустить народ Израиля.

Таким же безрезультатным было и *шестое* наказание (воспаления), хотя создается впечатление, что даже маги фараона не смогли уберечься от него. Перед *седьмым* наказанием (град и огонь) фараон узнает, что Яхве истребил

бы его уже с лица земли, но пока не делает этого. Причина заключается в том, что он хочет показать свою силу на фараоне, чтобы все на земле знали, кто он есть (Исх. 9, 16). Но фараон все равно не изменяет решение, хотя некоторые его слуги из-за страха перед Яхве прячут свой скот в безопасное место, чтобы их не задело это бедствие. *Восьмое* наказание (саранча) сильно потрясло людей фараона (Исх. 10, 7), но не самого фараона (ср. Исх. 9, 34 с 10, 20). *Девятое* наказание (тьма на протяжении трех дней) также не приводит к переменам. То, что фараон позволит уйти народу, но без скота, является неприемлемым для Моисея (Исх. 10, 24-26).

Как раз теперь наступает *окончательный раскол* между Моисеем и фараоном. Фараон не желает его больше видеть, а Моисей покидает его дворец в гневе. Всякая учтивость и вежливость уже просто исчезает. Моисей полностью уверен в том, что он делает, и знает, что рабы фараона и египетский народ еще будут умолять Израиль уйти с их земли (Исх. 10, 27-29; 11, 7-8).

Развязкой послужит *десятое* наказание (умерщвление всякого первенца в земле египетской). Эта глубина всех бедствий является одновременно и вершиной всего, что приготовил Яхве, ожесточая сердце фараона с каждым новым наказанием (Исх. 4, 21; 9, 12; 10, 20.27; 11, 10). Для исполнения десятого наказания Моисей уже также не подходит. Результат наказания – просто подавляющий. Фараон безоговорочно сдается, а египтяне практически уговаривают народ Израиля как можно скорее покинуть их землю (Исх. 12, 29-33).

Я согласен с Хоутманом [Houtman 1989, 31] и другими, что нет причины считать все наказания противоборством Яхве с египетскими богами и волхвами. Тогда обязательно пришлось бы говорить о священной реке Нил (первое наказание), о священных жабах (второе наказание) и рогатом скоте (пятое наказание). Тьма девятого наказания стала бы противовесом египетскому солнцепочитанию. Единственное, в чем мы точно уверены, – это то, что десятым наказанием Яхве разрушает силу всех египетских богов (Исх. 12, 12).

В книге было сказано, что не только *Яхве* ожесточает сердце фараона, но также что и *фараон сам* это делал (Исх. 7, 13.22; 8, 19 [15]; 9, 35). Фараон вовсе не был безвольным орудием в руках Яхве. Наоборот, он сам отвечает за свое упорство.

3. Прежде чем исполнится десятое наказание, израильтяне должны были помазать кровью перекладину и оба косяка дверей, чтобы ангел смерти обошел их дома, в то время как кара постигнет египетские семьи. Это должна быть кровь однолетнего агнца мужского пола, которого как *пасхальную жертву* должны были съесть в кругу семьи (Исх. 12, 21-33).

Месяц освобождения израильского народа из Египта был провозглашен первым месяцем года. Время рождения Израиля должно праздноваться каждый год. Это празднование выпало на четырнадцатый день месяца, первый из семи дней праздника опресноков (Исх. 12, 8.15-20). Употребление такого

хлеба было вызвано необходимостью поспешно отправиться в путь, поскольку из-за спешки не оставалось времени для закваски хлебного теста. Вместе с тем, кислое тесто отождествляется с гниением, порочностью и нечистотой. Яхве должен увидеть, что освобожденный народ желает жить отдельно от язычников и что его отвращает все нечистое и порочное, как кислое тесто (закваска). Празднование Пасхи должно всегда напоминать об освобождении, за которое они обязаны благодарить только Яхве.

Наряду с Пасхой и праздником опресноков существует и *третье значение* этих событий. Яхве умертвил не только первенцев мужского пола в Египте, но также ему должны жертвовать всех первенцев людей и животных в Израиле (Исх. 13, 11-15). Но имелось в виду не буквально приносить самых старших мальчиков в жертву, а их должны были выкупать (Исх. 13, 15). Очень скоро вместо первенцев род Левия станет для непосредственного служения Яхве, в то время как за первенцев других колен выкуп составит пять сиклей (Чис. 3, 45). Первенцы и левиты были особенным наследием Яхве. Они были помощниками и представителями целого народа. Еще Яхве напомнил фараону, что тот должен отпустить Израиль, так как он есть сыном-первенцем Яхве (Исх. 4, 22).

Выделив главные события жизни израильского народа, можно увидеть, что для будущего Израиля освобождение из Египта имеет особый характер. Народ освободился из двойного рабства, если вспомнить, почему имя их Бога – Яхве. Часто употребляемое восклицание «Я есть Яхве» означает, что он показал свою силу в Египте (Исх. 6, 5 [6]; 7, 5; 12, 12 и др.). Но также это значит, что для освобождения он избрал как *свое* наследие Израиль, который должен жить в святости (Исх. 19, 5; Лев. 11, 45; Чис. 15, 41 и др.).

Кислое тесто (закваска) образуется в результате закисания и гниения и поэтому в дальнейшем воспринимается как нечистое и оскверненное перед лицом Святого Бога. Вместе с пресным хлебом (евр. *matsōi*) нужно употреблять в пищу горькие травы. Их значение неясно. Возможно, это своеобразное воспоминание о горьких днях в Египте [Gispén I, 1951, 124].

3.4 Завет на Синае

1. Завет, который Бог заключил с Израилем после их выхода из Египта, во многом отличается от того завета, который он заключил с праотцами (Втор. 4, 31). Когда он заключал Синайский завет, небольшое семейство Иакова уже превратилось в *народ*. И этот народ тем временем узнал новое имя Бога – Яхве. Мы уже разбирали, что значит это имя.

Во всей своей славе сойдя на гору Синай, Яхве провозглашает Десять заповедей как конституционную основу его завета с Израилем. Стоя у подножия горы и видя происходящее, народ отступил и стал вдали (Исх. 20, 18). Моисей получил от Яхве книгу завета со всеми предписаниями, которые

мы находим в Исх. 20, 22 – 23, 33. У подножия горы он построил жертвенник из двенадцати камней. Там он прочитал вслух книгу завета, после чего народ торжественно еще раз засвидетельствовал свое согласие со всем, что говорил Яхве (Исх. 24, 3.7). Затем народ был окроплен кровью завета (Исх. 24, 8).

После заключения завета последовала встреча избранных с Богом Израиля на горе, а именно: Моисея, Аарона, Надава и Авиуда (старшие сыновья Аарона) и семидесяти старейшин из народа. Приглашенные видели под ногами Яхве что-то похожее на плиту из чистого сапфира, ярко сияющую, как само небо. То, о чем говорится в этом отрывке, вовсе не пустое упоминание: они остались живы, увидев Бога, и также они ели и пили (Исх. 24, 11). Моисей возшел на гору к Яхве, чтобы принять каменные скрижали, на которых самим Яхве были написаны Десять заповедей (Исх. 24, 12).

Жертвы, принесенные во время заключения завета, – это не жертвоприношения за грехи, а жертвы всесожжения и жертвы мира (или жертвоприношения пищи). Также трапеза на горе носила характер жертвоприношения пищи. Главной чертой этих жертвоприношений является *благодарность* и *радость* по поводу заключенного завета. О разных видах жертвоприношений см. раздел 3.4.

Моисей возложил жертвы на *некоторых молодых израильтян* (Исх. 24, 5). Вероятно, мы должны думать о самых старших сыновьях из семейств. Первенцы были изначально назначены посвящать себя специально для Яхве. Так, например, вскоре после этих событий Аарон и его сыновья будут призваны к такому служению. Возможно, что под «священниками», которые были названы в Исх. 19, 22, но еще ими не стали, мы должны понимать также первенцев [см. Kantt. SV; Gispén II, 1951, 57].

2. Очевидная разница между заветом у горы Синай и предыдущими заветами состоит в том, что в Синайском завете особое внимание уделяется *двусторонности*. В заветах с Ноем и праотцами, по сути, речь тоже шла о двусторонности. Завет без двусторонности – это не завет. В противном случае человек превратился бы всего лишь в инструмент в руках Божьих, а не в ответственную личность. Но в названных выше заветах делается ударение, в первую очередь, на *обещаниях*, а не *требованиях*, выдвинутых перед человеком. В завете с Ноем обещанием было впредь без каких-либо условий не уничтожать потопом все живое. Неисполнение поручений, данных перед заключением завета (Быт. 9, 1-17), не имело никаких последствий, которые бы как-то повлияли на дальнейшее существование завета.

Безусловно, требования в завете с праотцами тоже играли немаловажную роль. Бог попросил Авраама жить праведно и обрезать всех особой мужского пола в семье и прислуге (Быт. 17, 9). Авраам должен был засвидетельствовать свою веру через готовность принести Исаака в жертву (Быт. 22). Благодаря послушанию Авраама Бог продолжил общение с Исааком (Быт. 26, 5). Именно поэтому было бы неправильно называть завет с праотцами заветом,

не содержащим условий, будто бы их реакция на обещания Бога не учитывалась. Но следует отметить, что мнения праотцов уделялось меньше внимания, чем в Синайском завете. Бог напомнил Иакову о данном Аврааму обещании, в котором не было выдвинуто никаких требований (Быт. 28, 13; 35, 10).

В Синайском завете двусторонность выражена намного ярче. Теперь *завет* будет связан с *заветным законом*. Семейство праотцов переросло в народ, и Бог хочет, чтобы этот народ поступал достойно звания священного народа, живя согласно заповедям, постановлениям и законам (Быт. 26, 5; Исх. 24, 3.7; Втор. 6, 1 и др.). Именно это и отличает Синайский завет от завета, заключенного с праотцами (Втор. 5, 3). Правда заключается в том, что Бог проявляет свою любовь *не потому, что* его народ полюбил его (см. выше), но для того, *чтобы* они любили его. Он может требовать от нас, чтобы мы были святы, потому что Господь, наш Бог, свят (Лев. 19; 20, 26).

Условные предложения, такие как: «*Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой*» (Исх. 19, 5), впредь встречаться не будут.

Ни один из заветов, заключенных с человеком, нельзя назвать безусловным. Божье милосердие не безгранично. Следует также сказать, что *если* Израиль нарушит завет, это никогда не будет обозначать конец Божьему завету, хотя может так казаться (как в Исх. 32, 10; ср. также Втор. 9, 14, где Яхве говорит не «мой» народ, а «твой», в значении «народ *Моисея*!»). Становится очевидным, что Бог осуществляет свои обещания, когда-то данные *Израилю*, хотя он может отвергнуть большинство *израильтян*. Его свобода в рамках завета и его верность когда-то заключенному завету, вместе со всеми имеющимися там благословениями и наказаниями, неразрывны (Втор. 7, 9).

Вопрос о том, может ли наступить конец Божьему завету с Израилем как *нацией*, как отдельным народом в отдельной стране, становится актуальным только в Новом Завете, когда мы обсуждаем тему старого и нового заветов (2 Кор. 3, 6; Евр. 7, 22 и др. ср. Иер. 31, 31). В Ветхом Завете не раз упоминается об *обновлении* завета. Так, например, в Исх. 34, 10; Втор. 29, 1 («кроме завета, который Господь поставил с ними на Хориве»); Нав. 24; 4 Цар. 11, 17; 23, 3.

3.5 Реакция народа до и после Синая

1. Теперь давайте посмотрим, как отреагировал народ на предпринятые для их освобождения действия Яхве. Для этого нам нужно сделать небольшой экскурс в прошлое, поскольку еще перед заключением Синайского завета мы находим очень интересные подробности.

Все началось в Египте. Мы надеялись, что израильтяне с радостью ожидали своего освобождения и во всем поддерживали своего предводителя Моисея. Но на самом деле все было иначе. После того как фараон сделал невыносимыми условия их рабского труда, они обвинили в этом Моисея и Аарона (Исх. 5, 21; 6, 8 [9]). Во время казней подобные жалобы прекратятся,

так как израильтян они коснутся в меньшей мере, а начиная с пятой, и вовсе не затронут. Однако роптания на своих предводителей и самого Яхве у них в крови. Как раз ситуация, описанная в Исх. 13, 17 и далее, служит ярким примером этого. В данном отрывке говорится о маршруте, который избрал Яхве, чтобы привести народ в Ханаан. Он проходит не через землю филистимлян вдоль побережья, а идет в глубину материка через пустыню. Таким образом, народ не смог бы больше возвратиться в Египет, если, повстречав по дороге врагов, они бы начали раскаиваться в своем решении. Потому Яхве закрыл им все пути назад, так как он знал, с каким народом имеет дело (Исх. 13, 17)! Им вовсе не трудно было найти дорогу, поскольку сам Яхве вел их. Днем он шел перед израильтянами в облачном столбе, а ночью освещал путь в огненном столбе (Исх. 13, 21). Но негативные стороны их менталитета очень скоро проявились. Когда израильтяне стояли перед Черным морем и увидели, что фараон со своей армией уже догоняет их, то воззвали о помощи, выражаясь очень конкретно. «Разве нет гробов в Египте, что ты привел нас умирать в пустыне?.. Не это ли самое говорили мы тебе в Египте, сказав: «оставь нас...»? Они предпочитают рабский труд у египтян, чем смерть в пустыне (Исх. 14, 11-12).

Переправившись через Черное море, они сделали праздник и громко воспевали Господу вместе с Моисеем, в то время как их женщины под руководством Мариамы выражали свою радость, играя на тимпанах (Исх. 14, 31; 15, 1-21). Но, к сожалению, удовлетворенность длилась недолго, поскольку, придя в *Мерру*, оказалось, что вода горькая (отсюда и название), и израильтяне снова начали роптать на Моисея (Исх. 15, 22). Пребывание в *Елиме* с его двенадцатью источниками и семьюдесятью финиковыми деревьями стало для них утешением. А уже в *пустыне Син* оно снова исчезает, и израильтяне вновь начинают выражать свое недовольство, поскольку они вынуждены испытывать голод. Они опять не могут успокоиться, сравнивая голод в пустыне с котлами мяса и изобилием хлеба в Египте (Исх. 16, 2). Яхве посылает им манну вместо хлеба и перепелов в качестве мяса, так же как некогда в Мерре он обеспечил их пресной водой.

Однако народ не долго радовался таким подаркам. На следующей остановке, в *Рефидиме*, не было воды. Дело зашло настолько далеко, что они были готовы побить Моисея камнями. И снова нас тревожит то, что израильтяне отдают предпочтение жизни в Египте их нынешнему положению освобожденных. После того как Моисей ударил посохом в скалу, вода опять побежала. Названия Масса и Мерива (Исх. 17, 2-7) означают, что в этих местах израильский народ искушал Господа и роптал на него.

Несколько слов типичны для описания поведения израильтян. Они *ропцуют* на Яхве и Моисея (евр.: *lwn*, Исх. 15, 24; 14, 2.27 и др.). Они *укоряют* Моисея и Яхве (евр.: *rjb*, Исх. 17, 2.7; 21, 18; Чис. 20, 3.13). Это еврейское слово в судебном деле может также значить «обвинять» [H. Ringgren, ThWAT VII, 497].

Такой же «гибкостью» (NBG) обладает и слово «искушать» (евр.: *nsh*) Яхве (Исх. 17, 2,7; Чис. 14, 22; Втор. 6, 16). «Искушение» со стороны израильтян – это отрицательный ответ, который они дают на испытания со стороны Яхве. К тому же, для «искушения» и «испытания» употребляется одно и то же еврейское слово [F. J. Helfmeyer. ThWAT V, 477]. Нужно смотреть, что следует за этим.

2. Нас очень удивляет то, что Яхве очень мягко реагирует на поведение израильтян. Но вскоре это изменится. Существует большая разница между тем, что было до Синая и после него. И этому есть объяснение – заключение завета на горе Синай. До этого Яхве проявляет только милосердие, которое есть одним из значений его имени. Он освобождает народ из-под власти фараона, утопив коней и колесницы египтян в море (Исх. 15, 1,21). Он обеспечивает их водой, хлебом и мясом в голой пустыне. Он посылает им манну, как хлеб с неба (Исх. 16, 4; Втор. 8, 3) до тех пор, пока они не дойдут до Ханаана и не смогут жить там, собирая урожай (Исх. 16, 35; Нав. 5, 12). Он устанавливает субботу, а чтобы им не нужно было беспокоиться о том, что есть в этот день, на шестой день они собирают хлеба в два раза больше (Исх. 16, 22). И по дороге на гору Синай он избавил их от второго «фараона» в лице Амалика и его народа (Исх. 17, 8-16).

Также можно порассуждать над тем, *почему* Яхве не проявил тогда строгость. Трижды мы читаем, что он испытывает послушание народа и его готовность следовать за ним (Исх. 15, 25). Он хочет знать, что у них в сердце (Втор. 8, 2). Он хочет, чтобы, собирая манну, они таким образом показывали свое уважение к субботе и беззаботно проводили этот день, не беспокоясь о пище (Исх. 16, 25). Он хочет узнать, поразило ли их его величие (Исх. 20, 20).

Он позволяет увидеть, кто он такой: «Я Господь, целитель твой» (Исх. 15, 26). К сожалению, *они* также показали свою настоящую сущность: «Есть ли Господь среди нас?» (Исх. 17, 7). Они жаждут воды, хлеба и мяса, но не понимают и не ценят того, что Яхве хочет показать им на примере манны: «...не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа» (Втор. 8, 3).

Дело вовсе не в том, что здесь делается переход от материального к духовному хлебу. Манна была такой же осязаемой, как и обычный хлеб. Но за ее происхождение нужно благодарить Господнее слово. Израиль может многое по слову из уст Яхве. Но для этого нужно, чтобы народ принимал совершенно все, исходящее от Бога [Holwerda 1957, 210].

Бог еще раньше испытывал народ. Вспомните историю Авраама и его готовность принести в жертву Исаака (Быт. 22, 1). Авраам выдержал испытание, народ Израиля в пустыне – нет. См. также Втор. 13, 4, где говорится о лжепророках, через которых Господь испытывает свой народ.

3. Сразу же после заключения Синайского завета стало видно, как его будут придерживаться израильтяне. Когда народ решил, что Моисей слишком долго отсутствует, они стали поклоняться идолу в образе золотого тельца, вылитого под руководством Аарона. «Вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли египетской» (Исх. 32, 4), – воскликнули все и сделали пышное празднество в честь идола.

Последствия были драматичными. Яхве, рассказавший Моисею, что происходит у подножия горы, хотел уничтожить Израиль, чтобы дальше идти только с Моисеем и произвести от него многочисленный народ. Но Моисей заступился за народ и двумя аргументами сумел убедить Яхве отказаться от своего плана. Что скажут египтяне о Яхве, который сначала вывел свой народ из Египта, чтобы потом истребить его? И что будет с обещаниями, данными Аврааму, Исааку и Иакову о многочисленном народе и земле обетованной (Исх. 32, 12-14)?

Вернувшись в стан и услышав звуки веселья, Моисей в гневе разбил скрижали завета, стер в прах золотого тельца и стал укорять Аарона, что, воздвигнув золотого тельца, он взял на себя большую вину. Потом произошел суд, где левиты по приказу Моисея мечом убили многих, не щадя даже собственных членов семьи.

Но этим конфликт между Яхве и его народом не закончился. Моисей понял, что народ тяжело согрешил, и что он немедленно должен возвратиться к Господу. Даже жизнь Аарона из-за гнева Господнего была в опасности (Втор. 9, 20). Очень трогательным выглядит заступничество Моисея: он просит Яхве вычеркнуть и его имя из книги жизни, если грех народа не будет прощен. Ответ Яхве на предложение Моисея был следующим: «Того, кто согрешил предо Мной, изглажу из книги Моей». Народ мог идти дальше в сопровождении ангела Господнего; так как ... Яхве сам уже не желал идти вместе с ними (Исх. 32, 30-35; 33, 1-3).

Можно заметить, как тяжело Яхве воспринимает нарушение только что заключенного завета. «Вы народ жестоковыйный; если я пойду среди вас, то в одну минуту истреблю вас» (Исх. 33, 3.5). Яхве уже как бы не ручается за себя, если пойдет дальше с таким народом!

Однако происходят изменения в *лучшую сторону*. Народ, следуя повелению Господнему, снимает с себя все украшения и испытывает чувство сожаления. В шатре, вдали от стана, Моисей настойчиво взывает к Яхве, зная о том, что будущее народа висит на волоске. Если он не хочет идти вместе с ними дальше, тогда незачем вовсе никуда идти. Что стоит Израиль среди других народов без Яхве? (Исх. 33, 7-13). Яхве уступает и обещает лично сопровождать народ в Ханаан. Бог подарил Моисею две новые скрижали, на которых были написаны те же слова, что и на предыдущих, и даже показал ему свою славу. Во время этого величественного момента Моисей слышит, как Бог Израиля возглашает: «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость

в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх. 34, 6). В этих словах мы уже увидели (раздел 3.2.2), как два значения имени Яхве обретают свою полноту.

Моисей в тот же момент падает на колени и вновь спрашивает, хочет ли Яхве идти вместе с ними и могут ли они снова стать его наследием. Пробыв сорок дней и ночей у Господа, Моисей спускается с горы Синай опять со скрижалями, а его лицо сияет святостью. С сиянием, появившимся на его лице оттого, что Бог говорил с ним, Моисей еще раз провозглашает постановления, которых Израиль должен придерживаться (Исх. 34, 8-35). Таким образом, завет был восстановлен. Счастливый конец самого драматичного события в истории Израиля!

Поведение Моисея в этой истории – это поведение настоящего *посредника*, хотя это название ему не приписывается в Ветхом Завете, а в Гал. 3, 19 оно указывает всего лишь на то, что Моисей передал закон Бога израильтянам. Евр. 8, 5 также упоминает Моисея как посредника, но в понимании сооружения святилища и основания священства. Посредником, который *заступается* за свой народ и хочет пожертвовать даже собой на благо этого народа, – именно таким мы видим Моисея в Исх. 32 – 34.

Моисей увидел славу Яхве, но не его *лицо* (Исх. 33, 20). См. раздел 4.6.2 о «видении» Яхве и об ограничениях, связанных с этим.

3.6 «*Не о многих из них благоволил Бог*»

1. Двусторонность завета и особенно последствия всякого неверия и непослушания народа постоянно проявляются после заключения завета на горе Синай. Первое место, куда они прибывают после ухода с горы Синай, получает название Тавера, потому что там воспламенился гнев Господний и огонь начал истреблять край стана. О жертвах не сказано ничего, но страх среди народа был огромен. Моисею пришлось вмешаться, чтобы огонь утих (Чис. 11, 1-3).

Спокойствие длилось недолго – израильтяне снова начали жаловаться, теперь масло в огонь подливали пришельцы, которые ушли с ними из Египта. Сетования типичные: в Египте нам было так хорошо! У нас было мясо, рыба и овощи, в то время как здесь мы голодаем и, кроме манны, ничего больше не видим (Чис. 11, 5.18.20). Как только они сталкиваются с трудностями, Египет сразу же становится для них раем по сравнению с тем, что они должны переживать в пустыне. Даже манна уже их не удовлетворяет. На следующий день Яхве посылает им перепелов, чтобы обеспечить их мясом. Они были жадны на мясо, но не успели они его еще съесть, как возгорелся гнев Яхве и он поразил много народа. Это место нарекли Киброт-Гаттава, ибо там похоронили ненасытный народ (Чис. 11, 31-34).

Название места Тавера связано со словом «гореть» (евр.: *b'ṣ*). Название места Киброт-Гаттаава дословно значит «погребение (евр.: *qivrōt*) страсти (евр.: *hatta 'awā*)». Согласно GNB – «могила скряг».

2. После двух упомянутых конфликтов последовало еще большее бедствие. Придя в пустыню Фаран, Моисей посылает из Кадеса двенадцать разведчиков, чтобы они осмотрели землю Ханаана. Они возвращаются и докладывают обо всем, что там видели. Их слова вполне объективны: земля – прекрасна, в ней течет мед и молоко; но... народ, живущий там, очень сильный, а города – укрепленные и очень большие, мы даже видели сынов Енаковых (великанов) (Чис. 13, 18-30). Халев, чувствуя, что народ может восстать против Моисея, успокаивает их: «Мы можем без проблем войти и завладеть этой землей. Мы можем легко победить этот народ» (парафраз). Но мнение Халева и Иисуса Навина не разделяли остальные десять разведчиков, поскольку народ в Ханаане был чрезвычайно сильным. Они не умолкали, но еще больше наводили страх, рассказывая об этой земле: «Земля, которую проходили мы для осмотра, есть земля, поедающая живущих на ней, и весь народ, который видели мы среди ее, люди великорослые... и мы были в глазах наших пред ними, как саранча, такими же были мы и в глазах их» (Чис. 13, 33-34). Не трудно угадать реакцию израильтян: они опять вспоминают, что в Египте было лучше, чем здесь. Они скорее умрут в пустыне, чем решатся на авантюрное выступление против великанов. Да, они даже думали над тем, не избрать ли им нового предводителя, который мог бы их привести назад в Египет. А когда Моисей с Аароном, Иисусом Навином и Халевом пытаются убедить их не выступать против воли Яхве и говорят им, что они с легкостью смогут покорить жителей этой земли, израильский народ грозит забросать их камнями.

Похоже на то, что ситуация такая же критическая, как и после сооружения золотого тельца. И опять Яхве хочет расстаться с народом и продолжать путь с одним Моисеем. Но снова Яхве уступает, когда Моисей указывает на последствия. «Я умоляю тебя, покажи свою верность и прости этому народу его грехи, как ты все это время даровал прощение, от Египта и по сей час» (парафраз). На этот раз Яхве решает не истреблять их, но и без сурового наказания не оставляет. Они искушали его уже десять раз и не слушались его. Поэтому он клятвенно заявляет, что никто из них, видевших его славу и чудеса, которые он являл в Египте и пустыне, не войдет в землю обетованную. В пустыне погибнут все, кто старше двадцати лет. Сорок дней они осматривали землю, поэтому сорок лет народ должен будет искупать свою вину.

Кроме Иисуса и Халева, в землю смогут войти только дети ропщущего народа. Разве ропщущие не говорили о своих детях, что они достанутся в добычу врагам (Чис. 14, 3)? Итак, теперь их дети точно войдут в Ханаан (Втор. 1, 39). Тех десятых разведчиков сразу же возле святилища постигла кара (Чис. 14, 36-38).

То, что происходит дальше, мы пропустить не должны. Народ был сильно огорчен, услышав от Моисея решение Яхве. Сразу же оказалось, что они готовы отправиться в Ханаан. «Мы согрешили!» Моисей предупреждает их, что такая затея обречена на провал, у них ничего не получится, но их пыл невозможно охладить – они идут вперед, хотя ковчег завета и Моисей остаются в лагере. Результат можно предугадать. Амаликитяне и хананеи разбили их полностью (Чис. 14, 39-45).

История с двенадцатью соглядатаями позволяет нам понять следующее:

1. Десять соглядатаев освещают эту экспедицию в неблагоприятном свете: земля *поедает* своих жителей; *все* люди там великаны; *мы* были, как саранча в наших и их глазах (Чис. 13, 31-33). Так говорят те, у кого нет веры. Вывод: их неверие *искажает* факты.

2. Двое соглядатаев, Иисус и Халев, говорят на совершенно другом языке, чем их спутники: народ этой земли вовсе не страшный, мы легко можем их победить, у них нет никого, кто бы мог их защитить, а нам поможет Яхве (Чис. 14, 6-9). Вывод: их вера *воспринимает и ясно видит* факты, поскольку Яхве не остается вне событий.

3. Когда шум из-за сообщения приводит к тому, что народ Израиля теперь по воле Яхве больше не может войти в землю, а десять разведчиков постигло наказание, они признают свои промахи и сразу готовы войти в эту землю. Но успеха не было, потому что Яхве хочет теперь совсем другого. Вывод: их послушание *недооценивает* факты (Чис. 14, 39-45). Оманн [Ohmann 1983, 90] ссылается на слова К. Схилдера: «То, что вчера было бы послушанием, сегодня или завтра может превратиться в преступление».

3. На следующий день после восстания Корея, Дафана и Авирона (см. раздел 5.7.2) израильтяне снова начали роптать и, взбунтовавшись, обвинили Моисея в том, что он умертвил Господний народ. И это при том, что во время восстания Корея и ему подобных четко была видна рука Яхве. И снова Яхве тотчас хочет уничтожить израильский народ. Вмешательство Аарона положило конец наказанию, которое тем временем уже забрало тысячи жизней (Чис. 16, 41-49).

Но это еще был не конец. Давайте вспомним событие, где название Мери-ва встречается во второй раз (ср. Исх. 17, 7 и Чис. 20, 13). Незадолго до того, как народ отправится из Кадеса в землю обетованную, у израильского народа не хватало воды. В третий раз мы слышим уже знакомые нам сетования. Снова они считают, что жизнь в Египте была лучше, чем в этой ужасной местности: зачем их привели сюда, чтобы умирать? Здесь нет хлеба и смоковниц, нет винограда и гранатовых деревьев. И питьевой воды тоже нет (Чис. 20, 2-5).

В этот раз Яхве реагирует удивительно мягко. Моисей должен ударить своим посохом по скале на глазах у всего народа, чтобы потекла вода. Вода потекла, но не после того, как Моисей в ярости, вопреки Божьему повелению,

дважды ударил по скале. Не народ, а их предводитель на этот раз был наказан больше всех. Он, равно как и Аарон, не войдет в землю ханаанскую. Они оба не поверили Яхве и перед всеми израильтянами не проявили глубокого уважения к его святости (Чис. 20, 7-24).

Войдя в землю *Едома*, народ стал нетерпеливым. Израильтяне должны будут идти в обход длинным путем, так как Едом не позволил пройти через свою землю. И снова народ сравнивает их нынешнее положение с жизнью в Египте. Они уже не могут смотреть на эту скудную пищу (манну)! На этот раз Яхве наказывает их, насылая ядовитых змей, которые изжалили много народа. Израильтяне признают свой грех, и Моисей вновь прибегает с молитвами за них к Господу. Наказание прекращается, так как по велению Яхве был сделан медный змей. Глядя на поднятого высоко на шесте змея, каждый ужаленный выздоравливал (Чис. 21, 4-9).

В истории с Меривой не совсем ясно, в чем именно Яхве видит вину *Моисея* (и Аарона). Первое, что приходит на ум, — это *удары* Моисея вместо словесного обращения к скале. Но и его яростные выступления и обращения к народу (а не к скале) также могли сыграть немаловажную роль [Dozeman 1998, 160]. В Мериве Моисей не показал святости Яхве (Чис. 20, 12; евр.: *haqdīšenī*). Моисей и Аарон позволили себе слишком много своей манерой поведения, вместо того чтобы показать себя посланниками Яхве [Vonk 1966, 243]. Потом Яхве сам явил там свою святость (Чис. 20, 13; евр.: *jiqqādeš*, от *qdš*), то есть он показал, что он свят. Такое же употребление слов мы встречаем в Лев. 10, 3.

4. Мы подошли к концу странствований Израиля по пустыне. Но и теперь народ показывает, как быстро может отойти от Яхве и даже поклоняться идолам. Аморрейский царь Сигон из Есевона, который отказался пускать Израиль через свою землю, был сражен, и Израиль овладел его землей между реками Арнон и Иавок. Ога, царя Васана, постигла та же участь. Таким образом, вся территория на север от Моава была открыта для Израиля (Чис. 21, 21-35).

Моав почувствовал угрозу, хотя Израилю было запрещено завоевывать их, как они поступили с братским народом Едома (Втор. 2, 4-9). Чтобы ослабить силу Израиля, Валак, царь моавский, посылает за Валаамом из Пефора, который на Евфрате, чтобы проклясть Израиль. Но вместо этого Валаам повторяет семь раз слова, вложенные Богом в его уста (Чис. 22-24).

Будучи бессильным проклясть Израиль, Валаам применяет другое оружие, которое оказалось действенным. Он советует мадиамским женщинам соблазнить израильтян, мирно поселившихся на равнинах Моава. Им это очень хорошо удалось, конечно, не без помощи моавитянок (Чис. 31, 16; 25, 1-3; ср. Откр. 2, 14). В *Ситтиме*, напротив Иерихона, сделали пышный праздник в честь бога Ваал-Фегора.

Из-за этого Яхве воспламенился гневом и поразил тысячи израильтян. Также он дал повеление выбрать из народа тех, кому от двадцати и выше.

Очень жестко против открытого блудодеяния выступает в особенности Финеес, благодаря которому наказание прекращается. За такой поступок Финеес, сын Елеазара и внук Аарона, был награжден заветом вечного священства в его роду, поскольку «он показал ревность по Боге своему и заступил сынов Израилевых» (Чис. 25, 13). Мадиямитяне были обречены на гибель. Вскоре после этого Израиль сможет им отомстить (Чис. 31).

Возможно, Валаам захотел отомстить, потому что он не получил от царя Валака никакого вознаграждения за свое пророчество (Чис. 24, 11). Не будет секретом, что его симпатии не были на стороне Израиля, как пророчески он бы не говорил. Чтобы уменьшить число израильтян, он прибегает к искушению их праздником сладострастия, на котором как моавитяне, так и мадиямитяне должны были сыграть свою роль. Очевидно, между этими двумя народами в те времена было много связей [Gispén 1964, 141].

Потомки по линии священства Елеазара и Финееса в будущем будут иметь большее влияние, чем потомки Елеазарового брата Итамара. Во времена Соломона потомок Итамара (Авиафар) будет удален от священства, в то время как священство по линии Садока, потомка Финееса, останется (2 Цар. 8, 17; 3 Цар. 1, 7; 2, 26).

5. Не стоит отрицать следующего *печального вывода*: народ Израиля показал себя недостойным участником завета. На освобождение из Египта они ответили огромной неблагодарностью, что проявилось, прежде всего, в отрицании освободительной сути исхода. Они постоянно подчеркивали, что рабская жизнь в Египте была намного лучше, чем жизнь с Яхве в пустыне. И поэтому народ злословил по поводу хлеба и мяса, посланных Яхве.

Теперь пустыня стала на самом деле опасна, как признает даже сам Моисей (Втор. 1, 19; 7, 21; 8, 15). Очередной недостаток воды и мяса должен был стать испытанием. Но это испытание теперь было действительно умышленным. Яхве хотел узнать, может ли его народ полностью доверять ему. Следует отметить, что каждое испытание длилось недолго, и к тому же всегда находился выход из любой затруднительной ситуации. Итак, Израиль не прошел этого короткого испытания. Много раз он проявлял непокорность и неверие.

Неужели не было никаких хороших моментов? Конечно же, были. Как только приходила помощь, тогда появлялась огромная радость. Но в описании странствований по пустыне я нашел всего лишь три события, которые повествуют не о скорби, а о чем-то ином. Когда израильтяне перешли через Чермное море и увидели, как оно поглотило египтян, у них появилась вера в Яхве и доверие к их руководителю Моисею. Песня Моисея задала тон их веселью и веселью играющих женщин (Исх. 4, 30-31; 15, 20-21; ср. Пс. 105, 12). Ликует народ и после назначения священников, когда появилась слава Господня, и яркий огонь вышел из святилища и сжег жертву на жертвеннике (Лев. 9, 23-24). После этого снова происходит сражение возле Афарима с ханаанским царем

Арадой. Сначала этот царь одержал победу над израильтянами и многих из них взял в плен. Народ же не стал причитать, а сразу решил обратиться к Господу, дав ему обет полностью уничтожить вражеские города, если Господь предаст этот народ в их руки (Чис. 21, 1-2). Царь Арада был побежден. К сожалению, чувство благодарности среди народа Израиля проходило очень быстро. Рассказ о медном змее это подтверждает.

Описание Израиля во время их скитаний по пустыне в Пс. 77 весьма правдиво. Это был род упорный и мятежный, неустроенный сердцем и неверный Богу (Пс. 77, 8). Яхве творил чудеса, а они продолжали грешить (Пс. 77, 17.32). Можно сказать и иначе: они не придерживались завета (Пс. 77, 10.37). И то, что это будет иметь последствия, было понятно еще у Синая. Яхве милосерден, но он не оставляет виновных без наказания. Результат нам известен: «Не о многих из них благоволил Бог» (1 Кор. 10, 5). Только Иисус Навин и Халев смогут переправиться через Иордан вместе с детьми целого поколения, которое нашло свою смерть в пустыне.

Честность, с которой описана эта часть истории народа Израиля, встречается и в других местах Ветхого Завета. Я имею в виду Неем. 9, 16; Пс. 80, 11; 94, 8; 105, 6-32; Иез. 20; Ам. 5, 25; Ос. 11, 2 даже так рисует образ израильтян: «Чем больше их звали, тем больше они уходили прочь своею дорогой».

3.7 Полномочия как предмет спора

1. Существует ряд конфликтов, требующих нашего особенного внимания, поскольку они связаны с назначенными Яхве *предводителями народа*. Призвание к выполнению какого-нибудь поручения может вызвать у самого человека протест. Но намного ужаснее выглядит сопротивление народа тому, что они находятся в особенном положении.

Давайте сначала рассмотрим личность великого предводителя *Моисея*. Мы думали, что призвание Моисея вывести народ из Египта было для него как елей на душу. Но Моисей вначале пытался отказаться от этих обязанностей. Четырежды мы читаем, что он сопротивляется призыванию Яхве. Он считает себя недостойным (Исх. 3, 11). Он не знает, что должен будет ответить израильтянам, если они спросят его об имени Бога (Исх. 3, 13). Если он сообщит им это, они ему не поверят (Исх. 4, 1). А когда и эти контраргументы не подействовали, он выдвигает еще одно возражение – у него нет ораторского таланта. По его словам, его речь не стала лучше также после того, как Господь начал с ним говорить (Исх. 4, 10). После обещания Яхве, что Аарон станет его устами, Моисей отправился в Египет (Исх. 4, 13-16; 6, 29-30; 7, 1-2).

Развернутый образ Моисея, конечно же, впечатляет. Он изображен очень стеснительным человеком, может, даже более стеснительным, чем кто-либо другой во всем мире (Чис. 12, 3). Он превосходит всех остальных особыми отношениями с Яхве, чей образ он мог созерцать (Чис. 12, 7). Он – пророк,

другого такого больше не будет в Израиле (Втор. 34, 10). Он является посредником между Яхве и народом во времена старого завета (Гал. 3, 19-22). Слово «посредник» отсутствует в Ветхом Завете, поскольку его миссия и так очевидна. Ведь он много раз заступает за народ, при этом, как у горы Синай, он сам готов вычеркнуть себя из книги Яхве (Исх. 20, 19-21; 32, 9-14; Втор. 5, 5).

Однако он мог и яростно выступать против народа. Часто это было справедливо, так как Моисей негодовал на недовольный и взбунтовавшийся народ и даже на своего брата Аарона, который согрешил, сделав золотого тельца (Исх. 32, 21-28). А иногда он был не прав, как при водах Меривы в Кадесе (Втор. 32, 51), когда он ударил по скале и ушел. Не было ли здесь вины народа в том, что Моисей не послушался Яхве (Втор. 1, 37; 4, 21; Пс. 105, 32)?! Нам это кажется незначительным проступком, но, как известно, у Яхве видение, которое нам невозможно уразуметь. Моисею, равно как и Аарону, Господь запретил входить в землю обетованную. Особые полномочия требуют особой ответственности (см. еще раздел 5.6.2). «Малые» грехи иногда приобретают огромные размеры.

О Моисее как посреднике см. раздел 3.5. Гнев Моисея не всегда можно назвать неуправляемым. Таким образом, возникает вопрос, можно ли было обижаться на Моисея за то, что он разбил обе скрижали с Десятью заповедями [Gispen 1951, II, 190]? Этот поступок не был четко осужден, ни после Исх. 32, 19, ни после Втор. 9, 17. Мы можем, на мой взгляд, полноправно сказать, что идолопоклонство народа с золотым тельцом оправдало поступок Моисея. Завет разорвали, и тогда какую функцию должна исполнять «конституционная основа» завета? Через верность Яхве своему народу завет возобновлен, а Моисей, без каких-либо упреков в том, что он разбил первый экземпляр, получил заново написанные Яхве скрижали завета.

О Моисее как великом пророке (Втор. 34, 10) и о провозглашенном им пророке из Втор. 18, 17 см. объяснения Кваккеля [Kwakkel 2003, 11]. На мой взгляд, он прав в том, что не усматривает в этом пророке заявления о Мессии, но всего лишь о *каком-то* пророке, которых будет множество среди израильтян. Он сможет общаться с ним, как это делал Моисей, то есть не голосом самого Яхве из необычного пламени, но голосом таким, как Моисей, чтобы народ не пугался (Втор. 18, 16).

