

Ф.Н. Козырев

ПОЕДИНОК ИАКОВА

«И сказал им: из ядущего вышло
ядомое, и из сильного вышло сладкое.

И не могли отгадать загадки
в три дня».

Книга Судей. 14:14

Глава 1

Потерянный символ

Библию, как известно, можно читать по-разному. Можно видеть в ней исторический документ, позволяющий воссоздать картины далекого прошлого. Любитель истории найдет на ее страницах чудом сохранившиеся в веках живые свидетельства очевидцев грандиозных событий ушедших эпох. Можно видеть в ней памятник древней литературы, лежащий в основании европейской культуры. И философ, и литератор равным образом найдут в ней неиссякаемый источник вдохновения. Можно, наконец, определить ее как свод религиозных установлений и этических норм, и мы не найдем более глубокой и требовательной к читателю и вместе с тем более демократической и открытой священной книги. Но все же Библия обращена в первую очередь к тем, кто готов принять ее как слово живого Бога, как Его личное обращение и призыв, как путеводитель к вечной жизни. Такому читателю Библия будет каждый раз открывать нечто новое, и по мере чтения все более важным и поразительным в этой книге будет становиться для него не точность ее в деталях, а цельность.

Когда библейские критики указывают на явные противоречия в свидетельствах евангелистов и строят на этом доказательство недостоверности Евангелия, богословы обычно говорят в ответ, что никому еще не удавалось оспорить факт внутренней целостности образа Христа. Это рассуждение можно отнести ко всему Писанию. Профессор-доминиканец Д. Бартелими сравнивает подход критика и богослова к чтению Библии с двумя способами изучения нечеткого фотографического снимка. «Критик будет анализировать фотографию, точно измеряя поверхность черных точек в том или ином секторе. Богослов, протягивая руки к хорошо освещенной репродукции, слегка прищурит глаз, надеясь уловить вырисовывающийся образ» (2, с.6).* Библию, конечно, можно анализировать, расчленять, находить в ней

следы различных влияний и пытаться отделить изначальный «авторский» текст от последующих редакционных «вставок». Но если мы выбираем метод исследования в полном несоответствии с его предметом, то не надо ждать от него больших результатов, как не надо ждать, что замурлычет кот, когда его гладят против шерсти. Проф. Бартелеми признается, что посвятил много лет сличению палестинских списков греческой Библии, но должен заметить, что этот труд «не пролил ни малейшего света на то, как слово Божие должно отозваться в моей судьбе». И это очень понятно, потому что чем ниже мы склоняемся над фрагментом картины, чем пристальнее разглядываем штрихи и мазки на холсте, тем менее мы способны охватить взглядом целое и понять, что же хотел сказать автор картины. Самым важным и малоизученным в живых объектах оказывается не множественность их состава, а источник единства и принцип взаимодействия составных частей. Ученые древности с помощью вивисекций пытались изучить душу, но даже не нашли ее. В этом отношении Библия сродни живым существам, потому что в ней самым интересным является не то, что она составлялась на протяжении двух тысяч лет самыми разными людьми и в самой разной исторической обстановке, а то, что она при этом кажется произведением одного человека. И если, копаясь в деталях текста в поисках эзотерических откровений или маленьких научных открытий, мы пройдем мимо этого непостижимого единства Библии, мы пройдем мимо самого существенного в ней.

О книге, обладающей особенной внутренней целостностью и стянутостью к единству, говорят, что она написана на одном дыхании. О Библии этого не скажешь. В ней различимы напластования и швы, в ней меняются интонации и насыщенность речи. Но за этими неровностями всякий имеющий ухо способен расслышать вдохи и выдохи живого и животворящего Духа, наполняющего наш мир трепетным дыханием вечности.

Внутреннее единство Библии — самое непосредственное и неоспоримое доказательство ее богодухновенности. И в общем-то других доказательств не надо. Современное увлечение дословным пониманием библейских текстов* говорит, к сожалению, не столько о пылкости веры, сколько о падкости на внешний эффект, свойственной нашему времени. Мы стоим перед самоочевидностью Истины и, обходя ее со всех сторон, ищем удостоверений подлинности вместо того, чтобы просто заглянуть ей в глаза. Так фарисеи просили знамения, стоя пред лицом воплощенного Слова. Мы с таким почтением стали относиться к букве Писания, что нам уже могут показаться чуть ли не кощунственными и, по крайности, очень вредными слова преп. Максима Исповедника из его «Мистагогии» о том, что «Священное Писание, понимаемое духовно, совершает обрезание своей буквы», так что «чем больше отстывает буква Его, тем более преобладает дух» (15, с.167). А ведь, собственно говоря, только духовное понимание Библии, независимое ни от меняющихся научных данных, ни от случайных погрешностей языка, может стать истинным камнем веры.

Перед единством Писания обращаются в мелочи не только проблемы, связанные с неточностью переводов или с условностью отбора книг в

канон, но и самый вопрос о достоверности библейских данных. Археологические раскопки XX века, подтвердившие историчность многих событий священной истории, считавшихся ранее мифами, повысили, конечно, авторитет Библии в глазах неверующих и даже привели немало кого из них к вере, но на верующих едва ли самое сенсационное открытие могло бы оказать более сильное впечатление, чем непосредственная встреча с этой книгой. Это как с открытием Трои. Оно было бесспорно большим торжеством просвещенной интуиции над самонадеянным скепсисом, но Илиада после него не стала популярнее Одиссеи. Одиссея все равно останется правдивым сказанием о скитаниях человеческой души и об опасностях, подстерегающих ее на пути к небесному отечеству, вне зависимости от того, будут или нет найдены останки циклопов. У нас нет основания сомневаться в буквальной достоверности большинства библейских сказаний. Но если бы они появились, то едва ли пошатнули устои веры. Если наука когда-нибудь точно докажет, что Иона не мог провести трое суток в чреве кита, это почти не скажется на нашем отношении к книге Ионы, потому что хотя указанный природный феномен и интересен сам по себе, нас он интересует все же в первую очередь как пророчество о пребывании Сына Божьего в чреве земли перед Его славным воскресением. Так, по крайней мере, предлагал нам понимать эту историю Сам Христос (Мтф.12:39-40).

Цельность св. Писания проявляется не только в непрерывности религиозной и культурной традиции или, скажем, в преемственности Заветов. Это тоже только внешние формы, за которыми стоит подлинное единство духа. Путь к созерцанию этого единства, путь в глубины слова Божьего лежит сквозь толщу символических взаимосвязей, пронизывающих ткань библейского повествования и превращающих собрание разновозрастных и разножанровых книг в единое сказание о судьбах нашего мира от его сотворения до конца. Если использовать излюбленное св. Отцами сравнение Священного Писания с человеком, символический подтекст составляет то серое вещество Откровения, в котором движется богословская мысль. Символы — не просто структурные элементы Откровения. Они больше похожи на монады Лейбница, отличающиеся от атомов помимо своей невещественности еще и тем, что они представляют собой не часть целого, а его маленькие копии, целое в миниатюре. Обрастая мириадами незримых связей, каждый символ обретает способность вмещать в себя невероятный объем информации и, всплывая в памяти человеческой, вытаскивать за собой целую цепочку воспоминаний. Стоит нам сказать «Ноев ковчег», и перед нашим умственным взором пронесется и образ нашей земли в океане звездного пространства, и потоп, и значение имени Моисей, и переход евреев через Чермное море, и ковчег Завета, и скиния, и крещение Иисуса в Иордане, и, наконец, наша Церковь с ее крещальной купелью. Есть символы, проходящие красной нитью вдоль всей священной истории и словно пунктиром подчеркивающие внутреннюю мистическую связь разновременных событий. Таков, к примеру, символ агнца, который появляется на первых страницах Библии в образе Авеля, принесшего в жертву ягненка и самого ставшего первой невинной жертвой, и покидает нас только на последних страницах в образе

страшного семиокого существа, имеющего власть открыть судную книгу. Есть другие, поперечные, или вертикальные связи, соединяющие разные смысловые уровни текста, позволяющие улавливать за внешней стороной событий их сокровенный смысл и восходить ко все большей степени обобщения. Библия обладает той уникальной особенностью, что в ней символично все. События жизни отдельного человека становятся пророчеством о судьбе народа, а судьба одного народа становится символом отношений человеческого рода и Бога. Даже сам символизм Библии — тоже символ: того примирения земли и неба посредством Слова Божия, о котором говорил апостол (Кол.1:20). Дальнее — символы горнего. Этот принцип тотального символизма гласит о том, что в слове Божиим преодолевается разрыв между миром софийных сущностей и конкретно-историческим бытием, логосы возвращаются к покинутым ими вещам.

Библейский символизм — не только выразительное средство, но и цель выражения. Библейский символизм — это мировоззрение, в центре которого лежит мысль о всеединстве. По изъяснению Максима Исповедника, Слово Божие называется плотью не только потому, что Оно воплощается, но и потому, что, обладая «ясными и нагими отобразами истины», Оно облакает их в плоть «повествований, иносказаний, притч и темных изречений. Ибо наш ум... соприкасается не со Словом нагим, но со Словом воплощенным, то есть с пестротой речений — сущим по естеству Словом, но плотью по внешнему виду» (15, с.245). Символический язык Библии раскрывает ее главную тему — тему боговоплощения — не только повествуя о ней, но и являя ее, показывая, каким образом возможно одуховление плоти. Художественное иносказание использует вымысел, чтобы показать в нем, как в зеркале, окружающую действительность. Слово Божие саму действительность использует как символ, вскрывая ее мистическую причастность высшим сферам и отражая в ней духовный мир.

Историки и фольклористы то и дело пытаются доказать, что мифы, сказки, легенды и культ отражают формы социальной жизни и хозяйственной деятельности древних людей. Библия доказывает обратное — то, что всякое явление социальной и хозяйственной жизни несет в себе образ духовной реальности. Для историка земледелие и скотоводство — всего лишь две формы социально-экономического уклада, совершенно нейтральные в этическом отношении. Историк будет долго и с удовольствием рассуждать о том, какая из этих форм прогрессивнее, но едва ли согласится говорить о том, какая из них угоднее Богу. Библия раскрывает в этих формах хозяйствования духовный аспект. Они становятся символами богочеловеческих отношений, и в этом одно из главных объяснений тому, почему Бог отверг жертву Каина. Историки потратили и еще потратят много сил на то, чтобы выяснить, какой фараон описан в книге «Исход». Библия не удосуживается даже вспомнить его имя, потому что для целей повествования он важен прежде всего не как историческая фигура, а как символ. И фараон, и царь Вавилонский, безусловно существовавшие в действительности, предстают перед читателем Писания как воплощения незримого могущества князя мира сего, как образы, выплывшие на

поверхность исторического бытия из царства тьмы. Пророк Исаия, называемый ветхозаветным евангелистом, пророчествовал о возвращении иудеев из вавилонского плена и называл помазанником Божиим, «христом», персидского царя Кира. Но Церковь без тени сомнения относит эти пророчества к Спасителю нашему Иисусу Христу, потому что Кир, как и всякое историческое лицо, попавшее в орбиту священной истории, перестает быть только самим собой, но начинает проявлять в своей судьбе и в своих делах надындивидуальные черты своего духовного прототипа.

Символизмом проникнуто не только Писание, но и вся церковная культура. Само богатство обрядовой жизни Церкви показывает, какая важная роль отводится в традиционном христианстве образному восприятию истины. И иконопись, это «умозрение в красках», и убранство храма, и чинопоследование богослужений, и даже облачения духовенства несут в себе помимо непосредственного сияния божественной красоты такую же строго отточенную систему символов, что и лаконичные словосочетания символа веры. Когда мы поднимаем взор кверху иконостаса и видим противопоставленные друг другу крест и дерево с медным змеем, скрижали и чашу, мы точно знаем, какие слова Евангелия стоят за этими сопоставлениями. И когда епископ выходит на амвон с дикирием и трикирием в руках, мы тоже знаем, какие положения христианского вероучения символизируют предметы, находящиеся у него в руках. При органической взаимосвязи всех сторон церковной жизни символическое толкование ветхозаветных текстов получает свое прямое отражение и продолжение и в литургике, и в догматическом богословии, и в нравственном учении Церкви. И если какой-то яркий и всем известный ветхозаветный образ оказывается исключенным из церковной символики, то это значит, что он связан с каким-то острым нравственным вопросом, на который у Церкви нет прямого ответа, или с каким-то откровением о божественных тайнах, не получившим достаточного богословского осмысления.

Конечно, тайны могут оставаться неизреченными, и не все образы должны становиться символами. Некоторые, может, большинство из них могут восприниматься непосредственным религиозным чувством, достигать сердце и не превращаясь в смыслообразующий элемент, не включаясь в систему знаков, образующих смысловое поле. При априорной бездонности богодухновенного текста нарочитое умножение смыслов легко может превратиться из подражания чудодейственному умножению хлебов в неуправляемую реакцию синтеза символов-мутантов, обрастающих толкователя непролазной чащей и обрекающих его бродить в одиночестве в этом заколдованном лесу.* Но есть ключевые, или центральные образы, создающие вокруг себя такую густую ассоциативную сеть и имеющие такое непосредственное отношение к восприятию нами евангельских истин, что без символического истолкования их просто не обойтись. Потеря, или выпадение их из символического контекста отзывается непреодолимым ощущением неполноты, подобно тому, как ловится на глаз отсутствие звезды первой величины на карте звездного неба. Ориген сравнивал Писание со в совершенстве настроенным музыкальным инструментом и

видел в Давиде, играющем на гуслях, прообраз богослова, умеющего вовремя ударить по струнам Закона или Евангелия для извлечения божественных звуков (16, с.96). Потерянный символ или образ, не получивший символического звучания, подобен лопнувшей струне, разрушающей гармонический строй Писания и требующей больших усилий для сохранения правильного звучания оставшихся струн. Об одном таком потерянном символе — наша книга.

Речь идет о состязании патриарха Иакова с таинственным незнакомцем, оказавшимся Богом, — о поединке, который, будь он воспринят церковной культурой, мог бы стать символом богоугодного богоборчества, символом обожения и богосыновства, символом богопознания и встречи с Богом.

Вот как передает эту захватывающую историю Русская Библия:

И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари;

И, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним.

И сказал: отпусти Меня; ибо возшла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня.

И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков.

И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь.

Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там.

И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя.

И возшло солнце, когда он проходил Пенуэл; и хромал он на бедро свое.

Поэтому и доныне сыны Израилевы не едят жилы, которая на составе бедра, потому что Боровшийся коснулся жилы на составе бедра Иакова.

(Быт.32:24-32).