2. Насколько тяжело было принимать людей с возложенными на них Яхве полномочиями, отчетливо видно во время странствований по пустыне. Поскольку Моисея и Аарона еще в Египте не всегда легко принимали как руководителей (Исх. 5, 20-21; 6, 9), в пустыне сопротивление против их лидерства возрастает. Даже в кругу собственной семьи против Моисея поднимался бунт. Мариамь вместе с Аароном выступала против ключевой позиции, которую занимал Моисей: «Одному ли Моисею говорил Господь? Не говорил ли он и нам?» Перед этим они упрекали Моисея за то, что он женился на эфиоплянке

(Чис. 12, 1-2). Но их критика зашла слишком далеко. Они не могли смириться с тем, что их брат был руководителем, а они занимали всего лишь второстепенную позицию. Разве и они не были пророками (Исх. 7, 1; 15, 20)! Из облачного столба Господь объяснил им, что существует только один такой пророк, и подобного ему нет. Другим пророкам Яхве открывался во снах и видениях, а с пророком Моисеем было иначе, по-особенному. С Моисеем Яхве говорил прямо, а не загадками, также Господь говорит, что Моисей видит его образ. Как посмели сестра и брат упрекать Моисея? Мариамь была наказана за этот грех проказой, из-за которой должна была пробыть вне стана как нечистая семь дней (Чис. 12, 15).

Более жесткий характер имело восстание Корея, Дафана и Авирона, после которого народ был обречен на сорокалетнее скитание по пустыне. Союз этих руководителей говорит о многом. Корей из колена Левия чувствует себя обиженным, также как и Дафан и Авирон из колена Рувима, старшего сына Иакова. Не трудно себе представить, что Корей и сам хотел стать первосвященником при поддержке 250 сторонников, которые могли бы исполнять обязанности священников. Они не могут смириться с высокой должностью Моисея и Аарона. Их аргументы против Моисея и Аарона благочестивы: «Все общество, все святы, и среди их Господь. Почему же вы ставите себя выше народа Господня?» (Чис. 16, 3). Неужели священство не принадлежит всем, а только Аарону и его семейству? Если при других обстоятельствах присутствие Яхве «среди них» воспринималось либо с сомнением (Исх. 17, 7), либо со страхом (Исх. 20, 18), теперь же они пошли демократическим путем и решили, что все равны между собой и Яхве находится одинаково близко к каждому из нас.

Эта революция похожа на тысячи других, которые позже произойдут в истории: сначала лишают прав действующую власть, потом сами требуют для себя этих же прав, чтобы впоследствии управлять. В истории, описанной в Чис. 16, Яхве выносит четкий приговор и показывает, кого он избрал быть священниками для своего народа. Бунтари были наказаны таким способом, каким еще никого никогда не наказывали. Земля разверзла свои уста, чтобы живыми поглотить семьи Корея, Дафана и Авирона (Чис. 16, 28-34). Сыновья Корея не погибли в этой трагедии, из чего мы можем сделать вывод, что они убежали из шатра их отца (Чис. 26, 11.58). Двести пятьдесят человек из народа, которых Моисей позвал с кадилами для курения, пожрал небесный огонь. Они погибли, как Надав и Авиуд, которые принесли на жертвенник Яхве «чуждый огонь» (раздел 5.2.1). Таким образом, их претензии на священство были полностью отброшены. Их кадилами были собраны и использованы в качестве листов для покрытия жертвенника. Это станет постоянным предостережением, что постороннему, не принадлежащему к роду Аарона, запрещено приносить курение пред лице Господне (Чис. 16, 35-40). Расцветший жезл колена Ааронова среди двенадцати колен Израилевых еще раз ясно показал, кого Яхве избрал на священство (Чис. 17, 1-9).

Под конец этого восстания народ был изумлен святостью Яхве. Они снова убедились, что скиния – опасное место, поскольку там живет Яхве. Без посредничества священников, которых он назначил, с ним нельзя общаться. Девиз восстания «Бог среди нас» не во всем правдив. Бог действительно находился среди них, но только как Бог Святой. Ремень безопасности (если можно так сказать) в виде священства ааронеев был необходим, чтобы на благо народа поддерживать связь со Святым Яхве.

Можно согласиться с Оманном [Ohmann 1983, 76], что тема о полномочиях проходит красной нитью через всю книгу.

Остается непонятным, когда Моисей женился на эфиопке: до или после смерти Сепфоры. Некоторые считают, что здесь имеется в виду сама Сепфора, которую Мариамь и Аарон унизительно называли «эфиопкой». Можно пойти еще дальше: поскольку ее брат Ховав пребывал среди израильтян и играл роль их путеводителя в пустыне (Чис. 10, 32), Мариамь и Аарон могли предположить, что мадиамское (читай: эфиопское) семейство имеет слишком большое влияние. Текст не дает для этого никакого основания и, скорее, акцентирует внимание на том, что речь идет о женщине, которая еще не упоминалась раньше. Это могла быть вторая жена Моисея.

3. Следует вспомнить также и другие события, которые описывают не только восстания или уничтожения. Еще с самого начала, когда народ направлялся к горе Синай, Иофор, тесть Моисея, посоветовал организовать систему правосудия среди израильтян лучше, чем у Моисея. К этому моменту Моисей проводил все разбирательства, малые и большие, что отнимало у него много времени и изнуряло его. Послушав Иофора, Моисей поставил начальников, которые управляли тысячами, сотнями, пятьюдесятью и десятью людьми. Им было доверено судить все малые дела, в то время как важные дела оставались в руках Моисея (Исх. 18, 13-27).

Иофор понимал, что Моисей должен уделять много внимания своему главному заданию. Он должен был представлять израильтян перед Богом, толковать им Божьи законы и заповеди, а также указывать дорогу, которой они должны были идти (Исх. 18, 19-20). Сторонний наблюдатель, которым оказался Иофор, помог освободить Моисея от других дел, чтобы он нашел время для выполнения этих обязанностей. Выполнение великого повеления требует особенной организации времени. Иофор чтит Бога Израиля над всеми другими богами. Он также понимает, что его зять как служитель Яхве должен мудрее распределять свое время.

Иногда кажется, что дух, который пребывал на Моисее, частично сошел и на других. Когда народ начал громко причитать о мясе, Моисей почувствовал, что бремя всего народа лежит на его плечах, и пожаловался на это Яхве. Тогда Яхве повелел привести семьдесят мужей из народа, на которых он возложил часть этого бремени. Бремя было разделено (Чис. 11, 11-17). Как

только на этих семидесяти мужах почил дух, они начали пророчествовать. Но это случилось только один раз (Чис. 11, 25). Несмотря на то, что они пророчествовали только один раз, их психологическая помощь Моисею оказалась намного большей.

В это время произошло еще одно значительное событие. Двое из этих семидесяти мужей, Елдад и Модад, остались в лагере и не пришли в скинию собрания (см. раздел 5.3.1). Как только на них почил Дух, они начали пророчествовать, но только в лагере. Иисус Навин настаивал на том, чтобы Моисей положил этому конец. Но ответ Моисея оказался ошеломляющим: «Не ревнуешь ли ты за меня? О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Чис. 11, 29). Моисей не боялся никакой конкуренции или беспорядка, поскольку в этом он видел Божью руку. Именно поэтому он желал нисхождения Духа на весь народ, чтобы они перестали причитать, а вместо этого восхваляли Яхве.

Очевидно, группа из семидесяти – это другие люди, чем те, которых вы брали по совету Иофора для разрешения судебных разбирательств. Хотя перед этими людьми выдвигались требования духовного плана (решительность, набожность, неподкупность, Исх. 18, 21), в группе из семидесяти мы находим помощников Моисею несколько иного плана, чем советников. Можно предположить, что во времена неурядиц среди народа они должны были выступать на стороне Моисея.

3.8 Моавский завет

1. Насколько огромное внимание уделяется Синайскому завету, настолько мизерны познания о Моавском завете, заключенном под конец странствований по пустыне. Однако это завет, мало в чем уступающий Синайскому (Втор. 29, 1). Весь Израиль в этот момент находится на равнине Моав, в преддверии Ханаанской земли.

Почему же мы ни в коем случае не должны обходить вниманием этот завет? Потому что это *весь опыт сорокалетнего странствования* по пустыне, только выраженный в словах. На страницах книги *Второзакония* он предлагает нам вновь взглянуть на странствования по пустыне. Он позволяет отчетливой увидеть, кто такой Яхве и насколько неразумен народ. Информация в этой книге является важной, так как помогает найти ответ на вопрос: мог ли Израиль выполнить заповеди, данные ему Яхве?

Если учитывать печальный опыт сорока лет, тогда совсем не удивительно, что суждения Моисея об израильском народе особенно сдержаны. Сорок лет в пустыне имели определенную *цель* – проверить, что в сердце израильтян (Втор. 8, 2-5). И эта проверка, как мы увидели еще раньше, получила отрицательный результат. настолько отрицательный, что даже Моисей серьезно говорил о возможности второго изгнания. Тогда Яхве рассеет Израиль

и прогонит в земли других народов, и только малое количество останется там (Втор. 4, 27). Переход из Египта в Ханаан принесет им, таким образом, новое рабство!

То, что Израиль был выбранным Яхве народом, очевидно, не давало никаких оснований оптимистически думать об их будущем. Народ Израиля со времени хождения по пустыне был жестокосердным народом (Втор. 9, 6; ср. 9, 13). Он был таким при жизни Моисея, таким он, конечно, останется и *после* его смерти (Втор. 31, 27)!

В таком случае будущее Израиля как участника завета не предвещает ничего хорошего. Там, где посылаются благословение и проклятие, проклятие распространяется намного шире, чем благословение (Втор. 27, 11-26). Народ, придя в Ханаан, примет чужих богов и нарушит завет с Яхве. Яхве знает все, что у них в сердце, несмотря на то, что он привел их к земле обетованной. Песня, которую Моисей, по велению Яхве, должен пропеть (Втор. 32), является жалобной песнью о народе Израиля. Народ должен знать, что понесет наказания за то, что отошел от Яхве (Втор. 31, 19-22).

Работы [De Jong 1987] и [Millar 1998] указывают на то, насколько сильно акцентируется внимание в конце книги Второзакония именно на негативном изображении Израиля как упрямого народа (евр.: *'am qešē 'orēf*, Втор. 9, 6.13) в отношениях с Яхве. Де Йонг [De Jong II, 1987, 99] замечает, что короткий отрывок о благословении во Втор. 28 делает это благословение «четырежды условным» (Втор. 28, 1.2.9.13), в то время как в длинном отрывке о проклятии это уже не условие, а констатация: «(не *если*, а) *потому что* ты не послушал Меня» (Втор. 28, 20.45.47.62). Де Йонг это связывает с тем фактом, что главы 12–26 будто бы вставлены между Втор. 11 и 27. Обе эти главы рассказывают о благословении и проклятии, которые должны быть произнесены на горе Гаризим и горе Гевал соответственно: «Может быть, мороз (Гевал), а может быть, и оттепель (Гаризим), может, благословение, а может, и проклятие» [De Jong I, 1987, 95].

2. Можно ли утверждать, что этой песней Моисей говорит о том, что для израильского народа *фактически невозможно* было и будет придерживаться заповедей Господних? Конечно же, нет, поскольку заповеди не слишком тяжелы и также не находятся где-то вне досягаемости для народа. Их не нужно искать ни высоко в небе, ни по другую сторону моря. Они находятся рядом, так что каждый израильтянин может вложить их в свои уста и сердце. Он может их соблюдать (Втор. 30, 11-14). Моисей не воспринимает непослушание народа как их рок. Все, что нужно сделать израильтянину, – обрезать крайнюю плоть своего сердца (Втор. 10, 16).

Однако, как свидетельствуют события, Израиль никогда не расстанется со своим скверным поведением, если только сам Яхве не вмешается. Во время противостояния египетского фараона Яхве мы видели, что фараон сам

ужесточал свое сердце, но также и Яхве содействовал этому (см. раздел 3.3.2). И наоборот: если Израиль хочет открыть свое сердце Яхве, это будет невозможно без вмешательства самого Яхве. Мы читаем о непослушании самого Израиля, но также и о том, что Яхве не дал им сердца, чтобы они понимали, глаз, чтобы они видели, и ушей, чтобы они могли слышать (Втор. 29, 4 [3]). Конечно, все может измениться, но только через самого Яхве. Это случится, когда он после провозглашенного изгнания, проявив свое милосердие, придет вновь и обрежет их сердце и сердце их потомства (Втор. 30, 6).

Этот этап завета между Яхве и его народом, как никакой другой, показывает, что завет может приводиться в исполнение только самим Яхве.

Миллар [Millar 1998, 175], равно как и Де Йонг, усматривает в Моавском завете не только повторение или обновление Синайского завета. Моавский завет позволяет увидеть, что наступят некоторые перемены. Втор. 30 предполагает ожидание нового завета с настоящими изменениями *сердца* Израиля. Это выступает прообразом нового завета, который мы находим у Иеремии и Иезекииля.

Миллар указывает на Втор. 8, 2 как на решающий момент. Народ был подвержен испытаниям, которые завершились довольно плачевно. Израиль – Господний народ, поэтому они могли рассчитывать на некоторую долю оптимизма касательно их будущего. Но они оказались упрямым народом, который не отличался по своим качествам от хананеев. Бесспорно, Израиль – Божий народ, но это еще ничего не говорит об их моральном состоянии [Millar, 1998, 167]. Как завет на Хориве, так и завет в земле Моав разорваны на части, поскольку они ничего не могли сделать с особенностями человеческой природы [Millar 1998, 174]. Согласно Втор. 32, 5, Израиль испорчен (евр.: *mūm*, ср. Втор. 15, 21; 17, 1), развращен (евр.: *iqqēš*, ср. 2 Цар. 22, 27) и неразумен (евр.: *nāvāl*), так что здесь одним моральным учением уже не поможешь [Millar, 1998, 177].

Втор. 29, 4 [3] можно перевести так, как это сделано в NBV: «Только сегодня дал вам Господь сердце, чтобы разуметь, и открыл вам очи и уши». Это должно означать, что раньше Израиль не имел разумения, а сейчас уже имеет. Но выражение на еврейском языке «до сего дня» (*'ad hajjōm hazzè*) ясно говорит, что Израиль *также сегодня еще не имеет* этого разумения. Там, где в книге Второзакония употребляется это выражение, прошлое включает в себя также и день настоящий, например: Втор. 2, 22; 3, 14; 10, 18; 11, 4; 34, 6.

3. И все же, несмотря ни на что, Яхве продолжает идти вместе со своим народом. Все мужчины и женщины, включая чужестранцев, выступающих в качестве дровосеков и копателей колодцев, были включены в завет, который Яхве заключил в земле Моав. Он хочет остаться их Богом, как и обещал им, и как поклялся их праотцам Аврааму, Исааку и Иакову (Втор. 29, 10-29). Надежды на человека – зыбкие, но Яхве остается верен своему завету. Он не может терпеть насмешек над падением Израиля (Втор. 32, 26-27). Моисей

призывает Израиль выбрать жизнь (Втор. 30, 19). Контекст позволяет четко понять, что без милосердия Яхве, который изменит сердце Израилю, это вовсе невозможно. Но Яхве дает обещание, что он обрежет сердце Израиля (Втор. 30, 6). Именно поэтому еще во Втор. 30 мы находим нечто, что позже (ср. Иер. 31, 31-34; Евр. 8, 8-12) будет называться *новым* заветом. Должен быть дан лучший завет. Уровень необходимой святости очень высок, как мы увидим в третьей части. Также очевидна и необходимость жертвоприношений в святилище. Это вызывает желание изменить ход событий, что однажды Яхве и сделает.

То, что спасение должно прийти от Яхве, в книге Второзакония сказано очень ясно, в то время как Моисей указывает на совершенно свободный выбор Яхве сделать Израиль своим народом. Он выбрал Израиль не потому, что он был многочисленнее других народов, а потому, что он был наименьшим из всех народов (Втор. 7, 7)! А израильтяне вскоре будут править ханаанской землей вовсе не потому, что они это заслужили. Яхве прогонит живущие там народы из-за их беззаконий, а также потому, что он дал клятву Аврааму, Исааку и Иакову (Втор. 8, 17-18; 9, 4-6). Его верность сказанному слову проявится даже тогда, когда почти все вышедшие из Египта найдут свою смерть в пустыне.

Ни Де Йонг, ни Миллар не подчеркивают негативную сторону. Так, например, последний указывает на то, что 30-я глава делает Второзаконие очень оптимистической книгой. Понимание греховности человеческой природы означает, что Израиль должен пережить падение. Но обещание прямого вмешательства Бога приносит в книгу надежду.

В этом отрывке нужно ссылаться на Книгу Левит. Израиль должен подражать святости Яхве, демонстрируя свою собственную праведность. «Будьте святы, ибо Я свят, Господь ваш» (Лев. 20, 26; ср. 19, 1). Действия Израиля остаются непонятными без такого призвания к святости. Но эти действия также невозможно реализовать без постоянного стремления к святости, чтобы получить прощение грехов указанным путем. То, что мы констатируем на основании Моавского завета, было утверждено службой жертвоприношения: Израиль не может исполнять заповеди Яхве без прощения грехов. Идеал настолько высок, что только жертва, кровь на жертвеннике во время Великого Дня очищения сможет покрыть грехи Израиля [Gispen 1950, 8].

3.9 На пути к Новому Завету

1. Если сравнить историю Израиля во время его пребывания в Египте и странствования в Ханаан с историей семейства праотцов, на передний план выходит большая ответственность Израиля как нации перед Богом. Вышеупомянутая двусторонность Синайского завета уже не позволяет нам так четко увидеть необъективность Бога, которую мы находили в Книге Бытия

(см. раздел 2.13). Никто из трех праотцов не был открыто осужден, и даже сыновья Иакова, несмотря на их частые грубые поступки, пребывали в Божьей милости. Сейчас же ситуация изменилась, и Яхве менее снисходителен, когда народ начинает жаловаться или же часто проявляет открытую неприязнь по отношению к нему и Моисею. Поколение, которое вышло из Египта, не вошло в обетованную землю. Мы познаем Яхве через его великое милосердие, но также и через его гнев, с которым он наказывает тех, кто отошел от него. Со слов Моисея во время обновления завета в земле Моав можно сделать вывод, что он уже не надеется на изменение народа в лучшую сторону.

Описание периода скитаний по пустыне, которое предлагает Новый Завет, такое же нелицеприятное (Деян. 7, 23-45; 1 Кор. 10, 1-11). Достаточно дружелюбно звучит сделанное кем-то (Павлом) замечание, что Бог на протяжении сорока лет терпел «особенности» народа Израиля (Деян. 13, 18). Еще в некоторых стихах говорится об этом времени, что Бог негодовал на этот род (Евр. 3, 10.17; Пс. 94, 7-11).

Однако в Новом Завете не только описываются события тех дней. В них содержится призыв к последующим поколениям. Стефан проводит параллель между постоянными выступлениями против Моисея и выступлениями иудеев против Иисуса (Деян. 7, 27.35.39.51). События прошлого являются уроком для читателя Нового Завета: мы не должны желать зла, как они; тот, кто думает, что он твердо стоит, пусть бережется, чтобы не упасть (1 Кор. 10, 6.12). В том, что подобное случается быстро и часто, можно убедиться на примере истории Израиля в пустыне.

Эта история заставляет нас задуматься. Сегодня мы должны прислушаться к гласу Господнему, пока он еще продлевает это «сегодня». Только тогда, когда мы выстоим твердо до конца, мы останемся причастниками Христу (Евр. 3, 7-15).

Де Йонг утверждает, что заключение завета в земле Моав уже стало предвестником нового завета, причем упоминание чужестранцев, дровосеков, водочерпиев (Втор. 29, 11[10]) и «странника, который пришел издалека» (Втор. 29, 22 [21]) рисует черты нового завета. Он имеет в виду, что «этот новый Израиль» уже определяет неудачу старого завета на горе Хорив [De Jong II, 1987, 108]. По-моему, это уж слишком далеко и, к тому же, вовсе не учитывается, что Моавский завет приравнивается к завету на Хориве (Втор. 29, 1).

2. Новый Завет проводит прямую параллель между Христом и благословениями во время скитаний по пустыне. Павел говорит о праотцах, что они вместе перешли через море, все крестились в имя Моисея в облаке и в море, и все ели одинаковую духовную пищу и пили одинаковое духовное питье. Они пили из духовной скалы, которая шла за ними. *И эта скала был Христос* (1 Кор. 10, 1-4). О Моисее сказано, что он ценил поношение Христово больше, чем все сокровища Египта (Евр. 11, 26). Подобными выражениями

подчеркивается то, что история не меняется, она та же – как во времена Моисея, так и общины Коринфа. Все в этой истории – как народ в пустыне, так и община в Коринфе, – получили одно спасение, испивая из одного источника – Христа. Шла ли речь о пище (манне или перепелах) или питье (воде), это была *духовная* пища, то есть за ее происхождение нужно благодарить Яхве (Втор. 8, 3; см. раздел 3.5.2) или – говоря на языке Нового завета – Христа.

Однако – это является моралью рассказа – множество из них Бог отвергает, поскольку они были поражены в пустыне (1 Кор. 10, 5). Из продолжения ясно видно, что такой конец для них был следствием их грехов. Коринфяне должны знать, что их ждет то же, если они будут так же грешить, как их праотцы (ср. 1 Кор. 10, 1)!

Можно утверждать, что с точки зрения веры в Христа здесь подчеркнута актуальность истории странствований по пустыне.

То, что все крестились в имя *Моисея* в облаке и море (1 Кор. 10, 2), вовсе не уменьшает «духовной» стороны перехода через Чермное море. Израильяне стали свидетелями этого чуда, как дара *Яхве*, который одарил их из-за того, что они связаны с Моисеем. Его позиция, как посредника между Яхве и народом, выделяется и, таким образом, имя Моисея чем-то подобно имени Христа.

3.10 Выводы

1. Переход от Израиля как семейства к Израилю как народу в Египте приводит к совершенно новым отношениям. Бог представляет себя своему народу как *Яхве*, который освободит Израиль. Это имя содержит в себе верность обещаниям, которые Бог дал праотцам. Существует также и другая сторона этого имени: свобода истреблять врагов своего народа, но также и наказывать собственный народ, если он не будет слушать его.

2. Яхве называет Израиль своим наследием, требуя, чтобы его народ пошел в пустыню принести жертву в честь Яхве. Он показывает свою силу, когда фараон оспаривает его право на Израиль. После серии наказаний израильяне покидают Египет, пройдя невредимыми через Чермное море, в то время как фараон и его армия тонут в воде. Выход из Египта – доказательство права Яхве на Израиль. Как напоминание об этом событии ежегодно проводится празднование Пасхи и выкуп сыновей-первенцев.

3. Синайский завет больше делает ударение на двусторонности в отношениях между Яхве и людьми, чем предыдущие заветы. В этом случае, конечно, без последствий не обошлось. Если реакция Яхве на неблагодарное отношение народа к нему до заключения завета была очень мягкой, то при и после заключения она изменилась.

4. Сразу же после заключения завета возникает проблема с золотым тельцом. Даже *будущее* завета Яхве с народом находится под угрозой. Моисей в этих обстоятельствах постоянно умоляет Яхве и дальше идти с народом. Яхве очень явно проявляет свое милосердие. Также он не оставляет грехи безнаказанными.

5. Путешествие по пустыне позволяет увидеть, что народ Израиля показывает себя *недостойным участником* завета. Бунтарское поведение народа после рассказа разведчиков об увиденном приводит к тому, что Яхве сорок лет водит народ по пустыне и позволяет только новому поколению войти в землю ханаанскую. Постоянное желание народа возвратиться в Египет поразительно, как и роптания о пище, которую посылает Яхве. Удивляет также и поведение, лишенное всякой веры, которое в результате переходит в самонадеянность. Поражает, наконец, сила такого искушения, какое предложил израильтянам языческий пророк Валаам.

6. Огромная ответственность лежит на предводителях Моисее, Аароне и других священниках. Подрывание их авторитета воспринимается как серьезное преступление и наказывается. Преданное служение Моисея Господу все же не спасет его от того, что из-за одного, в наших глазах незначительного, проступка Моисей, равно как и Аарон, не войдет в землю обетованную. Особенные полномочия требуют особенной ответственности.

7. Согласно совету тестя Моисея Иофора, для жизни народа большое значение имеет правильная организация правосудия. Это дает возможность Моисею сосредоточиться на главном задании: он представитель народа перед Яхве и их водитель по дороге, которую проложил сам Яхве. Поддержка, которую Моисей находит среди пророчествующих старейшин, временна.

8. Моавский завет должен восприниматься как обновление, а не как продолжение Синайского завета. Очевидным является негативное отношение Израиля, хотя возможность послушания Яхве не исключается. Однако Яхве продолжает идти вместе с народом. Мрачные ожидания будущего изгнания идут параллельно с ожиданиями и надеждами, что заставляет нас думать о новом завете.

9. История путешествия по пустыне, а именно поведение израильского народа, как в Ветхом, так и в Новом Завете представлена в негативном свете. Мы имеем дело не с историей прошлого, поскольку это также часть нашей истории. Существовавшие тогда духовные дары своим происхождением восходили ко Христу. Путешествие по пустыне стало уроком для всех, поскольку Господь отвергнет тех, кто согрешит так, как согрешил народ Израиля.

3.11 Исползованная литература

- Andel, J. van, *Handleiding bij de beoefening der gewijde geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach 1920.
- Dozeman, Th. B., *The Book of Numbers* (NIB), Nashville: Abingdon Press 1998, 3-268.
- Gispen, W. H., *Exodus* (KV) I, II, Kampen: Kok 1951.
- Gispen, W. H., *Het Boek Leviticus* (COT), Kampen: Kok 1950.
- Gispen, W. H., *Het Boek Numeri* (COT), Kampen: Kok, I 1959, II 1964.
- Holwerda, B., *Dictaten I, Historia Revelationis Veteris Testamenti*, Kampen: Comité uitgave dictaten Holwerda, tweede aflevering 1961.
- Holwerda, B., *Dictaten III, Exegese Oude Testament (Deuteronomium)*, Kampen: Comité uitgave dictaten Holwerda 1957.
- Houtman, C., *Exodus* (COT), Kampen: Kok, I 1986, II 1989.
- Jong, H. de, *Deuteronomium* I, II, Kampen: Kok 1987.
- Kwakkel, G., *Iemand als Mozes*, in: Kwakkel, G., (red.), *Wonderlijk Gewoon. Profeten en profetie in het Oude Testament*, Barneveld: De Vuurbak 2003, 11-27.
- Millar, J. G., *Now choose life. Theology and ethics in Deuteronomy*, Leicester: Apollos 1998.
- Ohmann, H. M., *Tellingen in de woestijn*, Bedum: Scholma 1983.
- Stroete, G. te, *Exodus* (BOT), Roermond: Romen 1966.
- Vonk, C., *Inleding, Genesis, Exodus*, in: Vonk, C., *De voorzeide leer I*, Barendrecht: Drukkerij "Barendrecht" 1960.
- Vonk, C., *Numeri, Deuteronomium*, in: Vonk, C., *De voorzeide leer I*, Barendrecht: Drukkerij "Barendrecht" 1966.
- Vriezen, Th. C. *Èhjè 'ašer 'èhjè*, in: Baumhartner, W. e.a. (red.), *Festschrift für A. Bertholet*, Tübingen: Mohr 1950, 498-512.

4. Десять заповедей

4.1 Введение

1. Есть все основания для того, чтобы посвятить отдельную часть Десяти заповедям. В законе Моисея они занимают особенное место. Яхве говорит слова заповедей непосредственно народу у подножия горы Синай (Исх. 20, 1.19), в то время как все другие законы даются Израилю через посредничество Моисея. Эти заповеди начертаны самим Богом на двух каменных скрижалях (Исх. 32, 16; 34, 28), написаны перстом Господним (Исх. 31, 18). Особенность Десяти заповедей подтверждается еще и тем, что потом их помещают в ковчег завета (Втор. 10, 2; ср. 3 Цар. 8, 9), тогда как другие записанные Моисеем законы – возле ковчега (Втор. 31, 25-26).

Эти сведения подтверждают, что Десять заповедей составляют конституционную основу завета, который Яхве заключил с Израилем у горы Синай (Втор. 4, 13). Постановления и законы, которые следуют за Десятью заповедями (Исх. 21, 1; Втор. 6, 1; 12, 1), можно воспринимать как более детальное объяснение этих заповедей. Такая детальная информация содержится в так называемой книге законодательства (Исх. 20, 23 – 23, 33) и в книге Второзакония. Неправильным, на мой взгляд, является предположение, что книга Второзакония при этом придерживается последовательности Десяти заповедей.

В Десяти заповедях, как и в дальнейшем законе Моисея, мы не встречаем подробно разработанных юридических определений, которые мы используем в современном мире. Несмотря на расширенные объяснения и описания в законе Моисея, часто речь идет в основном об отношении Израиля к Яхве и своим соплеменникам, при этом делается ударение не только на букве, но также и на духе определений. Единство всех определений и завета между Яхве и его народом придает заповедям особенный характер. Они не имеют ничего общего с голыми юридическими хитростями.

Разница между Десятью заповедями и всеми последующими законами проявляется также в их разной форме. Десять заповедей сформулированы аподиктически («ты не должен»). Они не зависят ни от каких обстоятельств. Постановления и законы, прежде всего, написаны в причинно-следственной связи и предупреждают о том, что обязательно случится при определенных обстоятельствах («если... тогда...»).

Учитывая взаимозависимость (Втор. 4, 13) между Десятью заповедями и «постановлениями и законами» (евр.: *chuqqim* и *mišpatim*), их можно рассматривать как закон и традицию, как основной закон и его трактование [Holwerda 1957, 145], как слитки Хорива и их «разменный эквивалент» для повседневной жизни или как трансформацию «высокого напряжения» открытия в «низкое напряжение» традиции [образы из De Jong I, 1987, 12.48].

Детальную информацию сложно уместить в один кодекс, и Моисей постепенно передает его израильтянам, в то время как Декалог стоит за каждой заповедью. Разработка постановлений продолжается и после Синая, но они прочно связаны с «золотым стандартом» Десяти заповедей и законом Моисея (Нав. 24, 25; 1 Цар. 30, 25). Однако эта связь нарушается, как только Израиль начинает издавать свои постановления, противоречащие заповедям Яхве (4 Цар. 17, 19).

Очень часто исследователи пытаются увидеть схему Десяти заповедей во Втор. 12 – 26. Я полагаю, что о тождественной схеме не может быть и речи, и этого мнения придерживаются многие [Millar 1998, 106]. Браулик [Braulik 1991, 22] предполагает, что эта схема все же существует. Так же считают Кайзер [Kaiser 1983, 129] и Холверда. Последний даже утверждает, что, начиная со Втор. 6, можно увидеть общую схему, сходную с построением Десяти заповедей. Тот факт, что названные три автора очень сильно отличаются друг от друга, призывает нас быть осторожными. Упомянутое здесь композиционное совпадение Втор. 5 с другими главами книги – весьма занимательная идея для нашего западного типа мышления, которое, к сожалению, напрочь отсутствует в этой древней книге.

Разделение на причинно-следственные и аподиктические формулировки законов стало известно благодаря работе Альта [Alt 1953, 285]. Следует отметить, что и вне Десяти заповедей встречаются аподиктически сформулированные заповеди, как, например, Втор. 17, 6 («не должно предавать смерти по словам одного свидетеля»).

2. Десять заповедей обращены к Израилю, а особенно к каждому взрослому израильтянину мужского пола (2 лицо, ед. ч.). При толковании заповедей нам следует учитывать именно этот факт, хотя это вовсе не значит, что заповеди касаются только их. Личное и общественное, относящееся ко всему семейству, взаимосвязаны. Вспомните проклятие и благословение во второй заповеди, которые могут относиться ко всем поколениям и родам. В то же время есть такие заповеди, как почитание собственных родителей, убийство, прелюбодеяние, воровство и лжесвидетельство, носящие, прежде всего, личный характер. Однако здесь не идет речь о понятии «коллективизма», когда личность может спрятаться за спину общества.

См. [Houtman 1996, 24] о манере обращения в Десяти заповедях. Для Янсена [Janzen 1994, 97] нет сомнения, что тот, кому адресовано обращение в Декалоге – это *pater familias* (глава семейства). По его мнению, семейный аспект является центром и целью ветхозаветной этики. Он говорит о семейной модели, которую он отделяет от священнической, философской, королевской и пророческой моделей. Он предполагает, что все они подчиняются центральной идее семьи [Janzen 1994, 75.98.113.141.178]. Однако мне кажется, что такое предположение необоснованно. Конечно, дом и глава семейства играли

большую роль. Вспомните Четвертую и Десятую заповеди. Но, вместе с тем, ничего не сказано, что «центр и цель ветхозаветной этики» мы должны усматривать в институте семьи. С таким же успехом можно говорить, что Декалог воспринимает Израиль, как освобожденный из Египта *народ*. Тот, кто охватит взглядом весь Ветхий Завет, должен будет признать, что в нем говорится больше о счастье и горе народа, чем отдельного семейства.

3. Десять заповедей не содержат никаких культово-ритуальных обрядов для Израиля, таких как обрезание, жертвоприношение, десятина и другие. Однако почитанию субботы уделяется немало внимания (четвертая заповедь). Главная тема первых четырех заповедей – почитание Бога его народом. С этого начинается система морали Израиля, ведь самым первым и определяющим ее основанием является сам Яхве.

В разработке ветхозаветной этики Янсен, как мы уже увидели, различает разные парадигмы, центром и целью которых является семейная парадигма. В рамках этой центральной парадигмы ветхозаветная мораль учит нас, по словам Янсена, «правдивой ориентированной на Бога гуманности» [Janzen 1994, 178]. С этим мы можем согласиться, поскольку *Бог* находится всегда возле человека. О священнической модели Janzen говорит, что Израиль не жил, чтобы служить Богу, а служил, чтобы жить [Janzen 1994, 110.112]. Таким образом, служение Яхве исполняет функцию развития человеческого рода. *Gloria Dei* (Слава Богу) – слова, которые часто звучали в Ветхом завете, имели, однако, свою *собственную* цель.

4. Существует много расхождений в разделении Десяти заповедей. То, что они были написаны на двух скрижалях, не помогает нам их разделять. Какие заповеди находились на первой, а какие на второй скрижали? Единственное, что мы можем утверждать – дано было *десять* заповедей. Нумерация Десяти заповедей у иудеев, римо-католиков, среди реформатских церквей и лютеран разная. Самая важная отличительная черта состоит в том, считаем ли мы запрещение служить другим богам и сотворение кумиров одной заповедью (иудеи, римо-католики, лютеране) или же разделяем ее на две разные (реформатские церкви). Тот, кто воспринимает эти заповеди как одну и все равно насчитывает десять заповедей, обязательно должен где-то в другом месте разделить какие-либо заповеди. Иудеи не считают вступление к Декалогу отдельной заповедью, в то время как для римо-католиков желание жены или дома ближнего своего (как девятая заповедь) и желание рабыни, раба, вола и т. д. – это две разные заповеди (как десятая заповедь). В своем толковании Десяти заповедей я придерживаюсь разделения реформатских теологов.

То, что когда-то существовала более краткая версия Десяти заповедей, которая позже была расширена, так как сейчас в Писании их две (Исх. 20 и Втор. 5), – весьма логичное предположение. Ведь нельзя предположить, что

одна и та же скрижаль содержала в себе два разных прочтения заповеди о субботе. Но мы не располагаем оригиналом и исходим из двух версий, которые своими расхождениями дополняют друг друга, а не противоречат.

Что именно было написано на одной и другой скрижали из двух «исписанных с обеих сторон» (Исх. 32, 15), нельзя точно восстановить. Где-то звучала версия, что, скорее всего, была только одна скрижаль с десятью заповедями, так как вторая была всего лишь дубликатом первой. При этом сравниваются завет на Синае с договорами, заключаемыми между правителями и вассалами. Как правитель, так и вассал получали по одному экземпляру основных пунктов договора. Однако такое предположение в случае с Синайским заветом является неправдоподобным, поскольку обе скрижали были положены в ковчег завета Яхве.

Распространенное в кругу консервативных богословов утверждение, что Исх. 20 предлагает нам точный текст, который был на скрижалях, а Моисей в образе «проповеди» во Втор. 5 излагает своими словами оригинальный текст, является весьма сомнительным, если принять во внимание большое расхождение в Четвертой заповеди. Как в Исходе, так и во Второзаконии сказано о Десяти заповедях, что Бог – а не Моисей – говорил «все эти слова» (Исх. 20, 1; Втор. 5, 22). Леттинга [Lettinga 1999, 46] считает, что слова «в начале» не относились к Четвертой заповеди. Мы должны с уважением относиться к разнице между Втор. 5, 14-15 и Исх. 20, 11, почитая Святое Писание. «Хотя эти слова отсутствуют на каменных скрижалях, они не без участия Святого Духа попали на страницы Библии. Именно поэтому мы должны воспринимать их как авторитетное Слово Бога». Также изменение в употреблении лица (Яхве говорит Сам и говорится о Яхве, Исх. 20, 7.10.12) можно объяснить последующими обработками первоначального текста [Lettinga 1999, 461].

5. *Отрицательное* предложение («ты не должен...») вызывает позитивные образы, а *позитивно* сформулированное предложение, как в Четвертой и Пятой заповедях, заставляет нас задуматься о негативных сторонах. Заповедь о субботе содержит этот элемент отрицания в открытой форме («не делать никакой работы»), а Пятую заповедь без труда можно дополнить описаниями о непочитании родителей, как например, ударить их (Исх. 21, 15), злословить (Исх. 21, 17; Лев. 20, 9; Втор. 27, 16) или взбунтоваться против них (Втор. 21, 18-21). Повеления, в которых употребляется отрицание, также в других местах Библии могут определять поведение людей. Вспомните закон для рехавитов, которым было запрещено пить вино, строить дома или сеять семя и разводить виноградники (Иер. 35, 6-7).

Несмотря на расширение закона Моисея, основными в нем все же остаются предписания, касающиеся поведения израильянина. Это можно увидеть, если, например, представить вероятные конфликтные ситуации. Убийство запрещается Шестой заповедью, но израильянин не виновен в пролитии крови,

если он поймает вора и ударит его так, что тот умрет (Исх. 22, 2 [1]). Девятая заповедь запрещает выступать в качестве лжесвидетеля, однако повивальные бабки солгали фараону в Египте, чтобы спасти израильских мальчиков (Исх. 1, 15-21).

Именно поэтому при толковании Десяти заповедей мы не должны рассматривать каждую заповедь отдельно, а воспринимать ее в контексте целого закона Моисея. Отказ от рассматривания каждой заповеди отдельно имеет и другое значение: мы уделяем внимание не только букве, но и духу заповеди. Заповеди влияют также на *образ мысли* израильтянина. Яхве требует от израильтянина большего, нежели просто придерживаться буквы закона. Израильтянин может схитрить, не дав денег займы бедным, зная, что приближается седьмой год. Этот долг должен аннулироваться в этот же год прощения (Втор. 15, 9-11)! Теперь же, несмотря ни на что, он должен дать займы бедным денег. Тот, кто обязан был отпустить своего раба, должен также оделить его всем, чем благословил Господь (Втор. 15, 13). Эти примеры свидетельствуют о том, что мы имеем перед собой не просто книгу с законами, но книгу завета, в которой Яхве учит израильтянина жизни. В законе книги Второзакония 17, 14-20 от царя требуется постоянное чтение закона, чтобы бояться Господа и не возноситься над братьями своими. Закон учит его и каждого израильтянина, выступая своеобразным путеводителем в жизни и служа источником страха Господнего.

Совершенно очевидно, что в Пятикнижии чаще говорится о главных аспектах поведения, чем об исчерпывающих правилах. Вспомните хотя бы покупку земли Воозом и его женитьбу на Руфи. Мы связываем эти события как с законом о субботнем годе в Лев. 25, так и с законом о женитьбе на жене умершего брата в Втор. 25. Но такое стечение обстоятельств не встречается в законе Моисея. Кроме того, Вооз не был свояком (лат.: *levir*) покойного мужа Руфи. Де Йонг [De Jong I, 1987, 133] указывает на то, что израильтяне, конечно же, знали о том, что хорошие комбинации не значат равно ничего, если на это нет веления сердца.

Закон обучает, что вытекает даже из значения самого слова на еврейском языке: *tōrā*. *Tōrā* имеет разные значения, два из которых – «закон» и «обучение». Часто слово *tōrā* распространяется на весь закон Моисея (Втор. 17, 18; 28, 58; Нав. 1, 8; 4 Цар. 14, 6 и др.), а иногда только на культовые законы, как в Лев. 6, 9.14; 7, 1; Чис. 5, 29; Иез. 22, 26; 43, 11; 44, 5 и др. Также *tōrā* в значении «обучение», может относиться к разным предметам: например, обучение истории (Втор. 1, 5) или обучение левитов судебному делу (Втор. 17, 11). Слово *tōrā* также может обозначать «слово Яхве» в широком смысле (Ис. 1, 10; 2, 3; Иер. 6, 19; Мих. 4, 2 и др.). См. [G. Lopez ThWAT VII, 599].

6. Находим ли мы в Десяти заповедях все, о чем можно говорить в области этики? Не слишком ли узкое, пользуясь аллегорией, одеяло Десяти заповедей, чтобы полностью накрыть широкую кровать этики? А если они не покрывают

весь спектр наших поступков, какие тогда преимущества Десяти заповедей перед собранием законов, данных в Книге Левит 19? В Книге Левит 19 встречаются восемь из десяти заповедей, к тому же здесь мы находим более детальные объяснения, которых нет в Десяти заповедях. Так, например, запрещено было дожинать до края поля, чтобы бедный и пришелец могли собрать оставшееся (Лев. 19, 9-10). Также запрещается проявлять лицепрятие к бедному и угождать власть имущим. Это повеление касается судебных разбирательств, где всегда следует говорить беспристрастно, не отдавая предпочтения даже бедняку. Дальше в этой главе мы читаем, что нельзя ненавидеть ближнего, но любить его, как самого себя. А также нельзя притеснять чужеземца (Лев. 19, 9-10.15.17-18.33).

В книгах Моисея встречается еще много подобных повелений. Почему же главы Втор. 27, 15-26, имеющие перечень проклятий, которые известны под названием *Додекалог* (то есть закон, состоящий из двенадцати заповедей), не может быть равноценным Десяти заповедям? В этом отрывке мы тоже находим повеления, отсутствующие в Десяти заповедях: запрет сбивать с пути слепого, ущемлять пришельца, сироту и вдову, вступать в интимные отношения с животными (Втор. 27, 18.19.21).

Все эти повеления настолько же важны, как и Десять заповедей. Но только Десять заповедей формируют конституционную основу завета между Яхве и его народом. И поэтому мы должны признавать ключевую роль этих заповедей (см. раздел 4.1). Левит 19, Второзаконие 27 и все остальные места в Пятикнижии, где говорится о повелениях, является ценным материалом, расширяющим понимание Десяти заповедей.

Нет надобности говорить, что одеяло из Десяти заповедей накрывает всю кровать, состоящую из поступков Израиля. Это основа завета, и именно поэтому она не содержит никаких толкований заповедей или запретов. В Десяти заповедях мы находим то, что на самом деле необходимо для дальнейшей жизни израильтянина. Так, например, в них говорится об освобождении израильского народа из рабства, их отношениях с Яхве, отдыхе от работы. Немаловажным является также послушание родителям, уважение к жизни и имуществу ближнего, а также честность судебных разбирательств и чистые помыслы по отношению к ближнему. Намного легче прийти к *более или менее* полной картине этики Израиля, принимая во внимание эти основные пункты, чем какие-либо другие изложения законов в Ветхом Завете.

Не нужно никаких сложных комбинаций, чтобы все перечисленные выше пункты из закона Моисея, находящиеся не в Декалоге, добавить к одной или нескольким из Десяти заповедей. Поэтому Десять заповедей по праву можно называть *основой*, а постановления и законы воспринимать как их дальнейшее *толкование*.

Янсен выступает против признания доминирующей роли Десяти заповедей.

У него я позаимствовал аллегорию с покрывалом и кроватью [Janzen 1994, 92].

Ему принадлежат также и примеры, которые я использую, чтобы отрицать центральное место Десяти заповедей [Janzen 1994, 93]. Сравнение, проведенное им между Декалогом и Двенадцатью заповедями, в которых широкие пласты основ христианского вероисповедания остаются без обсуждений, я все же нахожу верным; однако оно выступает аргументом больше *против* точки зрения самого Янсена. Деяния Апостолов, равно как и Десять заповедей, упоминают основные направления закона, и там также есть некоторая конкретизация всего, что выносится на рассмотрение. Можно использовать оба источника чтобы понять закон глубже, чем он изложен буквально, поскольку они, каждый по-своему, содержат основные направления закона.

Я указываю на Левит 19, который является частью так называемого *закона святости* Лев.17 – 26, где рядом с этическими предписаниями о жертвоприношениях находятся постановления об интимных отношениях и празднованиях. Существует еще много других отрывков, которые можно воспринимать как своего рода «декалог». Например, Исх. 34, 1-26, получивший название *культурный декалог* [Vriezen/Van der Woude 2000, 190 с критикой на это название]. Так называемый додекалог во Втор. 27, 15-26 содержит двенадцать проклятий, которые после перехода через Иордан должны были быть произнесены левитами на горе Гевал, наряду с благословениями на горе Гаризим. Мы же обращаем внимание на проклятия, поскольку среди всех описанных грехов особенно выделяются *тайные* проступки (Втор. 27, 15.25). Такие грехи не быстро становятся явными и, собственно говоря, могут проявиться только через страх перед проклятием Яхве, Который все замечает. То, что выходит из-под социального контроля, отдается во власть совести [Labuschagne 1997, 50].

4.2 Вступление к Декалогу

Яхве заявляет о себе величественно – и это очень важно для дальнейшего понимания Десяти заповедей. Первые слова «Я Господь» четко дают понять, за кем первое и последнее слово. Яхве освободил свой народ из Египта и приведет их в землю, клятвенно обещанную Аврааму, Исааку и Иакову. Утверждение «Я Господь», как мы уже видели, неразрывно связано с освобождением. «Но Я – Господь Бог твой от земли Египетской... и нет Спасителя, кроме Меня» (Ос. 13, 4).

Если ключевым словом во вступлении является освобождение, тогда *этот момент* должен присутствовать и в последующих Десяти заповедях. Обратите внимание, что сначала народу дается освобождение и только потом – заповеди. Закон выступает благой вестью освобождения из Египта. Народ, бежавший из рабства, может и должен знать, как быть свободным народом. Когда впоследствии дети спросят родителей: «Что означают все эти уставы, законы и правила, которые Яхве, наш Бог, вам передал?», родители должны будут *сначала* рассказать им историю освобождения. Дети должны

понять, что выполнение заповедей – благая цель, и что от этого зависит благосостояние Израиля (Втор. 6, 20-25).

Провозглашение Десяти заповедей регулирует отношения между Яхве и его народом. Он, являясь Царем, желает, чтобы его народ был святым. Изложение Десяти заповедей Яхве начинает словами «Я Господь», тем самым делая шаг навстречу, поскольку народ получает повеление «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11, 45). Такую святость Израиль проявляет, не только выполняя закон о чистоте и жертвоприношениях, но и при выполнении Десяти заповедей (Лев. 19; 22, 31-33). «Я Господь, твой Бог» значит, что народ не может поступать так, как он поступал в египетской земле, равно как и в земле ханаанской, куда сейчас направляется (Лев. 18, 2-3). Яхве выделил народ Израиля среди других народов, чтобы он принадлежал ему (Лев. 20, 26). Жить свободно – значит жить *свято*, то есть не так, как язычники.

Когда Израиль не почитает Яхве как Царя и не живет святой жизнью, можно увидеть, что вступительные слова «Я Господь, твой Бог» содержат также предостережение. Яхве тогда проявляется как Бог ревнитель (Исх. 20, 4-5). Он благословляет, но также он проклинает (Втор. 11, 29-31; 27, 12-13). Любовь не может быть односторонней. Израиль, для которого Яхве является спасителем, должен знать, что если он будет пренебрегать любовью Господа, то вновь попадет в рабство и изгнание (Втор. 4, 25-28; 28, 32-68).

В конце хочу указать на то, что особенность Бога Израиля заключается в его непосредственной близости к людям. Есть ли такой народ, каким бы великим он ни был, чьи боги были так же близки, как Яхве, наш Бог, когда мы призываем его на помощь? (Втор. 4, 7) Яхве – не волшебный великан и не бог стихии, но Бог, к которому Израиль может воззвать во время нужды и у которого он найдет понимание.

Очень важно помнить, что Яхве сначала говорит об освобождении и только потом дает заповеди. Это препятствует восприятию Десяти заповедей как свода законов. Яхве заповедует исполнять все, предписанное им, в такой последовательности: бояться его, любить и служить ему, соблюдать заповеди и повеления (Втор. 10, 12-13).

О переводе и значении вступления см. [Zimmerli 1963, 11] и [Stamm/Andrew 1967, 76]. Я пользуюсь переводом Декалога, упорядоченным Леттингой [Lettinga 1999, 512]. Более подробное толкование Десяти заповедей см. в книге [Douma 1999].

Связь между рассказом об освобождении из Египта и важностью заповедей проявляется не только во Втор. 6, 20-25, но также и в книге Иисуса Навина при обновлении завета в Сихеме (Нав. 24, 2). Утверждение, что выполнение заповедей приносит с собой успех, все время повторяется (Втор. 4, 40; 10, 13; 12, 28 и др.). Не гром, а роса характеризовала заключение завета на Хориве [Veldkamp 1948, 138]. Не строгость, но забота, чтобы уберечь Израиль от повторного падения и рабства, находится на первом плане.

4.3 Первая заповедь

1. В Первой заповеди Яхве говорит, что Израиллю запрещено иметь других богов, кроме него. Из этих слов можно сделать вывод, что другие боги – *реальность* в жизни Израиля. Лаван жаловался, что Иаков украл его богов (Быт. 31, 30-32). Через некоторое время Иаков избавляется от этих чужих богов, которые оказались в его семье (Быт. 35, 2-5). Последнее наказание египтян – смерть их первенцев – было карой египетским богам (Исх. 12, 12). Предостережение в Первой заповеди о других богах становится актуальным вскоре после смерти Иисуса Навина, когда люди начали служить Ваалу и Астарту (Суд. 2, 11; 3, 7; 8, 33). С самого начала идолы всегда присутствовали в жизни Израиля.

Однако оспаривается не только право на существование других богов. Израиль должен понять саму абсурдность их существования. Запрет иметь других богов предусматривает монолатрию, то есть что Израиль должен почитать только одного Бога. В то же время этот запрет подразумевает признание *монотеизма*, то есть что на самом деле существует только один Бог. Так называемые боги, так же как и их изображения – работа рук человеческих, дерево и камень, которые не слышат, не едят и не обоняют (Втор. 4, 28). То, что весь мир принадлежит Яхве (Исх. 19, 5), должно убедить Израиль не приписывать богам никакой силы и власти.

Следует сказать, что это еще не все предостережения против идолов, поскольку даже в Новом Завете мы встречаем слова: «Дети! Храните себя от идолов» (1 Ин. 5, 5.21).

Имена идолов могут меняться или исчезать, силы же, которые за ними стоят – нет. Они продолжают получать почитание от людей, будто они боги. Таким был Ваал – бог дождя, грома и плодородия земли. Когда знойное солнце все сжигало, Ваал умирал. Когда же осенью шел дождь, и все возрождалось, Ваал снова появлялся – так думали люди. Ваала не существует, но сила новой жизни, которая проросла из безводной почвы, существует. Люди, отделенные от сотворившего дождь, гром и плодородное поле, начали прославлять творение вместо Творца. Вера в конкретных богов может исчезнуть, однако вместе с тем не исчезает почитание сотворенного: дождя, сексуальности, любви, власти и т. д. Боги – это олицетворение похотей человеческого сердца (ср. Рим. 1, 24-32).

В то же время мы не должны забывать, что действительно существуют такие неземные силы, которые, как и падшие ангелы, отвернулись от Яхве. Они вспоминались еще при обсуждении Быт. 6 (см. раздел 2.3.1). Они пытаются влиять на ход событий на земле. Например, об этом ясно говорится в Дан. 10, 20-21, где речь идет о князьях Персии и Греции, с которыми архангел Михаил (тоже князь, но только добрый!) должен бороться. Руководителем падших ангелов является сатана, о влиянии которого говорится еще в Ветхом Завете (1 Пар. 21, 1; Иов 1, 6-12; 2, 1-7; Зах. 3, 1-2). Здесь мы имеем

дело с реальными силами, а не с идолами из дерева или камня. Становится весьма очевидным, что они прилагают все усилия, чтобы склонить человека к идолопоклонству.

Наш ответ на вопрос, существуют ли другие боги, должен быть двойственным: и да, и нет. Такие боги, как Ваал, Астарта, Хамос, Молох, Маммона, Зевс, Нептун, Водан и Донар – не существуют. Но жажда благосостояния, запретной любви, расширения власти и нетерпимость к ближнему – существуют и будут существовать, пока тянется нить истории. И неземные силы, которые уводят человека от единственного истинного Бога, чтобы сделать из него жертву идолов, также реальны. Чем дольше они смогут влиять на людей, тем дольше будут существовать боги.

На Древнем Ближнем Востоке тоже прослеживались монотеистические тенденции, например, во времена правления египетского царя Аменофена IV (1372–1354 до н. э.) поклонялись исключительно солнечному диску Афону. Но нигде в древнем мире нельзя найти такое строгое исключение других богов, как мы это видим в Первой заповеди [Schmidt 1993, 40].

Ваал и *Астарта* были богами, которые, как мужское и женское божество, могли по-разному почитаться в разных местностях. Так, Ваал-Верит существует рядом с Ваал-Ермоном (Суд. 8, 33; 3, 3). Позже Илья будет бороться с поклонением Ваалу, которого почитали Ахав и Иезавель (3 Цар. 18, 20). Другие боги так же хорошо приживаются на израильской земле. Вспомните идолопоклонство Соломона, когда он, подстрекаемый своими многочисленными женами-чужеземками, позволил построить храмы богу аммонитскому Милхому и богу моавитскому Хамосу (3 Цар. 11, 4).

Втор. 4, 28 только делает замечание по поводу *ничтожности богов*, а дальше будет сказано намного сильнее. Илья и Исаия насмеются над ними (3 Цар. 18, 27; Ис. 40, 18; 45, 14). Их можно назвать «ничто» (евр.: *'ēlîm*) (Ис. 2, 8.18.20).

Библия говорит, что существуют *силы*, с которыми люди связывают имена богов. *Сила* человека – бог его (Авв. 1, 11). *Золоту* можно сказать: ты моя надежда (Иов 31, 24), *деньги* можно назвать Мамоной (Мат. 6, 24), а *корыстолюбие* названо в Библии идолопоклонством (Кол. 3, 6). Можно сделать богом и свое *чрево* (Флп. 3, 19).

2. Выбрать Яхве – значит *любить* его. Связь между выбором Яхве как единственного Бога и любовью прослеживается во Втор. 6, 4-5: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими». Хотя в Первой заповеди не прослеживается четко сформулированной мысли о любви к Богу, но она все же там присутствует. Даже само повеление выбирать одного Бога подразумевает, что человек будет отдавать ему всю свою любовь.

Может показаться, что заповедь о любви касается только поступков человека, поскольку любовь в обычном смысле слова не может появиться из чувства долга, но Библия об этом и не говорит. Любовь включает в себя также эмоциональную сторону, но этот аспект здесь не рассматривается. Любить Яхве и даже пришельца, поселившегося среди израильтян (Лев. 19, 34), в первую очередь, является *следствием выбора*. Поскольку Яхве – единственный Бог, Израиль должен выбирать его. Человек не может служить двум хозяевам, Яхве и Ваалу. Любить – это значит быть готовым к последствиям своего выбора. Это относится и к выбору Яхве, и к выбору ближнего (Лев. 19,18) и пришельца, который живет у вас в доме. Любовь к Яхве – это доверие ему. С чужими богами человек не должен иметь никакого дела.

Неразрывная связь между заповедью признавать Яхве как единого Бога и любить его прослеживается позже в словах Иисуса. На поставленный ему вопрос, какая заповедь самая первая из всех, он отвечает: «Яхве – Господь единый, и ты люби своего Бога всем сердцем» (Мк. 12, 28).

Многие считают несправедливым делать *заповедью* то, что полностью зависит от эмоций. Как можно заповедать любовь? Сейчас любовь без эмоций не существует. Любовь Яхве – это любовь отца к сиротам (Пс. 67, 6), к своим детям (Пс. 102, 13) с внутренним волнением и милостью (Ис. 63, 15). Он может утешать, как утешает мать (Ис. 66, 13), и для него невозможно забыть Сион, как женщина не может забыть свое грудное дитя (Ис. 49, 13). Он научил Израиль ходить и брал его на руки (Ос. 11, 3). В своих чувствах Яхве является и отцом, и матерью. Его любовь требует взаимной любви со стороны Израиля – любовь так же эмоционально насыщенную, в форме приношения благодарений и похвалы. Поэтому любовь к Яхве проявляется больше, чем “только” в уважении его заповедей.

3. Первая заповедь предупреждает о соблазнительных призывах служить другим богам. Этот призыв может исходить от лжепророка или сновидца, а также от членов семьи, друзей или от нечестивых людей, которые иногда совращают целые города (Втор. 13). Яхве таким образом испытывает израильтян, действительно ли они любят его всем своим сердцем (Втор. 13, 4). Никому из израильтян не позволено заниматься прорицанием, толкованием знамений или чародейством, а также вызывать духов или вопрошать мертвых. Этим занимались первые жители земли ханаанской, пока Яхве не запретил это (Втор. 18, 10-12; Лев. 19, 31). Библия серьезно относится к прорицанию и чародейству. Это не просто надувательство и мошенничество. Это очень опасно, поскольку преданная чистосердечная любовь к Яхве не может сочетаться с посещениями прорицателей и гадалок. Человек идет к прорицателю, чтобы заглянуть в будущее и попытаться изменить, согласно предсказанному, свою жизнь. Прорицание, чародейство, ворожба – это пророчество, только со знаком минус. Непокорность и противление – то же, что и волшебство,

и идолопоклонство (1 Цар. 15, 23), в то время как настоящий пророк говорит от имени Яхве (Втор. 18, 19). Обратиться к прорицающим духам значит отвернуться от Яхве, с которым будущее Израиля находится в безопасности.

Было бы несправедливо во всем сверхъестественном видеть идолопоклонство. Характерным для лжепророчества является рассказ, каким будет будущее и как человек на основании этих сведений должен вести свою дальнейшую жизнь. Если какой-то ясновидец помогает при раскрытии убийства или гипнотизер помогает кому-то избавиться от душевных травм, тогда это особенный дар, который можно правильно применить. Это не имеет ничего общего с лжепророчеством.

4. Вовсе не трудно заметить связь между Первой заповедью и освобождением из рабства, которое при исполнении этой заповеди остается в силе. Быть рабом других богов – опасно. Во время богослужения египтяне, вавилоняне и хананеи испытывали постоянный страх. Опасные божественные силы могли поселяться в творениях: животных, деревьях, горах, грозе, молнии и т. д. Требовалось множество действий, формул и ритуалов для того, чтобы нейтрализовать эту опасность. Магия, экзорцизм и жертвоприношения должны были удовлетворить и успокоить богов. Для того, кто занимался этим, вера в единого Бога Яхве, Творца неба и земли и всего вокруг, была просто освобождением. Кто верует в него всем сердцем, не зависит больше ни от какой силы и власти в мире, созданном тем же Яхве.

Некоторые утверждают, что развитие техники было бы невозможным без христианства. Если в дереве живут божественные силы, опасно рубить такое дерево. Если мать-земля – богиня, дело бы не дошло до копания шахт. До тех пор, пока молния считалась чем-то божественным, никто бы не изобрел громоотвод. Такие открытия и изобретения возможны, если мир и все, что в нем, больше не вызывает страха. Мир тогда становится обычным миром, созданным Богом для пользования человеком. Огромное значение христианства для развития техники описывают Кайпер [Kuiper 1911, 123] и Ван Леувен [Van Leeuwen 1966, 324.330]. Верна ли гипотеза о христианской природе технического развития, не знаю. Однако следует обратить внимание на то, что правильное развитие мира возможно только тогда, когда человек воспринимает вещи такими, какие они есть на самом деле: созданные Богом, они поэтому не находятся в руках у других богов.

4.4 Вторая заповедь

1. Видим ли мы перед собой новую заповедь, в которой запрещается делать изображения Яхве? Те, кто оспаривает это, заявляют, что изготовление предметов культа неоднократно встречается в законе Моисея, но одновременно

отвергается изображение других богов. То, что мы считаем Второй заповедью – не что иное, как продолжение Первой заповеди. Однако с таким утверждением нельзя согласиться. Поклонение золотому тельцу у горы Синай говорит совершенно о другом. Израиль изготавливает изображение, которое предназначено для поклонения Яхве. «Вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской» (Исх. 32, 4). На следующий день Аарон провозглашает праздник в честь Яхве (Исх. 32, 6).

Также в других местах Библии говорится о запрете ставить изображения, предназначенные для почитания Яхве. В доме Михи стояло изображение (Суд. 17, 3-4), отлитое из денег его матери, пожелавшей Господнего благословения для своего сына (Суд. 17, 2). Начатое здесь Михой позже займет особое место в жизни колена Данова. Священников ставили из потомков Моисея (Суд. 18, 30).

Практика такого поклонения Яхве появляется веками позже, уже при правлении царя Иеровоама. О статуях, которые он после распада царства воздвигает в Вефиле и Дане, говорится то же самое, что и о золотом тельце: «Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской» (3 Цар. 12, 28). Их целью было заменить культ Яхве, который был в Иерусалиме. Народ поклонялся статуям (3 Цар. 12, 30), привязывался к ним (Ос. 4, 17) и целовал их (Ос. 13, 2). Народ ввели в заблуждение, и они поверили, что Яхве на их стороне и что они могут спокойно ждать дня Господнего (Ам. 5, 14.18).

Учитывая саму причину, почему Израилу запрещалось создавать изображения, мы можем прийти к выводу, что речь шла об изображениях Яхве. Моисей предостерегает израильтян, что они не видели образа Яхве, когда он обращался к ним из среды огня (Втор. 4, 15-19). Поскольку они не видели образа Яхве, им запрещалось делать какие-либо изображения его.

После того как в Первой заповеди отвергаются все другие боги, и должен остаться только один Яхве, во Второй заповеди дается предупреждение о превратных формах поклонения Яхве. Первая заповедь выступает против чужих богов, вторая – против своевольного служения Яхве. Отвернувшись от идолов, Израиль не должен становиться на колени перед рукотворным Яхве. Первая заповедь указывает на праведного Бога, вторая – на истинное служение Богу.

Разницу между двумя заповедями мы также находим в упоминании об идолопоклонстве царя Ахава. Поклонение Ваалу, то есть другому богу, рассматривалось, как неверный шаг на пути: он повторял грехи Иеровоама, сына Навата, и это зло было умножено еще большим злом, когда, взяв в жены Иезавель, Ахав начал служить Ваалу (3 Цар. 16, 31). Начиная с грехов, против которых предостерегает Вторая заповедь, он перешел прямо к нарушению Первой заповеди.

Такой переход сделать просто. Между Первой и Второй заповедями очень узкая стена. Идолы всегда были видимы, и несправедное служение Богу Яхве становилось служением другим богам. Статуи Иеровоама можно понимать как изображения Яхве, однако Яхве видит в этом создание других богов, поскольку они повернулись к нему спиной (3 Цар. 14, 9).

Связь между Первой и Второй заповедями также проявляется в том, что Яхве – это Бог, который заставляет с собой считаться. Данные слова свидетельствуют о том, что Бог чувствует себя оскорбленным нарушением своих прав, если кто-либо другой претендует на них (см. в особенности Чис. 5, 14.30). Яхве не хочет, чтобы создавали его изображение. Он не желает делить свою славу ни с кем иным. Другими словами, во всех изображениях – то ли чужого бога, то ли его самого, – он видит поклонение другим богам. Это также подтверждает и то, что между нарушением обеих заповедей существует очень незначительная разница.

Подробно о вышеописанных различиях между Первой и Второй заповедями см. [Kruyswijk 1962] и [Stamm/Andrew 1967, 83]. Крайсвайк приводит аргумент, что при раскопках всегда встречались изображения идолов, но никогда не попадались изображения Яхве. Однако, по его словам, этот аргумент говорит мало, поскольку в израильских городах не находили также и изображений Ваала, в то время как никто не сомневается в огромном распространении культа Ваала [Kruyswijk 1962, 91].

Подтверждение различия между Первой и Второй заповедями находим мы также в разделении следующих фраз: «Ты не должен поклоняться богу иному» (Исх. 34, 14) и «Не делай себе богов литых» (Исх. 34, 17). Лев. 19, 4 размещает эти фразы одну возле другой: «Не обращайтесь к идолам и богов литых не делайте себе» [Koole 1964, 47].

О переводе слов «Бог, Который заставляет с Собой считаться» и «Бог ревнитель» и подобное (евр. *'ēl qannā*) см. [Lettinga 1999, 476]. Этот автор снова придает значение словам: «Яхве не разделяет Своей славы ни с кем иным, также ни с другим богом» (см. Ис. 42, 8).

2. Поскольку мы живем уже не в то время, когда сотворение идолов волновало души многих, нам следует осознать, что такое изображение для человека того времени являлось чем-то большим, нежели просто мертвой вещью из камня, дерева или золота. Человек думал, что в созданных изображениях присутствует божество. Впрочем, язычники также знали, что божество находилось не в изображении, а жило в небе (Деян. 14, 11), однако в то же время они искали своих богов в изображениях. Статуя представляла божество. Кто владел статуей, тот мог встречаться с самим божеством. Сила божества собиралась в статуе и действовала там.

Для сравнения часто приводятся примеры с электричеством. Божественная сила опасна, ее высокое напряжение может нас убить, если мы не будем держать его под контролем. Статуя бога – как трансформаторная будка, через которую высокое напряжение снижается настолько, что человек мог пользоваться им с меньшей долей риска. Люди думали, что боги наделены человеческими чертами, поэтому многие изображения похожи на людей. Так, Израилю было запрещено делать изображения как мужского, так и женского

пола (Втор. 4, 16). Однако сходство с человеком не было обязательным – божество могло хорошо смотреться в облике птицы, животного или рыбы. Вторая заповедь предостерегает от идолов в какой бы то ни было форме, и указывает на обитателей неба (солнце, луна и звезды), воздуха (птицы), земли (деревья или животные) или воды (рыбы). Изображая тельца, Аарон и Иеровоам и не думали, что Яхве внешне должен быть похож на тельца. Но силу и плодородие Яхве люди надеялись получить именно через изображение сильного и плодородного тельца. Горячая лава этой силы остается опасной, пока она не застынет. Так, люди считали, что застывание происходит при создании изображения богов. И именно через изображение появляется возможность общения бога и человека.

Обхождение со статуей и ее божественной силой действительно требовало чрезвычайной предусмотрительности. Необходима была целая серия ритуалов и церемоний, чтобы получить от богов желаемое благословение. Когда все эти действия были выполнены, как полагается, можно было быть уверенным, что божество – на стороне человека. Изображения и связанные с ними ритуалы задабривали богов.

Текст Второй заповеди говорит об изображениях чего-то «на небе *вверху*» (птицы, солнце и луна), «на земле *внизу*» (животные на земле) и «в воде *ниже* земли» (рыбы). Поверхность морей, рек и источников представлялась ниже, чем поверхность земли. Отсюда и «ниже земли» [Houtman 1996, 43].

«Если божество не имеет никакого изображения, тогда его никто и не заметит. Для своего существования оно требует изображения. И наоборот, если человек не имеет изображения богов, тогда не может быть представлена их сила, и люди лишаются божественных благословений. Иными словами, изображение налаживает общение между богами и людьми, и поэтому оно является необходимым» [Kuitert 1967, 70].

Так же статуи Венеры или богини земли, наделенной большим количеством груди, могут послужить нам иллюстрацией. Речь не идет о правдивом сходстве с богиней плодородия, но о ее силе, которая вызывает плодородие.

3. Из сказанного выше мы можем сделать вывод, что каждый, кто пытается ограничить Яхве изображением, не признает его *свободы*. Поражение Израиля в битве с филистимлянами, описанное в 1 Цар. 4, является хорошим примером. Чтобы спасти себя от этого бедствия, израильтяне решили принести в стан ковчег завета. Они приветствовали прибытие ковчега громкими возгласами, в то время как филистимляне со страхом зывали: «Бог тот пришел к ним в стан... горе нам!» (1 Цар. 4,7). Однако, как оказалось, Израиль даже в присутствии ковчега не смог призвать на помощь к себе силу Яхве. Ковчег был взят филистимлянами и оказался для Израиля не больше, чем деревянным ящиком. Люди попытались «приручить» Яхве, как золотого тельца, который должен был идти перед израильским народом (Исх. 32, 1). Но сделавший

из Яхве пленника в кандалах не может рассчитывать на его силу. Он выбирает по собственной воле тех, кого хочет (Втор. 7, 7-10). Он также решает, как именно его народ должен с ним общаться. Не Израиль распоряжается им, а он распоряжается Израилем.

Наряду с Яхве, Богом, доступным для людей, следует указать и на Яхве – недостижимого Бога. Его невозможно изобразить – Израиль не видел его образа (Втор. 4, 15-19). Созерцание Яхве и его лица ограничено. Моисей видит Яхве больше, чем все другие израильтяне, однако Бог говорит ему: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Моисею позволено увидеть Яхве только сзади (Исх. 33, 20-23).

Большое расстояние между Творцом и творением требует моста, который Яхве воздвигает сам. Этот мост – слова. На горе Синай Израиль не видел образ Яхве, а только слышал его голос (Втор. 4, 12). Его слово не далеко, за ним не нужно подниматься на небо или перебираться через море: «Весьма близко к тебе слово сие» (Втор. 30, 11-14). Израильский народ не может прикоснуться к Яхве, как язычники к идолам, но все же нет другого бога, который был бы так близко к своему народу, как Яхве к Израилю (Втор. 4, 7).

Из того, что Яхве в основном обращается к народу словами, а не показывает свой облик, нельзя сразу же делать вывод, что, поскольку он дух, мы не можем его созерцать, а также, что желание его увидеть – греховно. Грех Израила не заключался в том, что они хотели видеть Яхве. Ведь Моисей тоже хотел этого (Исх. 33, 18-23). Поэтому было бы неправильно объяснять запрет изображать Бога только тем, что он есть дух, которого нельзя увидеть из-за его бестелесности. Следует заметить, что Писание свидетельствует о многих случаях, когда люди видели Бога. Яхве является Аврааму в человеческом подобии у дубравы Мамре (Быт. 18, 1-5). Иаков говорит, что у Пенуэла видел Бога лицом к лицу (Быт. 32, 30). Моисей, Аарон, Надав, Авиуд и семьдесят старейшин Израила также созерцали Бога (Исх. 24, 10). Устами к устам говорит Яхве с Моисеем, которому было позволено увидеть его образ (Чис. 12, 6-8).

Неправильно будет представлять себе Яхве безликим. У него есть образ, или облик. Если говорится о Боге, что он дух, это значит, что он сильный и властный по сравнению с человеком, который всего лишь плоть, а значит, слабый (Ис. 31, 3).

По-разному можно ответить на вопрос, *почему был запрет на изображение*: Яхве открывается не в образе, а в истории; он не желает, чтобы люди своей магией заполучили его; как несравнимый Бог, он может открываться своему народу только скрыто, завуалировано; он совершенно другой, и т. д. См. [Houtman 1996, 35]. Выражение о Яхве, который не будет «пленником в кандалах» взято из работы [Von Meyenfeldt 1978, 99].

Когда древние толкователи утверждали, что мы не должны представлять себе Бога, как что-то земное, материальное и телесное, они были правы. Однако акцент на бестелесности Бога поддержал мысль, что духовное находится

ближе к Богу, чем телесное. Мышление побеждает видение. Тьма, которой окутан Яхве, или же ослепляющий свет, в который Он облачен, делают Его невосприимчивым для *всех* человеческих органов. Расстояние между Творцом и творением невозможно преодолеть ни глазами, ни нашим пониманием. Преодоление возможно только свыше, через *откровение*.

Мы не должны противопоставлять смотрение слушанию. Образ, или облик (евр.: *temīnā*) Яхве никто не видел, а вот слова его слышали все. Перед Втор. 4, 12 звучат такие слова (Втор. 4, 9): «Берегись, чтобы тебе не забыть тех дел, которые видели глаза твои!» [см. De Jong I, 1987, 34].

4. Следует уделить немного больше внимания утверждению, что служение в Израиле проходило с использованием изображений. Мы говорим о понятии «изображение» в более широком смысле: в него входят скиния и храм, ковчег, ефод и медный змий. Все они, благодаря Яхве, заняли свои места в истории. В то же время их предназначение совсем иное, чем у придуманных человеком статуй бога. По велению Яхве Моисей сделал медного змия, чтобы спасти людей от наказания ядовитыми змеями в пустыне (Чис. 21, 6-9). Это никак нельзя отождествлять с культовым изображением, которое носят в процессии или используют в языческом ритуале. Чтобы получить исцеление, нужно было только один раз взглянуть на медного змия, как заповедал сам Яхве. Когда позже с этого медного змия сделали предмет поклонения, он был разбит Езекией, воевавшим против разных изображений, статуй и высот (4 Цар. 18, 4). Никакой предмет не может оставаться святым, если его используют как языческий.

То, что мы сказали выше о ковчеге, можно также сказать и об ефode. Ефод – это фартук для священника, на котором находился наперсник с уримом и туммимом, двумя камнями, которые носил первосвященник, чтобы узнавать волю Яхве в определенных делах (Исх. 28, 29-30; 1 Цар. 2, 28; 23, 9-14; 30, 7-8). Но все по-иному было с ефодом Гедеона или Михи (Суд. 8, 24-27; 17, 5), потому что с его помощью происходило идолослужение (Суд. 8, 27).

Храм оставался святым до тех пор, пока там происходили священнодействия. Но слава Яхве покинула храм, когда Иуда переступил завет и был изгнан (Езд. 1 и 10). То, что Яхве обитал в храме, не являлось само собой разумеющимся. Это случилось потому, что Бог услышал обращенную к нему молитву (3 Цар. 8, 27-30). Народу казалось, что он в полной безопасности, находясь в тени святилища. Однако оказалось, что Яхве не позволит себя «привязать» даже к выбранному когда-то им самим месту. Израиль не знал никаких ритуалов, которые автоматически гарантировали бы им спасение (*ex opere operato*). Не правильное место и правильные жесты, а вера и послушание были решающими в отношениях с Яхве.

Ошибочно было бы утверждать, что скиния и храм обходились без изобразительного искусства. Светильник был украшен миндальными цветками (Исх. 25, 31-36). Золотые колокольчики и гранатовые яблоки размещались на одежде первосвященника (Исх. 28, 33-34). На крышке ковчега находились

херувимы (Исх. 25, 18-21), а также их изображения встречались исключительно в скинии и храме на завесах, стенах и створках двери (Исх. 26, 1.31; 3 Цар. 6, 29.32.35). Изображения в виде животных большого размера можно было увидеть у медного моря, которое стояло на двенадцати волах (3 Цар. 7, 25.44), а также у трона царя Соломона, с двумя львами у локотников и двенадцатью на ступеньках, ведущих к престолу (3 Цар. 10, 19-20).

Также не запрещалось ставить изображение как напоминание о каком-либо событии. Иаков поставил памятник на могиле Рахили (Быт. 35, 20), а Самуил соорудил памятный знак в честь победы Израиля над филистимлянами (1 Цар. 7, 12). Памятные камни были поставлены в честь завета, например, между Иаковом и Лаваном (Быт. 31, 45) или между Яхве и Израилем у горы Синай, где двенадцать камней накладывались друг на друга по числу колен Израиля (Исх. 24, 4). Предосудительно не само изображение, а его неверное использование.

Иосиф Флавий (37 – ок.100 от Р. Х.) осудил Соломона за то, что он делал изображения животных. Он указывал на плохой конец правления Соломона, который он связывал с изготовлением медных волов в храме и львов вокруг его трона [*Antiquitates* VIII, 7.5]. По словам многих раввинов, изображение животных было позволено, а изображение людей – нет [Strack-Billerbeck 1956, IV/1, 384]. Ветхий Завет только упоминает об изображениях людей (Иез. 23, 14). Языческие цари часто изображали сцены победы над своими врагами. Ничего подобного мы не читаем о царях Израиля и Иудеи. Они лишь описывали свои храбрые поступки (напр. 3 Цар. 15, 23; 16, 5.27).

Неужели Второй Заповедью было сковано развитие изобразительного искусства Израиля? Фон Рад [Von Rad 1992, 376] пишет, что изюминка искусства Израиля заключалась в описаниях и поэтических изображениях. Вера Израиля создала здесь свою неповторимую форму и стиль. Не углубляясь в этот вопрос, мы можем сказать, что Вторая Заповедь не осудила искусство, несмотря на то, каким скудным могло быть изобразительное искусство в Израиле.

Что касается памятных камней (евр.: *matssēvā*), они разделялись на *памятники* (надгробные, победные, подписание завета) и *культовые сооружения* (которые, в первую очередь, применялись для идолопоклонства) [Kruyswijk 1962, 95]. Такое различие позволяет увидеть, что не все памятные сооружения Израиля были под запретом.

5. Со Второй заповедью связаны наказания и благословения. Кто предастся почитанию изображений, увидит последствия этого проступка на своих потомках: грехи родителей падут на детей, внуков и правнуков. Если глава семейства отвернется от Яхве и станет почитать изображения, в своей старости он увидит, как пагубно это отобразится на его потомках. Все семейство пострадает из-за его своевольного служения другим богам. Гнев Яхве коснется не только его, но также и его семьи. Очевидно, что при нарушении Второй

заповеди мы имеем дело с ужасным преступлением. Ни в одной заповеди из десяти не встречается подобное наказание.

Это можно объяснить тем, что речь идет о будущем завета, который Яхве заключил с Израилем. Как человек может отречься от Яхве или служить ему неподобающим образом, не поставив тем самым на карту свою собственную жизнь?

Существует также другая сторона медали. Рядом с наказанием за почитание изображений стоит благословение за восхваление Яхве. Это благословение простирается на самые дальние поколения человека, оставшегося верным Яхве. Благословение простирается намного дальше, нежели наказание.

В этой заповеди мы сталкиваемся с вопросом о личной ответственности. Из вышесказанного о наказании и благословении следует, что другие тоже причастны к этому. Глава семейства согрешает и терпит наказание не сам. Но благословение за послушание Яхве также распространяется дальше четвертого поколения, на самые дальние поколения. Существует связь верности и благословения, греха и наказания. Но как же все-таки быть с личной ответственностью?

Каждый израильтянин насыщается любовью, изливаемой Яхве на его народ. Без особых личных заслуг каждый израильтянин обладает правом принадлежать к народу Яхве. Однако это благословение не является автоматическим. В то время как Яхве благословляет свой народ, его предводители могут быть наказаны смертью из-за служения идолам и разным изображениям. Здесь ясно указывается на личную ответственность – каждый ненавидящий Яхве поплатится за это собственной жизнью (Втор. 7, 10). Личную ответственность человека перед Богом можно увидеть даже в грамматической форме Десяти заповедей (повелит. накл., м.р., ед.ч.).

Установление статуй не всегда было коллективным, как в случае с золотым тельцом, статуи могли устанавливаться и в собственных домах (Втор. 7, 26). Если это не приводило к распространению идолов в других домах, тогда наказывали только одного нарушителя. Наказание могло накладываться за все проступки, которые совершал израильтянин, как, например, мы читаем в книге законов (Исх. 21 – 23). Для всех действует следующее правило: родители не должны быть преданы смерти за то, что совершили их дети, и наоборот. Каждый наказывается смертью только за свои грехи (Втор. 24, 16).

Из наказания за нарушение Второй заповеди видно, что не всегда грех главы семейства приводит к наказанию его детей, внуков и правнуков. Может случиться и так, что дети не повторят грех родителей. Мы видим это в истории поздних царей Иуды. У благочестивых царей бывают иногда безбожные отцы, но в то же время они будут теми, за кем снова последуют отвергнувшие Яхве.

Гемпель указывает на наказания в книге законов, которые сводятся только к виновникам. Также *lex talionis* (закон возмездия), который начинается «жизнь за жизнь, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу, обожжение

за обожжение» (Исх. 21, 23; Лев. 24, 19; Втор. 19, 21), приводит к индивидуальному наказанию. «Жизнь за жизнь» обозначает здесь ограничение мести, как в случае с Ламехом (Быт. 4, 23) и при наказании вениамитов из-за их позорного поступка в Гиве (Суд. 19) на исходе дня [Nempel 1964, 46]. О более жестоких и коллективных наказаниях у других народов древнего Ближнего Востока см. [Nempel 1964, 47].

Подобно Леттинге, другие исследователи в своих переводах Второй Заповеди исходят из того, что продолжение наказания в каком-то поколении условно. Хоутман переводит так: «При беззаконии родителей Я зываю к ответственности детей, наследников в третьем и четвертом поколении, *если* они тоже отвернутся от Меня».