Может показаться, что считать это «темное» место Писания белым пятном в христианской культуре нет никаких оснований. Богоборчество Иакова было запечатлено в гравюрах Г. Доре, украшающих многие современные издания Библии, оно было воспето Рильке, о нем размышляли русские религиозные мыслители В. Соловьев, С. Булгаков, Д. Мережковский. Но в том-то и дело, что этот образ стал темой гравюры и живописи, а не иконописи, темой лирики и философии, а не гимнологии и литургики. При всей своей выразительной силе и смысловой емкости этот образ мог бы встречаться в православных молитвословиях не реже, чем прохождение Израильтянами воды «яко суши» или «попрание пламени» иудейскими отроками в Вавилонской печи. Но он не упоминается в них. Он мог бы служить незаменимой иллюстрацией мысли святоотеческих проповедей и поучений, но Святые Отцы предпочитали умалчивать о нем не то что в гомелитических, а даже в

экзегетических трудах. Конечно, описание поединка Иакова содержится практически в каждом кратком изложении священной истории, и каждый из толкователей, бравшихся за книгу Бытия, оставил свой комментарий, в частности, и к этому месту. Однако эти изложения и комментарии только подтверждают тот факт, что поединок Иакова не был воспринят церковной культурой как символ.

И в этом очень легко убедиться, если обратить внимание на то, как освещается рассматриваемый сюжет сравнительно с другими событиями ветхозаветной истории в изданиях, отражающих традиционную точку зрения Церкви.

В наиболее популярном на сегодня катехизическом издании — «Законе Божиим» прот. Серафима Слободского — о богоборчестве Иакова сказано всего одна фраза: «Господь при особых таинственных обстоятельствах испытал силу Иакова, дал ему новое имя Израиль, что значит «богоборец» (4, с.165). В это же время таким событиям, как явление Троицы Аврааму, женитьба Исаака или видение Иаковом лестницы, уделено по отдельной главе. В главе о лестнице, в которую и включена вышеприведенная фраза о богоборчестве, говорится, в частности, о том, что «лестница, соединившая небо с землею, прообразовала Божию Матерь, через Которую Сын Божий, родившись от Нея, сошел на землю для спасения людей», т.е. дается отчетливое символическое толкование имевшего место видения. И это сопоставление поединка и лестницы особенно значимо ввиду подчеркнутой самим ходом описываемых Библией событий равновеликости и внутренней взаимосвязи двух главных богоявлений в жизни патриарха.

Жизненный путь Иакова составляют четыре отрезка:

1. Детство и юность в доме отца в Ханаане.
2. Странствия, приключения и труды в доме Лавана в Месопотамии.
3. Жизнь в качестве главы семейства по возвращении в Ханаан.
4. Старость и смерть в Египте.

При этом скитания и труды в Месопотамии, составляющие второй период жизни Иакова, воспринимаются православной экзегетической традицией как прообраз земного пути Христа и этим отличаются, в частности, от странствий Авраама. По выражению св. Филарета Московского, они, в отличие от странствий Авраама, изображают не «шествие от состояния природы к состоянию благодати, от рода земного к рождению небесному, от плотского союза с миром к духовному общению с Богом», а «хождение сына благодати между сынами природы, человека духовного и внутреннего в области мира и плоти, куда он по необходимости должен исходить, не теряя впрочем из виду отечества небесного» (27, с.73).

Видение лестницы в Вефиле и богоборческий поединок на берегу Иавока обрамляют этот чрезвычайно важный в символическом отношении период жизни патриарха. Они возвышаются симметрически, как два столпа, отмечающих переломные точки его судьбы. Лестница

является Иакову на пути в Харран и отмечает начало странствий, богоборчество на границе Ханаана отмечает их завершение.

Равенство ситуаций предполагает и равенство богооткровений, их сопровождающих. И если мы хотим следовать тому общему, по словам Филарета, «правилу веры, открытому апостолом Павлом, по которому всю Историю Отцов Ветхого Завета составляют образы» (27, с.73), то и в богоборчестве Иакова, как и в богоявлении в Вефиле, мы должны прозревать по мере возможности символический смысл. Символичность второго перехода (из Харрана в Ханаан) даже более подчеркнута описанием переправы через реку. Сам по себе образ переправы есть символ перехода в иное духовное состояние. Уже одним этим события на Иавоке включаются в целый ряд аналогичных сюжетов, таких как переход через Чермное море (Исх.14), через Иордан при Иисусе Навине (Иис.Н.3), переход Елисея с Илией через Иордан и обратно (4 Цар.2) и т.п., всегда сопровождаемых чудесами и знамениями пророческого характера. Вполне последовательно поэтому было бы видеть в образах лестницы и богоборчества два самостоятельных откровения о неких тайнах домостроительства, связанных, скорее всего, с началом и концом земного пути Спасителя: с Вифлеемом и Голгофой. Но на практике мы встречаемся с досадным неравенством.

Пример, взятый из «Закона Божьего» Слободского, типичен. Умаление символического значения богоборчества — не инициатива отдельных богословов, а дань традиции, уходящей в века. Парадоксально, но именуя своего Бога Богом Иаковлевым («Последование ко св. Причащению», 2-ой антифон Литургии св. Иоанна Златоустого), Церковь словно положила печать молчания на самую важную встречу самого Иакова с Богом. Ни св. Иоанн Златоуст, ни блаж. Феодорит Кирский, на трудах которых зиждется современная православная экзегетика, не обмолвились в своих толкованиях на книгу Бытия ни единым словом насчет символического значения богоборчества Иакова, и это немое свидетельство Отцов стало одновременно и немым указанием для будущих поколений экзегетов. Примером той особенной сдержанности, или скованности мысли, которая стала присуща с тех пор православным комментариам к событию, происшедшему на Иавоке, могут быть толкования такого безусловно авторитетного богослова нового времени, как уже дважды упоминавшийся святитель Филарет (Дроздов).

Митрополит Филарет уделяет изъяснению богоборчества по объему не меньше места, чем богоявлению в Вефиле, однако, если в нисхождении и восхождении ангелов по лестнице он усматривает и раскрывает тройкий символический смысл, то о духовном смысле богоборчества говорит неохотно и как-то туманно: «Бороться с Богом есть то же, что, по выражению Апостола, подвизаться с Богом в молитвах, Рим.15:30, объимать Его верою и любовью и, соединением своей воли с Его волей, привлекать к себе Его благодатную силу и благословение... Итак, таинственная борьба Иакова в отношении к нему в особенности есть утешительное предвестие безопасности со стороны Исава; вообще же есть изображение молитвы в ее силе» (27, с.68). Самое замечательное то, что у Филарета есть специальный раздел, который он посвящает исключительно символическому толкованию странствий Иакова (с.73-

77). В этом разделе обретают иносказательный смысл и камень, положенный Иаковом в возглавье, и, конечно же, его сон, и супружества Иакова, и слепота и многочадие Лии, и бегство от Лавана, и желание Иакова уклониться от встречи с братом. В нем есть только одно существенное упущение, а именно то, что о богоборчестве Иакова — хотя в это и трудно поверить — не сказано ни одного слова.