Пример того, что так случается не всегда, демонстрируют цари Иуды – как отец, так и сын. Благочестивый царь Иосафат имел предшественником богобоязненного отца (3 Цар. 22, 43), но за ним последовал его безбожный сын Иорам (4 Цар. 8, 16). За безбожными царями Манассией и Аммоном (4 Цар. 21) последовал их богобоязненный сын (и внук) Иосия (4 Цар. 22), который, в свою очередь, был предшественником трех безбожных сыновей (Иохаза, Иоакима и Седекии) и внука (Иехонии) (4 Цар. 23, 31; 24). Коллективные последствия греха отца, которыми он отравляет поколения в своем роду, формируют, возможно, обычный шаблон; однако может быть и по-другому.

В Иер. 31, 29 упомянута пословица тех времен, из которой можно понять, что дети становятся жертвами грехов отцов: «Отцы ели кислый виноград, а у детей оскомины на зубах». Но вряд ли это можно назвать критикой на Вторую Заповедь. В этом тексте личная ответственность воспринимается весьма серьезно. То, что встречается в Иер. 31, 30 в противоположность пословице – «каждый будет умирать за свое собственное беззаконие» – уже известно из Втор. 24, 16.

6. Все же случаются такие наказания, когда глава семейства истребляется вместе со своей семьей. Я имею в виду историю о Коре, Дафани и Авироне (Чис. 16, 1.2.7), а также об Ахане после падения Иерихона (Нав. 7). Такое соотношение вины и наказания, несомненно, было возможно. Оно даже может истребить весь город (Втор. 13, 12-16; ср. Исх. 22, 20). Эти события вызывают в нашем чрезвычайно индивидуализированном обществе удивление и неприятие, но не так было в древнем Израиле. Именно поэтому человек тесно был связан с семьей, родом и коленом. Если человек не поддерживал таких внутрисемейных связей, он оказывался просто бесправным, бессильным и беспомощным. На него распространялось не только благословение, но и проклятие всей общины. Взаимная ответственность являлась само собой разумеющимся правилом.

Испытывая неприятие к существующим в то время способам определения и наказания виновного и невинного, мы забываем о том, что наше современное общество в еще большей мере вовлечено в них. Яхве свободен наказывать

так, как того пожелает. Принцип личной вины, который приводит к наказанию окружающих и потомков, стар, как само человечество. По воле Бога после грехопадения Адама и Евы всех людей ожидала смерть (Быт. 2, 17). Первый грех нес за собой серьезные последствия для жизни всех женщин и мужчин (Быт. 3, 16-19). То, что люди перестали понимать язык друг друга, было наказанием за самоуверенность одного поколения (Быт. 11). Но нет никаких оснований говорить о своеволии со стороны Бога. Если в некоторых случаях беззаконие одного тянет за собой смерть всей его семьи, это объясняется серьезностью греха, который требовал более строгого наказания, чем при других беззакониях. Воровство, например, тоже грех, однако за него нужно было всего лишь возместить нанесенный ущерб (Исх. 22, 1-4; Лев. 6, 1-7). Ворожен или человек, имеющий сексуальные отношения с животным, безоговорочно должны быть наказаны смертью (Исх. 22, 18-19 [17]). В этом случае действует правило, что только виновный должен быть наказан. А кто приносит жертвы идолам, должен быть истреблен (Исх. 22, 20 [19]), то есть здесь зло должно быть вырвано с корнем. Очевидна последовательность в наказаниях, которая следует в трех случаях, записанных в Исх. 22, 18-20 [17]. Именно нарушение и разрыв завета с Яхве приносит Израилю наказания более страшные, нежели другие грехи. Отвергающий Яхве должен учитывать, что он поставил на карту свое собственное будущее и будущее своей семьи.

Отношения, в которые Бог поместил человека в этом мире, уже с самого начала вносят напряженность между индивидуальным и коллективным. Мы можем испытывать недоумение, узнавая о том, что Яхве в древние времена позволял уничтожать целые народы (подробнее об этом в следующей части). Но такое явление присуще также нашему времени, если мы вспомним миллионы мужчин, женщин и детей, которые становятся жертвами войн, дискриминации и экономической нестабильности. Только недалёковидный человек может утверждать, что солидарность намного меньше управляет обществом сегодня, чем в былые времена. Вырваться из круга взаимосвязей, чтобы стать самодостаточным, в нашем современном обществе удастся далеко не каждому.

Что касается Исх. 22, 20 [19], где внимание уделяется кульминационному моменту наказаний, я обращался к работе [Houtman 1996, 218].

4.5 Третья заповедь

1. В третьей заповеди речь идет, в первую очередь, о недопустимости злоупотреблений при *произнесении* имени Бога. Имя Яхве не должно произноситься без надобности или в преднамеренной лжи. Третья заповедь называет такое упоминание имени Яхве пустословным. Сравнительные выражения говорят о поношении имени, в значении «пускать слух» (Исх. 23, 1). Если имя Яхве произносится всуе, третья заповедь определяет, что это делается обманчиво или лживо. При этом было бы неверно думать об этом, как

только о незначительном злоупотреблении. Речь идет о серьезном прегрешении, которое унижает, вызывает гнев Яхве. Слова «напрасное употребление» относятся лишь к такому случаю, когда имеется в виду упоминание имени по отношению к чему-то напрасному. Другими словами, злоупотребление его именем как бы создает впечатление, что Яхве ничего не стоит.

Неужели вообще нельзя упоминать имя Яхве, а значит, и не произносить его? Иногда мы читаем, что некоторые имена не могут упоминаться или произноситься. «Имени других богов не упоминайте, да не слышится оно из уст твоих» (Исх. 23, 13; ср. Пс. 15, 4). Имена Ваалов будут удалены из уст Израиля, их имя больше не будет произноситься (Ос. 2, 16 [19]). Здесь речь идет об именах идолов. Однако имя Яхве также не должно упоминаться просто так. Клянущийся именем Яхве бесчестит этим его имя (напр., Лев. 19, 12). Третья заповедь отнюдь не говорит о том, что имя Яхве вообще нельзя произносить. Нигде в Писании мы не находим, что так называемый тетраграмматон (четыре буквы ЙХВХ, которые составляют святое имя Яхве) настолько свят, что его нельзя произносить своими устами, как утверждают ортодоксальные евреи. Упоминаются не только имена идолов, такие как Астарта, Хамос и Милхом (4 Цар. 23, 13), но также и имя Яхве. Имя Ваала и Яхве встречаются рядом в истории об Илие на горе Кармил (3 Цар. 18, 20-46). Но имена идолов не должны входить в уста для их почитания, а произношение имени Яхве не должно убавлять его славу.

В противоположность запрету злоупотреблять именем Яхве существует указание о богоугодном упоминании его имени, к чему был призван Израиль, когда Яхве открыл свое имя Моисею: так он будет называться всегда, и этим именем к нему будут обращаться все последующие поколения (Исх. 3, 15). Примером этому служит песнь Моисея (Исх. 15, 1-19) и Мариами (Исх. 15, 20-21). Бывают случаи, когда просто необходимо призвать имя Господа, например, при клятве (Исх. 22, 11[10]; Втор. 6, 13; 10, 20). Насколько важно призывание имени Яхве при заключении завета, очевидно из жертвоприношения Исаака (см. раздел 2.7).

Злоупотребление именем Яхве не останется безнаказанным, – так гласит третья заповедь. То, что здесь явно говорится о наказании, указывает на тесную связь с двумя предыдущими заповедями. Яхве не желает поклонения другим богам и их изображениям, а также запрещает оскорбление своего имени. Все же мы не можем сказать, что из первых двух заповедей вытекает третья. Кто не поклоняется другим богам и не создает их изображений, должен тщательно следить за тем, чтобы отдавать честь и славу Яхве, принадлежащую только ему.

Экзегеза иудеев опирается на историю в Лев. 24, 10 для подтверждения запрета произносить имя Яхве. На основании Лев. 24, 15 (каждый, кто злословит своего Бога) и Лев. 24, 16 (кто хулит имя Яхве) приходит к выводу, что менее плохо произносить имя 'ēlōhīm, чем имя Яхве. Лев. 24, 15 объясняет две вещи.

В первую очередь это касается *чужеземцев*. Кто злословит своего собственного бога, будет сам нести последствия за свой грех. То, что чужеземец презрительно относится к своему богу, уже является многоговорящим, поскольку для него, очевидно, нет ничего святого. Но так как это касается чужого Бога, в Израиле такого человека не будут наказывать. Он, вероятно, получит наказание от своего бога. Если же имя Яхве хулит или чужеземец, или израильтянин, тогда они оба заслуживают наказания.

2. Что же кроется в имени Яхве? Любое имя человека может произноситься как угодно. В имя человека вкладывалась его сущность. Древние исполины обладали огромной силой, потому и были названы соответствующими именами (Быт. 6, 4). Соломон обрел свое имя у других народов благодаря своей чрезвычайной мудрости (3 Цар. 4, 31). Так, имя Яхве содержит в себе его величие как Творца и Освободителя. Его имя велико, если посмотреть на все, сотворенное в небесах, людей и его владычество над всем творением (Пс. 7, 2.10). Он провозгласил свое имя народу Израиля, как залог того, что он освободит их. Он остается верен своим отношениям, установленным еще с праотцами. Мы уже видели, что спрашивая: «Кто такой Яхве?», израильский народ имел в виду не «как его зовут?», а «что он сделает для того, чтобы вывести нас из этой плачевной ситуации?» Теперь, на основании того, кто такой Яхве и что он делает, он вправе ожидать, что Израиль будет воздавать честь его имени.

Это имя *величественно*, то есть оно имеет вес. Величие – это аналог еврейского слова, главное значение которого «вес». Имя Яхве – имеет большой вес, и поэтому требует признания. В Египте Яхве показывает свою силу, чтобы весь мир узнал величие его имени (Исх. 9, 16). Вместе с этим становится ясно, что именно означает злословить. Кто злоупотребляет именем Яхве, делает его легковесным. Вместо того чтобы придавать вес имени Яхве (Пс. 28, 2; 65, 2; 95, 8), им пренебрегают и обходятся как с чем-то, не имеющим веса. Таким образом, его имя, то есть и сам Яхве, не получает почитания, которого он достоин.

Показательным примером может послужить история, записанная в Лев. 24, 10-16. Сын матери-израильтянки и отца-египтянина в стане вступает в ссору с израильтянином. Он хулит и злословит имя Яхве. Этот человек пренебрежительно высказывается об этом имени. Такой же пример богохульства мы находим в словах военачальника царя ассирийского, обращенных к народу у стен Иерусалима. Он выступает против Езекии, который, по его словам, обольщает жителей Иерусалима, убеждая их в том, что Яхве спасет их. Неужели хоть один бог других народов смог спасти их землю от власти царя ассирийского (Ис. 36, 18-21; ср. Ис. 37, 4.6)? Здесь о Яхве было сказано как об ограниченном в возможностях Боге, поскольку он мог так же мало сделать, как и боги окружающих народов, еще раньше попавших под власть

царя ассирийского. Пренебрежительные высказывания о Яхве – это то, что Библия называет словом «злословить» Яхве.

Израиль можно обвинить в том, что нарушение третьей заповеди перешло все допустимые границы. Уменьшая значимость самого имени Яхве, языческие народы начинают думать неуважительно и о самом Яхве (Исх. 32, 25; Втор. 9, 28). Репутация Яхве среди язычников может настолько пострадать, что языческие народы скажут об израильтянах: «Они – народ Господа, и вышли из земли Его» (Иез. 36, 20-23). Что же тогда представляет собой Яхве? Сильный народ имеет сильного бога, слабый народ – слабого!

Величие, честь и т. д. отображает евр. слово *kāvōd*. См. [M. Weinfeld ThWAT V, 23], где указывается на отождествление *vesa* в физическом и духовном плане (честь, уважение). В противоположность этому, все, что считается легким, пренебрегается (евр.: *qll*). Это пренебрежение может касаться и людей. Так злословили жители Сихема царя Авимелеха (Суд. 9, 27) и Семей – Давида (2 Цар. 16, 5). Давид пользовался хорошим именем среди Израиля и за его пределами (1 Цар. 18, 30; 2 Цар. 7, 9). Но вместо того чтобы его восхвалять, Семей начал его порочить.

Следует также указать на запрет в законе Моисея злословить *глухого* или *слепого* (Лев. 19, 14). Тот, кто злословит, насмехается над глухим или слепым, злоупотребляя его недостатками и сбивая его с пути [Gispén 1950, 277].

3. Мы обнаруживаем злословие и хуление, выраженные в разных формах. Помимо всего сказанного выше, мы можем вспомнить и о *ворожбе*. Люди хотят распоряжаться именем Яхве как источником силы, для изгнания болезней, обезвреживания противников и предсказания будущего. На древнем Ближнем Востоке часто использовались магические заклинания, в то время как их не было в Библии. Ворожей и заклинатели не имели права пребывать среди израильского народа (Втор. 18, 10-12). Яхве повелевает предсказателю Валааму говорить только то, что сказал ему он (Чис. 22, 20.35; 23, 5.16; 24, 13). Вместе с ворожкой следует упомянуть и о злоупотреблении именем Яхве в *лжепророчестве*. Лжепророки утверждают: «Так говорит Яхве», в то время как сами не являются его посланниками (Втор. 18, 22; ср. 3 Цар. 22, 11; Иер. 14, 15; Иез. 13, 6). Вовсе не случайно такое лжепророчество порицается как предсказание или ставится с ним в одну линию (Иер. 29, 8-9; Иез. 13, 9; ср. 21, 29). Ведь такое пророчество дается со своими собственными предсказаниями и становится лжепророчеством, если еще и прикрывается именем Яхве.

Имя Яхве может быть использовано в *ложной клятве*. Предупреждения об этом звучат неоднократно (Лев. 6, 5 [5,24]; 19, 12; Чис. 30, 2 [3]). Лживым словам придается сила, если упомянуть имя Яхве в формуле клятвы: «Жив Господь!» (Иер. 5, 2; Зах. 5, 4). Это бесчестит имя Яхве (Лев. 19, 12). Его имя нельзя использовать для устрашения своего ближнего.

Злоупотребление именем должно наказываться *смертью* (Лев. 24, 16). Нам не стоит забывать и о возмездии самого Яхве, поскольку злоупотребление

его именем в ложной присяге может быть скрыто от людей, но Яхве – все известно, и за это он может воздать сполна (3 Цар. 8, 31-32).

В Ветхом Завете встречается один раз клятва, которой клянутся не перед Яхве, а перед «сернами или полевыми ланями» (Песн. 2, 7; 3, 5). Следует заметить, что еврейские слова «серна» и «лань» вызывают аллюзию на имена Бога *tsēvā'ōt* (Саваоф) и *'ēlōhīm* (Элохим). Здесь вполне может содержаться игра слов, поскольку употребляются названия животных, при произношении которых возникает аллюзия на два имени Бога. Они приобретают характер клятвы, но без того, чтобы мы воспринимали всерьез эту клятву. Мы могли бы назвать такую клятву «клятва-гибрид».

4. В древней литературе при истолковании третьей заповеди уделяется также внимание *бросанию жребия*. Бросание жребия действительно часто использовалось по воле Яхве (напр. Чис. 26, 52-56; 33, 54; 36, 2). Однако в Библии мы находим использование жребия без его прямой связи со *священными* событиями. Например, когда говорится о разделении добычи (Притч. 1, 14) или одежды (Пс. 21, 19).

Не говорит ли Притч. 16, 33 о том, что бросают жребий люди, но решение исходит от Яхве? Неужели тогда не всякий жребий является священным действием? Не обязательно. Мы также читаем, что люди советуются между собой, а ответ все равно следует от Яхве (Притч. 16, 1). А значит, размышления самих людей еще не становятся чем-то святым. Человек готовится к битве, но победа – в руках Яхве (Притч. 21, 31), человек строит предположения и обдумывает свой путь, но Яхве определяет его судьбу (Притч. 16, 1.9) и от него зависит направление наших путей (Притч. 20, 24). Бросание жребия становится священным действием только в том случае, если Бог хочет явить свою волю через него. Только тогда бросание жребия приобретает особенный смысл. Все другие использования жребия не являются особенными и не относятся к третьей заповеди.

Фотий и др. утверждали, что жребий, фактически, был *средством откровения*. Не удивительно, что использование жребия в мирских целях сразу же было запрещено, так что в кругу реформистов возник бурный протест против использования игральных костей. Жребии воспринимались как молитва. Отсюда и связь с Третьей заповедью, поскольку бросание жребия просто так приравнивалось к осквернению имени Бога. См. [W. Dommershausen ThWAT II, 991] по вопросу жребия [евр.: *gōrāl*] при обычных и священных обстоятельствах (напр., урим и туммим).

5. Чтобы представить более четкую картину того, что значит злословие, нужно сравнить его с *современным злословием*. Злословие, с которым мы имеем дело в нашем обществе, в большинстве случаев не имеет богохульного

характера. Ругательство стало средством для связки слов или просто крепким словом и употребляется автоматически при испуге, удивлении и злости. Современное ругательство – это всего лишь эхо библейского злословия. Человек употребляет имя Бога, даже не думая о нем. Злословие в Библии, носившее религиозный характер, стало обыденным ругательством в наши дни, большей частью без умысла действительно касаться особы Бога. Бог для большинства использующих ругательства – больше не Бог, против которого человек богохульствует. Израиль, а также языческие племена, боящиеся своих богов, не злословили так, как это делают современные люди. Они слишком боялись того, что на них падет это проклятие.

Сравнение библейского и современного злословия, которое я здесь привожу, вовсе не рассчитано на то, чтобы оправдать современное злословие. В некотором смысле нам нужно поставить язычников выше современных неверующих. Язычники, по крайней мере, боялись своих богов и хорошо знали цену злословия. Современное злословие стало обычным явлением для людей, изгнавших Бога из своей жизни.

Крайт [Kruyt 1946, 84] указывает на то, что имя Аллах у мусульман «замерло у многих на губах». Многократное употребление этого имени в часто повторяемом исповедании веры: «Нет другого бога, кроме Аллаха, и Магомет – его пророк» привело к тому, что имя Аллах также необоснованно употребляется в каждодневной жизни. Крайт во время своей миссионерской работы не наблюдал подобного у язычников.

4.6 Четвертая заповедь

1. Оба варианта четвертой заповеди начинаются с повеления *святить* субботний день. Перед тем как говорить о социальном значении суббот, мы должны уяснить, что речь идет о субботних днях Яхве (Исх. 31, 13; Лев. 19, 3.30). Оба варианта говорят о субботе Господней, призывая не прикасаться к работе (Лев. 23, 3 и др.; Чис. 28, 25-26; 29, 1.7.12). Это суббота для Яхве, соблюдаемая во всех жилищах (Лев. 23, 3). Также большое количество жертвоприношений, приносимых в субботу (Чис. 28, 9-10), свидетельствует о предназначении этого особенного дня Яхве.

Если в третьей заповеди речь шла об имени Яхве, то здесь говорится о дне Яхве. То, что в первую очередь Яхве должен быть основой нашей жизни, следует также из *мотивации* заповеди о субботе в обоих вариантах Десяти заповедей. Израильтянин должен следовать за Яхве, который все сотворил за шесть дней и на седьмой день отдыхал. Святить субботний день – значит подражать Яхве. Вариант Втор. 5 указывает на Божье освобождение израильского народа из Египта. Израиль должен помнить, как он был рабом в Египте, и теперь ему следует воспринимать субботу как день освобождения.

Суббота – это празднование освобождения народа из Египта, которое отмечается каждую неделю. Этот день Израиль должен посвятить Яхве и прославлять его (Пс. 91).

Святить день субботний – это заповедь, призывающая отдыхать от всякой работы. Четвертая заповедь ясно описывает связь между этими понятиями: помни и *свати* день субботний, а потом следует запрет *работать* в седьмой день.

Работать в другие дни – это повеление не облечено в заповедь, однако оно служит фоном для заповеди отдыхать в субботу. Существует шесть дней законного времени для выполнения всех каждодневных занятий.

О том, каким образом праздновалась суббота, мы знаем совсем немного. С уверенностью можно сказать, что этот день отдыха часто был также днем празднований. Суббота отождествляется с радостью. Есть основание предполагать, что суббота была *днем празднования исхода*, то есть 15-го числа первого месяца нисана. Даже если это предположение неверное, то, согласно варианту, записанному во Втор. 5, *каждоделная суббота* – это *воспоминание* (Втор. 5, 15) об освобождении народа из Египта.

Суббота, очевидно, была днем, когда вопрошали слова Яхве (4 Цар. 23). Однако мы слишком мало знаем о том, как израильтяне проводили субботний день. Ведь о собраниях, проводимых в синагогах, говорится только во времена рассеяния народа.

Отдыхать в субботу – вовсе не значит, что человеку запрещено передвигаться. Сонамитянка, которая хотела найти Елисея, могла отправиться в дорогу длиной более 30 км даже в субботу (4 Цар. 4, 23). В субботу Израиль под руководством Иисуса Навина обходил вокруг Иерихона семь раз (Нав. 6, 15-20). Израильскому народу было запрещено во время путешествия в Ханаан выходить за границы стана в субботу (Исх. 16, 29), но, очевидно, это не означало запрет на передвижения вообще. Мы нигде не находим, чтобы во время войны в субботу битвы прекращались. Во время критических обстоятельств священник Иодай не боялся выступить против царицы Гофолии в субботу (4 Цар. 11, 2; 2 Пар. 22, 10-11), поскольку было известно, что в этот день был самый лучший шанс одержать победу.

Примечательно, что Яхве обещает многое в случае выполнения четвертой заповеди (Исх. 35, 1-3; Ис. 58, 13-14). Нам не следует этому удивляться, поскольку суббота была названа *знамением* завета между Яхве и его народом (Исх. 31, 12-17; Иез. 20, 20). Празднуя субботу, израильский народ всегда должен помнить о том, что сделал Яхве для своего народа через завет с Израилем.

Следует заметить, что каждый раз, когда речь заходит о «священном призыве» (евр.: *miqrā-godēš*, Исх. 12, 16; Лев. 23, 3; Чис. 28, 18), также запрещается всякая работа. «Священный призыв» касается только особенных дней, которые не всегда, но только лишь иногда выпадают на седьмой день. Действительно ли «священный призыв» направлен на собрания израильтян в узком или

широком смысле? Некоторые переводят эти слова, как «священное празднование», или «празднование через отдых». Некоторые думают все же о *собраниях*. Однако для схождения на собрание в еврейском существуют слова *qāhāl* и *ēdā*. См. [Н. Lamberty-Zielinski ThWAT VII, 145]. По словам Де Вильда [De Wilde 1937, 134] в *miqrā-qodēš* внимание больше акцентируется на провозглашении и призыве, чем на *созые*. Если в термине *miqrā-qodēš* целью было собрание, тогда это культовые церемонии в скинии или храме, например, в день очищения (Чис. 29, 7), когда должны были приноситься жертвы. К сожалению, остается непонятым, праздновалась ли как-то по-другому суббота, кроме как отдыхом.

День полнолуния в Вавилоне был известен, как “шаббат”. Именно от него могло произойти еврейское слово *šabbāt*, а не от еврейского же глагола *šbt/šāvat*, что значит «воздерживаться», хотя этимологически его можно связать с целой фразой «воздерживаться от определенного занятия». Однако день полнолуния в Вавилоне не был днем отдыха. Что же касается содержания израильской субботы, в мире древнего Ближнего Востока еще не нашли аналогов этому дню.

Исход из Египта произошел 15-го числа первого месяца нисана (полнолуния), после того как Израиль в ночь с 14-го на 15-е съел пасхального ягненка (Исх. 12, 1). См. [Koole 1964, 75] и [Lettinga 1999, 485].

2. Связь субботы в Исх. 20, 11 с отдыхом Яхве на седьмой день вовсе не значит, что соблюдение субботы уже было заповедью *со времени сотворения мира*. Прочитав историю о сборе манны и на субботний день, записанную в Исходе 16, создается впечатление, что суббота была установлена только тогда. В главах, которые предшествуют описаниям хождений по пустыне, мы не находим никакой информации об этом дне. Такое утверждение согласуется с Иез. 20, 10-12 (ср. Неем. 9, 14), где мы читаем, что в пустыне Яхве дал израильтянам свои субботы, как знамение между Богом и ними. Но это не значит, что суббота обязательно была чем-то совершенно новым (Исх. 16, 4-5.25-26). Однако только после странствований по пустыне становится ясно, что Яхве назначил субботу Израилю как день, когда нельзя выполнять никакую работу (Исх. 16, 29-30).

Суббота – это день, данный Израилю. Она – знамение завета между Яхве и Израилем (Исх. 31, 12-17; Иез. 20, 20). Закон Моисея требовал точного соблюдения субботы как дня отдыха. Повседневная работа должна быть отложена в сторону. Нельзя было продолжать строительство скинии (Исх. 31, 13-17). Пахать и собирать урожай, даже в пик сезона, было запрещено (Исх. 34, 21). Ни в одном жилище не должен был зажигаться огонь для приготовления пищи (Исх. 35, 3), запрещалось даже собирать дрова (Чис. 15, 32-36).

Существовала разница между отдыхом в субботу и в другие праздничные дни. В седьмой день была *полная* суббота (суббота покоя), когда никакая работа не могла выполняться, в то время как в другие праздничные дни нельзя было выполнять никакую *рабскую* работу (ср. Лев. 23, 3 и 23, 7.8.21.25.35). Запрет на выполнение рабской работы, очевидно, предполагал, что в определенные

праздничные дни будет выполняться что-то большее, например, приготовление пищи.

Можно предположить, что *разделение на семидневные недели* уже было известно (Быт. 29, 27), однако это не значит, что неделя в то время обязательно оканчивалась субботой, как днем покоя. Бог благословил седьмой день и освятил его (Быт. 2, 3), то есть он выделил седьмой день как особенный среди других. То, что Бог сделал тогда, повелел позже делать израильтянам, так что *они* должны были соблюдать субботний день, воздерживаясь от всякой работы. Об *отдыхе Бога* говорится в Быт 2, а о *субботнем дне для человека* еще нет.

Текст Четвертой заповеди не говорит о том, что суббота была установлена при сотворении мира. Там указано только, что суббота была основана на Божьем отдыхе после работы над сотворением мира. Мы не можем утверждать, что заповедь о субботнем дне уходит корнями в период сотворения. Слово «помнить» (евр.: *zkr*) – то же самое, которое Втор. 5 употребляет для: «Помни, что Израиль был рабом в Египте». *Установление* субботы не обязательно должно уходить в далекое прошлое.

Филлипс [Phillips 1970, 68] указывает на то, что при упоминании слова «отдыхать» (евр.: *niach*) не хватает женщины (хозяйки) в тексте Четвертой заповеди. Это могло бы значить, что не *вся* домашняя работа должна была откладываться в сторону. Запрет на зажигание огня мог касаться только, напр., огня для работы на кузнице, а не для приготовления пищи. Не имелся в виду полный запрет на разжигание огня, поскольку для детей и слабых зимой все же нужно было тепло. На мой взгляд, ограничивать запрет разжигания огня именно так, как это делает Филлипс, очень мудро. Ведь в те времена разжигание огня требовало связанных с этим усилий [см. V. Naip в ThWAT I, 457], намного больше, чем просто одно движение при включении света или газа в наше время.

3. Четвертая заповедь в законе Моисея не дает нам никаких оснований думать, что строгие ограничения для субботы воспринимались как бремя. Это бы не соответствовало значению субботы. Израильтянин имел возможность набраться сил после шести дней работы, подражая самому Господу, о котором было сказано, что он после проделанной работы по сотворению мира на седьмой день отдыхал (Исх. 31, 17). Суббота предназначена не только для того, чтобы вспоминать сотворение мира Яхве и его освобождение из Египта, но также в этот день каждый израильтянин имеет возможность отдохнуть. Кроме того, не выполняя никакой работы один день в неделю, ему не надо беспокоиться о своем пропитании. Также он может раз в семь лет (субботний год) дать возможность отдохнуть своей земле, не засеять поле и не обрезать виноградник (Исх. 23, 10-11; Лев. 25, 1-6; Втор. 15, 1-6). Каждый пятидесятый год (юбилейный год) отдыхает не только земля, но каждому жителю должны вернуть свободу, которую он однажды потерял, плав в экономическую зависимость. Раб со своей семьей должен возвратиться назад в свое племя

и владение (Лев. 25, 8-10). Как видим, существует прямая связь между субботой и приобретением свободы.

Мне кажется, что Лабушанге [Labuschange 1987, 46] немного преувеличивает, когда заявляет, что каждый израильтянин был свободным в субботу выбирать свой способ отдыха и поминания. Формулировка Четвертой заповеди далека от казуистской; однако в законе Моисея существует достаточно много определений субботних запретов, чтобы не формулировать понятие свободы таким же неопределенным. Впрочем, это не отрицает следующих слов Лабушанге: «Та лихорадочность, которая чувствуется вокруг освящения субботы в иудаизме, как и в христианстве, чужда самому духу этой заповеди».

В субботний год хозяин, его дом и скот могли употреблять в пищу то, что само выросло. Такое правило дало возможность питаться от поля бедным и диким животным. Было бы слишком по-современному представлять себе, что в то время люди одобряли временное невозделывание земли. Субботний год был посвящен Яхве (Лев. 25, 4), как настоящему владельцу земли (Лев. 25, 23).

Во Втор. 15, 1 главное внимание уделяется прощению *долгов*. Хоутман [Houtman 1996, 256] замечает, что это выступает «радикальной переистолкованием» (а значит, изменением) того, что сказано в Исх. 23, 10 и Лев. 25, 2 о запретах на субботний год. Другие, как Риддербос [Ridderbos 1950, 192], утверждают, что Втор. 15, 1 только подкрепляет другие предписания. Если земля в седьмой год не будет обрабатываться, из этого обязательно вытекает, что человек без урожая не сможет заплатить долги.

4. Сложившееся впечатление, будто соблюдение субботы было обременительным, – неверное. Иисус позже скажет: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2, 27). Как вышло, что суббота стала для людей *гнетущим ярмом*? Как суббота, так и предписания о субботнем и юбилейном годе предполагают, что израильтянин, даже сам и не работая, должен верить в Божье благословение. Без такого доверия, как известно, выполнение повеления отложить всю работу раз в неделю – не из легких. Торговцы, вздыхая, не могут дождаться окончания субботы, чтобы вновь продолжать свою нечестную торговлю, уменьшая меру, увеличивая цену сикля и подкручивая весы (Ам. 8, 5; ср. Неем. 13, 15-21). Если они не работали в субботу, тогда вместо них работали их наемники.

Соблюдение субботы оказалось тяжелым делом. Празднование субботы – это окончательная проверка, будет ли человек прочно держать все в своих руках или сможет без сомнения доверить свою жизнь Яхве. Соблюдение субботы требует *веры*. Если веры не хватает, это отражается и на соблюдении субботы. Кто нарушает субботу, нарушает и завет. Не нужно удивляться, что нарушение субботы являлось главной причиной бедствий, навалившихся на Израиль (Неем. 13, 18; Иез. 20, 13).

Безусловно, придерживаться предписаний о субботнем и юбилейном годе было гораздо тяжелее. История о том, как Иеремия выкупил поле у своего дяди Анамеила, свидетельствует о том, что люди знали, что значит юбилейный год (Иер. 32, 6-9). Но мы больше читаем о запустении, чем о соблюдении юбилейного года (Лев. 26, 34-35; 2 Пар. 36, 21). После изгнания народ Иуды вновь берет на себя обязательства каждый седьмой год не засеивать поля и прощать все долги (Неем. 10, 31). Подобные обязательства требовали крепкой веры в то, что Яхве благословит их, при этом человек должен был отказаться от своей собственной выгоды.

Де Во [De Vaux 1978, 311] говорит о юбилейном годе как об «утопическом законе» замедленного действия. Он называет как одну из непреодолимых трудностей то, что юбилейный год, как пятидесятый, следует после сорок девятого года, являющегося субботним годом. Гиспен [Gispén 1950, 353] придерживается мнения, что юбилейный год на самом деле был реальностью жизни Израиля, в то время как в период после изгнания его, наверное, не придерживались, хотя этот год постоянно вычислялся.

Мы не можем утверждать, что понимание субботы как закона уходит своими корнями в закон Моисея. Иез. 20, 18 говорит об установлениях Яхве и субботах, которые были нужными для Израиля, поскольку их жизнь была связана с ними. Очень примечательны слова, написанные далее: когда Израиль не исполнял законы Яхве, он дал им такие постановления, которые *не были* добрыми и по которым они *не могли* жить (ст. 25)! Фарисейская казуистика позже выдумывала правила о продолжительности «становления субботы», хотя Ветхий Завет не дает для этого никаких оснований.

5. Среди семи категорий людей, которые, согласно четвертой заповеди, должны отдыхать в субботу, называются также *раб и рабыня*. Израиль знал, что такое рабство, так же как и другие окружающие их народы. Нигде в Ветхом Завете не выносятся на обсуждение вопрос о рабстве. Даже к святилищу были прикреплены рабы, которые достались в качестве добычи во время войны с мадианитянами (Чис. 31, 47). У священников также могли быть рабы (Лев. 22, 11). Чужеземных рабов приобретали из пленных (Втор. 21, 10) или покупали за деньги (Лев. 22, 11; 25, 44). Однако израильтяне также могли быть проданы в рабство из-за больших долгов (Лев. 25, 39; Втор. 15, 12-15). Вора, который не мог возместить украденного, тоже могли продать как раба (Исх. 22, 3). Родители могли оказаться в таких условиях, что они продавали в рабство своих детей (Исх. 21, 7). Кто рожден от родителей-рабов, сам становится рабом (Исх. 21, 4; Лев. 22, 11; 25, 45-46).

Рабство среди обедневших израильтян, которые были вынуждены продаваться в рабство, было вовсе не унижительным. Закон четко говорил, что с рабами нельзя обходиться жестоко (Лев. 25, 43.46.53). «Потому что они – Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской: не должно продавать их, как

продают рабов» (Лев. 25, 42). Рабы могли жить очень хорошо и так привязаться к хозяину и его семье, что потом оставались с ними навсегда (Исх. 21, 5; Втор. 15, 16). Если же происходило что-то плохое, это вынуждало рабов просто убежать (Втор. 23, 15-16).

Следует отметить, что к чужеземному рабу, который прибежал просить пристанища, должны были относиться гуманно (Втор. 23, 15-16). Многие такие беглецы даже добивались высоких постов, благодаря их особенным дарованиям. Элиезер из Дамаска (Быт. 15, 2) и Иосиф в Египте (Быт. 39, 1-6) служат этому примером.

Тем не менее, при всем гуманном отношении, не забывали также о том, что раб – это собственность хозяина, и поэтому он не считался человеком, а приравнивался к предмету собственности, который при описании могли легко поставить в один ряд со скотом (Быт. 12, 16; 20, 14; 24, 35; 30, 43). Даже раб-израильтянин, который после шести лет рабства выбрал свободу, должен был оставить свою жену и детей, которые появились у него за время пребывания у хозяина (Исх. 21, 4). Предписания, требовавшие гуманного отношения к рабам, могли только облегчить рабство, но никак не отменить.

Однако и для раба-израильтянина суббота должна была быть днем покоя. Как субботный, так и юбилейный год предоставляли ему возможность освобождения. Попав в рабство из-за бедности, раб, отработавший шесть лет, имел право обрести свободу (Исх. 21, 2). Всем, кто продал себя в рабство из-за бедности, не позволялось заниматься трудом, предназначенным для рабов других категорий. Они должны были восприниматься как наемники или поселенцы, а в юбилейный год их следовало отпустить на волю вместе с семьей.

Причина таких поступков понятна: все рабы являются рабами Яхве, который освободил из египетского рабства всех израильтян (Лев. 25, 39-43). Именно поэтому главное значение субботы – это воспоминание об освобождении из рабства, чтобы ни один израильтянин не имел права относиться к другому израильтянину как к своей собственности, с которой можно обращаться как угодно.

Подводя итоги, можно сказать, что рабство среди израильтян было обычным явлением. Спустя некоторое время, *если* Израиль придерживался предписаний о субботнем и юбилейном годах, каждый раб-израильтянин должен был снова приобрести свободу.

Среди тех, кто должен был соблюдать субботу, назывался также и *пришелец*, который жил среди израильтян. Пришелец – это человек, который основался временно или навсегда среди людей другого племени или среди другого народа. В основном он не раб, а свободный человек, однако не имеет тех возможностей, которыми пользуются коренные жители. Поскольку его положение всегда слишком неопределенное, вовсе не удивительно, что он тоже был назван в четвертой заповеди. Ведь израильский народ тоже был чужим в Египте, и поэтому его призывают не притеснять пришельца в своей среде (Исх. 22, 21; 23, 9), и даже любить его, как самого себя (Лев. 19, 33-34;

ср. Втор. 10, 19; 24, 17-18). Что касается служения Богу, чужеземец был обязан придерживаться правил субботы. Но здесь он тоже оказывался в выигрышном положении, поскольку, равно как и израильтянин, он имел возможность набраться сил в этот день (Исх. 23, 12).

Покой, которым могли наслаждаться вместе со свободным жителем и раб, и рабыня, и скот, и чужеземец, свидетельствует о заботе, которую Яхве проявил к людям слабым и уязвимым в обществе.

Хоутман [Houtman 1996, 128] называет картину в Исх. 21, 1 о правах рабов довольно реалистической, в то время как в Втор. 15, 12 и Лев. 25, 39 до некоторой степени идеалистической. Он считает Исх. 21 несовместимым со Втор. 15, а Втор. 15 – с Лев. 25. Я тоже вижу некоторые неясности, но полагаю, что определение «несовместимое» слишком резкое.

Право собственности на рабов-чужеземцев также было ограничено. Уже тот факт, что за смерть раба наступало наказание, говорит сам за себя. В законодательстве древнего Ближнего Востока не встречается, чтобы жизнь раба ценилась так высоко. Как видно, память об исходе из Египта должна была получить свое место в социальном плане.

То, что в помощь левитам *при скинии служат рабы* (очевидно, для выполнения самой грубой и тяжелой работы), можно сделать вывод из Чис. 31, 47. Храмовые – «данные» люди (евр.: *ne'inim*) – были названы, как отдельная категория только после изгнания. Вероятно, это были потомки рабов царя Соломона (1 Пар. 9, 2; Езд. 2, 43.58).

Положение *пришельца* было куда более выгодное, чем раба-чужеземца. Хотя и пришелец, он обязан придерживаться некоторых предписаний закона, так что ему тоже было запрещено употреблять в пищу кровь (Лев. 17, 12), а его детям запрещалось приносить жертвы Молоху (Лев. 20, 2). Однако у него были и привилегии, такие как жертвоприношения (Чис. 15, 14), право быть выслушанным при спорах (Втор. 1, 16), право убежать в города-убежища (Чис. 35, 15) и др. Он даже мог участвовать в праздновании Пасхи, как только он примет обрезание (Исх. 12, 48). Также было запрещено гнушаться египтянина, поскольку Израиль был когда-то на его земле пришельцем (Втор. 23, 7)

Не стоит недооценивать число пришельцев в Израиле. Речь вовсе не идет о тех иностранцах, которые проходили через земли Израиля (евр.: *nokrī* или также *nēkār*), но о *gēr*, которые могли оставаться долгое время среди Израиля. Израильяне забрали с собой из Египта много разноплеменных людей (Исх. 12, 38).

4.7 Пятая заповедь

1. Как мы уже утверждали, Десять заповедей в первую очередь обращались к взрослому израильтянину (2-е лицо, м. р., ед. ч.). Это уточнение очень

важно для толкования Пятой заповеди. Здесь речь не идет о маленьких детях, которые должны были почитать своих родителей, но о взрослых израильтянах, которые обязаны были так поступать. В существующих тогда социальных условиях это было жизненно необходимо. Пожилые родители были больше не в силах ухаживать за собой и таким образом попадали в полную зависимость от своих детей. Во времена, когда системы социальной помощи пожилым не существовало, пятая заповедь была, прежде всего, призывом не оставлять своих родителей на произвол судьбы. Другие встречающиеся нам призывы не поднимать на них руку (Исх. 21, 15), не злословить (Исх. 21, 7; Лев. 20, 9; Притч. 20, 20), не насмехаться (Притч. 30, 17) или не обворовывать (Притч. 28, 24), свидетельствуют о том, что родителей всякими способами лишали заслуженного ими почитания. Вместо того чтобы выражать им свое уважение, на них практически не обращали внимания (см. раздел 4.5.2).

Тот, кто злословит своих родителей, заслуживает смерть (Исх. 21, 17; ср. Втор. 27, 16). Подобное наказание понятнее, если здесь говорится о взрослых израильтянах, которые не заботились о своих родителях, пренебрегали ими и били (Исх. 21, 15), чем когда речь идет о малых детях, все еще зависящих от своих родителей.

Прежде всего, пользовалась уважением мать, которая, как вдова, переживала дополнительные трудности (Притч. 15, 20; 23, 22). Поэтому не удивительно, что мы находим обратный порядок упоминания родителей: «Бойтесь каждый *матери* своей и отца своего» (Лев. 19, 3). Библия ставит мужчину выше женщины, однако их дети должны проявлять к ним обоим *одинаковое* уважение.

Особенно в Книге Притчей мы видим много повелений детям почитать своих родителей (см. также Притч. 19, 26; 28, 24; 30, 17). Этому вопросу уделяется много внимания, и это говорит о том, что на самом деле пожилым родителям, не способным заботиться о себе, не оказывали достойного уважения (ср. Лев. 29, 7).

Связь между почитанием родителей и обещанием долгой жизни на земле ясна, без всякого сомнения. Кто почитает своих родителей и хорошим уходом за ними продлевает их жизнь, может рассчитывать на то, что его дети последуют этому примеру, и он сам будет жить долго. Кроме того, эта заповедь касалась всего израильского народа. В земле Ханаан люди могли бы жить долго (Втор. 4, 26-27; 11, 8-9; 30, 16-20). Но поскольку пятая заповедь серьезно и постоянно нарушалась, это должно было привести к гибели народа, рассеиванию его жителей по всей земле и потере самого Ханаана.

В почитание родителей входило нечто большее, чем просто забота: «Пред лицом седого вставай и почитай лице старца, и бойся Бога твоего. Я Господь» (Лев. 19, 32). Яхве желает проявления уважения. Иосиф принимает, заботится и погребает своего отца Иакова с надлежащим ему почтением (Быт. 46, 29-30; 47, 12; 49, 29-33). Соломон кланяется перед своей матерью, когда она приходит навесить его, несмотря на то, что он уже стал царем (3 Цар. 2, 19).

Наряду с такими положительными примерами можно привести и несколько отрицательных, как, например, Хам обошелся с Ноем (Быт. 9, 22-25), Иаков с Исааком (Быт. 27, 35) и Авессалом с Давидом (2 Цар. 15, 1-14).

Хоутман [Houtman 1996, 60] и Шмидт [Schmidt 1993, 99 со ссылкой на M. Noth] сразу обращают наше внимание на то, что, размышляя о Пятой заповеди, мы не должны думать в первую очередь о малых детях. Израиль жил по правилам патриархата, где *pater familias*, даже если он дед или прадед, обладал большим влиянием.

В Лев. 27 предлагается классификация того, сколько человек стоил в переводе на денежную единицу при уплате долга. Из этого видно, что «стоимость» человека возрастом больше 60 лет, составляла 15 сиклей за мужчину и 10 сиклей за женщину, в то время как за мужчин возрастом от 20 до 60 лет она была 50 сиклей, а за женщину того же возраста – 30 (Лев. 27, 3). Из апокрифической *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* мы узнаем, что и тогда человек имел проблемы со здравым рассудком: «Если и помрачился ум его, имей к нему понимание и не пренебрегай им в полноте своей силы» (Сир. 3, 13).

Экономическая несостоятельность вдов и сирот (Исх. 22, 22; Втор. 14, 29; 24, 19; 27, 19) придает еще больше веса Пятой заповеди. Под сиротой часто понимается не круглый сирота, а ребенок, живущий с матерью без отца.

2. Однако толкование Пятой заповеди не сводится к почитанию родителей только взрослыми детьми. Это становится понятным только тогда, когда мы спросим себя, что мы знаем об обязательствах родителей перед их детьми. Они должны, среди прочего, научить детей заповедям Господним: «Внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая» (Втор. 6, 7). Эта обязанность родителей настолько значительна, что отношение между тем, кто учит и кого учат, приравнивается к отношениям отца и ребенка (Притч. 1, 10; 2, 1; 3, 1 и т. д.). Сын должен слушать наставления отца своего и не отвергать поучений матери своей (Притч. 1, 8-9), поскольку в заповедях Господних мы учимся, как правильно жить.

Обещание, данное в Пятой заповеди, очевидно, тоже является результатом поучений родителей: «Сын мой! Наставления моего не забывай, и заповеди мои да хранит сердце твое, ибо долготы дней, лет жизни и мира они приложат тебе» (Притч. 3, 1; ср. 4, 10).

Связь между наставлениями и долгой жизнью также вполне понятна. Дети – неопытны и нуждаются в руководстве. Книга Притчей – прекрасный пример этому. Отец дает наставления своему сыну, чтобы научить его мудрости. Эта мудрость применима на практике. Сын не должен связываться с разбойниками, подстерегающими людей, поскольку это будет стоить ему жизни (Притч. 1, 10-16). Он должен остерегаться и не попадаться в сети к незнакомой женщине, поскольку связь с ней ведет к смерти (Притч. 2, 18; 7, 26-27). Безумие приводит человека к дому распутницы, он умирает без наставлений

и из-за своего безумия теряется (Притч. 5, 23). Плохо кончит жизнь и тот, кто не работал, так как алчность такого ленивца приведет его к гибели (Притч. 6, 15; 21, 25). Глупцы умирают из-за недостатка разума, в то время как разум для имеющих его – источник жизни (Притч. 10, 21; 16, 22). Короче говоря, грех приводит к смерти (Притч. 12, 28), в то время как правда спасает от нее (Притч. 10, 2; 11, 4). Праведный будет жить на земле, а кто не верен Богу, будет истреблен (Притч. 2, 21-22).

Обещание, данное в Пятой заповеди, *не действует автоматически*, будто это правило не может иметь исключения. Авия, больной сын Иеровоама, умирает молодым, несмотря на то, что он единственный в целом доме, о ком можно сказать что-то хорошее. Не долгая жизнь, а почетное погребение становится его участью, в противоположность другим в доме Иеровоама, которые не воспользуются этой привилегией (3 Цар. 14, 13). Смерть может быть даже благословением, поскольку человек спасается от множества бедствий и горя, как в случае с царем Иосией (4 Цар. 22, 20). Значит, смерть может оказаться для кого-то везением. Авраам, Исаак и Иов умерли тогда, когда *насытились* жизнью (Быт. 25, 8; 35, 29; Иов 42, 17).

Апостол *Павел*, цитируя Пятую заповедь, уделял внимание малым детям в Еф. 6, 1. *Долгая жизнь* – не всегда радость. Кто силен, живет до восьмидесяти, однако на всем стоит печать быстротечности, трудностей и горя (Пс. 89, 10). Много остается необъяснимого, как для израильтян, так и для нас. Почему безбожники продолжают жить, стареют и мирно уходят в преисподнюю (Иов 21, 7.13)? Слезы – удел притесняемых, которые не имеют утешителя, поскольку власть на стороне их притеснителей. Именно поэтому проповедник радостно говорит о мертвых, нежели о живых. Бог все же рассчитается с безбожниками (Пс. 72, 13; 91, 8), но далеко не в том понимании, чтобы наделить их короткой, а *праведников* долгой жизнью.

3. Существуют ли другие категории людей, кроме взрослых и маленьких детей, которых бы касалась Пятая заповедь? Правильно ли будет в рамках этой заповеди, кроме почитания родителей, говорить и о почитании других начальствующих? Конечно, это не само собой разумеющееся, поскольку, скажем, судья или царь исполняют совсем иные обязанности, чем отец или мать. Однако никто не смог опровергнуть широко распространенное церковное учение о том, что в Пятой заповеди также имелись в виду все начальствующие.

Прежде всего, нужно обратить внимание на то, что закон Моисея тоже призывает детей бояться своих родителей (Лев. 19, 3). В этом стихе употребляется то же выражение, что и в призыве бояться Бога (Исх. 14, 31; Лев. 19, 4; Втор. 4, 10). Дети обязаны уважать родителей, поскольку родители облечены властью, как и Яхве. Особенно отцы требуют надлежащего почитания и послушания. Отцы могут стать родоначальниками, как Сим (Быт. 10, 21) и Авраам, который стал «отцом множества народов» (Быт. 17, 4). Грань между отцом

и старейшиной очень тонка. Главы семейств и старейшины имеют власть в обществе (Исх. 12, 21; Втор. 5, 23). Старейшины сидели у ворот города, чтобы разрешать различные споры (Втор. 22, 15; Иов 29, 7).

Отцовская власть продвигается естественным путем, от семьи и семейства к судам и управлению городом и страной. Страх перед Яхве может вести к страху перед предводителем, как, например, Самуилом (1 Цар. 12, 18). Царь может называться отцом, как, например, Давид обращался к Саулу (1 Цар. 24, 12). Неeman был высокопоставленным лицом, и служащие называли его отцом (4 Цар. 5, 13). Как царь может называться отцом, так и Девора может называться матерью в Израиле (Суд. 5, 7).

На основании этих сведений очевиден переход от почитания родителей к почитанию начальствующих в целом. Правда, в прошлые времена власть носила более *патриархальный* характер, чем сейчас. Десять заповедей окутаны дымкой древнего Израиля с его мощными семейными структурами власти. Однако в менее патриархальных и более демократических структурах власти тоже существует различие между родителями и детьми, между высшим и низшим, между правительством и подданными.

«Отцовство» вышеназванных структур власти свидетельствует о том, что, как и родители, эти мужи обладали *проницательностью и мудростью*. Иосиф в Египте был назначен отцом фараона – положение, в котором он становился советником правителя и пользовался большой властью (Быт. 45, 8). Соломон может исполнять свое царское предназначение, потому что он по своей молитве получил мудрость (3 Цар. 3, 9). Подобное мы видим в отношениях между Елисеем и Илией, когда Илия был назван отцом (4 Цар. 2, 12), поскольку Елисей как пророк был сформирован Илией.

4.8 Шестая заповедь

1. Шестая заповедь запрещает убивать, однако из закона Моисея становится ясным, что этот запрет распространяется не на каждое убийство. За нарушение около 20 законов следует смертная казнь. О пацифизме не может быть и речи, если вспомнить о войнах Яхве (см. Чис. 21, 14; 1 Цар. 18, 17; 25, 28). Поэтому следует хорошо разобраться, что именно стоит за словом «убивать» в Шестой заповеди.

Уже само слово на еврейском языке, использованное здесь, допускает некоторые ограничения. Это слово никогда не употребляется, если речь заходит об умерщвлении самим Яхве или о смертных приговорах, вынесенных судьей, или о смертях на войне. Это слово почти всегда означает противозаконное убийство людьми, не имеющими на это никаких прав и убивающими своего ближнего из ненависти.

Хотя подобное толкование и не встречается в Десяти заповедях, причину для Шестой заповеди можно найти в сотворении человека по образу и подобию Бога (Быт. 1, 26-27). В завете Ноя мы находим ссылку на сотворение человека. Особенное положение человека предполагает, что пролитие его крови не останется безнаказанным. «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека, ибо человек создан по образу Божьему» (Быт. 9, 6; см. раздел 4.3.2).

Смертная казнь за лишение жизни соответствует правилу: «Жизнь за жизнь, глаз за глаз, зуб за зуб» и т. д. (Исх. 21, 23-25; Втор. 19, 21; ср. Лев. 24, 19-20). Современному человеку такой подход может показаться слишком жестоким, но мы должны помнить, что это правило направлено на справедливое уравнивание преступления наказанием, и это никак нельзя сравнить с ближневосточными законами мести. Наказание должно быть справедливым.

Использованное здесь слово со значением «убивать» (евр.: *rātsach*) встречается очень редко по сравнению с другими словами, также переведенными «убивать» – около 50 раз, – в то время как слово *hēmīt* встречается около 200 раз, а *hārag* – около 160. Мы не можем переводить это словами «ты не должен убивать», поскольку *rātsach* не ограничивается умышленным убийством (см. Чис. 35, 16.21.31; Втор. 22, 26), но также употребляется для обозначения убийства *без* умысла (Чис. 35, 11.24-28; Втор. 4, 42; 19, 1-13; Нав. 20-21). Речь идет о насильственных смертях, а именно об убийствах, направленных против общества, что не входит в рамки прав общества, утверждает Леттинга [Lettinga 1999, 494], присоединяясь к Дж. Штамму. Изнасилование обрученной девушки в поле приравнилось к тому, если бы кто восстал на своего ближнего и убил его (Втор. 22, 26). Так можно убить и сироту (Пс. 93, 6), и нищего, и бедного (Иов 24, 14). См. [F. L. Noccfeld ThWAT VII, 662], который подытоживает, что *rātsach* нигде не обозначает смерти на войне, в случае изгнания, самообороны или самоубийства.

Ius talionis (право возмездия) в Нагорной проповеди отклоняется и уступает место таким отношениям, где человек должен подставить левую щеку тому, кто бьет по правой (Мат. 5, 39). Это смысл правильных отношений в *общине* Христа, однако гражданские *власти* (также в древнем Израиле) не лишаются права на воздаяние (см. напр. Рим. 13, 3). *Ius talionis* содержит значение, не подразумевающее калечащих наказаний. Также правило при наказании не больше, чем в сорок ударов, не свидетельствует о господстве чувств мести среди Израиля. Ведь наказанный, несмотря ни на что, заслуживает достойного отношения к нему со стороны соплеменников (Втор. 25, 2).

2. Наш вывод, что не каждая смерть осуждается Шестой заповедью, еще не значит, что в законе Моисея основное внимание уделяется только незаконным убийствам. Кровопролитие во всех случаях является очень серьезным

преступлением. Например, при заготовке дров, если железо соскочит с топорика и смертельно ранит ближнего (Втор. 19, 5). В таком случае нужны были особенные меры, чтобы избежать действия закона Быт. 9, 6. Израиль знал *кровную месть*, с помощью которой самый близкий член семьи убитого имел право отомстить. В случае неумышленного убийства сделавший это мог убежать к жертвеннику Яхве (Исх. 21, 12-14; ср. 3 Цар. 2, 28) или в *города-убежища* (Чис. 35, 9-12; Втор. 4, 41-42; 19, 1-7; Нав. 20). Там он, в безопасности от кровного мстителя, должен был находиться до смерти первосвященника, который служил во время этого происшествия. Вынужденное изгнание было результатом пролития крови, несмотря на возможную невинность убившего. Шесть городов-убежищ существовали для ограничения кровной мести (Втор. 19, 10).

Там, где речь шла об убийстве человека, не было места терпимости. Это можно объяснить на примере, когда находили тело в открытом поле, в то время как убийца не был найден. Тогда старейшины (местное правление) из близлежащих городов должны были под присмотром священников принести жертву, во время которой они умывали руки в знак невинности над приносимой в жертву телицей, таким образом, как бы объясняя, что они не проливали этой крови и не видели преступления. Во время этого действия они должны были молиться, чтобы Яхве очистил свой народ и не возлагал на него ответственность за невинно пролитую кровь (Втор. 21, 1-8). Кровь оскверняет землю, в которой живет Яхве, и вновь просит очищения. Это очищение требует крови убийцы (Чис. 35, 33-34) или заменяющей его жертвы, если преступление остается нераскрытым.

Если животное убьет человека, его тоже следует убить (Исх. 21, 28). Жизнь – это ценный дар, ценной является даже жизнь животного. Человек не может свободно распоряжаться животным, поскольку кровь животного, то есть его жизнь, – собственность Бога. Человек может употреблять животное в пищу, но не его кровь (Быт. 9, 3-4; 7, 27; 17, 12; Втор. 12, 13-16). Яхве предназначил эту кровь для очищения души человека (Лев. 17, 11).

Жизнь человека и животного принадлежит Яхве, потому человек не может свободно ею распоряжаться. Иначе говоря, человек должен также хорошо заботиться о животном. Если кто-нибудь найдет потерявшегося вола или овцу, должен вернуть их хозяину или же самому заботиться о них, пока не передаст животное в руки хозяина. Человек должен помочь подняться ослу, упавшему под тяжестью груза (Втор. 22, 1-4). Нельзя завязывать рот волу, который молотит, чтобы он смог съесть немного молотого зерна (Втор. 25, 4). Возможно, запрет запрягать в один плуг вола и осла возник из-за заботы о безопасности животных. Ведь они не подходят по размеру и темп работы у них разный.

Если кто убил кого-то неумышленно, он не владел самим собой, но выпустил силу из своих рук. Мы бы сказали – из-за стечения обстоятельств, однако

здесь говорится – Бог управлял его рукой. Будучи невиновным, убийца имеет право убежать в указанное ему Богом место (Исх. 21, 13).

О действиях в случае нераскрытого убийства см. [De Vaux 1978, 272.280] и [Ridderbos 1951, 32]. Животное символически занимает место убийцы, чтобы осуществилось очищение. Молодая телица не может использоваться в других целях, а место, где происходит эта церемония, нельзя обрабатывать или засеивать (Втор. 21, 3). Это придает особенный характер данному действию.

Запрещается употреблять в пищу мясо животного, убившего человека (Исх. 21, 28). Жизнь *можно* отнимать у животного, чтобы использовать его в пищу; жизнь животного *нужно* отнимать, когда оно предстает угрозой жизни человека [Koole 1964, 96].

Предписания о *помощи и надлежащей заботе о животных* в Втор. 22, 1; 25, 4 мы можем дополнить предписаниями с Исх. 23, 4. Там подчеркивается готовность помочь своему ближнему, несмотря на то, что оба могут находиться в неприязни друг к другу. Эти предписания не направлены на защиту животных, но на защиту и помощь соплеменнику [Houtman 1996, 244]. Толкование Втор. 22, 10 о воле и осле см. [Labuschagne 1990, 190].

3. *Непредусмотрительность* тоже может идти вразрез с Шестой заповедью. Человек может взять на себя вину за кровопролитие, если при построении дома он не сделает перил вокруг кровли (Втор. 22, 8). Если хозяин знает, что его бык опасен, и не принимает должных мер, чтобы защитить других от этого животного, за это полагается строгое наказание. Как бык, так и хозяин должны быть преданы смерти (Исх. 21, 29).

Может ли человек, защищаясь от вора, вломившегося к нему в дом, приносить силу? Да, самооборона допустима, даже если это приведет к смерти грабителя. Но если же это случится при дневном свете, тогда можно говорить о кровавом преступлении (Исх. 22, 2-3). Из этого можно сделать вывод, что человек должен быть очень осторожным и предусмотрительным, когда речь заходит о жизни другого, даже если это вор или животное. В таких случаях решающими являются обстоятельства. Твоей жизни грозит опасность больше ночью или днем? Вор вооружен или нет? Он один или их несколько? Днем можно позвать на помощь. Жажда мести грабителю приводит к кровавому преступлению. Даже жизнь грабителя ценна и должна быть защищена.

Что еще важного можно вынести из сказанного выше, так это отношение к *мотиву* преступления. В Израиле к преступлению относились гораздо серьезнее, чем просто к убийству. Как видно в случае с неумышленным убийством – само совершение убийства было уже достаточно серьезным преступлением, чтобы надолго изгнать человека в город-убежище. Там он находит защиту от кровных мстителей, поскольку не питал к жертве никакой ненависти (Втор. 19, 4). Сопротивление, оказываемое грабителю, позже убийству, ночью воспринимается как кровопролитие, поддающееся оправданию, а днем – это убийство, подлежащее осуждению.

В тогдашнем уголовном праве решающим был объективный исход, а не субъективные убеждения. В уголовном праве определяющим служил поступок, а не вина: поступок убивает человека. Характер преступления тоже играет гораздо большую роль в законе Моисея, чем это возможно представить, например, долгосрочное изгнание за совершение убийства без умысла. Однако мы видим, что и с убеждениями тоже считались.

4. Во время войны действовал закон, гласящий, что человеку предоставляется защита жизни (Втор. 20). Перед тем как захватить город, нужно сначала предложить заключение мира. Если город будет осажден и взят, тогда разрешается убивать только мужчин, но не женщин, детей и скот. Они – добыча. Интересным является указание, что нельзя уничтожать деревья вокруг города (Втор. 20, 19-20). Очевидно, этот запрет связан с тем, чтобы после завоевания города снова было возможно его экономическое процветание.

Указание, касающееся деревьев, которые частично должны остаться невредимыми, нельзя назвать предпринятой мерой по защите окружающей среды. Если мы ищем во Втор. 20 условия справедливой войны, то мы читаем эту главу глазами современника. Совершенно ясно, что человек должен относиться к жизни другого с осторожностью, однако это не приводит к пацифизму. Ведение войны не запрещается.

Кроме описанных в предыдущем пункте войн Яхве, существуют также войны, имеющие другой характер. Авраам вел войну с Кедорлаомером и его сообщниками, чтобы освободить Лота (Быт. 14). Мы не ожидали от Авраама, что он, будучи чужеземцем, выступит против кого-либо с войной. Однако благословение, которое он получил от Мелхиседека, царя Салима и священника Бога Всевышнего (Быт. 14, 18-20), подтверждает, что эта война воспринималась как справедливое нападение с целью освобождения родственника Авраама – Лота.

Очень ясно сказано во Втор. 20, что речь идет о войне против далеко лежащих городов. В городах в округе Ханаана не могло ничего остаться живым. Хеттеи, аморей, и другие должны были быть полностью изгнанными (Втор. 20, 16-18). «Священная война» на покорение земли обетованной требовала, таким образом, других мер, чем описанные во Втор. 20.

Держащие осаду могли есть от деревьев вокруг города; их нельзя было рубить, чтобы с их помощью строить вал для осаждения. Заключение Втор. 20, 19 можно передать следующими словами: «Кроме того: неужели дерево – человек, что ты должен воевать с ним?» (NBV). Часто встречалось такое, что армии уничтожали все на своем пути, что только можно было уничтожить. Втор. 20 предостерегает Израиль от этого [Clamer 1946, 643]. Деревья без съедобных плодов могли использоваться для осады городов.

4.9 Седьмая заповедь

1. Слово, которое употребляется в Седьмой заповеди для обозначения слова «прелюбодейние», предполагает интимную связь мужчины (женатого или нет) с замужней женщиной. Он разрывает брак ближнего, овладевая его женой. Если женщина не замужняя, а обрученная, в этом нет никакой разницы. Она принадлежит другому мужчине (Втор. 22, 24), и поэтому совершается прелюбодейние. Решающим выступает положение женщины: она принадлежит другому или нет?

Может сложиться впечатление, что измена – это «всего лишь» посягательство на имущество ближнего. Однако женщина не была вещью, купленной за приданое. Разница между интимными отношениями с женой ближнего или его рабыней указывает на суть прелюбодейния. Отношения с рабыней не считались нарушением супружеской верности, а только посягательством на собственность ее хозяина. За это полагался выкуп (Лев. 19, 20-21). А отношения с замужней женщиной требовали публичного побития камнями (Втор. 22, 23-24).

В законе Моисея нарушение супружеской верности стоит выше, чем воровство. Как в Пятой заповеди защищалась жизнь ближнего, а в Восьмой – его собственность, так Седьмая заповедь защищает *честь* ближнего. Особенность этой заповеди выходит на передний план, если мы вспомним об отношении Яхве к Израилю. Эти отношения сравнивались с супружеством. Яхве – Бог ревнитель. Он не принимает того, что его народ ходит блудными путями, поклоняясь другим богам (Лев. 17, 7; 20, 5; Чис. 14, 33; 15, 39; Втор. 31, 16), как женщина, неверная своему мужу (ср. Иер. 3, 8-9; 5, 7; 9, 2-3; Иез. 23, 37; Ос. 2 и 3). Измена завету между Яхве и его народом является нарушением прекрасных отношений – супружества.

О переводе «совершать прелюбодейние» (евр. *nā'af*) см. [D. N. Freedman/В. E. Willoughby ThWAT V, 123]. Кул [Koole 1964, 108] указывает на связь между прелюбодейнием и честью. Эта связь существует и тогда, когда в Чис. 5, 14 сказано о «духе ревности» (евр.: *r'ach-qin'*) в мужчине, который подозревает свою жену в неверности.

Приданое (евр.: *móhar*), которое жених должен дать отцу невесты, было компенсацией ее семье. Однако Иаков вместо уплаты приданного несколько лет работал у своего тестя, чтобы взять Лию и Рахиль (Быт. 29, 15). Рабыню можно было просто купить и снова перепродать кому угодно, кроме чужеземцев (Исх. 21, 7).

Закон о ревности (Чис. 5) может создать впечатление, что женщину можно было легко обвинить в прелюбодейнии, а ее муж в то время оставался безнаказанным за неверное подозрение. Йагерсма [Jagersma 1983, 111] утверждает, что мужчина десять раз должен был обдумать, прежде чем прийти с этим вопросом

к священнику. Он ведь знает, что вода может и не нанести вреда жене. Йагерсма полагает, что вышеназванный закон имел целью защитить женщину.

2. В Седьмой заповеди ключевыми являются отношения в *браке*, какими они были установлены после сотворения мужчины и женщины (Быт. 2, 18-24). Предполагались отношения между одним мужчиной и одной женщиной. Это видно еще на примере с Сифом и Ноем (Быт. 7, 7). Однако в роду Каина было уже по-другому (Быт. 4, 19). Также у праотцов мы наблюдаем полигамию. Очевидно, в Израиле полигамия была ограничена, поскольку только цари и другие знатные особы могли позволить себе иметь много жен. Предводители народа воспользовались этой возможностью в полноте, как видно из истории о Гедоне (Суд. 8, 30), Давиде (2 Цар. 3, 2-5; 5, 13) и больше всего из истории о Соломоне (3 Цар. 11, 1-3). Любовь не может быть счастливой, если у тебя больше одного партнера. Примером является история об Иакове, Елкане (1 Цар. 1) и др. Закон Моисея запрещает не полигамию, а ее пороки. Так, первенец от любимой жены не мог стать выше первенца от нелюбимой жены (Втор. 21, 15-17). Царю было запрещено иметь много жен, поскольку они, будучи родом из других земель, могли бы его соблазнить служить другим богам (Втор. 17, 14-17).

Законным и даже обязательным был *брак с женой брата*. Если у жены умершего брата не осталось сына, тогда брат ее мужа был морально обязан зачать с ней ребенка (Втор. 25, 5-10). Эта мера, прежде всего, была направлена на продолжение имени умершего человека, не оставившего сына.

Примечательным является тот факт, что, начиная с 1 Книги Царств, кроме Елканы, у которого было две жены (1 Цар. 1, 2), мы больше не встречаем случаев многоженства. См. [De Vaux 1978, 57]. Брак с женой брата будет встречаться чаще. Его можно назвать браком ради рождения ребенка [Labuschagne 1990, 263], поскольку речь идет не о полноценном браке, а о рождении ребенка ради умершего брата. Текст Втор. 25, 5 также свидетельствует об этом. О юридическом обязательстве не могло быть и речи. Шурин мог отклонить этот брак, хотя снятие его ботинок (женщиной) и ее плевков ему в лицо (Втор. 25, 9) указывают на моральную сторону такого отказа. См. также Быт. 38, 6, где подобные браки Онана и Шелы с их невесткой Фамарью, следующие друг за другом, описываются как обязательство.

3. На практике разница между *положением мужчины и женщины* в большинстве случаев не соответствовала райской гармонии. Замужняя женщина находилась под властью мужчины, который был ее господином и хозяином (напр. Втор. 22, 22). Если у нее были внебрачные связи, она предавалась смертной казни. В его случае это считалось не таким позором, как для незамужней женщины (Лев. 19, 20; 20, 20).

Существует множество случаев, показывающих незавидное положение женщины, а еще хуже, если эта женщина была рабыней. Мы говорим о мире тысячелетней давности. Мужчина руководил женщиной, даже если это касалось ее личных отношений с Яхве. Если незамужняя девушка дала обещание Яхве, ее отец мог сделать это обещание недействительным. То же право имел женатый мужчина по отношению к своей жене, которая дала обет Яхве (Чис. 30, 3-9). Отцы управляли браками своих детей, а сыновья считались выше дочерей.

Однако от нашего внимания не должно ускользнуть то, что все-таки существовали определенные ограничения власти мужа над женой(ами). Нигде не говорится о том, что муж может продать свою жену или даже женщину, взятую в плен во время войны, которая стала его женой (Втор. 21, 14). Мужчину наказывали, если он отказывался от своей невесты и клеветал на нее, утверждая, что она уже потеряла невинность. Он не имел права прогнать ее до конца своих дней (Втор. 22, 13-19). Если кто брал вторую жену, он не имел права лишать ее пищи, одежды и супружеского ложа (Исх. 21, 10). С женой, взятой в плен, израильтянин не мог вступать в интимные связи, пока она на протяжении целого месяца не оплатит своего отца и мать. Если после этого мужчина ничего не чувствует к ней, он не имеет права ее продавать, но должен отпустить, поскольку к тому времени он ее смирил (Втор. 21, 10-14). Подобные повеления дают понять, что к женщинам нужно относиться, как к личности, а не к предмету страсти или дорогому товару.

Для замужней женщины имеет значение, что она является «взятой в собственность» (евр.: *be'ulat ba'al*) ее господином (Втор. 22, 22; ср. Быт. 20, 3; Втор. 21, 13) и «находится под мужем» (евр.: *tachat 'išēch*; Чис. 5, 19; ср. Рим. 7, 2; греч.: *hypo andros*).

Предписание о взятой на войне в плен женщине свидетельствует, согласно Лабушанге [Labuschange 1990, 175], об уважении личности и чувств женщины, которую в условиях войны принудили к замужеству. На фоне захватнической морали того времени он называет это указание «невероятно гуманным».

4. Наряду с прелюбодеем нужно сказать и о блудодеянии. Мы увидели, что о блудодеянии мужчины часто сообщается без какой-либо критики. Вспомните историю об Иуде (Быт. 38, 15) и Самсоне (Суд. 16, 1). Иногда, чтобы не нарушать законов гостеприимства, отдавали собственных дочерей и наложниц (Быт. 19, 8; Суд. 19, 24). Чтобы защитить своего гостя левита, хозяин предлагает, кроме своей жены, также и наложницу левита, чтобы буйные жители его города утолили свою страсть. Как нам кажется, наложница левита как гостя также должна была быть защищена. Но как мы уже увидели, мужчина мог многое позволить себе по отношению к женщине. Женщина, и, конечно, замужняя женщина, если имела интимные отношения с другим мужчиной, лишалась жизни. Ее измена служила прообразом блудодеяния,

неверности израильского народа своему Яхве (Исх. 34, 15-16; Чис. 14, 33; Лев. 17, 7; 20, 5-6; Втор. 31, 16). Только уже в Новом Завете мы читаем, что посещение мужчиной проститутки рассматривается как грех (1 Кор. 6, 13-18).

Очень серьезной формой блудодеяния является кровосмешение, которое наказывается смертью. Лев. 18 и 20 отвергают интимные отношения с членами семьи. Это касается сношений с собственной матерью, с одной из наложниц отца (вспомните Рувима, Быт. 35, 22!), с сестрой или сводной сестрой, внучкой, тетей со стороны отца или матери, с тещей, невесткой, золовкой, с двумя сестрами одновременно или с женщиной и ее дочерью одновременно. В некоторых случаях человек бесчестит того, кто, как отец или брат, один имеет право на интимные отношения (Лев. 18, 8.16). В тех случаях, когда кто-то вступает в интимные отношения с внучкой, бесчестит сам себя (Лев. 18, 10). Множество из здесь упомянутых видов сношений мы бы назвали incestом.

Лев. 18 – это не закон о браке, в котором определяется, кто на ком может или не может жениться. Перечисление, очевидно, предназначалось для того, чтобы публично заклеить блудодеяние в его постыдных проявлениях.

Ноордзай [Noordtzij 1955, 180] указывает на аморальную черту распространённого в Западной Азии *ваализма*, где мужчина мог ради удовольствия обладать женщиной, как *be'ulā* (см. раздел 4.8.2). Ноордзай считает, что указания Лев. 18, 6 должны выполняться чрезвычайно точно. Он сравнивает их с ситуацией в Египте, где были возможны браки брата и сестры, а также с Вавилоном. Лев. 18 тоже упоминает Египет и Ханаан, как ужасающие примеры.

Примеры интимных отношений, представленных *здесь*, – это брак Авраама и Сары (Быт. 20, 12; брат и сводная сестра), родителей Моисея (Исх. 6, 19; тетка и племянник) и Иакова и Рахили (Быт. 29, 16; две сестры).

Интимные отношения с *золовкой* были запрещены, однако вместе с этим брак с женой умершего брата не был исключен [Maarsingh 1989, 152]. В Лев. 19 речь идет о золовке, чей муж еще жив, а брак с нею – это мера, принимаемая после его смерти.

Блудодеяние в разных проявлениях, описанных Лев. 18, было квалифицировано как «постыдный поступок» (евр.: *zimmā*) и «извращенность» (евр.: *tèvèl*).

5. Отвергалась также и культовая проституция. Очевидно, против нее велась борьба (см. Втор. 23, 17; 3 Цар. 14, 24; 15, 12; 22, 46; 4 Цар. 23, 7). Сексуальные отношения в существующем тогда мире считались священными и нередко служили культовой гарантией плодородия людей и земли. Очень важно отметить, что сексуальные отношения в Израиле считались обычной частью Божьего творения, как это будет показано в книге Песнь Песней.

Все, кто служили в храме, должны были строго следить за собой в плане интимных отношений. Если дочь священника совершала блудодеяние, это было, учитывая положение ее отца, очень серьезным преступлением,

за которое ее должны были сжечь (Лев. 21, 9). Первосвященник мог жениться только на женщине, которая была еще девственницей. Он не мог жениться на вдове, брошенной, обесчещенной или блудливой женщине.

Втор. 23, 18 [19] запрещает приносить «плату за блуд» (евр.: *'ètnan zōnā*) и «собачьи деньги» (евр.: *mechîr kèlèv*) в дом Яхве. В первом случае имеется в виду вознаграждение храмовой блуднице. «Собачьи деньги» (NBV: позорные деньги) касались вознаграждения, выплачиваемого храмовому мужчине-блуднику. Значение «собака» может быть символом верности, с которой такой мужчина отдает себя богу плодородия [Labuschange 1990, 227].

6. Закон Моисея относит к запрещенным интимным отношениям *гомосексуальные отношения*. Мужчине запрещалось делить ложе с другим мужчиной, как с женщиной, поскольку это мерзость (Лев. 18, 22; 20, 13). Причиной запрета гомосексуальных сношений является *противоестественность такого вида отношений*. Речь идет об отвержении всякого вида гомосексуальных отношений, а не только об определенной форме гомосексуальных отношений, которая носила культовый характер. На самом деле культовое блудодействие имело место, как мы уже убедились в этом раньше, где наряду с женщинами были доступны и мужчины. Но аргумент, которым запрещаются гомосексуальные отношения, касается всевозможных форм гомосексуальности. Мужчина не имел права вступать в интимные отношения с другим мужчиной, как с женщиной.

Мы нигде не встречаем осуждения *самоудовлетворения*. Грех, который совершил Онан (Быт. 38, 9-10), не имеет ничего общего с онанизмом. Его обвиняли в неисполнении обязательства, как шурина. Он должен был позаботиться о потомстве от Фамари ради своего брата Ира. Но он не выполнил своей обязанности и предотвратил беременность. В законе Моисея мы читаем, что из-за ночного семяизлияния мужчина становился нечистым (Лев. 15, 16-17; Втор. 23, 10-11). Это можно сравнить с нечистой женщины в дни менструации (Лев. 15, 19-24).

Правильно объясняет Маарсинг [Maarsingh 1989, 157], что запрет на гомосексуальные отношения был общим, а не только касался культового блудодействия. В Израиле тоже были случаи мирских гомосексуальных отношений, равно как и у других народов. Так, например, известно, что это могло стать причиной для женщины, чтобы оставить своего мужа. Я еще хочу заметить, что запрещение гомосексуальных отношений как *мерзости* (Лев. 18, 22; евр.: *îb 'ēvā*) не обязательно должно было относиться к гомосексуальности в культовом плане. Изгнание женщины, после того, как мужчина ее использовал, равно как и использование ложных весов, описывается тем же словом «мерзость» (Втор. 24, 4; 25, 13).

7. В то время как супружеская измена – прелюбодеяние – по-другому никак не воспринималась, как только отрицательно, то с *разводом* дело обстояло иначе. Развод разрешался в том случае, когда муж узнавал о своей жене «что-нибудь противное» (Втор. 24, 1). Что именно подразумевается под этим выражением, не совсем ясно. Выражение, очевидно, подразумевает неприличное поведение, порочащее женщину. Также, возможно, здесь преднамеренно не уточняется проступок, так как многое может привести к отказу от жены. У нас складывается впечатление, что отказывались от жен очень часто (Лев. 21, 7.14; 22, 13; 30, 9).

Необходимая процедура развода, данная во Втор. 24, разработана таким образом, что просто отпустить свою жену было не так-то легко. Должно было быть «что-нибудь противное». Потом необходимо было написать разводное письмо.

Суть Втор. 24, 1-4 заключается не в осуждении развода с женой, а в запрете первому мужу взять обратно к себе когда-то брошенную им жену. Если такая женщина сразу выходила замуж за другого, который со временем тоже начал испытывать к ней отвращение или умер, ее первому мужу запрещалось снова брать ее себе в жены. Почему? Втор. 24, 1-5 не допускает никаких манипуляций с браками. Иначе женщина превратилась бы в игрушку, передаваемую из рук одного мужчины в руки другого.

Читая между строк, мы можем увидеть здесь утверждение, что развод никогда не считался нормальным явлением. Кто разводится с женой, способствует тому, что она становится оскверненной (Втор. 24, 4). Употребленное там слово мы находим в Чис. 5, 13-14.20 при описании блудодейния. Из-за того, что женщин передают из рук в руки, оскверняется земля, и такой человек призывает на себя гнев Яхве.

Для верного толкования Втор. 24, 1 необходимо обратить внимание на структуру этого отрывка. После множества вводных предложений только в четвертом стихе начинается главное предложение: «Не может первый муж ее, отпустивший ее, опять взять ее в жены...». Повторный брак, а не развод стали ядром этого отрывка. О толковании Втор. 24, 1 см. [Labuschange 1990, 239] и [De Jong II, 1987, 62].

Выражение «что-нибудь противное» (евр.: *'erwat dāvār*) также встречается во Втор. 23, 14, где оно связано с испражнениями, которых Яхве не желает видеть внутри стана. Дальше слово *'erwā* употребляется как эквивалент наготы, стыда и срама (Быт. 9, 22; 1 Цар. 20, 30; Исх. 20, 26; Лев. 18, 16 и др.). Это выражение, по словам Де Йонга, можно передать как «что-нибудь разоблачающее». Мужчина находит в женщине, на которой он женат, что-то разоблачающее, то есть скрытый порок, который теперь выплыл наружу и делает проблематичным дальнейшее существование брака [De Jong II, 1987, 65].

Размытое определение «что-нибудь противное» позже привело к тому, что в школе раввинов Шаммая все внимание обращалось на второе слово:

«что-нибудь *противное*». Таким образом, это выражение толковали как плохое поведение в плане интимных отношений. В школе Хиллела возникла более гибкая интерпретация, подчеркивающая первое слово «*что-нибудь* противное». Это могло быть каким-то физическим недостатком жены или даже ее слабые кулинарные способности.

2.10 Восьмая заповедь

1. Запрет на воровство сформулирован в общих словах. Обратите внимание на слово «красть», которое употребляется прежде всего тогда, когда речь идет о тайных действиях, во время которых человек незаконно присваивает чью-то собственность. Список того, что можно украсть, может быть совершенно разным: скот, деньги или другие вещи (Исх. 22, 1-9; Быт. 44, 8).

Поражает то, что даже люди могут быть похищены (Исх. 21, 16; Втор. 24, 7). Так, Иосиф был вывезен из земли евреев (Быт. 40, 15). Существует предположение, что Восьмая заповедь первоначально относилась к похищению людей. Доказательством является то, что только такая форма воровства наказывалась смертью (Исх. 21, 16; Втор. 24, 7), а на другие формы воровства смерть не распространялась. В таком случае данная заповедь стояла бы в одном ряду с заповедями «Не убивай» и «Не прелюбодействуй», нарушение которых тоже наказывается смертью. Тогда запрещалось бы покушаться на чужую жизнь, брак и свободу. Только в десятой заповеди осуждались бы другие формы воровства и похоти.

Несомненно, при рассмотрении Восьмой заповеди мы должны уделить надлежащее внимание похищению людей. Однако употребляемое здесь слово «красть» без уточнения, что именно крадут, не имеет узкого значения «похищать людей». Утверждение, что Восьмая заповедь первоначально звучала: «Не укради ни мужчину, ни женщину», не имеет нигде веских доказательств. Кроме того, мы увидим, что слово «желать» в Десятой заповеди отличается от слова «красть» в Восьмой заповеди. Именно поэтому при толковании Восьмой заповеди мы будем учитывать *все* формы воровства, в их тайных или публичных проявлениях.

О слове «красть» (евр.: *gnb*) см. [V. Hamp ThWAT II, 41]. Леттинга [Lettinga 1999, 499] указывает на «тайно стащить» как определение, которое может отделить «красть» от «грабить», хотя оба понятия могут встречаться как эквиваленты (Авд. 5).

Кул [Koole 1964, 120] пишет, что на Древнем Востоке люди различали обкрадывание ближнего, царя и божества (кража в храме). В Ветхом Завете не встречается никаких особенных указаний при воровстве во дворце. Царь в Израиле не считался священным, как у других народов, где он исполнял роль посредника между Богом и людьми. Что касается обкрадывания храма, в исто-

рии с воровством Ахана мы видим пример похищения вещей, принадлежащих Богу (Нав. 7, 9).