Мы еще будем говорить о том, как в современном православном богословии понимается духовный смысл единоборства Иакова с Богом, но забегаю вперед, можно сказать, что в лучшем случае оно толкуется применительно к судьбам Израильского народа. Церковь так и не признала до сих пор в этом образе собственно христианское откровение, не восприняла его как евангельский прообраз и символ. И это не просто частное упущение. Отказ признавать в одном из важнейших и чудеснейших событий жизни Иакова символический смысл влечет за собой потерю целостного восприятия жизни Иакова в ее духовном плане. А поскольку жизнь эта прообразует собой не только жизнь народа Израильского, но и жизнь Церкви, а потому и жизнь каждого отдельно взятого человека и человечества в целом, наконец — жизнь Христа, то мы рискуем потерять нечто очень важное в самой сердцевине христианского понимания мира, человека и Бога.

Замалчивание — не лучший способ охранения истины, и даже вытесненный на периферию христианской культуры образ странного поединка продолжает волновать воображение каждого приступающего к Слову Божию за ответом на важнейшие вопросы жизни. Неудовлетворительность объяснения дает пищу для кривотолков. Последовательное исключение богоборческого поединка из круга освоенных богословием образов Откровения рождает законное подозрение: а не в том ли дело, что образ этот нуждается в коренном переосмыслении? А было ли вообще богоборчество? И поэтому прежде, чем пускаться в поиски смысла таинственного поединка, необходимо сначала решить, с кем же все-таки боролся Иаков. Кто был тот «некто» или тот «муж» в церковно-славянской версии Библии, который вступил в состязание с патриархом на берегу Иавока?

Глава 2

Бог или демон?

Главная трудность вопроса, поставленного в конце предыдущей главы, связана с тем, что слово «элогим», переведенное в русском тексте как «Бог», имеет еще значение «ангел» или «духовное существо». Поэтому относительно личности боровшегося с Иаковом издавна существовал достаточно широкий спектр мнений. По свидетельству митрополита Филарета (Дроздова), среди древнеиудейских толкователей было распространено мнение, будто с Иаковом боролся ангел-хранитель Исава или даже злой дух — призрак Исава (27, с. 65). В противовес этому раннехристианские богословы видели в боровшемся или Ангела

(Ориген, Августин), или Сына Божия. Последнее мнение, высказанное большинством православных экзегетов (Иоанн Златоуст, Феодорит, Иустин, Климент Александрийский, Афанасий, Иларий и др.), можно считать общепризнанным в православной Церкви. Высказывались и другие точки зрения, в частности у Оригена есть ссылка на древнего писателя, видевшего в сопернике Иакова Ангела Уриила, «который с Ангелом Израилем вошедшим в Иакова препирался, дабы самому соединиться с лицом сего патриарха» (27, с. 66), а известный фольклорист Д. Фрэзер доказывал, что Библия описывает встречу Иакова с водяным, или духом реки (28, с.297-305). Впрочем, подобные частные мнения не получили широкого хождения, так что мы можем без большого ущерба ограничить наше изыскание только двумя из приведенных взглядов, отражающих принципиально противоположные позиции: с Иаковом боролся либо Бог (непосредственно или посредством Ангела), либо враждебный дух (ангел Исава).

Господство в иудейской богословской традиции второго взгляда имеет под собой, безусловно, очень глубокие причины, коренящиеся в особенностях иудейского монотеизма. В отличие от метафизического безличностного монотеизма неоплатоников или Веданты, Библия утверждает личного и конкретного Бога, но в силу Его всемогущества и запредельности (трансцендентности) «ни подлинная взаимность, ни встреча лицом к лицу этой страшной Божественной монады и смиренной твари невозможны... Он проявляет Себя только своей властью, и само имя Его непроизносимо. Он окружает Себя неприступным светом, и человек не может увидеть Его и остаться живым» (14, с. 202). Вернее, встречи с Богом бывают, и случаев таких немало (Исх. 3, 24, 33; Суд. 6, 13; Ис. 6), но каждый раз они фиксируются как исключение. Каждый раз повторяется одна и та же фраза, впервые произнесенная Иаковом: «я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт.32:30). Нечто инородное врывается в ветхозаветные отношения человека и Бога, и доктрина иудейского монотеизма сотрясается от такой встречи, рискуя дать трещину. Каждая такая встреча надрывает завесу, отделяющую Святого Святых, ту завесу, что раздралась окончательно, когда дело воссоединения человека с Богом «совершилось» (Мтф. 27:51; Ин.19:30).

Но если даже смиренное созерцание Бога в Его величии, в Его «святая святых» невыносимо для ветхозаветной веры, то что сказать о состязании с Богом? Здесь наступает предел, здесь «для иудеев соблазн», как впрочем, если быть честными, — и для христиан тоже. Еще и еще раз можно подивиться этому великому в своей вере народу, переписывавшему из века в век слова, против которых восставали и разум, и сердце! Сопротивлялись, перетолковывали на свой лад, но не притронулись к букве.

Развернутую защиту версии о враждебном Иакову духе мы находим у Д. Щедровицкого, хорошо знакомого с иудейской экзегетической традицией (30, с.242-259). Против отождествления боровшегося с Богом приводятся следующие доводы:

1. Разве Бог мог бороться с человеком и не одолеть его? Бог всемогущ.

2. Боровшийся спрашивал Иакова об имени, Бог же никогда не спрашивал, как имя Моисею или Аврааму. Бог всеведущ.

3. Если бы с Иаковом боролся Бог, тогда не имело бы смысла повторное переименование Иакова Израилем (Быт. 35:10).

Слова Иакова «я видел Бога лицом к лицу» трактуются следующим образом: я (Иаков) постоянно предстоял в моей прежней жизни лицу Божию, т.е. ходил пред Ним непорочно, и поэтому Бог помог мне совершить сверхъестественное — одолеть ангела. Сам ангел Исав признает эту победу: «ты с духами боролся, и человека одолевать будешь», но Иаков требует сверх того признать его права на первородство, на благословение отца и на Святую землю. Именно так понимаются слова Иакова: «не отпущу Тебя, пока не благословишь меня».

Любопытно, что о повреждении бедра Иакова в приведенной аргументации не говорится ни слова. Таким образом комментатор снимает с себя неприятную необходимость обсуждать противоречивый характер борьбы. Победа Иакова считается полной и неоспоримой. При этом само единоборство понимается в чисто духовном смысле, а значение имени Израиль толкуется как «воин Божий».

Сильной стороной приведенной версии является ее хорошая вписанность в контекст, а также ясная и убедительная позиция по вопросу о смысле борьбы. Борьба происходит на границе, разделяющей Халдейскую и Ханаанскую земли. Иаков готовится перейти реку и вступить во владение землей своего рождения на правах первородства. Исав, уже обещавший ранее убить брата (Быт. 27:41), направляется к нему навстречу с войском в четыреста человек. В этой сгущающейся атмосфере вражды ночную борьбу Иакова естественно рассматривать как некий прообраз или прелюдию, или, наконец, переживание Иаковом предстоящей схватки со своим братом. Дополнительным подтверждением версии может служить эпизод начала главы, повествующий о появлении на пути Иакова Ангелов, при виде которых Иаков произносит слово «Маханаим», что означает сугубое ополчение, или два полка. Раввин Ярхи высказывал предположение, что один сонм — это Ангелы-хранители земли Халдейской, сопровождавшие Иакова до пределов Ханаана, а другой сонм — Ангелы-хранители земли Ханаанской, принимавшие Иакова от первых на «хранение» (17).