Альт [Alt 1953, 333] видел первоначальную Восьмую заповедь как запрет похищать людей. Многие, среди которых и Штамм [Stamm 1967, 104], подхватывают эту точку зрения. Читайте критику на это в работах: [Lettinga 1999, 502] и [Schmidt 1993, 122], хотя авторы не отрицают, что похищение людей является важным аспектом Восьмой заповеди. То, что это именно так, подтверждается в перечислении грехов в 1 Тим. 1, 10. Один за другим называются: те, кто оскорбил отца и мать, человекоубийцы, мужеложники, похитители людей (греч.: *andrapodistais*), лжецы и клятвопреступники. Похитители людей находятся здесь между преступившими все заповеди с пятой по девятую включительно!

Человек также может похитить чье-то *сердце*, в значении «обмануть». Так, Иаков «похищает» сердце у Лавана, не рассказывая ему, что он хочет убежать (Быт. 31, 20). «Меня обманул и дочерей моих увел, как плененных оружием» (Быт. 31, 26) – вот такая реакция Лавана. Позже Авессалом «похищает» сердце израильтян, то есть он притягивал их к себе, давая красивые обещания, когда он пытался свергнуть Давида с престола (2 Цар. 15, 6).

2. Если был украден скот, то за вола нужно было *возвратить* впятеро, а за мелкий скот вчетверо больше (Исх. 22, 1). Двойное возмещение полагалось в том случае, если украденный товар был найден еще живым (Исх. 22, 4). В других случаях за украденное нужно было отдать полную его стоимость плюс пятую часть от этого (Лев. 6, 1-5).

Такое наказание очень мягкое по сравнению с тем, что за нарушение других заповедей очень часто наказывали смертью. Однако и за воровство грозило суровое наказание. Я имею в виду наказание за похищение людей, а также можно перечислить множество других случаев. Прежде всего, *нарушение межи* было настолько серьезным преступлением, что за него могли наказать даже смертью (Втор. 19, 14). Проклят был каждый, кто совершил такое преступление (Втор. 27, 17). Здесь речь идет о самовольном захвате земли, которая в процессе разделения была признана наследством рода или колена (Чис. 34, 13-15). Похищение земли – это кража основного имущества, необходимого для жизненных потребностей семьи.

Дальше также следует отметить, насколько серьезно воспринималось *притеснение и ущемление* бедных и слабых – зло, которое не существует отдельно от воровства. В этом случае речь идет о похищении, заключающемся в том, что людям не отдавали принадлежащее им по праву. Они имели полное право питаться урожаем с полей (Исх. 23, 11; Лев. 19, 10; 23, 22), а значит, зависели от крестьянина, который не должен был полностью скашивать край своего поля. Он не должен был подбирать колоски на земле, и срывать последние ягоды в винограднике (Лев. 19, 9-10; 23, 22; Втор. 24, 19-22).

К категории нуждающихся были причислены также левиты. Поскольку они имели право на десятую долю того, что приносили все другие колена, часто

это не выполнялось. В перечне нуждающихся они стоят рядом с пришельцем, вдовой и сиротой (Втор. 14, 29; 16, 14; 26, 12). Кто нарушает право пришельца, сироты и вдовы, попадает под проклятие (Втор. 27, 19). Люди могут красть людей, однако они также могут их обкрадывать, не отдавая им самого необходимого для жизни. Бедные будут всегда (Втор. 15, 11), но их может и не быть, если народ Яхве будет послушен, и тогда он будет благословен (Втор. 15, 4-6).

Одним из видов воровства является также плохое отношение к рабам. Мы уже увидели, что израильтянин по причине бедности (Лев. 25, 39) или из-за совершения кражи (Исх. 22, 3) может попасть в рабство (см. раздел 4.6.5). Но с такими рабами нельзя обходиться жестоко (Лев. 25, 43-46, 53), а в седьмой и юбилейный год им нужно вернуть свободу (Лев. 25, 39-42; Втор. 15, 12-15). Если народ строго придерживался законов, то становилось невозможным, чтобы израильтянин пожизненно оставался рабом. Постановления о хорошем обращении и освобождении рабов объяснялись освобождением Израиля из египетского рабства (Лев. 25, 42, 55; Втор. 15, 15). Освобожденные не имели права принуждать своих братьев работать, как рабов. Хотя практика свидетельствует о том, что были соблазны использовать братьев в качестве рабов. Личная выгода часто намного сильнее, чем вера в социальное значение исхода из Египта.

Не менее сурово осуждалась нечестность в торговле. Человеку запрещалось пользоваться двумя гириями, чтобы более тяжелую использовать при покупке, а легкую при продаже. Также осуждалось использование двух мер (эф) в своем доме для подобных махинаций (Втор. 25, 13-14). Провинившиеся таким образом становились мерзкими для Бога. Мы уже раньше встречали использование этого еврейского слова при определении серьезного преступления (см. раздел 4.8.6).

Итог: наказания за нарушение Восьмой заповеди кажутся иногда слишком мягкими по сравнению с нарушением других заповедей. Однако, это только часть правды. Помните о проклятии за использование и пренебрежение бедных и рабов, а также за нечестную торговлю.

Как Втор. 19, 14, так и Притч. 22, 28 указывает на то, что границы чьих-либо наследственных земельных наделов (евр. *nachalā*) были установлены отцами. О том, как часто там бедные были обмануты, мы читаем в Притч. 23, 10: не нарушай поля сирот! Также Исаия (Ис. 5,8) восклицает «Горе!» тем, кто тянет к себе дом за домом и поле за полем.

В своем комментарии на Втор. 19, 14 Лабушанге [Labuschang 1990, 154] называет *похищение земли* просто убийством, хотя сам текст этого не говорит. Однако в комбинации с проклятием из Втор. 27, 17, можно прийти к выводу, что хищение земли действительно было очень серьезным проступком. В другой работе Лабушанге [Labuschang 1997, 50] обращает внимание на то, что *двенадцать проклятий* во Втор. 27, 15 касаются *тайных преступлений*, которые были осуждены как неподконтрольные проступки. Проклятие имело иную функцию, чем смертный приговор, который мы находим в выражении *mōt ūmat*

(т. е. «его действительно умертвят»). Такие смертные приговоры должны были приводиться в исполнение *людьми*. А кто был 'ārūr («проклят»), будет осужден Самим Яхве. Проклятый находился вне общины и сразу попадал в потенциальную сферу несчастий и бед, где он был выдан на Божий суд. Проклятия можно воспринимать как «негативные восклицания» или сравнить их с восклицаниями «Горе!» из Ис. 5, 8 и Лук. 6, 20 [Labuschang 1997, 52].

3. Человек должен открывать руку бедным, а не закрывать ее. Он должен с великодушием давать займы столько денег, сколько нужно бедному (Втор. 15, 8.11). То, что путешественник может пройти по винограднику и съесть столько ягод, сколько захочет, должно восприниматься как само собой разумеющееся. Он также имеет право насобирать себе колосьев на хлебном поле (Втор. 23, 24-25). Дающий займы нуждающемуся, не может брать с него сверхплаты (Исх. 22, 25; Лев. 25, 36-37; Втор. 23, 19). Здесь речь идет, если говорить современными понятиями, не о коммерческих займах для инвестирования, но о потребительском кредите для обеспечения основных жизненных потребностей человека. Это могут быть деньги (Исх. 22, 25), а также продукты питания (Лев. 25, 37; Втор. 23, 19). Показателем благосостояния человека была его возможность дать кому-то займы (Втор. 28, 44). Если человек поступал так, то это свидетельствовало о его богобоязненности. Кто помогал бедному, давал займы самому Яхве и мог рассчитывать на большое вознаграждение за это (Притч. 19, 17).

Если сверхплата осуждалась, то *залог* разрешался (Исх. 22, 26; Втор. 24, 10). Следует отметить, что на него были поставлены некоторые ограничения. Покрывало, необходимое для того, чтобы ночью накрывать корову (Исх. 22, 26-27), а также верхний или нижний жернов, необходимый для приготовления пищи (Втор. 24, 6), не могли быть использованы в качестве залога.

Указания во Втор. 23, 24 о поедании ягод и собирании колосьев говорят, в основном, не столько о том, чтобы кто-то был щедрым, а о том, чтобы предостеречь от воровства. Человек может съесть столько ягод, сколько хочет, но нельзя собирать их в корзинку. Можно собирать колосья, но не пожинать их серпом. См. [Houtman 1996, 221] и [Labuschang 1990, 248].

Сверхплату (евр. *nēšēch*) позволялось брать с иноземца (евр.: *nokrī*) (Втор. 23, 20), приезжающего в Израиль заниматься ремеслом. Его можно было заставить в субботний год возратить долги (Втор. 15, 3). Если говорить о снятии сверхплаты с *nokrī*, здесь имеет место займа для коммерческих целей в отличие от потребительского кредита.

Хоутман [Houtman 1996, 223] говорит, что указания о запрете на сверхплату носят характер убедительного *призыва*, в то время как позже в иудаизме они получили силу *закона*. Из-за этого исчезла разница между запретом *взирать*

сверхплату с нуждающегося одноплеменника и потребностью брать плату в коммерческих делах.

4. Когда израильтяне поселились в Ханаане, они взяли землю в собственность, как наследство, навсегда (Исх. 32, 13; Лев. 20, 24; Втор. 1, 8). Но все-таки они должны были понимать, что они пришельцы и поселенцы у Яхве (Лев. 25, 23). Такое определение свидетельствует, что не израильтяне, а Яхве владелец земли. Если израильтянин становится бедным настолько, что теряет землю и себя, возможно, продает в рабство, тогда в юбилейный год земля должна быть ему возвращена и он сам освобожден из рабства. Это вытекает из права Яхве на всю землю и на каждого израильтянина. Он передал право владения израильтянину, который может это право потерять, но в надлежащее время он получит его обратно и возвратится к своим потомкам и в свои владения (Лев. 25, 10).

Если бы народ исполнял закон Яхве, тогда наличие крупных землевладельцев в принципе было бы невозможным. Ведь как утрата земли, так и свобода ее владельца были временны. Сочувствие к нуждающимся должно было предотвратить существование бедных как таковых. Ведь закон заявляет категорически, что среди народа Израиля не будет нищего, поскольку человек может быть уверен в благословении Яхве (Втор. 15, 4).

Право, которое Яхве как владелец имеет на землю и ее жителей, вытекает и из других предписаний. Вспомните заповедь о выкупе сыновей-первенцев (Исх. 13, 1-3), о повелениях, касающихся жертвоприношения первородного от скота (Исх. 13, 12) и первого урожая (Втор. 26, 1-15). Колено Левия не имело своего удела среди всех колен, потому что сам Яхве хотел быть его наследством. Для удовлетворения своих жизненных потребностей им была предоставлена десятая часть принесенного (Втор. 18, 1-7).

Нет ничего плохого в том, что у людей была собственность. Богатство не запрещалось. Оно придает вес самому человеку, как, например, это было с Авраамом и Иаковом (Быт. 13, 2; 31, 1). За имеющееся богатство нужно благодарить Яхве (Втор. 8, 17-18). Ничто не говорит о том, что владение имуществом – рискованное дело. Авторитет человека растет, если растет его имущество (Быт. 30, 43). Израильтянин мог наслаждаться жизнью в «земле молока и меда» (Исх. 3, 8; Втор. 13, 27). Даже от первого урожая пшеницы, винограда, масла, скота и десятины, которую он приносил в храм, он мог есть и пить перед лицом Господним, но только вместе со своей семьей, слугами и левитами (Втор. 12, 6-7.17-20; 14, 22-23).

Разница между *собственностью* и *имуществом* может быть выражена на словах следующим образом: Яхве – собственник Ханаана, в то время как земля была передана во владение коленам и семействам Израиля. Средневековый термин «ленник» может употребляться в качестве эквивалента к слову

«владелец» [Van Es 1909, 141]. Израильяне получили от Яхве часть земли в наследственное пользование, и они имеют обязательства перед господином.

Право собственности Яхве распространяется на всю землю (Исх. 19, 5), а Израиль среди всех народов – его особенная собственность (Исх. 19, 5; евр.: *segullā*). Сравните Втор. 7, 6; 14, 2; 26, 8, где речь идет об Израиле как об *'am segullā*. Термин *segullā* отождествляется с сокровищем, которое царская персона отложила для себя. См. [E. Lipinski ThWAT V, 749].

Выкуп земли Анамеила его родственником Иеремией (Иер. 32, 6) произошел именно так, как было описано в Лев. 25, 14.48. Землю нельзя отчуждать. Человек может обеднеть и будет вынужден продать свою землю, но фактически он продает только урожай до наступления юбилейного года. После этого пользование землей снова переходит в руки первоначального владельца.

Что касается *десятин*: согласно своей очереди левиты также должны были возносить десятину из десяти в скинию (Чис. 18, 26).

Позитивная оценка собственного имущества рассматривается в работе: [Van Es 1909, 22], автор которой указывает на Быт. 30, 43, где мы читаем, что владелец (Иаков) «растет» (евр.: *pārats*) по причине своего богатства. Ван Ес пишет: «Владелец сам поднимается или падает со своим добром, как будто это добро определяет его существование». На мой взгляд, «как будто» можно изменить на «потому что». См. также [Koole 1964, 123], где указывается на то, что чье-либо имущество (пышная одежда Иосифа, Быт. 37, 3; поле Навуфея, 3 Цар. 21, 1) стоит в близкой связи с их личностью, их авторитетом.

4.11 Девятая заповедь

1. Эта заповедь запрещает выступать на суде неправдивым свидетелем или лжесвидетелем. Эта заповедь переносит нас в сферу правосудия в Израиле. Правосудие находилось в руках старейшин поселения, которые, сидя у ворот, формировали своего рода институт присяжных заседателей (Руфь 4,1-2). Мы читаем также о священниках в качестве судей (Втор. 16, 18; 2 Пар. 19, 5; Езд. 7, 25). Самуил, судья, из года в год ходил городами, чтобы судить народ (1 Цар. 7, 16-17). Также могли судить и цари (2 Цар. 14, 4-11; 3 Цар. 3, 16-28).

В библейские времена правосудие было простым. Все зависело от того, что скажут свидетели. Об адвокатах, которые могли бы заступиться за обвиняемых, ничего не написано. Упоминаются свидетели, которые могли свидетельствовать против кого-то (свидетели обвинения) или говорить в защиту кого-либо (свидетели защиты), чтобы спасти ему жизнь (Притч. 14, 25). Так Иов призывает Бога в свидетели своей невиновности (Иов 16, 19). Предмет также может послужить свидетелем для признания чьей-то невиновности (Исх. 22, 13).

По сути, правосудие зависело от надежности свидетелей (Исх. 23, 1-3). *Справедливость* процесса обеспечивается требованием, что для полного обвинения должны присутствовать как минимум *два* свидетеля (Чис. 35, 30;

Втор. 17, 6; 19, 15). Свидетели обязаны бросить первый камень в осужденного на смерть (Втор. 17, 6). Таким образом, свидетели должны быть уверены в своих показаниях, поскольку они несут полную ответственность за последствия своих обвинений. *Лжесвидетель* должен понести то наказание, которое он замыслил для ложно обвиняемого (Втор. 19, 18-19).

От *судьи* требовалось, чтобы он судил справедливо, несмотря на личность обвиняемого или приносимые подарки. Он должен быть надежным и не позволить обвести себя вокруг пальца (Исх. 18, 21). Взятки ослепляют даже самых мудрых мужей, что легко может привести к тому, что начнется перекручивание слов невинных людей (Втор. 16, 18-20). Если большинство идет на зло, нельзя присоединяться к ним (Исх. 23, 1-3).

Очень интересно указание, что небогатому человеку нельзя отдавать предпочтение при судебном разбирательстве (Исх. 23, 3). Можно было бы сказать, что уместнее было бы предостережение от предпочтения богатому! Однако закон Моисея видел угрозу в *обоих* случаях (Лев. 19, 15).

Давать показания (евр.: *'ānā be*) в зависимости от контекста может означать: «свидетельствовать о (1 Цар. 12, 3), за (Быт. 30, 33) или против (Чис. 35, 30) кого-то или чего-то» (см. [Lettinga 1999, 504]). В Девятой заповеди речь идет о лжесвидетеле, свидетельствующем в ущерб кому-то. Версия Девятой заповеди в Исходе говорит о таком свидетеле как о ложном свидетеле (евр.: *'ēd šēgèr*); версия во Второзаконии называет его «свидетелем ничего» (евр.: *'ēd šāw*).

Принимая во внимание одностороннее предписание о том, чтобы не отдавать предпочтение небогатому (Исх. 23, 3), возникла мысль, что что-то в тексте изменено или упущено [Houtman 1996, 243]. По-моему, это совершенно необязательно.

Указание того, что лжесвидетель получит наказание, которое он готовил для обвиняемого (Втор. 19, 18), встречается также в так называемом Кодексе Хаммурапи: «Если кто-то в суде дал ложные показания и не может доказать свои объяснения, тогда этот человек, если это касается уголовного преступления, наказывается смертью» [пер. Lettinga 1999, 505].

2. Эта заповедь говорит о защите *ближнего*. В предыдущих заповедях уже поднимался этот вопрос, но в Девятой заповеди в первый раз мы встречаемся с термином «ближний». Причину следует искать в том, что именно здесь предметом обсуждения является *имя* ближнего. Как в третьей заповеди речь идет об оскорблении имени Яхве, также Девятая заповедь исключает возможность оскорбления имени ближнего.

Кто такой ближний? Для израильтянина это, *прежде всего, его соплеменник*. А еще конкретнее – это человек, который живет по соседству и с кем каждый день пересекаются пути. Круг этого понятия можно расширить, чтобы также и иностранец, пребывающий в Израиле, попал под это определение. С ними можно обходиться по-разному. Ближнего, который одновременно

является и братом, нельзя заставлять платить в субботний год, в то время как с иноземца позволено брать плату (ср. Втор. 15, 2). Закон Моисея предписывает, что каждый должен любить *врага*. Однако имеется в виду враг *среди* собственного народа (Исх. 23, 4-5; Притч. 24, 17; 25, 21). Мы выходим за ветхозаветные рамки, если уже здесь думаем о любви ко всем людям (ср. Тит. 3, 4; 1 Пет. 1, 7).

См. о понятии «ближний» (евр.: *rēa'*) и его употреблении D. Kellmann [ThWAT VII, 550]. Это понятие охватывает разные значения, как спутник, товарищ, друг, любимый, сосед и «другой». Во Втор. 15, 2 ближний называется как *rēa'*, так и *'āch* (брат), конечно, потому, что сразу во Втор. 15, 3 появляется иностранец (евр.: *nokri*). Иностранец – это не религиозный соотечественник, а просто ближний. Рядом с *rēa'* и *'āch* может встретиться также *'āmīt* («соотечественник», произошло от *'am*, «народ») для обозначения ближнего (Лев. 19, 11). Слово «ближний» как тот, кто близко живет, отображается еврейским словом *qārōv* (Исх. 32, 27; Пс. 14, 3).

3. Предостережение в Девятой заповеди от обмана в судебных разбирательствах можно связать и с другими нарушениями. Клятва была запрещена, поскольку привязывание лжи к имени Яхве оскверняет это имя (Лев. 19, 12). Клевета не должна распространяться (Исх. 23, 1; Лев. 19, 16). Ложь и обман не имеют права на существование (Лев. 19, 11). Вместо того чтобы лелеять ненависть, человек должен любить ближнего (Лев. 19, 17-18).

Кто уже один раз дал слово, должен его сдерживать. Дал обещание Яхве, не тяни с его выполнением. Давать обещание вовсе не обязательно, однако если кто-то пообещал что-то, то должен следовать своему обету, чтобы не взвалить на себя вину (Втор. 23, 22-23). Яркими примерами легкомысленно произнесенных обетов или обязательств являются обещание Иеффая (Суд. 11, 30-40) и проклятие, которое Саул возложил на своих солдат (1 Цар. 14, 24). Первое стоило жизни дочери Иеффая, последнее чуть не привело к смерти Ионафана.

Слово, использованное для «лгать» (евр.: *kchš*) в Лев. 19, 11, обозначает как «говорить, что не...», так и «не говорить, что...». Иными словами, здесь осуждаются оба понятия – лгать и скрывать. Сильнее, чем *kchš* является слово для «обманывать» (евр. *šqr*), которое содержит значение: сознательный, умышленный и злобный обман [Maarsingh 1989, 164].

4. Девятая заповедь направлена на *защиту* ближнего. Неужели для этого хоть иногда не может быть оправдана ложь? Имеется в виду так называемая *вынужденная ложь*, цель которой – спасти ближнего от неизбежной смерти. Повивальные бабки Шифра и Фуа, вопреки приказу фараона, оставляли новорожденных мальчиков живыми. Когда их спрашивали об этом, они отвечали, что израильские женщины очень быстро с этим справляются

сами и ребенок рождается еще до того, как к женщине придет повивальная бабка (Исх. 1, 15-19). Об обеих женщинах мы читаем, что они боялись Яхве (Исх. 1, 17.20). Раав говорила неправду, заявляя, что не знает, откуда пришли соглядатаи и где они теперь находятся (Нав. 2, 4-6). Также Раав получила спасение благодаря тому, что поступила с верой (Евр. 11, 31). Она была оправдана из-за того, что приняла соглядатаев и отпустила их другим путем (Иак. 2, 25).

Вынужденную ложь невозможно оправдать, вооружившись *текстом* Девятой заповеди или другими повелениями. Писание не предлагает определения понятий «правда» и «ложь», и нигде прямо не одобряется вынужденная ложь. Можно точно сказать, что правда, прежде всего, имеет отношение к надежности Яхве или человека. Мы можем доверять словам и делам Бога и человека. Поэтому повивальных бабок и Раав невозможно осудить, ведь они выступили на стороне Яхве и его народа. Они помогли людям, которые находились в затруднительном положении, с помощью лжи. Они это делали не в ущерб другим или в пользу себе. Можно также привести примеры из Библии, где применялась ложь для личного интереса, как, например, Авраам и Исаак, которые в Египте приказали своим женам говорить, что они их сестры (Быт. 12, 11-13; 20, 2-3; 26, 7-9). Полуправда для своего спасения привела к тому, что с Сарой совершили прелюбодейние. В случае с повивальными бабками и Раав использовалась ложь ради служения Яхве, без личной заинтересованности. Они спасли людей от бедствия.

Категорический запрет говорить неправду или хитрить, между прочим, не соответствует тому, что мы читаем о самом Яхве. Он предлагает Самуилу, ради безопасности его жизни, сказать старейшинам Вифлеема, что он пришел для жертвоприношения. Вместе с тем он не открывает настоящей причины – помазания Давида на царство (1 Цар. 16, 2-3). Также Яхве позволяет применить военную хитрость. Мы читаем о применении хитрости во время захвата Гая Иисусом Навином и в сражении Давида с филистимлянами (Нав. 8, 1-8; 2 Цар. 5, 22-23).

О понятии *правды* (евр.: *'émét*) см. [A. Jepsen ThWAT I, 333]. Было бы нечестно с помощью текста Девятой заповеди защищать вынужденную ложь. Ее пробуют переводить: «Ты не должен свидетельствовать *против* ближнего». Но мы уже видели, что еврейское *'ānā be* обозначает и «свидетельствовать против», и «свидетельствовать за». Негативный характер имеет не «свидетельствовать против», а выступать *ложным* свидетелем.

Раав говорит, что проявила солидарность (евр.: *chèséd*) с соглядатаями, и теперь может просить от них того же самого по отношению к ней и ее семейству. Она просит знака «доверия» (евр.: *'ōt 'émét*), дословно «знака правды», чего-то, чему можно доверять (Нав. 2, 12). См. также [Schmidt 1993, 129] о вынужденной лжи. Он правильно ставит проблему: существует прямая честность или открытость, которая может ранить или даже уничтожить. Поэтому всегда нужно принимать во внимание ситуацию. Правдивое сообщение навредит

ближнему или поможет? В случае необходимости или опасности спасет ближнему жизнь только полуправда или полная ложь?

4.12 Десятая заповедь

1. Еврейское слово, которое употребляется в обеих версиях Десятой заповеди, наиболее точно можно перевести словами: «направить свои желания на что-то». Речь идет о чем-то большем, чем хотение, и чем-то меньшем, чем достижение желаемого. Это страсть, стремление овладеть чем-то, как только выпадет благоприятная возможность. Сосредоточение своих желаний на чем-либо – это *процесс*, который происходит у человека внутри и он направлен на обретение желаемого.

Приведу несколько примеров. Яхве обещает Израилю, что если он будет ему верен, ни один враг не направит своих желаний на землю израильтян (Исх. 34, 24). Планы врага получить землю в собственность, таким образом, будут разрушены. Второй пример: израильтянин не должен направлять своих желаний на золото и серебро идолов в Ханаане. Значит, он не должен присваивать драгоценности (Втор. 7, 25). Так поступил Ахан, который после падения Иерихона направил все свои чувства и желания на прекрасную вавилонскую одежду и другие драгоценные вещи. Он также разработал план, как забрать с собой в палатку эти сокровища (Нав. 7, 21). Еще один пример: в дни Михея были люди, направлявшие свои желания на поля других людей, которые они потом грабили (Мих. 2, 2).

Из этих примеров становится ясно, почему мы не используем старый перевод Десятой заповеди: «не желай». Человек, направляющий свои желания на землю, золото и другие вожеленные вещи, вскоре становится *одержимым* ими и пытается присвоить желанное добро. Человек, направляющий свои желания на дом, жену, слуг или скот ближнего, не может удержать своих рук. Он настоятельно будет добиваться цели.

Поэтому можно утверждать, что понятие «желать» в Десятой заповеди лежит между осмысливанием простого желания и действием по достижению желаемого. Перевод «направлять свои желания на» отображает, насколько *сильно* желание сейчас и каким *взрывоопасным* оно может стать. Вместе с тем становится ясной и разница между Десятой и Восьмой заповедями. Совершение кражи запрещено в Восьмой заповеди, в то время как Десятая заповедь говорит о времени *перед* совершением действия, к горячему сердцу, которое вынашивает планы, как стать владельцем дома, жены, слуг и т. д. своего ближнего.

В Исх. 20, 17 в перечне желаний дом ближнего назван первым, во Втор. 5, 21 – жена ближнего. Никакого существенного различия между двумя вариантами нет. В Исх. 21, 17 сначала идет дом, а потом следует все, что относится к дому: первая – жена, потом дети, рабы и все имущество.

Лабушанге [Labuschange 1987, 54] и Хоутман [Houtman 1996, 76] предлагают представленный выше перевод евр. слова *chāmad*. См. также [Rofé 1985, 48] о раввинской интерпретации, в которой Десятая заповедь вовсе не касается мыслей и чувств, а скорее планов и действий, направленных на добычу чьей-то собственности. По-другому, чем в Седьмой заповеди, где запрещалось вмешательство в интимном плане в супружескую пару другого, Десятая заповедь предостерегает от одержимости стать хозяином жены другого [Labuschange 1987, 55].

Евр. слово *'āwā*, которое во Втор. 5 употребляется наряду с *chāmad*, выступает синонимом *chāmad*. См. [G. Mayer ThWAT I, 145] со ссылками на Быт. 3, 6; Притч. 6, 25 и Пс. 67, 17. Также с *hit'āwā* речь идет о желании, которое уже переменялось на решение перейти к захвату, как только представится такая возможность [Lettinga 1999, 507].

Иногда утверждают, что в книге Второзакония женщине дают равнозначное место возле мужчины, поэтому во Втор. 5, 21 ее уже не называют «на одном дыхании» с рабами и домашними животными [Houtman 1996, 79]. Можно сказать, что скудные сведения в книге, которые должны были бы свидетельствовать об этом (т. е. Втор. 5, 12.17), мы интерпретируем очень благосклонно. Фактически, в Исх. 20, 17 женщина тоже называется первой. После того, как все, что принадлежит ближнему, собрано под главным словом «дом», называются потом жена, раб, рабыня, вол, осел и др. Во Второзаконии, где жена стоит на первом месте, под словом «дом» нужно понимать жилище.

2. Поскольку Десятая заповедь описывает состояние человека между простым желанием и намеренным действием, похоже, будто мы говорим о такой сфере, которая не допускает никаких публичных мер. *Кто может наказать желание?* Однако желания, которые превращаются в страсть, иногда можно обуздывать публичными мерами. Так, например, в законе Моисея есть положения, которые должны предотвратить воровство. Путешественник, который проходит через виноградник, может съесть столько виноградных ягод, сколько захочет, но собирать ягоды в корзину ему запрещено. Человек может свободно собирать колосья, но не жать их серпом (Втор. 23, 24-25). Можно делать одно, но так, чтобы не следовало второе действие. Человек, дающий займы другому, не должен вторгаться в его дом за залогом и самому выбирать его. Займодавец должен ждать на улице, пока бедный владелец жилища сам вынесет залог (Втор. 24, 10-11). Таким образом, человек, дающий деньги займы, не может направить свои желания на вещи, которые он мог бы увидеть в доме. Значит, возможны подобные меры, которые могут предотвратить нарушение Десятой заповеди.

Все же Десятая заповедь имеет отношение к внутреннему желанию, которое для постороннего глаза остается скрытым. Ее выполнение зависит не только от действия, но также и от убеждений. Израильтянин призван любить Яхве всем своим сердцем и душой и всеми силами (Втор. 6, 5; 4, 29;

Втор. 10, 12; 11, 13; 30, 10). Он не должен быть мстительным и ненавидящим по отношению к своему ближнему, но любить его. Даже иностранец заслуживает такую любовь (Лев. 19, 17.33-34). Ожидается также, что и дары человек будет приносить от всего сердца (Исх. 35, 5). Яхве испытывает свой народ, чтобы узнать, что живет в его сердце (Втор. 8, 2; 13, 3), и требует обрезания их сердец (Втор. 10, 16; 30, 6). Закон различает умышленные и неумышленные грехи (Чис. 15, 22-29). Если бедный человек приходит за займом, у заимодавца не должна возникнуть даже и мысль, что скоро приблизится год прощения, и поэтому лучше не давать займы. Это немилосердно по отношению к брату и грех против Яхве (Втор. 15, 9). Все эти сведения позволяют увидеть, что закон проникает в самое сердце, чтобы израильтянин осознал, что желания его также должны быть чистыми.

Рядом с дурными желаниями существуют также и *хорошие желания*. Слово «желания» в большинстве случаев употребляется в негативном значении, хотя и не всегда. Яхве желает гору Сион (Пс. 67, 17; 131, 13-14) и жених желает свою невесту (напр. Пс. 44, 12).

Само собой разумеется, что Десять заповедей направлены к сердцу человека. Ведь он живет согласно завету с Яхве, который не издал свод уголовных законов, но дает положения, направленные на благосостояние освобожденного израильтянина. Однако израильтянин должен сердцем слушаться заповедей Господних, бояться Господа и следовать путями его святости (Лев. 11, 45; 22, 33; Втор. 4, 20; 7, 6). Также по отношению к своему соплеменнику израильтянин должен проявлять милосердие, которое продемонстрировал Яхве, освободив народ из Египта (Исх. 22, 21; 23, 9; Лев. 19, 34; 25, 35-37; Втор. 5, 15; 24, 18-22).

Говорят, что в законе Моисея, в противоположность другим заповедям, Десятая заповедь не имеет иллюстрационных примеров [Weinfeld 1985, 1]. На мой взгляд, Рове [Rofé 1985, 54] правильно заметил, что четыре положения во Втор. 19, 14; 23, 24; 24, 10 имеют отношение к Десятой заповеди. Он, прежде всего, отталкивается от совпадений формулировок этих положений, каждая из которых содержит термин «твой ближний» (евр.: *rē'achā*, см. Десятую заповедь). Проведение параллелей с Десятой заповедью в примерах с поеданием ягод винограда и срыванием колосьев, а также с запретом входить в дом ближнего, мне кажется полностью приемлемым. Запрет заимодателю заходить в дом должника, чтобы самому выбрать залог, является благотворным и помогает укрощать желания. На мой взгляд, это лучшее объяснение, чем то, которое дает Лабушанге [Labuschange 1990, 247]. Он предполагает, что тот, кто предоставляет займ, должен ожидать за дверью дома, чтобы не нарушать личного покоя бедного жителя этого дома. Такой подход мне кажется слишком современным.

4.13 На пути к Новому Завету

1. С упразднением Синайского законодательства из-за служения Иисуса Христа возникает вопрос о значении Десяти заповедей. Можем ли мы дальше называть Десять заповедей основным законом для наших действий? Ответ на этот вопрос двойственный. Из учения Иисуса и Павла следует, что Десять заповедей не потеряли для нас своего значения. Иисус и Павел упоминали разные заповеди без единого слова критики (Мф. 19, 18-19; Рим. 13, 9). Павел считает любовь к ближнему сутью всех перечисляемых им заповедей. «Святая, праведная и добрая» заповедь (Рим. 7, 12) расширяется учением Иисуса, как видно из Нагорной проповеди (Мф. 5, 21-27). Иисус дополняет заповедь о любви к ближнему, которая не только не ограничивается друзьями и соплеменниками, но охватывает также чужих и врагов (Мф. 5, 43-45; Лк. 10, 25-37). Расширение, равно как и исполнение закона (Мф. 5, 17), оставляет неповрежденной саму важность закона. Любовь – это *исполнение* заповедей, но ни в коем случае не *изменение* этих заповедей.

Даже если мы вспомним множество случаев смертного наказания, сами наказания как таковые тянутся красной нитью от Ветхого Завета к Новому Завету. Наказания имели целью искоренить зло из среды народа (Исх. 31, 14; Лев. 17, 4.10; Втор. 17, 7 и др.). Но зло также должно быть вывороненным и из среды Христовой общины (1 Кор. 5, 13). Мера наказания раньше и теперь сильно отличаются друг от друга, наказуемость же остается прежней. Ведь церковь не должна, пусть даже по-своему и с терпением, сторониться дисциплины.

Все же многое изменилось со времени служения Иисуса Христа, чему тоже, в связи с Десятью заповедями, следует уделить внимание. То значение, которое Десять заповедей имели на протяжении ветхозаветного периода, теперь находится уже в другом измерении, так что некоторые из этих заповедей, очевидно, должны освещаться по-иному. Освобождение из Египта уступило место освобождению от греха и смерти через распятие и воскресение Иисуса Христа. Даже Новый Завет говорит о нашей свободе от закона, то есть от ветхозаветного закона, так как он (вспомните фарисеев!) функционировал как закон святости. Теперь рядом с утверждением: «Кто выполняет то, что велит закон, будет жив» (Лев. 18, 5; Гал. 3, 11), стоит: «праведный верой жив будет» (Гал. 3, 12; ср. Авв. 2, 4).

Ссылки в посланиях апостола Павла доказывают, что здесь нет большого противостояния между ветхо- и новозаветными утверждениями. Для определения ключевой функции веры вместо дел он ссылается на Ветхий Завет (см. Рим. 4, 9; Гал. 3, 6-14; 4, 21-31). Сильнее, чем в Ветхом Завете, в Новом Завете раскрывается сила греха, равно как и полное бессилие человека спастись через благочестивое соблюдение закона. Закон даже провоцирует грех.

Мы бы даже не знали, что такое желание, если бы закон не гласил: «Не желай того, что принадлежит другому». Без закона грех мертв (Рим. 7, 8-25).

В Новом Завете рядом с упоминанием Десяти заповедей (Еф. 6, 2; Иак. 2, 11) мы находим упоминание о служении Иисуса Христа. Часто встречающееся выражение «в Господе (Христе)» свидетельствует о том, что вся жизнь христианина должна стать подражанием жизни Христа.

Вывод сделать очень легко: мы не можем понять Десять заповедей, не уделив надлежащего внимания учению Христа, жертве смирения, которую он принес, и его призыву следовать за ним.

Центральное место, которое фарисеи и книжники отводили закону Моисея, привело к законничеству и иудаизму в дни Иисуса и Павла. Это очень сильно приукрасило новозаветное суждение о Законе Моисея. Однако было бы неправильно думать, что Иисус и Павел вынесли свое суждение о законе через законничество их дней. Они защищали Ветхий Завет в противоположность законничеству. В то же время они показывают, что Ветхий Завет, такой необходимый и ценный сам по себе, не мог проложить путь к спасению человека. Для этого был нужен новый завет (2 Кор. 3).

2. Наиболее бросающаяся в глаза разница между Ветхим и Новым Заветом, касающаяся Десяти заповедей, – *оценка субботы*. Рим. 14, 5 говорит, что один день нельзя ставить выше другого дня. Кол. 2, 16-17 заявляет, что суббота была всего лишь тенью того, что стало действительностью во Христе. Подобные замечания слишком сильны, чтобы просто так заявить, что воскресенье пришло на смену субботе, будто бы речь идет только о замене названия. Разница заключается в содержании: суббота была днем покоя, воскресенье – днем празднования. Мы можем себе представить, что для Израиля в субботу отдых переходил в празднование, хотя мы очень мало читаем о самом праздновании. Однако тогда отдых был священным делом, что для нас уже таковым не является. Равно как и обрезание, ритуальное очищение и принесение жертв – отдых в субботу также принадлежит к числу ветхозаветных особенностей.

Все же и теперь празднование и отдых – в этой последовательности – взаимно продолжают друг друга. Поэтому церковь должна продолжать уделять внимание Четвертой заповеди. Празднование требует покоя, хотя покой в воскресенье больше не включает в себе ничего священного, еще со времен проповеди Иисуса Христа. Но кто хочет все же праздновать воскресение Иисуса Христа в церковных служениях, должен также, насколько это возможно, оставить свою повседневную работу. Насколько возможно, поскольку у множества христиан в мире, которые с нами восхваляют Бога, нет возможности иметь выходной в воскресенье. Те, у кого такая возможность есть, не должны ею пренебрегать. Воскресенье, как свободный от работы день, мы должны

защищать, вооружившись аргументами, которые мы, прежде всего, черпаем из новозаветного наполнения этого дня.

Короткое указание в Четвертой заповеди: «Не делай никакой работы» было очень неопределенным для толкования Писания фарисеями. Что такое работа и как может человек точно знать, что он не провинится каким-либо действием в субботу? Результатом этого стала подробно разработанная казуистика. Но она привела к законническому наполнению Четвертой заповеди, что мы не можем оправдать на основании Ветхого Завета. Однако без этой казуистики через новый завет пришел бы конец *святой* субботе, хотя смысл ее тоже заключался в том, чтобы дать израильянину возможность перевести дух от работы. Вековое установление субботы (Исх. 31, 17 и др.) не выступает контраргументом, поскольку обрезание (Быт. 17, 13), владение землей Ханаана (Быт. 18, 7; Исх. 32, 13), зажигание светильника в скинии (Исх. 27, 21) и другие ритуальные действия носили на себе «вековую печать».

4.14 Выводы

1. Десять заповедей составляют *основной закон Синайского завета*. И буква, и дух этих заповедей требовали толкования, которое бы соотносилось с законом Моисея в целом.

2. *Вступление* о Яхве, как освободителе израильского народа из Египта, является решающим для понимания всех заповедей, которые он дает для того, чтобы Израиль оставался свободным народом.

3. *Первая заповедь* подчеркивает право на существование единого Бога Яхве, в то время как все другие боги должны быть отвергнуты. С одной стороны их существование – бессмысленное, с другой – опасное. Яхве – единый Бог, и особенная и полная любовь к нему являются неразрывно связанными.

4. *Вторую заповедь* следует отделять от первой, однако они так взаимосвязаны, что мнимая набожность в нарушении Второй заповеди (думают, что служат Яхве!) является *проявлением идолопоклонства*.

5. *Третья заповедь* запрещает не произношение имени Яхве, а умаление его значения. Имя Яхве, т. е. его откровения, превращается из весомого в ничего не значащее. Современные слова проклятия – всего лишь эхо библейских проклятий.

6. *Четвертая заповедь* повелевает *святить* субботу, отдыхая от всякой работы. Этот день был дан Израилю (в пустыне) как знак завета с Яхве и предназначался для того, чтобы человек смог перевести дух.

7. *Пятая заповедь* в первую очередь обращается ко *взрослому* израильтянину, чтобы он отдавал должное своим пожилым родителям. Связанное с этой заповедью обещание становится понятным, когда мы подумаем как о значении родительских *поучений*, так и о *любви* детей к родителям. При толковании этой заповеди можно также приводить пример других инстанций власти.

8. *Шестая заповедь* запрещает не всякое убийство или войну, а *противозаконные*. Кровная месть, нерасследованное убийство, меры предосторожности и осмотрительность по отношению к животным показывает всю серьезность пролития крови.