Складывается картина вполне правдоподобная как с конкретно-исторической (пшат), так и с психологической (ремез) точек зрения. При этом легко нащупывается и третий смысловой пласт (друш), символический или пророческий, относящийся к прозрению духовных реалий, стоящих за повествованием. Вот как его излагает Щедровицкий:

«И остался Иаков один»... Человек остается наедине с самим собою: так с кем же может он бороться в этом состоянии, как не с собою самим? Мы помним, что Исав есть человек внешний, человек плотский, Иаков же — человек духовный. И в каждом из нас есть «Исав» — человек опасный, мстительный, себялюбивый и агрессивный; и есть «Иаков», человек мирный, «живущий в шатрах», внимающий слову Божьему. И как же

“Иакову” одолеть в этой борьбе? Прежде всего, ему нужно побороть “ангела-покровителя Исава”, т.е. то внутреннее оправдание образа жизни “Исава”, из которого “Исав” черпает силы. “Исава” необходимо одолеть духовно — и тогда уже водворится в человеке мир между “Иаковым” и “Исавом”...

После победы Иакова над ангелом братья встречаются и расстаются мирно: они больше не мешают друг другу — каждый делает свое. Ибо на земле достаточно места и для Иакова, и для Исава. И то, что собирался совершить Исав — противостоять Иакову, убить его, истребить или пленить его детей и жен, — имело духовную причину. Не за землю шел спор, но за первородство, за избрание и за благословение. Намечалась одна из первых религиозных войн — война между Иаковым и Исавом, ибо оба претендовали на первородство. Как мы помним, первое убийство на земле также было совершено по религиозным мотивам. Но, победив “Исава” в самом себе, победив его ангела, Иаков одержал вслед за тем и внешнюю победу; ибо тот, кто одолел ангелов, тот одолеет и людей. Тот, кто одерживает победу духовную, тот побеждает и на уровне внешнем. Итак, все, что описано здесь, происходит и внутри человека и является для нас великим наставлением.

И когда встречает Иаков Исава, то встреча эта выглядит совсем иначе, чем он ожидал: вдруг чудесным образом исчезают его страхи и опасения. И встречаются не двое врагов, но двое братьев...

Иаков вывел своих детей и жен навстречу Исаву:

А сам пошел пред ними и поклонился до земли семь раз, подходя к брату своему.

И побежал Исав к нему навстречу и обнял его, и пал на шею его и целовал его, и плакали.

(Быт. 33: 3-4)

Вся сила злобы Исава исчезла, потому что перед этим был побежден ангел, поддерживавший его. Ангел был вынужден благословить Иакова, а вследствие этого и вслед за этим благословляет Иакова и сам Исав. Тот внешний, физический, плотский человек, который в нас пытается бороться с духовным началом, не представляет никакой опасности, если “ангел” его в нас уже побежден. Тогда плотский человек не противится больше духовному, а просто выполняет свою роль, делает свое дело, ибо плоть и ее животные силы необходимы для земной жизни. Но горе нам, если этот Исав претендует на первородство, — первородство должно принадлежать Иакову, т.е. человеческому духу» (30, с.250).

Что же могут противопоставить этой версии представители святоотеческого традиционного толкования? В сущности, все вышеприведенное построение разбивается вдребезги единственным аргументом: Иаков сам дважды недвусмысленно заявляет о том, что признает в боровшемся Бога: один раз — испрашивая

благословение, другой — утверждая, что «видел Бога». Для Филарета, к примеру, сила этого довода столь очевидна, что он даже не воспринимает серьезно возможность отождествления боровшегося лица со злым духом, роняя, как бы мимоходом, по поводу этой версии всего одну фразу: «нелепость, которая без труда обличается из наименований противоборца, и прошения от него благословения» (27, с.65). Действительно, само обращение «благослови», столь часто встречающееся в Библии, вполне однозначно свидетельствует как в этом, так и в других местах о признании за благословляющим некоего духовного превосходства или способности сообщения неких даров, так что испрашивание Иаковом благословения у побежденного им врага, символизирующего к тому же низшие силы души, иначе как нелепостью не назовешь, даже если подменять слово «благослови» выражением «признай за мной право».

Столь же неудачна предпринятая Щедровицким попытка перетолкования фразы «я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» в смысле «я раньше когда-то видел Бога, а вот теперь поэтому сохранилась моя душа». Мысль, прозвучавшая в стихе 32:20, встречается, как уже отмечалось, в Ветхом Завете неоднократно, и всегда после действительной встречи с Богом. Это своего рода устойчивое словосочетание, и попытка разорвать две его части грешит явной тенденциозностью, если не намерением исказить текст.

Так, на горе Синай семьдесят старейшин во главе с Моисеем видели Бога. «И видели Бога Израилева... И Он не простер руки Своей на избранных сынов Израилевых. Они видели Бога, и ели, и пили» (Исх. 24:10-11). Сходная реакция от встречи с Богом у Гедеона: «И увидел Гедеон, что это Ангел Господень, и сказал Гедеон: увы мне, Владыка Господи! потому что я видел Ангела Господня лицом к лицу. Господь сказал ему: мир тебе, не бойся, не умрешь» (Суд. 6:22-23). Описание явления Ангела родителям Самсона содержит целый ряд мест, буквально совпадающих с изображением богоборчества патриарха: «И сказал Маной Ангелу Господню: позволь удержать тебя...», «И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя?... Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь об имени моем?», «Тогда Маной узнал, что это Ангел Господень. И сказал Маной жене своей: верно, мы умрем; ибо видели мы Бога» (Суд. 13:15-22). А спустя пять веков пророк Исая восклицает после видения Господа в храме: «горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами... — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис. 6:5).

Итак, видим везде в Библии, что обычная реакция человека на встречу с Богом или Его Ангелом — что в данном случае одно и то же* — это ожидание смерти, почему и возникновение сходной реакции у Иакова подтверждает факт богообщения.

Другим серьезным упущением «иудейской» версии Щедровицкого является положение о том, что борьба совершалась исключительно в духе, «в видении», как пишет Щедровицкий. Здесь автор попадает в тупик. Он не может признать физический аспект борьбы, ведь «ангел необычайно могущественен» и одолеть его Иаков не смог бы, если

борьба велась всерьез. Но тогда приходится удалить из повествования упоминание о касании бедра Иакова, т.е. существенно урезать текст. То, что касание бедра было действием физическим, сомнению не подлежит. Этой подробности в тексте уделяется достаточно большое внимание, и подчеркивается, что хромота Иакова сохранилась после прекращения видения: «И взошло солнце,... и хромал он на бедро свое». Блаженный Феодорит Кирский считает даже, что прикосновение это было совершено промыслительно, именно для того, чтобы кто-либо (например, Щедровицкий) не подумал, будто борьба велась внутри самого Иакова. «Что касается до того, что после пробуждения Патриарха стегно его оставалось в оцепенении и он хромал, то сие допущено было с той целью, чтобы он видения не принял за мечту, и тверже уверился в истине сна» (25, с. 114). Замечательно, что Феодорит, считая видение сном, настаивает на том, что сон этот был не отражением внутренней жизни Иакова («мечта»), а реальным посещением Иакова Богом: «Из всего этого видно, что и теперь являлся Иакову Единородный Сын Божий и Бог» (там же).

Наконец, возможность схватки Иакова с ангелом Исава исключается тем обстоятельством, что на подступах к Иавоку Иакова окружил сонм Ангелов Господних. Он должен был воспрепятствовать нападению на Иакова враждебных духовных сил или, по крайней мере, участвовать в борьбе на стороне патриарха. Но в Библии отчетливо сказано, что Иаков «остался один».