9. *Седьмая заповедь* запрещает связь с замужней женщиной. Прелюбодеяние является чем-то большим, нежели *просто нарушением прав собственника*. В ветхозаветном обществе, где женщина, в основном, была бесправна, и мужчине позволялось в интимном плане больше, чем женщине, были поставлены границы распространению *его* власти над ней. К женщине должны относиться как к личности, а не как к вещи. В противоположность супружеской измене развод при некоторых условиях допускается.

10. *Восьмая заповедь* запрещает кражи, включая все виды *тайного и открытого* воровства. Похищение людей выступает отдельной ее частью. Рядом с мягкими наказаниями за некоторые виды воровства самым жестким наказанием карается притеснение бедных и слабых. Помощь бедным не может сосуществовать с взысканием сверх платы. Владение – желанное дело в том случае, если человек осознает, что Яхве остается великим владельцем.

11. *Девятая заповедь* требует честного правосудия в защите ближнего. Распространением лживых слухов, клеветы и т. д. человек может покушаться на жизнь ближнего. Защита ближнего иногда приводит к тому, что нужно использовать ложь.

12. *Десятая заповедь* запрещает дурное желание, при этом в первую очередь нужно иметь в виду желание, которое лежит между образом мыслей и действием. Став *замыслом*, желание сбудется. Закон Моисея имеет меры для укрощения такого взрывоопасного желания, он также призывает к чистым помышлениям по отношению к Яхве и ближнему.

13. Десять заповедей невозможно правильно истолковать, не уделив надлежащего внимания учению Христа, жертве смирения, которую он принес, и его призыву следовать за ним.

14. Очевидно, существует необходимость читать Четвертую заповедь с христоцентричной позиции, поскольку освящению субботы покоем пришел конец. Вместо отдыха теперь стоит праздновать новую жизнь во Христе.

4.15 *Использованная литература*

- Alt, A., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München: Beck 1953.
- Braulik, G., *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog*. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26, Stuttgart: Katolisches Bibelwerk 1991.
- Clamer, A., *Le Lévitique* (Pir.Clam), Parijs: Létouzey en Ané, 1946, 5-207.
- Douma, J., *De Tien Geboden*², met bijdrage van J.P. Lettinga, Kampen: Voorhoeve 1999.
- Es, W. A. van, *De Eigendom in de Pentateuch*, Kampen: Kok 1909.
- Gispén, W. H. *Het Boek Leviticus* (COT), Kampen: Kok 1950.
- Hempel, J., *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlijn: Töpelmann 1964.
- Holwerda, B., *Dictaten III, Exegese Oude Testament (Deuteronomium)*, Kampen: Comité uitgave dictaten Holwerda 1957.
- Houtman, C., *Exodus* (COT) III, Kampen: Kok 1996.
- Jagersma, H., *Numeri* (POT) I, Nijkerk: Callenbach 1983.
- Janzen, W., *Old Testament Ethics*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1994.
- Jong, H. de, *Deuteronomium I en II*, Kampen: Kok 1987.
- Kaiser, W. C., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids (Mich.): Zondervan 1983.
- Koole, J. L., *De Tien Geboden*, Baarn: Bosch en Keuning 1964.
- Kruyswijk, A., *“Geen Gesneden Beeld”*, Franeker: Wever 1962.
- Kruyt, A. C., *Het Derde Gebod*, in: Delleman, Th. (red.), *Sinaï en Ardjoeno*, Aalten: De Graafschap 1946, 71-94.
- Kuitert, H. M., *Het Tweede Gebod*, in: Berg, J. van den e.a., *De thora in de thora I*, Aalten: De Graafschap 1967, 65-83.
- Kuyper, A., *Pro Rege I*, Kampen: Kok 1911.
- Labuschange, C. J., *Deuteronomium* (POT), Nijkerk: Callenbach I^b 1987, II 1990, III 1997.
- Leeuwen, A. Th. van, *Christianity in World History*⁴, Londen: Ediburgh House Press 1966.
- Lettinga, J. P., *Notities bij de Hebreeuwse tekst van de Tien Geboden*, in: Douma, J., *De Tien Geboden*², Kampen: Voorhoeve 1999, 457-515.
- Maarsingh, B., *Leviticus*³ (POT), Nijkerk: Callenbach 1989.
- Meyenfeldt, F. H. von, *Tien tegen een I*, Hilversum: Wytse Benedictus 1978.

- Millar, J. G., *Now choose life. Theology and ethics in Deuteronomy*, Leicester: Apollos 1998.
- Noordtziĳ, A., *Levitikus² (KV)*, Kampen: Kok 1955.
- Phillips, A., *Ancient Israel's criminal law*, Oxford: Basil Blackwell 1970.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments¹⁰ I*, München: Kaiser Verlag 1992.
- Ridderbos, J., *Deuteronomium (KV)*, Kampen: Kok, I1950, II 1951.
- Rofé, A., *The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws*, in: Segal, B. Z. (red.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem: Hebrew University 1985, 45-65.
- Schmidt, W. H., *Die Zehn Gebote im Rahmen Alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- Stamm, J. J./ Andrew M. E., *The Ten Commandments in Recent Research*, Londen: SCM Press 1967.
- Vaux, R. de, *Hoe het Oude Israël leefde³ I*, Utrecht: Wristers 1948.
- Veldkamp, H., *Zondagskinderen II*, Franeker: Wever 1948.
- Vriezen, Th. C./ Woude, A.S. van der, *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur*, Kampen: Kok 2000.
- Weinfeld, M., *The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition*, in: Segal, B.Z. (red.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem: Hebrew University 1985, 1-44.
- Wilde, W. J. de, *Leviticus (T&U)*, Groningen 1937.
- Zimmerli, W., *Gottes Offenbarung*, Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, München: Kaiser 1963.

5. Святой Бог и его святой народ

5.1 Вступление

В этом разделе мы рассмотрим те части, начиная с Исхода и по Второзаконие, которые считаются наименее читаемыми в Библии. Они рассказывают о планировании и построении скинии, о повелениях, касающихся жертвоприношений, священников и левитов, о вопросах наследства, чистоты и нечистоты, выкупа земли и домов, исчисления народа, пребывания колен в лагере и в пустыне и др. Кто-то считает, что большая часть из вышеперечисленного не имеет для нашей жизни никакого значения. Однако было бы нечестно пропустить то, что было фундаментальным для старого законодательства. Ведь мы верим, что Бог Старого Завета тот же, что и Отец Иисуса Христа из Нового Завета. Также и человек, несмотря на все сделанные им открытия, остается таким же. Поэтому мы узнавали себя в израильском народе, шедшем по пустыне, и то же происходило, когда мы говорили о соблюдении Десяти заповедей.

Но ветхозаветный закон охватывает больше. Особенно когда он содержит положения, касающиеся святости, священников и жертвоприношений в служении Яхве, мы стоим перед вопросом, каким образом прежние культовые отношения между Яхве и его народом все еще могут быть важными для нас. Святость Яхве, а также требуемая святость его народа, являются основной темой для размышлений. Форма служения, которая была в Израиле, во многом отличается от нашей формы служения после прихода Иисуса Христа на землю. Однако святость этого служения остается для нас очень важной. Читая дальше, вы сможете в этом убедиться.

Прежде всего, мы обратим внимание на значение святости Яхве (раздел 5.2). Затем перейдем к рассмотрению значения *святилища* и *священников*, которые делают возможными отношения с Яхве (раздел 5.3). После этого речь пойдет о жертвоприношениях (раздел 5.4), где будут противопоставлены понятия *чистого* и *нечистого* (раздел 5.5). И в конце рассматривается связь между освящением и полномочиями (раздел 5.6).

Было бы неправильно ограничить наше внимание основным законом *Завета между Яхве и его народом*, каким мы его видим в Десяти заповедях, без рассмотрения других заповедей, составляющих с этим основным законом единое целое. Завет – это рамка, внутри которой находится все: историческая повесть, конституционная основа завета, а также вся служба в скинии, где отношения между Богом и его народом приобрели культовую форму.

Для того чтобы получить *полную картину* книг от Исхода до Второзакония, мы должны обратить внимание на следующие части из вышеназванных книг: после первой части Исхода с рассказом об исходе и путешествии на Синай

следует самая большая часть закона Моисея между Исх. 24 (обновленное заключение завета на Синае) и Чис. 10 (выход от Синая к Ханаану). Начиная с Чис. 10, историческая повесть возобновляется. Народ подходит к Иордану, на равнину Моав, где Моисей выступает с рядом речей, которые занимают практически всю книгу Второзакония. Название этой книги говорит о повторном составлении законов, в котором также фигурируют и заповеди из «первого сборника законов».

Следующее обозрение может быть полезным:

- *исход* из Египта (Исх. 12, 18; 13, 4); время: пятнадцатое число первого месяца;
- прибытие к *Синаю* (Исх. 19, 1); время: тремя месяцами позже;
- сооружение скинии* (Исх. 40, 2.17); оглашение законов (Левит); время: начало второго года;
- перепись* (Чис. 1, 1) с особенным вниманием на выступление против хананеев; время: начало второго месяца второго года;
- выход от Синая* (Чис. 10, 11); длительное странствование в окрестностях Кадеса; время: с начала второго месяца второго года по сороковой год; *смерть Аарона* пятого месяца сорокового года (Чис. 33, 38);
- в равнине Моав*; обращения Моисея к народу (Втор. 1, 3); книга Второзакония; *смерть Моисея*; время: конец сорокового года;
- переход через Иордан (Нав. 4, 19).

5.2 Яхве Святой

1. Святость Яхве свидетельствует о том, что он действительно выше всех богов. «Кто, как Ты, Господи, между богами? Кто, как Ты, величествен святостью, досточтим, Творец чудес?» (Исх. 15, 11). Но в то же время святость Яхве указывает на неизмеримое расстояние между ним и всем, что не свято и не чисто. Поэтому первая реакция человека при встрече с Яхве – страх и трепет. Когда Исаия встретился со святым Яхве, на него напал сильный страх от осознания, что он грешник (Ис. 6, 5). Таким образом, святость Яхве представляет опасность для человека.

Примером могут послужить два события, произошедшие во время путешествия Израиля через пустыню. Первый случай касается Надава и Авиуда, двух сыновей Аарона, которые во время совершения первого служения в скинии использовали запрещенный огонь для приношения Яхве жертвы всеожжения. Яркое пламя вышло из святилища и сожгло их. Через это пламя Яхве показал свою святость (Лев. 10, 1-3). Неясно, что именно было сделано не так во время жертвоприношения. Необязательно здесь имел место злой умысел. Это могла быть обычная небрежность, из-за которой повеления, данные

относительно этого жертвоприношения, не выполнялись. Оба священника забыли, с кем имеют дело. Яхве сразу показал, что может быть с теми, кто фамильярно, несерьезно или как к равному относится к Яхве. Он – святой Бог, который делает возможными отношения с человеком, и эти отношения ограничены правилами. Он покажет свою святость, прежде всего, через тех, кто близок к нему (Лев. 10, 3).

Это может испытать даже такой человек, как *Моисей*. В отношениях с Яхве он пользуется большими привилегиями. Он видел своими глазами частичку величия и святости Яхве (Исх. 24, 2; 33, 18-23) и этим удостоился большего, чем кто-либо другой из пророков (Втор. 34, 10). Однако когда Моисей, вместо того чтобы сказать скале слова, чтобы она дала воду, во гневе дважды ударяет по скале своим жезлом, Яхве запрещает ему входить в землю Ханаана (Чис. 20, 2-12). Моисей у Меривы *не прославил* Господа. Моисей и Аарон своим поступком показали свою самостоятельность. Поэтому там Бог сам явил свою славу, о чем мы уже говорили (см. раздел 3.6.3). Здесь снова можно сравнить кажущееся незначительным непослушание Моисея с наказанием, последовавшим за ним. В который раз становится ясно, насколько опасна святость Яхве. О нем сказано, что Яхве не только великий, но также страшный (Втор. 7, 21; 10, 17; ср. Пс. 98, 3). Мы поймем лучше, что значат данные слова, когда будем использовать их для описания пустыни, через которую должен был пройти израильский народ (Втор. 1, 19; 8, 15). Огнем поедаящим Яхве выступает не только для других народов (Втор. 9, 3). Он является таковым и для Израиля (Втор. 4, 24).

В истории о *Надаве* и *Авиуде* говорится о чужом, или запрещенном огне (*'ēš zārā*). Возможно, это был огонь от углей, которые не были от жертвенника (ср. Лев. 16, 12). Или же все было приготовлено не так, как следует согласно законным предписаниям (ср. Исх. 30, 34). Возможно, это было связано с употреблением вина, которое в следующей части (Лев. 10, 8) было запрещено. Связь с последним хорошо бы подходила к ответственности священника всегда быть готовым к служению [Kaiser 1994, 1069].

2. Этот величественный Бог, открываясь как Яхве, связал себя с Израилем. В нескольких псалмах, а также у Исаии он назван Святым Израилевым (Пс. 70, 22; 77, 41). Однако это требует определенных обязательств. Святому Богу нужен *святой народ*. В частности, в книге Левит излагается эта комбинация: «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11, 44-45; 19, 2; 20, 26).

Понятие «святой» для нас, прежде всего, включает этический смысл, а в законах Моисея это понятие имеет культовое значение. Оно включает в себя все избранное из обычного и принадлежит Богу. В абсолютном смысле этого слова святой только Бог (его имя, его откровение), пребывающий выше всего в сиянии и величии. Однако такие вещи, как земля (Исх. 3, 5; Лев. 27, 16-21), скиния с жертвенником (Исх. 25, 8), мироздание (Исх. 30, 31-32),

жертвы (Исх. 29, 31-33), одежда священников (Лев. 16, 4), пища (Лев. 6, 16-17), вода (Чис. 5, 17) также могут называться святыми. Субботний день и другие праздничные дни – святые (Исх. 16, 23; 35, 2; Лев. 25, 12). Короче говоря, все, на что Бог возлагает руку, становится святым, будь то предмет, сооружение, животное или человек.

Святость может передаваться через прикосновение (Исх. 30, 29; Лев. 5, 3; 6, 18.27; 11, 39; 15, 4-5). Она очень опасна для нечистого (Лев. 12, 4) или для неправильно обращающихся со святыми вещами (Лев. 10, 1-7.16-18). Никто не может просто так приблизиться к Богу и его святилищу, но для этого сначала должен освятить себя (Исх. 19, 10-12; 29, 1.44).

Это освящение подразумевает, что Израиль как избранный народ должен жить отдельно от других народов (Лев. 20, 24-26). В отношениях с Яхве народ должен придерживаться тех границ, которые установил Бог. Человек мог найти Бога, но не везде – для этого нужно было святилище, которое он повелел построить для встреч со своим народом. К нему можно было приблизиться, но не близко. Для этого он назначил священников, которые выступали посредниками. Можно было пить и есть, но не все. Для этого были даны законы о питании, в которых отделялось чистое от нечистого. Израиль называется святым народом, потому что он был избран Яхве. Однако он избран и для Яхве (Лев. 26, 12; Втор. 4, 20 и др.) и должен засвидетельствовать об этом исполнением многих обрядов очищения, жертвоприношений, приема пищи, покоя в субботу и т. д.

Существуют разные степени святости. Как мы увидим позже, без определенной иерархии (ранга святости) поклонение просто невозможно. Только священники могли служить в храме, к тому же среди священников лишь первосвященник один раз в год (великий День очищения) входил в святилище, за завесу, имея возможность подойти близко к ковчегу завета (Лев. 16, 2; Евр. 9, 7). Из смерти сыновей Аарона Надава и Авиуда следует вывод: чем ближе посвященный человек находится к Богу, тем опаснее для него (Лев. 10, 3).

О святости (*qđš*) см. [Н. P. Müller THAT II, 590; W. Kornfeld/ H. Ringgren ThWAT VI, 1179]. Мы должны различать священное (*qoděš*) от несвященного (*chōl*) согласно разъяснениям в Лев. 10, 10. У несвященного может быть еще одно значение, когда речь идет не о чем-то нечестивом, а о неосвященном, доступном для всех, мирском. См. дальше об этом в разделе 5.5.2.

Святость народа Израиля должна быть «до глубины сердца, до кончиков пальцев и краев одежды, которую человек имеет на себе» [Maarsingh 1989, 115].

5.3 Святилище и священники

1. Мы можем увидеть святость Яхве, только что описанную мной, если посмотрим на его земное жилище. Яхве хочет обитать среди израильского народа, но в таком жилище, план которого он сделал сам (Исх. 25, 8-9). Это

священное место на земле особенное. Для построения и украшения святилища народ приносил самые лучшие и самые дорогие материалы: золото, серебро и медь, цветную ткань, лен, шерсть животных, древесину, елей, специи, благовония, драгоценные камни для ефода и наперсника (Исх. 25, 3-7). Чем ближе к тому месту, где находился Яхве, тем драгоценнее были материалы. Для огораживания двора использовались менее дорогие материалы, чем для самого святилища. В Святая святых, где находился ковчег, служивший тронем Яхве – место, откуда он говорил с Моисеем (Исх. 25, 22; Чис. 7, 89), – все было из чистого золота. Крышка и оба херувима на ней также была из золота. В священной части стол для хлебов предложения, светильник и жертвенник для курений также были обложены золотом. Только в устройстве двора мы встречаем медь, которой были покрыты умывальник и верхняя часть жертвенника всесожжения (Исх. 38, 1-20). Мир, составленное из разных ингредиентов, могло использоваться только для освящения всех этих предметов и для помазания священников. Оно было настолько великой святыней, что за подделку или незаконное использование наказывали смертью (Исх. 30, 22-33). Священный и, следовательно, опасный характер предметов, находящихся в Святое святых и святой части скинии, подтверждается еще и тем, что при разборе скинии все эти предметы очень аккуратно и осторожно складывались. Каафиты, племена из среды левитов, должны были строго следовать указаниям Аарона и священников, чтобы не быть наказанными смертью. Даже для складывания священных предметов им запрещалось входить в Святое святых и святую часть скинии (Чис. 4, 17-20).

О сооружении скинии говорится трижды. Исх. 25 – 27 описывает план построения, детально разъясненный Моисею Яхве. В Исх. 35 – 38 рассказывается, как все части сооружения были выполнены Веселеилом и другими. Исх. 40 оповещает, наконец, как под руководством Моисея скиния со всеми ее частями была поднята и поставлена. Для обозначения шатра скинии использовались два термина: «жилище» (*miškān*) и «шатер собрания» (*'ohèl mō'ēd*). Но этот последний термин также употреблялся для шатра, который находился вне стана, где Яхве встречался с Моисеем, чтобы передать через него свои повеления Израилю. Таким образом, мы встречаем этот «шатер собрания», который не должен был переноситься вместе со скинией, в Исх. 33, 7; Чис. 11, 16.24; 12, 4; Втор. 31, 14 [см. Houtman 1996, 310].

2. Хотя двор был и огражден, народ все же мог видеть все происходящее на территории священников и левитов. Только при принесении жертвы человек мог заходить на территорию двора (Лев. 1 – 4). Также левиты, находящиеся на низшей ступени среди служителей культа, не имели права доступа к святой части и в Святая святых (Чис. 18, 3). Колено Левия располагалось вокруг скинии, выполняя функцию некой зоны изоляции между святилищем и простым народом. Вокруг святилища с восточной стороны находились шатры Моисея

и Аарона, а также всех других священников, с южной стороны – сыновей Каафа, в то время как шатры сыновей Гирсона находились с западной, а сыновей Мерари – с северной стороны (Чис. 3, 21-38). Перед нами очередное подтверждение того, что святость Яхве была четко отделена от народа.

Для общения с народом Яхве использовал специально подготовленных посредников, т. е. *священников* из колена Левия. Из этого колена только Аарон и его потомство могли входить в скинию. По их одежде, сшитой из разных разноцветных тканей, которые использовались в построении скинии (ср. Исх. 26, 1 и 28, 5) уже было видно, что они принадлежат святилищу. Их освящение через омовение, помазание и жертвоприношения, во время которых они опрыскивали кровью и миром как себя, так и одежду (Исх. 29, 19-35), отделяло их от соплеменников. Их положение не позволяло того, что другим часто прощалось. Так, они должны были держаться подальше от умерших родственников и избегать траурного обряда. Блудливую дочь священника должны были сжечь, потому что она бесчестит своего отца (Лев. 21, 1-9). Также физические недостатки или болезни делали ааронитов непригодными для священства (Лев. 21, 16-23).

Еще больше сужаются рамки дозволенного для *первосвященника*, который не может оскверняться прикосновением к умершим, даже если это будут его мать или отец, и должен находиться в пределах святилища (Лев. 21, 10-12). Первосвященник, как глава своих родственников (Лев. 21, 10), имеет особые обязанности. Он единственный, кто может один раз в году входить в Святое святых в великий День очищения (Лев. 16). Однако кроме служения в святилище он несет ответственность за весь народ. На нарамниках его облачения лежат два камня, на которых выгравированы имена двенадцати сыновей Израиля (Исх. 28, 9-12). Оправленные камни в четыре ряда вставлены в его наперсник (Исх. 28, 17-21.29). В наперснике находятся камни-оракулы (урим и туммим), которые первосвященник всегда должен иметь при себе, чтобы понять повеление Яхве для определенной ситуации (Исх. 28, 30). На лбу он носит дощечку из чистого золота с выгравированной на ней надписью: «Святыня Господня». Постоянным ношением этой таблички на лбу Аарон берет все грехи израильтян на себя, восполняя недостаток приношений и даров израильтян (Исх. 28, 36-38).

Из его одежды нам становится понятным, что через первосвященника израильский народ может пребывать пред лицом Яхве. Он имеет на это право, если первосвященник освящает себя таким образом, как повелел Яхве. Яхве слышит его (а с ним и Израиля) приближение: когда он входит в святилище, чтобы предстать перед Яхве, должен быть слышен звук золотых колокольчиков и гранатовых яблоч, иначе он умрет (Исх. 28, 35)!

Выражение «зона изоляции», использованное для описания размещения левитов вокруг скинии, принадлежит Вонку [Vonk 1960, 355.454], который

также указывает на иерархическое различие в служении между сынами Каафы (переносить все предметы из Святая святых), Гирсона (перевозить одежду, веревки и т. д.) и Мерари (перевозить балки и подпорки). См. Чис. 7, 6.

О *камнях-оракулах* – уриме и туммиме – существует множество мнений. Ван Дам [Van Dam 1986, 109.118.128] отстаивает мнение о том, что урим и туммим служили для определения судьбы. С их помощью через простое «да» или «нет» можно было определить божественное утверждение или отрицание. Он предполагает, что урим и туммим излучали особенный свет как доказательство того, что вещание первосвященника исходит от самого Яхве. Однако об этом нельзя говорить с уверенностью [Van Dam 1986, 130].

3. Втор. 12, 1-3 призывает Израиль уничтожить в земле Ханаан все места идолопоклонства с их жертвенниками, освященными камнями и столбами. Яхве будет в том месте, которое он изберет из всех колен, чтобы там пребывало имя его (Втор. 12, 5.14; 14, 23-24 и др.). Поскольку Бог один – Яхве (Втор. 6, 4), – вытекает *необходимость одного святилища*.

Но как тогда объяснить, что до времен царя Давида даже верные последователи Яхве приносили жертвы в разных местах вне святилища? После вхождения в ханаанскую землю жертвенники находились в разных местах: построенные Иисусом Навином на Гевале (Нав. 8, 30), Гедеоном в Офре (Суд. 6, 26), Маноем на камне (Суд. 13, 19-20), народом в Вефиле (Суд. 21, 4), Саулом в Раме (1 Цар. 7, 17) и Давидом на гумне Орна (2 Цар. 24, 18-25). Также жертвенники и святилища были построены за Иорданом, например, в Массифе в Галааде (Суд. 11, 11). Это, кажется, противоречит требованию Втор. 12, где говорится об одном месте, которое Яхве изберет из всех колен для своего святилища.

Сейчас ставится под сомнение то, что во Втор. 12 действительно речь идет об одном месте для поклонения. Существует убеждение, что эта глава говорит о *чистоте* поклонения, а не об одном каком-то месте. Знакомые слова из Втор. 12, 14 о месте, которое изберет Яхве, означают: «На каждом месте, которое выберет Яхве, из какого бы то ни было колена!» Такое толкование часто подтверждается доказательством, что с географической точки зрения было бы невозможным, чтобы все жертвоприношения происходили в единственном месте (Иерусалим). Кроме того, предлагаемая интерпретация Втор. 12 хорошо соотносится с Исх. 20, 24, где прославление Яхве позволено во *всяком* месте, где он позволит произносить свое имя (ср. Втор. 16, 21; 27, 5-8).

Тем не менее, Втор. 12 нельзя истолковывать так, будто после покорения Ханаана позволялось строить больше одного святилища. *Существовало* одно святилище – скиния, которая пребывала в разных местах. Сначала она была в Силоме (Нав. 18, 1), возможно, также в Сихеме (Нав. 24, 26), позже в Номве (1 Цар. 21, 1-6) и затем в Гаваоне (3 Цар. 3, 4; 2 Пар. 1, 3). Протест Израиля против сооружения большого жертвенника у Иордана коленами Рувима, Гада и частью колена Манассина обосновывался существованием *скинии*, где

находится жертвенник Яхве (Нав. 22, 19-20). Только контраргумент выше-названных колен, что их жертвенник не предназначен для всежжения и для жертвы, успокоил выступления израильтян (Нав. 22, 28-29).

Во время правления царя Давида впервые становится ясно, какой город Яхве избрал для *постоянного* и неизменного обитания. Бог не меняет своего места обитания в скинии с момента исхода из Египта и до времени правления Давида (2 Цар. 7, 6). Мы читаем, что со дня выхода из Египта Яхве не избрал ни одного города из всех колен Израилевых для сооружения храма там, где бы постоянно пребывало его имя (3 Цар. 8, 16; 2 Пар. 6, 5). Только при Соломоне ковчег завета и все другие священные предметы из скинии были перенесены в новый храм (3 Цар. 8, 4-13). *Уникальность*, такая важная для скинии, *теперь переходит на храм*. Когда речь идет об обители Яхве в Ханаане, никогда не говорится о разных местах, а всегда об одном месте, избранном из всех колен Израиля, где находится Яхве в своем святилище (3 Цар. 11, 32; 14, 21; 2 Пар. 12, 13). Там пребывает имя его навеки (3 Цар. 8, 13; 4 Цар. 21, 7; 2 Пар. 33, 7).

На мой взгляд, имеется в виду именно это единственное место, упомянутое во Втор. 12, хотя Иерусалим там не упоминается, поскольку мы говорим еще о периоде скитаний по пустыне. Рассматривая данный вопрос с *такой* точки зрения, можно сказать, что Яхве *принимал* жертвоприношения Господу вне скинии на многочисленных высотах во времена судей и первых царей (ср. 3 Цар. 3, 2-5). Все было так, а не иначе, поскольку не было никакого *постановления*, противоречащего этому, т. е. все соответствовало законам Моисея. Эти законы требовали одного святилища, где бы приносились все жертвы, *как только* Яхве освободит Израиль от всех его врагов и пошлет мир в Ханаан (Втор. 12, 8-14).

Следует отметить, что этот мир во время Иисуса Навина длился недолго (Нав. 22, 4; 23, 1). В те времена, как мы уже видели, существовало правильное понимание поклонения единому Яхве в едином святилище, находящемся в Силоме, где сначала обитало имя Яхве (Иер. 7, 12; ср. Суд. 21, 10; 1 Цар. 1-3). Однако вскоре все изменилось из-за духовного падения во времена судей. Поскольку не почиталась святость Яхве, было покончено и с уважением к его обители, его ковчегу и чистому поклонению. Только когда Израиль избавился от своих врагов во времена правления царя Соломона и нашел покой (3 Цар. 5, 4; 8, 5), стало возможным построить храм.

Конечно, между сорняками могут прорасти цветы праведного страха перед Яхве. Священники и пророки тоже сооружали жертвенники для Яхве вне святилища и там служили. Поставленный Илией жертвенник на Кармиле является самым ярким примером этого, хотя к тому времени храм в Иерусалиме давно уже был построен (3 Цар. 18, 30-39). Двенадцать камней, которые Илия использовал для своего жертвенника, свидетельствуют о его вере в *единый* Израиль. Из-за политических и духовных расхождений было невозможно прийти к общему решению и приносить жертву в едином святилище

в Иерусалиме. Позже царь Иосия приложил все усилия, чтобы собрать весь Израиль на празднование Пасхи в Иерусалиме, после того как уничтожил все, что могло претендовать на роль святилища Яхве (4 Цар. 23; 2 Пар. 34-35).

Б. Холверда [Holwerda 1953, 7] и другие, следуя примеру Т. Устрейхера, истолковывают Втор. 12 таким образом, что «место» (евр.: *hamtāqōm*), которое Яхве изберет из всех колен Израиля, чтобы пребывало там имя его, может относиться не к одному месту, а к нескольким. Понятно, как они пришли к этому: они отошли от утверждения Дж. Вельхаузена и других, считавших происхождение книги Второзакония во времена Моисея фикцией. Второзаконие датировалось ими 623/22 гг. до Р. Х. (около 600 лет после Моисея), когда во времена царя Иосии в храме была найдена книга (4 Цар. 22, 8). В действительности же, как утверждает Вельхаузен, в те времена она не была *найденa*, а только была *написана*. Я присоединяюсь к Устрейхеру, когда речь идет об отрицании этой версии. Однако их объяснение Втор. 12 не предлагает никакого выхода [см. Houtman 1980, 170; Paul 1988, 261]. Что касается точки зрения Устрейхера, мне совсем неясно, почему «места» (мн. ч.), которые Яхве изберет, нигде не упоминаются, как это было, например, в случае с шестью городами-убежищами (Втор. 19, 7; Нав. 20, 2) и сорока восьми городами левитов (Лев. 25, 32; Нав. 21, 9). Текст Втор. 18, 6 о левите, который, проживая в одном из множества их городов, от всего сердца желает нести службу в «месте, которое изберет Яхве», так же как его братья левиты, на мой взгляд, можно основательно объяснить только тогда, когда речь идет об одном определенном святилище.

Также нет причины противопоставлять Исх. 20, 24 (о сооружении жертвенников) и Втор. 12 (об одном святилище). Хоутман [Houtman 1980, 174] высказывает предположение, что текст Исх. 20, 24 касался времени, непосредственно предшествовавшего сооружению скинии. Но неужели не заслуживает никакого рассмотрения версия о разнице между сооружением единственного *святилища*, где *пребывает* имя Яхве (Втор. 12, 5), и определенными *жертвенниками* в тех местах, где Яхве позволяет *упоминать* его имя (Исх. 20, 24)? Эти жертвенники напоминают о необычных явлениях Яхве и других событиях. Там приносятся жертвы (ср. Нав. 8, 30), но это *не значит*, что нужно думать о постоянной функции жертвоприношений на этом жертвеннике. В случае с Иисусом Навинным на Гевале не было придумано никакого другого культа рядом со святилищем в Силоме.

5.4 Жертвоприношения

1. Не нужно никаких доказательств того, что приношение жертв играло важную роль в поддержке общения между Яхве и его народом. Святость израильского народа носит, в первую очередь, сильный культовый характер. Без выполнения различных обрядов, которые освящают людей и их жертвы, они не имеют доступа к святому Богу. В частности Левит 1 – 7 открывает нам

порядок жертвоприношений: жертва всесожжения, жертва приношения хлебного (жертва плодов), мирная жертва (или жертва пищи), жертва за грех (или жертва очищения) и жертва повинности (жертва восстановления). Мы должны быть осторожны с утверждением, что, принимая во внимание святость Яхве, основным в жертвоприношении является прощение грехов народа, поскольку жертва всесожжения и приношения хлебного, которые описаны самими первыми, предназначены для другого. Эти жертвы называются благоуханиями, которые приятны Яхве (Лев. 1, 9.13.17; 2, 2.9). В жертве всесожжения израильтянин приносил свои дары из хлева, как зерно, елей и ладан в жертве приношения хлебного. Это пища для Яхве (Лев. 3, 11.16; 21, 6.8.17.21-22; Чис. 28, 2). Полное сжигание жертвы всесожжения осуществлялось для полноценного употребления жертвы Яхве. В жертве всесожжения пища предназначена только для Яхве, в жертве же приношения хлебного священник может присоединяться к пище. Горсть муки и елей вместе со всем ладаном сжигается на жертвеннике как знак полного жертвоприношения. Оставшееся предназначено Аарону и его сыновьям (Лев. 2, 2-3).

Не имеет смысла беспокоиться о том, не является ли это употребление пищи Яхве ниже его достоинства. Еще у горы Синай люди узнали, что Творец всего не зависит от человеческой пищи. Для нас сейчас вовсе не важно, нужна ли эта пища Яхве и употребляет ли он ее, а важно то, хочет ли жертвующий *поделиться* своей собственной пищей с ним.

Также и в третьей названной жертве, *мирной жертве*, прощение грехов не является главным. Речь снова идет о дарах приносящего жертву для Яхве, которую он может принести как жертву благодарности или в знак данного обещания, или же по собственной воле (Лев. 7, 16). Здесь говорится о трех группах, которые наслаждаются жертвой животного: о Яхве, которому предназначен тук; о священниках, которые получают грудину и правое плечо, и, наконец, о приносящем и его семье, которые могут взять остальное мясо (Лев. 7, 15-18.28-34; 19, 5-8).

В особенных и других случаях израильтянин может приносить жертвы Яхве. Однако важно знать, что существовали ежедневные жертвоприношения, как на жертвеннике для всесожжения, так и на жертвеннике курения (Исх. 29, 38-42; 30, 7-8). Ежедневная жертва открывала дорогу для общения, которое Яхве желал иметь с израильтянами, и особенно с Моисеем (Исх. 29, 42). Каждодневное курение можно воспринимать как благоуханное облако молитвы, возносимой священником к Яхве (ср. Пс. 140, 2; Откр. 5, 8; 8, 3-5). Это облако в великий День очищения должно было покрыть крышку ковчега, чтобы первосвященник смог остаться в живых (Лев. 16, 13).

Для подробного обозрения всех видов жертвоприношений можно обратиться к работам [De Vaux 1978, 324] и [Roubos 1999, 527]. Вонк правильно указывает [Vonk 1963, 175] на то, что каждая жертва была дарованием (евр.: *qorbān*) (Лев. 1, 2 и др.) и что прощение грехов не было ее главным

смыслом. Жертву всесожжения (евр.: *'ōlā*, т. е. возносимое в дыму) должны были полностью сжечь, потому ее можно было назвать на еврейском еще *kālīl* или *'ōlā kālīl* («полная жертва») (Втор. 33, 10; 1 Цар. 7, 9; Пс. 50, 21). Это же слово нам больше известно как холокост, благодаря греческому переводу. Ужасное значение его как уничтожение народа, специально предназначенное для истребления евреев, нас просто заставило забыть, что первоначальное библейское значение имеет отношение к жертве благоухания для Яхве!

Еврейское слово для *жертвы плодов* (*minchā*) использовалось исключительно для растительных жертвоприношений, так что на основании того, что приносится в жертву, их называют еще жертвой хлебного приношения или мучной жертвой. Также еврейское описание третьей жертвы (*zēbach šelāmīm*) допускает разные переводы, такие как «жертва благодарения», «полная жертва», «мирная жертва». Можно было бы перевести название этой жертвы как «трапезное приношение», но это не так касалось бы приносящего жертву, ведь жертва всесожжения и жертва плодов также принимаются в пищу, но только Яхве, или Яхве со священниками.

Ежедневная жертва всесожжения (*'ōlā tāmīd*) включала в себя двух однолетних ягнят, один из которых приносился в жертву утром, а второй – вечером. Она состояла из жертвы плодов и возлияния (евр.: *nēsēch*) вина (Исх. 29, 40).

Приготовление курения (евр.: *qethōrèt*, дословно то, что подымается с дымом) было очень тщательно отрегулировано. За сотворение подобного наказывали смертью (Исх. 30, 34).

2. В отличие от жертв всесожжения, плодов и мира, следующие две жертвы касаются, прежде всего, *прощения грехов*. Сейчас речь пойдет о жертве за грех и жертве повинности. Следует обратить внимание на сугубо израильский характер соотношения между грехом и жертвой. Если кто-нибудь думает, что жертва может привести к прощению всех грехов, то он сильно ошибается. Жертвы могли приноситься только за грехи, сделанные неумышленно, а значит, по неведению (Лев. 4, 2; 5, 15.18; 22, 14; Чис. 15, 24-29; 35, 11.15). Грехам, сделанным «дерзкой рукой», которые носили характер сознательного, открытого восстания против Яхве, не было никакого прощения (Чис. 15, 30).

При рассмотрении Десяти заповедей мы уже увидели, что за множество проступков, таких как совершение идолопоклонства, злословие своих родителей и супружеская измена, грозило наказание смертью. Жертвоприношение не покрывало таких серьезных преступлений, а было направлено на прощение грехов, совершенных по причине заблуждения и поэтому считавшихся менее тяжелыми.

Мы должны воспринимать это поле неумышленных грехов более широко, поскольку воровство (Лев. 6, 2), притеснение других или ложную клятву (Лев. 6, 3) можно также причислить к таким грехам. Нам кажется странным, что такие грехи собраны под названием «без умысла». Поэтому нам тоже

следует помнить: то, что *мы* сегодня воспринимаем как умышленный или неумышленный грех, в *Израиле* могло восприниматься иначе.

Наряду с наказанием за грехи, которые в определенных случаях требовали смерти, в Ветхом Завете мы встречаем также мягкое отношение к грехам, совершенным по неведению. Существует много видов зла, о *серьезности* которых виновный и не догадывается. Он не знает, что делает, и поэтому для него прощение еще возможно и крайне необходимо. Неведение не значит невиновность. Жертва нужна для прощения грехов, и не имеет значения, насколько ненамеренно или несознательно грехи были совершены.

Можно полагать, что часто эти *жертвы за грехи* приносились, как только человек осознавал свои грехи (ср. Лев. 4, 13-14.28). Однако раз в году был великий День очищения, в который каждый должен был принести жертву. Самым первым шел первосвященник со своим домом (Лев. 16, 6). Даже такой святой человек, как он, не мог обойтись без жертвы за грехи. Левит 4 указывает на необходимость жертвы за грехи поочередно для первосвященника (Лев. 4, 3-12), целой общины Израиля (Лев. 4, 13-21), начальника народа (Лев. 4, 22-26) и простого человека из народа (Лев. 4, 27-35). Из такого порядка и разных для каждой категории людей обрядов видно, что согрешение первосвященника и народа в целом весило больше, чем кого-либо из мирских начальников или кого-либо из народа. Обряд посвящения (перво)священников, описанный в Лев. 8, показывает, насколько важным для священника было освящение и святость. Они должны были очиститься, прежде чем приступать к служению (Лев. 8, 34-35).

Моральная святость или совершенство, отсутствие жертвоприношений – для Израиля абсолютно чуждая мысль. Жертвование животных необходимо для того, чтобы поддерживать и возобновлять отношения с Яхве. Поскольку кровь определенных животных была предназначена для такой высокой цели, израильянину (а также пришельцу среди них) было строго запрещено употреблять мясо с кровью. При охоте на животных человек должен был сначала спустить кровь убитого животного и прикрыть ее землей (Лев. 17, 13-14). Таким образом, человек должен был очень осторожно обходиться с кровью. Причина очевидна – кровь как душу (жизненную силу) *животного* Яхве требовал для очищения души *человека* на жертвеннике (Лев. 17, 11; ср. 1, 4). Через окропление кровью животного очищались нечистоты и преступления израильян (Лев. 16, 16). Евр. 9, 22 формулирует цену прощения в Синайском завете кратко и точно: «Без пролития крови не бывает прощения».

Животное умирает вместо человека. Мы можем понимать это как *передачу*, что проявляется в возложении приносящим жертву или священником своей руки на жертвуемого животного перед его убийством (Лев. 1, 4; 3, 2; 4, 4; 8, 14.18.22; 16, 21; Чис. 8, 12). Не всегда возложение рук(и) означает передачу грехов. Моисей возлагает свои руки на Иисуса Навина, чтобы доверить ему дело (Чис. 27, 18.23) или передать мудрость (Втор. 34, 9). Также возложение

рук может быть подтверждением свидетелями чьей-то вины (Лев. 24, 14). Но в Лев. 1, 4 и других местах – это передача греха, который посредством пролития крови животного должен проститься. Грехи израильтянина переходят от человека к жертвенному животному.

Такая передача греха присутствует при многих жертвоприношениях, которые описаны в предлагаемых здесь отрывках. Также в жертве всежжения и мира, которые все же не ставят целью прощение грехов, элемент передачи греха также играет некую роль. Кровь проливается в стенах храма, где обитает очищающая сила.

Этот элемент передачи мы отчетливо видим в возложении в День великого очищения обеих рук первосвященника на голову козленка, который будет отправлен в пустыню. Он открыто перечисляет все злодеяния и преступления израильтян и кладет их на голову козленка. Потом кто-то выводит этого козленка в пустынное место, чтобы он ушел к Азazelю (Лев. 16, 21-28), которого мы, возможно, должны понимать как демона пустыни или нечистого духа. Мы встречаем упоминание об этих жителях пустыни и в Новом Завете (Мат. 12, 43; Лук. 11, 24; Откр. 18, 2).