Не составляет труда отвести и те доводы, которые, по мнению Щедровицкого, не позволяют видеть в боровшемся Бога:

1. Борьба не противоречит всемогуществу Бога, если принять в расчет, что Он мог поддаваться Иакову. Тогда становится ясным и то, как одолеваемый соперник смог одним прикосновением нанести увечье Иакову. «А дабы Патриарх не возгордился победой над Богом, то Господь прикосновением к его стегну показал, что победа уступлена ему добровольно», — пишет Феодорит.

Весь эпизод борьбы приобретает дополнительную реалистическую рельефность, если допустить, что прикосновение к бедру Иакова, помимо всегда целестремительного действия Промысла, заключало в себе еще и непреднамеренное движение Живого Бога. Так взрослый, делающий вид, что борется с ребенком, и заметив, что ребенок начитает одолевать его, применяет чуть больше энергии, но по несоизмеримости сил не рассчитывает точно — и ребенку делает больно.

Что касается бессилия Бога освободиться от Иакова и просьбы отпустить Его, то некоторый свет на это может пролить упомянутое уже изречение Осии: «Он боролся с Ангелом — и превозмог, плакал и умолял Его» (Ос.12:4). Здесь мы опять прикасаемся к некоей тайне, связанной с Бого-человеческими отношениями. Как Иаков, одолев Бога, принимается плакать и умолять Его, так равно и Бог, одолев Иакова одним касанием, умоляет его отпустить. А может быть, как раз своим плачем и мольбами одолевает Бога Иаков? Опять хочется прибегнуть к сравнению. Ссорятся двое любимых. Она не хочет выпускать его из дома, но он легко высвобождается от нее. Тогда она говорит, что умрет

без него. И он остается. Кто победил, кто оказался сильнее? Так и в вопросе о всесии Божьем надо быть осторожным. Физически сильнее, наверное, «он», и Бог, бесспорно, всемогущ. Но одолевает жена, и одолевает Иаков. Здесь переплетаются два совсем разных уровня отношений и сталкиваются две разноприродные силы. Ведется двойная борьба — одна явно, другая подспудно, — и потому так трудно понять, кто же побеждает. А может быть, трудность эта усугубляется еще и тем, что в подспудной борьбе побеждает тот, кто оказывается слабее? Как знать, только кажется, что именно в этом присутствии двух разных уровней отношений кроется разгадка тайны богоборчества Иакова.

2. Испрашивание Богом имени у Иакова не означает, что Богу оно неизвестно. Делаться это могло для того, чтобы Иаков через произнесение своего имени вслух глубже осознал смысл, вкладываемый в его изменение. В этом случае мы также имеем множество параллельных мест Библии, не увидеть которые можно только при большом желании. Бог часто принимает на Себя вид несведущего и задает вопросы человеку для того, чтобы самим вопросом возбудить в человеке внимание к тому, о чем он задается (Быт. 3:9; 4:9; 18:13-15 и др.).

3. Повторное наречение имени никак не отрицает истинности факта первого наречения, как многократно повторяемое в одних и тех же выражениях благословение Аврааму или Иакову не уничтожает каждый раз предыдущее.

Подтверждением того, что боролся с Иаковом Сам Бог Вседержитель, служит и свидетельство Моисея о том, какое значение придали этому событию потомки патриарха (32:32). Обычай не есть жилы у бедра в воспоминание той борьбы говорит о священном почтении к Прикоснувшемуся — почесть, едва ли возможная в отношении ангела-хранителя Исава.

Сказанного, думается, достаточно, чтобы сделать выбор. Если мы хотим следовать тексту Библии, держась за него как за путеводную нить, а не отталкиваясь от его фрагментов как от трамплина для богословского творчества, остается признать, что на берегу Иавока произошло состязание Иакова с Богом, в честь которого Иаков получает имя Израиль, означающее «богоборец». Насчет значения имени тоже есть несколько версий. Щедровицкий, верный своей концепции, переводит имя Израиль как «воин Божий», указывая при этом, что в имени содержатся и другие смысловые оттенки: «видевший Бога», «хвалящий Бога», «князь Божий» и «праведник Божий» (30, с. 251). Многозначность библейских имен — явление известное, и представленная галерея значений, безусловно, интересна, огорчительно только, что соображения комментатора опять никак не соотносятся с текстуальными особенностями Библии. Сообщая имена главных действующих лиц книги Бытия, бытописатель зачастую объясняет их происхождение либо от себя (3:20, 25:25-26), либо устами того, кто дает имя (4:1, 4:25, 16:11). Таким именно образом до нас дошло значение имен: Ева, Каин, Сиф, Измаил, Исав, Иаков и др., и там, где такая расшифровка дается самим

текстом, незачем, казалось бы, еще что-то придумывать. «Имя тебе... Израиль, ибо ты с Богом боролся», — так Сам Нарекающий объясняет значение имени. Израиль — значит «Богоборец». Так воспринимали значение имени и Святые Отцы. Есть, правда, еще одно толкование, согласно которому Израиль — значит «видевший Бога». Его придерживался, в частности, Иоанн Златоуст (9, с.629). Это второе значение имеет также обоснование в тексте Библии, хотя и не такое прямое: «я видел Бога лицом к лицу», — говорит нарекаемый. Это значение глубоко символично тем, что связывает имя Израиль с другим именем — Измаил, отличающимся от него одной буквой и совершенно сходным в образовании. И-см-Эль и И-ср-Эль образованы соответственно от глаголов «слышать» и «видеть» — Бога. В этой перекличке имен, возможно, заключено откровение о двух родах почитателей Единого Бога — тех, кто только слышал Его, и тех, кто удостоился Его лицезреть. И в этом один из ключей к решению нашего главного вопроса: Зачем Бог боролся с Иаковом?

Глава 3

Грех и слава Израиля

На поставленный вопрос у Святых Отцов был ясный и очень простой ответ: для того, чтобы поддержать Иакова и придать ему смелости в предстоящей встрече с Исавом. «Сам Бог ободрял Иакова, который страшился своего брата; почему и уступил ему победу, как бы говоря: ты победил Меня, зачем же тебе бояться человека?» — говорит блаж. Феодорит (25). «А все это делалось по снисхождению, чтобы изгнать из души праведника страх и побудить его идти навстречу брату без всякого опасения», — вторит ему Златоуст (9, с.628).

По Филарету, «таинственная борьба Иакова в отношении к нему в особенности есть утешительное предвестие безопасности со стороны Исавы» (27, с. 68). Заметим, что очень похоже святитель рассуждает о цели богоявления в Вефиле: «Таким образом, видение лестницы, прежде слов откровения, внушило Иакову, что он, будучи в опасном отлучении от общества человеческого, вступает между тем в спасительное общение с высшими силами, и обретается под непосредственным охранением Иеговы» (с. 33).

На этом фоне особенно показательны то, как у толкователя контрастирует обстоятельное раскрытие троякого символического смысла, заключенного в восхождении и нисхождении ангелов по лестнице, с крайней скупостью и туманностью суждений о символическом смысле богоборчества.

Традиционный подход к объяснению смысла богоборчества Иакова при всей его видимой ясности и простоте едва ли удовлетворит читателя, навывшего искать в ветхозаветных образах если не символический и пророческий, то по крайней мере назидательный смысл. Он скорее

рождает новое недоумение: если в обеих переломных точках судьбы Иакова Бог действовал из одних и тех же побуждений, то чем же обусловлена такая разница в образе проявления божественного попечительства? Зачем нужно было Ему поддерживать дрогнувший дух патриарха таким странным и соблазнительным способом? И после того в нелегкой судьбе Израиля было немало случаев, когда Богу приходилось укреплять в вере и мужестве его вождей. Но для этого всегда было достаточно чудес и знамений (Исх.4, Суд.6:36-40), иногда — одного увещания (Иис.Н.1:1-9; 4 Цар.19:1-7), и никогда не требовалось прибегать к рукопашной.

Образ борьбы человека с Богом столь значителен сам по себе, столь возмутителен и непостижим в свете ветхозаветных представлений о божественном всемогуществе и неприступности, что объяснение этого образа какими-то вполне заурядными психологическими мотивами оставляет мучительное чувство недосказанности. Это как раз тот случай, когда сказав «а», надо говорить «б». Лучше попытаться затушевать этот образ, упразднить его кричащее противоречие духу ветхозаветного отношения к Богу и перетолковать его с помощью многозначности слова «элогим», чем громогласно провозгласить невероятную истину о том, что Бог вызвал на поединок человека и не одолел его, а потом добавить в качестве объяснения: «но это только потому, что Он ему поддавался». Достаточно немного напрячь воображение, чтобы представить, какие последствия оказало бы передаваемое в таком виде сказание на веру Израиля, как мало бы она отличалась после этого от веры греков, для которых состязание с богами — привычное дело, и как сильно бы она отличалась от веры евреев, для которых произнесение имени Бога вслух — смертельный грех. Совершенно неудивительно, что духовные пастыри Израиля попытались оградить свою паству от опасности этой темы, дав тексту Торы соответствующее толкование. Поскольку христиане никогда не переживали трансцендентность Бога так остро, как иудеи, наши пастыри истолковали сам образ единоборства более «близко к тексту», но оградили себя от лишних вопросов упрощенным объяснением причины борьбы и тяжелым молчанием вокруг символического смысла того, что произошло на берегу Иавока.

Нет нужды, наверное, объяснять причину этого молчания. Все и так понятно. Спорить о том, в какой степени эффективной и дальновидной была педагогика Святых Отцов, насколько сообразна она была педагогике божественной, можно много и бесплодно. Времена изменились, и мы никогда не узнаем, какое толкование поединку Иакова дали бы те же св. Отцы сегодня. Но совершенно очевидно, что те опасности, от которых ограждали верующих средних веков, давно уже превратились в реальность и даже для значительной части человечества — в пройденный этап. Самоутверждение человека вне Бога в новейшей христианской истории достигло такого размаха, о котором не могли мечтать самые мятежные умы прошлых эпох, и никакими проявлениями богоборчества никого уже не смутит и не испугает. И поэтому плотина молчания, воздвигнутая вокруг поединка Иакова, но прорываемая то здесь, то там струйками частных богословских мнений, должна рано или поздно уступить напору

сдерживаемого ею откровения. Какие-то сдвиги в этом направлении уже произошли. Тема богоугодного богоборчества, активно обсуждавшаяся в русской религиозной философии конца XIX- начала XX века, нашла свое отражение и в трудах экзегетов. Интересна в этом отношении Толковая Библия А.П. Лопухина, которая хотя и опирается в толковании главным образом на Феодорита, идет дальше Отцов и предлагает свой комментарий к смыслу борьбы. «По сути своей борьба Иакова с Ангелом Иеговы есть тип духовного борения веры, не поддающейся никаким испытаниям и трудностям жизни; вместе с тем она есть и предъизображение всей будущности потомства Иакова, отныне получающего имя Израиль, то есть всей ветхозаветной теократической истории. Вообще по характеру и значению своему богоборство Иакова напоминает ночное видение Авраама (Быт.15:1-21), в котором также (но более конкретно) изображалась будущая история избранного народа, складывавшаяся из противодействия народа Божественному Призванию, обладания непреходящими духовными благами и временных испытаний, материальных потерь» (17).

Самое важное здесь, наверное, то, что наконец в издании, получившем высочайшее патриаршее благословение Патриарха, богоборчество открыто называется одной из форм «духовного борения веры». Отвергая неплодотворный путь восприятия богоборчества в исключительно негативном смысле, Церковь тем самым закладывает прочный и единственно надежный фундамент для всех дальнейших богословских исканий. Комментарий безошибочно определяет и направление поиска. Если Самому Богу было угодно запечатлеть происшедшее в новом имени, которым Он наградил Своего соперника и его будущее потомство, то и разгадку тайны богоборчества мы должны искать в особенностях характера и судьбы народа, носящего это дивное имя. Ибо дать правильно имя — значит определить сущность, и когда нарекает Бог — это значит, что нам дано откровение о сущности нарекаемого. В этом, кстати, еще одно основание придавать исключительное значение уяснению символического смысла поединка Иакова. В честь этого поединка был назван богоизбранный народ, и понять, почему Бог назвал свой народ богоборцем, значит проникнуть в самую, быть может, глубокую тайну богочеловеческих отношений.

Здесь сразу выявляются два пути движения мысли. Один — простой и короткий. В наречении Иакова богоборцем можно видеть указание на то, что фактором, определяющим судьбу Израильского народа, будет его противодействие божественному призванию. Так, в частности, решает вопрос вышеприведенный комментарий.

Действительно, нельзя отрицать правомерность такого толкования. В священной истории было немало случаев, когда упрямство и злонаравие сынов Израиля навлекали на них гнев Господень. Расплатой за грех противления было и сорокалетнее скитание в пустыне вокруг Синая, и сокрушительные набеги язычников в эпоху судей, и плен, и неоднократное разрушение Храма. Сам Господь называл Свой народ народом «жестоковым» (Исх. 33:3; Втор. 9:13). Об этой жестоковости, неподатливости Израиля говорили с удивительным единодушием самые разные авторы. «В сущности Израиль никогда не

боится. Дух свободы — даже буйства — там удивителен», — писал В.В. Розанов (19, с.548). А вот как говорил о сыновьях Иакова святитель Игнатий Брянчанинов в повести «Иосиф»: «То были полудикие пастухи, взросшие на кочевьях, прошедшие всю жизнь при стадах, на приволье буйной свободы, под открытым небом, в безлюдных пустынях. Они не знали никакой власти над собою, не знали никакой бразды: отцу оказывали неповиновение; причиняли ему частые оскорбления; всякое пожелание свое, как бы оно преступно ни было, приводили в исполнение; руки их нередко бывали обгажены кровью невинных. Такими изображает Писание сыновей Иакова» (6). «Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность», — призывает Господь к Израилю и Иудее устами пророка Иеремии (Иер. 3:22). «Пусть не угаснет в сердце огонь нашей еврейской мятежной души», — возглашает современный национальный гимн Израиля Ха-Тиква.

При всем этом есть серьезные основания сомневаться в том, что прообразовательный смысл поединка Иакова связан исключительно с «противодействием народа Божественному Призванию». И главное из этих оснований — в том, что Бог благословил богоборца. Если видеть в борьбе только пророчество о «жестоковейности» и ее последствиях, то следует признать, что эта-то жестоковейность и была благословлена Богом. Трудно поверить, что это так. Трудно также поверить, что благословение, данное патриарху, не имело отношения к будущему его потомства, было дано вне предведения его. Если бы оно относилось только к лицу, а не к народу, то едва ли стало бы народным и имя, сопровождавшее благословение. Есть ведь и другие имена у народа Божьего — к примеру, евреи или дети Авраама. Но Сам Бог, являясь пророкам, упорно называет его Израилем, свидетельствуя об исключительной значимости этого имени.