Каждый может проследить, как часто встречаются слова «прощение» и «очищение» в первых пяти книгах. Мы не имеем права считать очищение, которое принимает Яхве, неполным или поверхностным. Каким бы несовершенным не было ветхозаветное очищение на фоне жертвы, которую принес Иисус Христос, *реальность* этого очищения подтверждается. Очищение несло в себе такой смысл: грехи покрывались, а грешник провозглашался чистым.

Очищение – это отображение евр. корня *kfr*. Основное значение «покрывать» и «заглаживать» в смысле «очищать» [см. В. Lang ThWAT IV, 304]. Кто очищен, тот избавился от греха и вины и снова может быть назван чистым. Крышка (евр. *kippòrèt*) на ковчеге – это место, где приносилась кровь очищения, как можно ближе к Яхве. Поэтому следует понимать, что крышка для ковчега имела предназначение более важное, чем просто для накрывания ковчега. Она имела также самостоятельное значение как место, где грехи народа покрываются и заглаживаются кровью.

Непонятно, кто именно подразумевается под *Azazel*ем. Мы можем полагать, что это бес пустыни или нечистый дух, если только тогда мы не воспринимаем козла как жертву этому бесу. Речь идет об удалении безбожия, об избавлении от него, что можно сравнить с чем-то подобным в Зах. 5, 5 (женщина в ефе). Так считает Маарсинг [Maarsing 1989, 135].

На мой взгляд, Бавинк [Bavinck III, 1998, 314] недооценивает широту и глубину ветхозаветного очищения, если он называет это очищение, приносимое искупительными жертвами, очень ограниченным. Множество грехов останется, которые, согласно закону, не очищаются жертвоприношениями. Некоторые жертвоприношения, по словам Бавинка, не покрывали всю жизнь,

не приносили настоящего очищения, служили только для того, чтобы пробудить осознание греха и были чем-то, что приводило к другому и лучшему жертвоприношению. В свете Нового Завета можно увидеть множество недостатков и недочетов в Синайской службе жертвоприношения. Однако мы бы зашли слишком далеко, утверждая, что это не было настоящим очищением. Впрочем, Бавинк и сам может изобразить это более благосклонно [Bavinck IV, 1998, 163].

3. Какая была разница между жертвой за грехи и *жертвой повинности*? Для жертвы повинности характерным было возмещение ущерба (Лев. 5, 16; 6, 5). Отсюда и название «жертва восстановления» для той жертвы, которая приносилась для возмещения ущерба. В то время как в жертве за грехи основным выступает очищение, основой же жертвы повинности является *удовлетворение*. Если кто-то украл или забрал что-нибудь, должен это возместить.

Человек неправильно поступил по отношению к Яхве, равно как и к ближнему. Человек, возможно, несознательно (!) посягнул на то, что принадлежало Яхве. Здесь можно говорить о *святотатстве*. Так, Израиль мог пренебречь десятинами из своего урожая, приносимыми в святилище. В этом случае должен был быть пожертвован баран и принесены все десятины плюс двадцать процентов (стоимость увеличена на пятую часть, Лев. 5, 16).

Также при ущемлении ближнего необходима была жертва повинности. Кто-то, получив от соплеменника что-либо на хранение или в долг, мог все отрицать, но позже раскаивался в содеянном. Также если человек находил что-либо, принадлежащее другому, мог просто не отдать найденного. Человек мог даже под клятвой уверять, что не находил и не брал того или иного! В таких случаях прошение также было возможным через жертву повинности с компенсацией ущерба (Лев. 6, 1-5). Возмещение в случае кражи обычно требовало двойную меру того, что было украдено, а в случае похищения скота даже вчетверо или впятеро больше (см. раздел 4.10.2). В случае жертвы повинности будет засчитано, если вор сам признается в содеянном.

Жертва повинности приносилась в случаях, когда мы бы даже и не подумали о какой-то вине, например, прокаженным, исцелившемся от болезни (Лев. 14, 11-32). Жертва за грехи также была необходима и здесь (Лев. 14, 9). В критические моменты своей жизни человек вспоминает о своей жизни, полной греха и вины перед святым Яхве. Мы видим это в случае с прокаженным, который должен был принести жертву, чтобы снова стать здоровым. То же самое должна была сделать женщина, родившая ребенка (Лев. 12, 6). Также это касалось мужчины и женщины, которые, каким бы естественным не называлось истечение и излияние их семени, должны принести жертву за грехи вместе с жертвой всесожжения в виде двух горлиц или обычных голубей (Лев. 15, 15.29).

Речь, в первую очередь, идет вовсе не о том, чувствует ли кто-либо себя виновным, а смеет ли он, душевно или физически, предстать перед Яхве. Прокаженный из-за своей болезни не может этого сделать. Также и тот, у кого

раздавлены ятра (Втор. 23, 1). Так и священник с физическими недостатками, с изуродованным лицом, с чрезмерно большими или ненормально развитыми членами тела и т. д. не может подходить к жертвеннику (Лев. 21, 16-23).

Снова мы находим, что жизнь человека в близости с Яхве была опасной, а иногда он оставался даже вне общины из-за своей болезни или недостатка. Урок о том, что неправильное отношение к Яхве слабых, оскверненных и нечистых – опасно, преподносился разными способами. Там, где такое отношение имело место, необходимыми являлись постоянные жертвы за грех и жертвы повинности, чтобы остаться или снова быть частью народа Яхве.

Обе жертвы очищения на еврейском различаются как *chattāt* (жертва за грехи, а также жертва очищения) и *'āšām* (жертва повинности, дословный перевод «жертва восстановления»). Против грехов без умысла (евр. *bišgāgā*) находят грехи «дерзкой рукой» (евр. *bejād rāmā*). О необходимости воспринимать выражение «без умысла» великодушно см. [Gispén 1950, 100; Vonk 1966, 221].

Очень трудно определить, чем отличается жертва за грехи от жертвы повинности, как замечается в работе: [De Vaux 1978, 332]. Детали Лев. 5, 14 не совсем понятны, очень нелегко истолковать Лев. 5, 17-19, потому что в них отсутствует сообщение об удовлетворении. Кстати, то же самое касается и случая с исцелением прокаженного. Некоторые богословы [напр., Gispén 1950, 223], считают, что жертвой за грехи (овца, Лев. 14, 12) прокаженный возмещает свои обязательства, связанные со служением Богу, которые он на протяжении длительного времени из-за своей болезни не мог исполнять.

Кажется жестоким то, что люди с *физическими недостатками* не допускались к служению в храме, и что им даже запрещалось входить во двор скинии для принесения жертвы. Однако не следует это понимать так, будто такие люди считались виновными и были оставлены на произвол судьбы. Священники с физическими недостатками тоже могли питаться тем, что приносилось всем священникам (Лев. 21, 22).

5.5 Чистое и нечистое

1. Не только святость, но также и чистота были очень важными для служения Богу в Израиле. Здесь противопоставляются понятия «чистый» и «нечистый». Кто в культовом плане был нечист (прикасанием к чему-то нечистому), назывался виновным, даже если он не знал о своей нечистоте или виновности (Лев. 5, 2). Понятие вины среди Израиля содержит, как уже выяснилось, *объективный* компонент. Эта вина требует очищения, даже если намерения сердца «виновного» хорошие. Посредством жертвоприношений человек *очищается* от грехов (Лев. 16, 19.30), и только после *омывания* священники могут исполнять свой долг перед Яхве (Исх. 30, 20, чтобы они не умерли; Лев. 8, 6), а нечистый израильтянин снова может стать чистым (Лев. 11, 28).

Начало жизни человека всегда связано с нечистой, в которой он не может даже приблизиться к Яхве. Ряд указаний позволяет увидеть, что вся обыденная жизнь и жизнь с ее особенными событиями требует чистоты. Такие указания существуют, прежде всего, касательно питания израильтян. Чистое может употребляться в пищу, а нечистое – нет (Лев. 11; Втор. 14, 3-21). Половая жизнь обусловлена указаниями о нечистоте при рождении, днях очищения и излиянии семени (Лев. 12; 15). Болезнь, такая как проказа, также делает человека нечистым (Лев. 13 – 14).

Очень сложно разделить чистое и нечистое с помощью только одного всеобъемлющего фактора, несмотря на то, что часто были попытки такое сделать. Наверное, больше обстоятельств играют роль при определении, что такое нечистое. Бросается в глаза и то, что существует неприятие всего того, что сопряжено со смертью (Лев. 17, 10-16 21, 10-23). Среди животных, упомянутых в Лев. 11, нужно сторониться грифов с острыми когтями, а также других животных, поедающих трупы, и насекомых, которые набрасываются на падаль. Ведь Бог – это Бог жизни, а не смерти.

Также, протестуя против того, что практиковали в этом плане языческие народы, может сложиться впечатление, будто речь идет о запрете общаться с нечистыми. Израиль должен помнить, что был выведен из Египта (Лев. 11, 45) и что не должен поступать так, как другие народы, которых Бог прогоняет от них (Лев. 20, 23-27; Втор. 7, 6; 18, 9-14). Чистая жизнь – это иная жизнь, отличающаяся от жизни окружающих их народов. Очевидно, дело в том, что поклонение и сексуальные отношения очень четко отделены друг от друга. Ветхий Завет одобрительно относится к сексуальным отношениям, потому указания о чистоте в Лев. 12 и 15 могут нас удивить. А у языческих народов сексуальные отношения и поклонение богам были настолько переплетены (культ плодородия, священная проституция), что Израиль призывался быть чрезвычайно осторожным.

Дальше мы можем вспомнить о необходимости неповрежденности или целостности животного или человека, потому было запрещено использовать зерна двух сортов для поля и разнородные нити для изготовления одежды (Лев. 19, 19; 22, 20-25; Втор. 15, 12; 22, 9).

Я снова использую слово «проказа» (евр.: *tsā'á*) в кавычках, поскольку это слово употребляется для обозначения всяких кожных заболеваний, а также и запачканной одежды, кожаных предметов и домов (Лев. 13, 1.45; 14, 34). NBV переводит это слово как «кожное пожирание» или «пожирание» (в случае с одеждой). Священник *определяет*, болезнь это или нет, но не принимает никаких мер для исцеления человека. Его интересует, чист человек или нет. Мы имеем дело с *культурными* особенностями [Grabbe 1997, 51]. Нет никаких оснований объявлять больного лично виновным, воспринимая опухоли, лишай или пятна на коже (евр.: *nēga'* Лев. 13, 2.4) как удар и бедствие, случившиеся по Божьей воле.

Длительное время искали, и это совершенно понятно, единственный всеобъемлющий фактор, который смог бы объяснить разделение на чистое и нечистое. Однако ничего из этого не вышло. Наименее приемлемым является предположение, что универсальным мотивом для определения, что есть чистое, а что нечистое, выступала обычная *гигиена*. С этой позиции остается непонятым, почему в новозаветном ракурсе всевозможные нечистые животные все же могли быть названы чистыми (Деян. 10, 13). Странно и то, что излияние семени и интимная связь (Лев. 15, 16) могут быть нечистыми, в то время как испускание мочи и испражнений не попадают под эту категорию (ср. Втор. 23, 13). Испражнения не делают нечистыми, потому что это следует воспринимать как обычный продукт процесса жизнедеятельности, и он не имеет никаких ассоциаций со смертью [Grabbe 1997, 55].

Достаточно сильным выступает определение, что *чувство омерзения к смерти* было решающим при назывании чистого и нечистого, как защищал эту версию К. Беер в своей книге «Символика Моисеева культа» (К. С. W. F. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus* [1837]). Многие пошли по его пути: [Holwerda 1957, 375; и [Vonk 1963, 333]. Однако это объяснение не удовлетворяет все позиции. Так, например, тяжело понять, почему разные животные, названные нечистыми, такие как аист и цапля, по-особенному были бы связаны со смертью. А на таких нечистых действиях и событиях, как интимная связь и рождение ребенка, стоит печать скорее жизни, нежели смерти. Так что должно существовать больше факторов, чем только отвращение к смерти.

Таким же неоправданным выступает объяснение, указывающее на противоречие с языческими народами. Они считали нормальным то, что Израиль должен был отклонять как мерзость. Однако эти народы имели собственное понятие о мерзости. Кроме того, очень часто они приносили в жертву тех же животных, что и израильтяне – крупный рогатый скот, овец и козлов. О положениях нечистоты в сексуальном плане см. [Maarsingh 1989, 92.127.130].

2. Понятия «чистый» и «нечистый» не совпадают с понятиями «священный» и «несвященный». Священники в Израиле должны были отличать священное от несвященного или несвятого (т. е. мирского), равно как и чистое от нечистого (Лев. 10, 10). Эта формулировка указывает на две различные группы понятий. По правде, их вовсе нелегко четко разделить, поскольку часто они говорят об одном и том же. Можно сказать, что нечистое всегда также несвященное, и поэтому не может быть использовано в служении в скинии. Нечистый священник, который ест из принесенного в жертву, грешит и поэтому должен умереть (Лев. 22, 2-3). Но мы не можем сказать, что чистое всегда является священным. Поскольку *рядом* со священной, а значит, не в *противоположность* ей, остается место для *мирской* жизни.

Ярким примером этого является заклание животных вне скинии. Израильтянину запрещалось приносить жертвы вне святилища на произвольно выбранном месте. Однако ему было позволено в пределах своего места обитания

убивать и есть мясо стольких животных, скольких он хотел. Нечистые, равно как и чистые, могли употреблять это в пищу; также израильтянин мог есть серну и оленя (Втор. 12, 13-16.22; 15, 22). Вышеназванные животные были все же чистыми (Втор. 14, 5), и их можно было употреблять в пищу в обычной, повседневной жизни, хотя они никогда не принадлежали к жертвенным животным в скинии. Таким образом, существовали некоторые чистые животные, которые ни при каких обстоятельствах не использовались в качестве священных животных, предназначенных для жертвоприношений.

«Мирское» заклание животных позволяет нам заглянуть в обычную жизнь израильтянина, в которой не все зависело от служения в святилище. Не следует представлять себе жизнь израильтянина, будто там *все* определялось священнодействием. Можно утверждать, что место священников и левитов в Израиле было более скромным, чем у других народов. Религия в Израиле, на самом деле, пронизывала всю жизнь израильтянина, однако не превращала ее в сплошной культ. Израильтянин должен был жертвовать десятины, но он имел полное право использовать большую часть своего урожая и имущества (девять десятых) для себя и своей семьи.

Израиль был обыкновенным народом, а не обществом монахов. На монахов были похожи только назореи, которые давали обет посвящения Яхве, как гласит их название. Они должны были удерживаться от вина и крепких напитков, и бритва не должна была касаться их головы (Чис. 6). Однако такой обет носил добровольный характер и не был обязательством на всю жизнь (ср. Чис. 6, 13), хотя такие, как Самсон и Самуил, очевидно, связали себя с назорейством на всю жизнь (Суд. 13, 5; 1 Цар. 1, 11). Кто говорит об особенном наследии Яхве, должен вспомнить колено Левия. Сначала Яхве посвящались все первенцы в Израиле (Исх. 13, 1-2), позже их место заняли левиты (Чис. 3, 12-13; Втор. 10, 8). Таким образом, первенцы были освобождены от обязательства быть посвященными для особой цели.

Священники должны были ответственно относиться к различению понятий «чистый» и «нечистый», «священный» и «несвященный», для чего требовалась ясность разума, и поэтому употребление крепких напитков запрещалось (Лев. 10, 8-11). Определение границ позволяло также видеть жизненное пространство, которое было «мирским», то есть не подчиненным скинии и священнику.

О понятиях «чистый» (евр.: *tāhōr*) и «нечистый» (евр. *tāmē*) см. [G. André ThWAT III, 352], где ставится акцент на том, что нечистота часто приравнивается ко греху и преступлению (Лев. 16, 16.19; 18, 25; 22, 9; Ис. 6, 3 и др.). Как уже было сказано (5.2.2), понятие «священный» (евр.: *qodēš*) часто, хоть и не всегда, противопоставляется понятию «нечестивый» (евр.: *chōl*) [см. W. Dommershausen ThWAT II, 972]. Священник Ахимелех дал Давиду священный хлеб, потому что не было обычного хлеба (евр.: *lēhēm chōl*) (1 Цар. 21, 6). Так, новый храмовый комплекс, который видит Иезекииль,

находится отделенным от несвятого, мирского района (Иез. 42, 20; 48, 15). В этих случаях *chōl* указывает не на *нечестивое*, а на *обыкновенное*. Четкая разница лежит между приемом пищи священников на *священном* месте (жертвоприношения за грех) и на *чистом* месте (мирная жертва). Из жертвоприношений на священном месте (т. е. во дворе возле жертвенника всесожжения) ели только священники. От жертв на чистом месте ели также их семьи, включая женщин. См. Лев. 10, 12 и [Gispén 1950, 170].

Нельзя сказать, что все левиты только и делали, что исполняли долг при скинии и Храме. После покорения Ханаана они жили по всей земле, расселившись в сорока восьми городах, и владели собственными пастбищами для скота вокруг этих городов (Чис. 35, 2; Нав. 21, 2). Похоже, что они нуждались и в социальной поддержке. Повторяемый много раз в книге Второзакония призыв к израильтянам делиться с левитами жертвоприношениями и поддерживать их материально, равно как сироту и вдову, сразу бросается в глаза (Втор. 12, 12.18; 14, 27; 16, 11.14; 26, 11). Проживание левитов среди других колен можно воспринимать как постоянное напоминание Израилю, что он посвящен для служения Яхве [De Graaf 1952, 293].

Слово «назорей» (евр.: *nāzīr*) связан с глаголом, обозначающим «посвящать». Назореев рассматривали как людей, которые своим посвящением Яхве выступали за чистоту и проявляли сопротивление ханаанской культуре. Однако этому нет доказательств. Рихавиты из более позднего периода (4 Цар. 10, 15; Иер. 35) похожи на назореев, хотя между ними существует и разница. Для рихавитов не было запрета на остригание волос, однако они не жили в домах, не имели виноградников, а вели кочевой образ жизни – что для назорейства не было обязательным [см. Gispén 1959, 106].

5.6 Святость и должность

1. Положения о культовой святости и чистоте поставили печать идентичности на Израиле. Я уже говорил о том, что святость, в первую очередь, имела культовое значение (см. раздел 5.2.2). Однако было бы нечестно упоминать о святости и чистоте только в плане выполнения культовых предписаний. Так называемый закон святости (Лев. 19 – 26) следует за указаниями о жертвоприношении (Лев. 1 – 7), священстве (Лев. 8 – 10), чистоте (Лев. 11 – 15) и великом Дне очищения (Лев. 16). Также в этом законе святости мы снова находим предписания о священниках (Лев. 21), праздниках (Лев. 23), постоянном горении светильника, заботе о хлебах предложения (Лев. 24, 1-9) и субботнем и юбилейном годах (Лев. 25). Однако в этом законе мы видим больше, чем просто культовые положения. Указания в Лев. 19 касаются также и вопросов, не относящихся к культу. Они, среди прочего, требуют почитания родителей, запрета блудодеяния и хорошего отношения к пришельцам (Лев. 19, 3.5-10.19.29.33-34). Гомосексуальные отношения и мошенничество

с мерами и гирями (Втор. 22, 5; 25, 13-16) называются одним словом – мерзость, как и поедание нечистых животных или принесение в жертву животного с изъянами (Втор. 14, 3; 17, 1). Призыв в книге Левит «Будьте святы, потому что Я свят» (11, 44.45; 19, 2; 20, 26), несомненно, относится ко *всей* жизни человека. Таким образом, в жизни Израиля были переплетены две линии, которые мы теперь разделяем на культовую и этическую.

Освящение требовало от израильтянина больше, чем только поверхностное проявление хороших качеств. Обособленность Израиля проявляется в его посвященности культу. Однако она взывала к сердцу израильтянина как доказательство его *любви* к Яхве (Втор. 10, 16; 30, 6; ср. Лев. 26, 41). Освящение жизни требовало глубокой любви, которая касалась сердца и души человека (Втор. 6, 5; 10, 12-13; 11, 13 и др.). Эта любовь подразумевала также любовь к ближнему, включая пришельца (Лев. 19, 18.34).

То, что позже пророки критиковали внешнее проявление службы Богу (1 Цар. 15, 22; Ос. 6, 6; Ам. 5, 21; Мих. 6, 6 и др.), вовсе не значит, что они осуждали сам культ. Критика направлена не на культ вообще, а на такой культ, который не имеет искренних убеждений при жертвоприношении и не имеет морали по отношению к закону Яхве. Дево [De Vaux 1978, 379] характеризует жертвоприношения в Израиле как главное действие внешнего служения, однако он не считает, что оно является сугубо внешним. Жертва должна, как и *дар*, иметь нравственную сторону. Когда пророки выражали критику в довольно категорической форме: «не это, а то», они все же имели в виду, по словам Дево, «не столько это, как то» [De Vaux 1978, 380.385].

2. Яхве избрал Израиль своим народом и желал поддерживать особенные отношения в форме завета, которые наполнят всю жизнь израильтянина. Посредством законов Яхве формирует себе *царство священников, святой народ* (Исх. 19, 6). Мы неправильно толкуем этот известный стих, если считаем, что согласно ему все израильтяне должны быть священниками. Этот стих говорит о том, что священство будет играть роль (Исх. 28 – 29; 40, 12-15) посредника между Яхве и его народом. Это *посредничество* есть и остается необходимым, чтобы поддерживать завет между Яхве и его народом. Однако весь народ с помощью священников сможет стать святым народом. Он должен будет слушать Яхве и соблюдать завет (Исх. 19, 5).

Также каждый израильтянин в отдельности призывается к святой жизни, независимо от положения народа. Человек не может с помощью своей святости претендовать на особенное место первых служителей Яхве, как попытались сделать Мариамь и Аарон, а позже и Корей с другими (см. раздел 3.7.2). Жесткий ответ Яхве показал, что святость всего народа и особенная святость отдельных его представителей, занимающих особое положение, должны сосуществовать. Между святым Богом и грешным народом необходимы посредники. Яхве находится среди народа, но не каждый может

одинаково почувствовать его присутствие. Чтобы не умереть от проявления святости Яхве, нужны непорочные священники, которые смогут приблизиться к Яхве (Чис. 16, 40; ср. 17, 13 [28]; 18, 7.21-22).

Не каждый израильтянин мог быть призван стать священником. Также не каждый мог стать пророком, хотя история о Елдаде и Модаде очень неоднозначна (см. раздел 3.7.3). Но что действительно требовалось от каждого участника завета Яхве – это жить свято на *своем*, указанном Яхве, месте: «Будьте святы, потому что Я свят».

Израиль мог бы стать царством священников, но, вместе с тем, ничего не было сказано о том, что священники исполняли руководящую роль среди народа. Руководство осталось за старейшинами колен, которые были отдельной группой, наряду со священниками и народом, при жертвоприношении за грех (Лев. 4, 22-26). Главное руководство принадлежит самому Яхве, что по праву можно назвать *теократией*. Роль, которая предназначалась у народов царю, в Израиле должна была принадлежать Яхве. У него единственной власти, он – единственный законодатель, он идет во главе всех ополчений и ведет войну (Исх. 12, 41; 13, 21-22; Чис. 21, 14).

Яхве – царь в «организме государства». Он берет на себя исполнение всей работы человеческого царя [Van Andel 1920, 65]. Еще Иосиф Флавий [*Contra Apionem* II, 165] называет теократию формой государственного правления израильского народа в отличие от монархий и демократий. Бог сам управляет через слово, которое заложено в закон и истолковывается пророками и священниками. Судья Гедеон в свое время хорошо ощутил этот своеобразный характер, когда отказался становиться царем: «Ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами» (Суд. 8, 23).

5.7 На пути к Новому Завету

1. Хотя для христиан очевидно, что закон Моисея является прообразом спасительного служения Иисуса Христа, все же хочется предостеречь от следующего. Тот, кто пытается объяснить с христоцентричной точки зрения каждую деталь сооружения скинии и любое действие священника, придает ветхозаветному откровению характер чревоуещения. *Реальность* ветхозаветного культа не должна сводиться только к *прообразу*, который потом во Христе станет действительностью. Символики вдоволь и в скинии, и в жертвоприношениях. Только не следует ее связывать в первую очередь со страданиями и смертью Иисуса Христа, но с рассматриваемой сейчас темой: святость Яхве. Именно поэтому используются определенные цвета покрывала, его размеры, металлы, драгоценные камни и действия во время жертвоприношений и т. д. Святилище сделано по образцу, который Моисей получил от самого Яхве, чтобы он, как святой Бог, мог жить среди Израиля (Исх. 24, 8-10). Для этого дворца на земле необходимы были самые лучшие материалы. Действия священников во время

жертвоприношений были четко продуманы, чтобы в этом святом месте можно было без опасности для собственной жизни входить в скинию.

Синайский завет сменился лучшим заветом (2 Кор. 3), также как и первосвященник из старого завета сменился Посредником лучшего завета (Евр. 8, 6). Больше не нужно скинии или храма. Однако урок, вынесенный из старого культового служения, всегда актуален: очищение грехов требует посредника. *Святость Яхве такая же, как и святость Иисуса Христа*. Он обитает в неприступном свете, и никто никогда не видел Бога (Ин. 1, 18). Как и прежде, страшно впасть в руки Бога живого (Евр. 10, 31). Честь и хвала такому Богу, который является огнем поядающим (Евр. 12, 29). Все это не менее важно для новозаветного ракурса, чем для ветхозаветного Израиля. *Куль*т древнего Израиля исчез, но *вест*ь о святости Яхве, которая в нем заключалась, остается неизменной. Невозможно понять всю глубину страданий и смерти Иисуса Христа без трепетного отношения к святости Яхве.

Упоминание об образце или модели (евр. *tavnit* с корнем *bnh*, «строить»), который Яхве показал Моисею, указывает на зрительное рассмотрение скинии со всеми принадлежащими к ней предметами. Моисей должен был построить скинию по показанному ему образцу. Она должна стать домом, который подойдет святому Яхве. Платоническое представление, в котором скиния была бы всего лишь слабой тенью небесного образца, лежит далеко от Исх. 25, 9-40 (и Деян. 7, 44). Это представление не следует усматривать и в Евр. 8, 5, хотя там совсем другое измерение, чем в Исх. 25, 9. Вместо того чтобы указывать на святой и возвышенный характер скинии, которую Яхве показал Моисею, Послание к Евреям рассказывает, что скиния была всего лишь тенью, по сравнению с самым небесным святилищем, в которое вошел Христос (Евр. 8, 5; 9, 8; 12, 23).

2. Ветхий Синайский завет дал место новому завету, который больше не требует прощения грехов посредством пролития крови теленка и козла, для этого пролилась кровь самого Иисуса Христа (Мф. 26, 28; Мк. 14, 22-25; Лк. 22, 20; 1 Кор. 11, 25; Евр. 9, 13-28). Животных больше не нужно разделять на чистых и нечистых, которых можно или нельзя употреблять в пищу (Деян. 10, 10-16), также и обрезание больше не требуется (Деян. 15, 1-29).

Во всех отношениях новый завет лучше, как это исчерпывающе описывает Послание к Евреям (см. также 2 Кор. 3). Иисус выше Моисея (Евр. 3, 1-6). Он также находится выше первосвященника Аарона и его последователей, которые из-за своей смертности могли исполнять свои функции всего лишь временно и всегда должны были приносить жертвы за свой народ и за себя самих. Ярким контрастом этого выступает все основание священства Иисуса. Он небесного происхождения, и его однократная жертва достаточна для всех времен (Евр. 7; 9, 26; 10, 10-18). В противоположность земной скинии существует небесное святилище, в которое вошел Иисус (Евр. 6, 19; 9, 21-26; 10, 19-23).

Вследствие этого вся существовавшая тогда система жертвоприношений выступала в свете завета, который имел *недостатки* (Евр. 8, 7). Старый завет носил характер внешнего, с его указаниями относительно пищи, питья и омовений, которые очищали всего лишь плоть и носили временный характер (Евр. 9, 10.13). Конечно, кровь тельцов и козлов не может заглаживать грехи (Евр. 10, 4)! Новый завет берет за основу лучшие обеты, адресованные людям, которым Господь напишет в сердце свои законы (Евр. 8, 6-12; 10, 15-18; ср. Иер. 31, 31-34).

Но, несмотря на радикальные отличия, мы не должны упускать те элементы, которые объединяют ветхий и новый завет. Я назову три из них.

Во-первых, Иисус Христос исполнил те обетования, которые Бог дал Аврааму и его потомкам (Лк. 1, 72-73; Деян. 3, 25-26; Евр. 6, 13-14; Рим. 9 – 11). Новое существует в выполнении старого, поскольку прощение грехов и благословение, которое за этим следовало в ветхозаветном ракурсе, ожидали своего исполнения в единственной и совершенно исчерпывающей жертве Иисуса Христа ради прощения грехов всего мира (Ин. 1, 29; 1 Пет. 1, 19-20; 1 Ин. 2, 2). Также для тех, кто нарушил прежний завет, эта жертва – единственное спасение (Евр. 9, 15). Как скала у Меривы была Христом, потому что люди пили там такое же духовное питье (1 Кор. 10, 4), так и мы можем сказать и обо всем внешнем служении в Израиле, что оно черпало свою духовную значимость из последующей жертвы Иисуса Христа.

Дальше, из необходимости жертвы Иисуса Христа вытекает, что для Нового Завета посредничество также было неотъемлемо. Иерархическая структура народа Божьего, который когда-то разделялся на мирян и священников, исчезла. Однако для завета между Богом и людьми посредничество остается незаменимым (1 Тим. 2, 5). Между святым Богом и грешным народом больше не стоят земные священники, а сам Иисус Христос как настоящий первосвященник, который обитает в небесном святилище, чтобы заступаться за нас (Евр. 7, 22; 9, 15).

На третье место следует поставить серьезность, которая связана с ответом человека на милость Божью. Разница между совершением греха в неведении (Евр. 5, 2; 9, 7) и сознательным отрицанием того, что человек однажды пережил, благодаря небесной силе и дарам Святого Духа (Евр. 6, 4-8), остается прежней. Насколько далеко может зайти грех *в заблуждении* в новозаветном понимании, можно узнать из слов Иисуса на кресте: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34). Петр призывает своих соотечественников обратиться, осознавая то, что они, равно как их начальники, поступили так по неведению (Деян. 3, 17; ср. 17, 30; 1 Пет. 1, 14). Павел указывает на то, что Бог сжалился над ним, несмотря на прежние насмешки над Иисусом и преследования его последователей. Но он делал это в неведении (1 Тим. 1, 13.16).

Названное различие между грехом в неведении и с умыслом имеет *двойные выводы*. С одной стороны, мы видим, что в неведении могут совершаться ужасные грехи, потому мы призваны быть милосердными, как и сам Бог.

С другой стороны, существуют такие грехи, которые сделаны преднамеренно и, следовательно, не прощаются. Не только закон Моисея, а также и Евангелие Иисуса Христа показывает, что терпение и милосердие Бога не безгранично.

Иногда может казаться, будто в старом завете совершенно не было прощения грехов. Вспомните Евр. 10, 4. Но такое выражение, основываясь на силе жертвы Иисуса, ставило целью подчеркнуть недостаточность жертвоприношений животных. Еще мы читаем оценивающие слова того же автора о старом культе, о том, что Моисей служил верно (Евр. 3, 5), что евангелие было возведено также и тогда (Евр. 4, 2) и что священники были поставлены Богом (Евр. 4, 4). Новый завет лучше, чем предыдущий (Евр. 7, 22; 8, 6), однако тот вовсе не был плохим, хотя и устарел (Евр. 8, 13). Святой Дух тогда тоже наставлял, хотя дорога к святилищу еще не была открыта (Евр. 9, 6). Первый завет тоже утверждался кровью (Евр. 9, 18), потому что без крови – тогда и теперь – нет и речи о прощении (Евр. 9, 18). Я также указываю на 2 Кор. 3, которое говорит о величии старого завета, хотя его и затмило величие нового завета.

5.8 Выводы

1. Постоянное значение закона Моисея по отношению к служению лежит, прежде всего, в *святости Яхве*. Разница между величественным Богом и грешным человеком не позволяет человеку относиться к нему фамильярно или непочтительно, игнорируя правила взаимоотношений.

2. Святость Яхве требует *святости народа*, живущего отдельно от других народов, но который также в своей среде придерживается правил отношения к Яхве. Это может происходить только в выбранном им святилище и с необходимым *посредничеством священников*, которые осознают свою особую ответственность.

3. Яхве желает, чтобы ему поклонялись в одном месте: в скинии во время путешествия по пустыне, а позже в храме на том месте, которое он выберет из всех колен (Иерусалим). Чистота культа и единство культа – неразделимы.

4. Святость народа Израиля носит, в первую очередь, культовый характер. Без жертвоприношений животных нет прощения грехов и отношений с Яхве. Это наиболее ярко проявляется в жертве за грех и жертве повинности. Без пролития крови нет никакого прощения. Но также важным остается приношение даров Яхве – дар благоуханий приятен ему, как мы видим из описания жертв всежжения, жертв даров и мирных жертв. При этом вовсе не важно,

нуждается ли Яхве в этой пище и употребляет ли ее, а важно лишь то, готов ли жертвующий принести ему дар.

5. Как жертва за грех, так и жертва повинности приносятся за грехи, сделанные в неведении, а не «дерзкой рукой». Кроме наказаний за грех, которые в ряде случаев требовали смертной казни, мы встречаем мягкое отношение к очищению от грехов, совершенных в неведении.

6. Моральная святость отдельно от жертвоприношений – абсолютно чуждая мысль для Израиля. Яхве требует *кровь* как жизненную силу животного для очищения на жертвеннике души человека. Животное умирает вместо человека, как видно из возложения жертвующим руки на голову животного.

7. Разделение на чистое и нечистое не приводит к единой системе определений, как, например, отвращение к смерти или языческая практика. Понятия «чистый» и «нечистый» не являются определениями понятий «святой» и «несвятой», хотя часто они говорят об одном и том же. Человек может быть чистым, однако не святым. Это также значит, что не вся жизнь была культовой. Кроме святой, существует и мирская, обычная жизнь. Не все подчинялось храму и священнику.

8. Святость и чистота не отвечают культовым предписаниям. В законе святости Лев. 19 – 27 переплетены два понятия, которые мы теперь называем *культовым* и *этическим*. Призыв «Будьте святы, потому что Я свят» относится ко всей жизни человека – внешней и внутренней.

9. Израиль как святой народ называется в то же время и *царством священников*. Это не значит, что все израильтяне действительно были священниками. Святость и особое положение сосуществуют. В иерархически построенной жизни народа призыв жить свято относится к каждому израильтянину, занимающего свое место в обществе. Необходимая иерархичность (см. выводы 1 и 2) не приводит к правлению священников, поскольку Яхве остается царем, а народом управляет при помощи старейшин.

10. Реальность ветхозаветного культа не должна сводиться всего лишь к прообразу того, что только потом, в Иисусе Христе, станет действительностью. Символику жертвоприношений следует, прежде всего, связывать со святостью Яхве, а не со Христом.

11. Очищение, которое принес Иисус Христос, положило конец Синайскому культу служения. Но все же его значение заставляет и нас теперь задуматься над такими понятиями, как святость Яхве, необходимость посредника и разница между умышленными и неумышленными грехами (см. вывод 5).

5.9 *Использованная литература*

- Andel, J. van, *Handleiding bij de beoefening der gewijde geschiedenis*⁵, Nijkerk: Callenbach 1920.
- Bavink, H., *Gereformeerde Dogmatiek*⁷ III en IV, Kampen: Kok 1998.
- Dam, C. van, *The Urim and Thummim. A study of an Old testament Means of Revelation*, Kampen: Van den Berg 1986.
- Gispens, W. H. *Het boek Leviticus* (COT), Kampen: Kok 1950.
- Gispens, W. H., *Het boek Numeri* (COT) I, Kampen: Kok 1959.
- Graaf, S. G. de, *Verbondsgeschiedenis* I³, Kampen: Kok 1952.
- Grabbe, L. L., *Leviticus* (OTG), Sheffield: Academic Press 1997.
- Holwerda, B., *Dictaten III, Exegese Oude Testament (Deuteronomium)*, Kampen: Comité uitgave dictaten Holwerda 1957.
- Holwerda, B., *De Plaats, die de HEERE verkiezen zal*, in Holwerda, B., '... Begonnen hebben van Mozes ...', Terneuzen: Littooy 1953, 7-29.
- Houtman, C., *Exodus* (COT) III, Kampen: Kok 1996.
- Houtman, C., *Inleiding in de pentateuch*, Kampen: Kok 1980.
- Jong, H. de, *Deuteronomium* I, Kampen: Kok 1987.
- Kaiser, W. C., *The book of Leviticus* (POT), Nijkerk: Callenbach 1989.
- Maarsingh, B., *Leviticus*³ (POT), Nijkerk: Callenbach 1989.
- Ohmann, H. M., *Tellingen in de woestijn*, Bedum: Scholma 1983.
- Paul, M. J., *Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1988.
- Roubos, K., *Bijbelse instellingen*, in: Woude, A.S. van der (red), *Bijbels Handboek* I, Kampen: Kok 1999, 509-568.
- Vaux, R. de, *Hoe het Oude Israël leefde* II, Utrecht: Wristers 1978.
- Vonk, C., *Inleding, Genesis, Exodus*, in: Vonk, C., *De voorzeide leer* I[^]. Barendrecht: Drukkerij 'Barendrecht', 1960.

Оглавление

Предисловие	5
Предисловие ко второму тому оригинала	8
Таблица сокращений	10
1. Сотворение мира и грехопадение	11
1.1 <i>Сотворение неба и земли</i>	11
1.2 <i>Разделение и упорядочение</i>	14
1.3 <i>Сотворение человека</i>	16
1.4 <i>Созданный мир: не просто идиллия</i>	21
1.5 <i>Заповедь, данная на испытание послушания человека</i>	24
1.6 <i>Празднование дня отдыха</i>	27
1.7 <i>Грехопадение</i>	29
1.8 <i>Свет во тьме</i>	34
1.9 <i>Древняя история или история начала новой жизни?</i>	36
1.10 <i>Описание сотворения мира</i>	38
1.11 <i>Сотворение мира и эволюция</i>	43
1.12 <i>На пути к Новому Завету</i>	46
1.13 <i>Выводы</i>	47
1.14 <i>Использованная литература</i>	49
2. Рождение Израиля	51
2.1 <i>Каин и Авель</i>	51
2.2 <i>Потомство Каина</i>	53
2.3 <i>Потоп и завет с Ноем</i>	55
2.4 <i>От сыновей Ноя к Вавилонской башне</i>	60
2.5 <i>Только по линии Авраама и Сарры</i>	64
2.6 <i>Завет с Авраамом</i>	67
2.7 <i>Тест на выносливость: жертва Авраама</i>	71
2.8 <i>Исаак и Иаков</i>	74
2.9 <i>Сыны Иакова</i>	79
2.10 <i>Иосиф</i>	83
2.11 <i>Завещание Иакова</i>	85
2.12 <i>Божий выбор</i>	87
2.13 <i>Необъективность Бога</i>	89
2.14 <i>Взгляд на мир</i>	91
2.15 <i>Чужбина и вера</i>	92
2.16 <i>На пути к Новому Завету</i>	94
2.17 <i>Выводы</i>	96
2.18 <i>Использованная литература</i>	98

3. Из Египта в Ханаан	100
3.1 Израиль и Моисей	100
3.2 Яхве – его имя.	101
3.3 Выход из Египта	105
3.4 Завет на Синае.	108
3.5 Как реагировал народ до и возле Синая?	110
3.6 «Не о многих из них благоволил Бог».	114
3.7 Полномочия как предмет спора	119
3.8 Моавский завет	123
3.9 На пути к Новому Завету.	126
3.10 Выводы.	128
3.11 Используемая литература.	130
4. Десять заповедей	131
4.1 Введение.	131
4.2 Вступление к Декалогу	137
4.3 Первая заповедь	139
4.4 Вторая заповедь.	142
4.5 Третья заповедь	151
4.6 Четвертая заповедь.	156
4.7 Пятая заповедь	163
4.8 Шестая заповедь	167
4.9 Седьмая заповедь	171
4.10 Восьмая заповедь	178
4.11 Девятая заповедь	183
4.12 Десятая заповедь	187
4.13 На пути к Новому Завету.	189
4.14 Выводы.	192
4.15 Используемая литература	194
5. Святой Бог и его святой народ	196
5.1 Вступление.	196
5.2 Яхве Святой	197
5.3 Святилище и священники	199
5.4 Жертвоприношения	204
5.5 Чистое и нечистое.	210
5.6 Святость и должность	214
5.7 На пути к Новому Завету.	216
5.8 Выводы.	219
5.9 Используемая литература.	221