Можно предположить, что и имя, и сам образ богоборчества должны были служить предостережением богоборчески настроенному потомству, и имя Израиль знаменовало собой не только первоначальное получение духовных благ и благословения, но и последующее проклятие и отвержение. Однако и эта мысль не находит себе подтверждения в Писании. Ап. Павел в Послании к Римлянам свидетельствует и о непреложности обетований Божиих о спасении Израиля (11:26), и о неоскудевающей любви Божией к нему (11:28-29). Надо сказать, что в рассуждениях об отвержении Богом Своего народа христианами вообще свойственно с удивительным легкомыслием игнорировать совет ап. Павла не превозноситься над иудеями: «если же превознесешься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя» (Рим.11:18). Рано подводить итоги земной истории, да и много ли мы понимаем в ней? Неисследимы пути Господни, и то, что кажется низвержением, может быть путем к возвышению. Апостол открыл нам одну только тайну, «ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей» (Рим.11:25), а именно, что «ожесточение», неверие во Христа произошло в Израиле промыслительно, «пока войдет полное число язычников» (11:25), так что «от их падения спасение язычникам» (11:11), а «отвержение их примирение мира» (11:15). Сколько еще тайн сокрыто от нас? Чего стоит хотя бы одно потрясающее прозрение Вл. Соловьева

(22, с.211) о вине Израиля за кровь Христа! Да, говорит Соловьев, иудеи, требовавшие казни Христа, кричали: «Кровь Его на нас и на детях наших». Но нельзя забывать, что кровь эта есть кровь искупления (!!).

Если искать символ греха евреев перед их Богом, то на эту роль больше подходит поступок Рувима, взошедшего «на ложе отца» (Быт.35:22; 49:4). К предпочтению этого образа подводят следующие существенные основания. Известно, что в библейской традиции отношения отца с сыном обычно выступают в качестве символа отношений Бога и человека, причем символа в самом богатом значении — не только как образного приема, раскрывающего общность черт тех и других отношений, но как знака реального присутствия элементов сыновства и отечества в богочеловеческом союзе. Потому выражение «сыны Божии» применяется уже в Ветхом Завете не только к ангелам, но и к людям (Втор.14:1; Пс.72:15). В Новом Завете о сыновнем призвании человека говорится уже непрерывно.

О внутренней связи поединка Иакова и его отношений с отцом мы будем говорить дальше. Здесь важно отметить те черты противостояния «отец-сын», которые существенно отличаются в случае Иакова и Рувима.

Во-первых, Рувим — первенец Израиля, как Израиль — первенец Бога («И скажи фараону: так говорит Господь: Израиль есть сын мой, первенец мой» — Исх.4:22). Поступок Рувима и его последующее отвержение связывает, таким образом, тему «отцов и детей» с едва ли не самым распространенным библейским мотивом — мотивом духовного минората (главенства младшего брата над старшим вопреки установленному порядку). В бесконечной череде отверженных или умаленных в своих правах первенцев (Каин, Арам, Измаил, Исав, Рувим, Манассия и т.д.) и возвышении младшего сына (Иафет, Исаак, Иаков, Иосиф, Ефрем, Давид и т.д.) содержится пророчество дивное и богатое смыслом. О том, какое отношение оно имеет к историческим судьбам Израиля, недвусмысленно говорят слова Спасителя о приходящих «от востока и запада, и севера и юга» возлечь на ложе Авраама, о последних, которые будут первыми, и первых, которые будут последними (Лк.13:28-30), а также притчи о злых виноградарях (Мтф.21:33), о брачном пире (Мтф.22:2). Первенец Бога — Израиль по плоти, — символом которого служат первенцы патриархов, отвергается, уступая свои права «детям обетования» (Рим.9:8), сонму язычников, обратившихся в христианство. Таково древнее христианское понимание символики минората. «Сбылось, — восклицает митрополит Иларион, — благословение, ибо старейшинство Манассьино левицей Иакова благословлено было, а Ефремово младенчество — десницей. Хоть и был старше Манассия Ефрема, но благословением Иаковлевым стал меньшим. Так иудейство, хоть и прежде было, но благодатью христиане возвысились» (7, 155-156). Таким образом, Иаков по своему положению младшего брата, обретающего впоследствии права первородства, символизирует в своей личной судьбе скорее Израиль духовный, чем исторический.

Во-вторых, противостоянием отцу Иаков обретает первородство, Рувим теряет, почему и пророчество об отвержении Богом Израиля соотносимо только со вторым образом противостояния сына отцу.

Наконец, образ сына, всходящего на ложе отца, в своем конкретном содержании гораздо точнее выражает сущность главного греха Израиля перед Богом, чем образ единоборства. Предел богоотступничества Израиля обнаружился не в массовых отпадениях в идолопоклонство (при всем том Израиль никогда не терял из виду своего Яхве и не раз проявлял способность к столь же массовому покаянию и возрождению истинного богопочитания), и даже не в убийстве Мессии.

К убийству Христа, как известно, приложили руку и язычники. Хотя Пилат умовением рук формально и снял вину за это преступление с себя и с Рима, усердие римских солдат в избииении Христа и издевательство над Ним ради забавы (Мтф.27:27-31) не приписать долгу службы и не списать на евреев. Казнь Сократа, бывшего для греков, по выражению Климента Александрийского, тем же, кем были для евреев пророки, достаточно ярко иллюстрирует не менее высокую, чем у евреев, готовность эллинов к совершению богоубийства. В убийстве Христа евреи проявили свое всечеловеческое, а не национальное начало.

«В прямых противниках И<исуса> Христа мы видим пороки и заблуждения общечеловеческого, а не специально иудейского характера: озлобленное самолюбие обличенных в своей мелочности «учителей» в соединении с ложным патриотизмом и мнимой политической мудростью народных правителей — явление довольно известное повсюду и прежде и после Христа. Личная вражда и злоба, возбужденная Христом, вполне понятна, Его прямые противники не имеют в себе ничего загадочного — это самые обыкновенные образчики испорченной человеческой природы» (22, с.222).

Специфический грех Израиля начал проявляться массово и откровенно, возможно, позже, по мере затухания мессианских чаяний иудейства, и выразился он в поклонении еврейскому гению вместо Бога евреев, в попытке представить историю так, будто не Бог избрал евреев, а евреи придумали Бога. «Народ, фабрикующий истины вот уже третье тысячелетие, всяческие истины — религиозные, социальные, философские, фабрикующий их миролюбиво, добросовестно, не покладая рук, истины оптом, истины сериями, этот народ отнюдь не склонен верить в спасительность своих фабрикатов...» Так писал И. Эренбург (31, с. 552). М. Бубер выражался определеннее: «До сих пор нашего существования хватало только на то, чтобы сотрясать трон идолов, но не на то, чтобы воздвигнуть трон Господень. Именно в силу этого наше существование среди народов столь таинственно. Мы претендуем на то, чтобы научить абсолюту, но в действительности лишь говорим “нет” другим народам, или, пожалуй, мы сами являем собой только отрицание и ничего больше... В течение прошлого века еврей с его способностью к критике, сотрясая кумиры, не приготовил места Богу, а постарался самого Бога лишить какого бы то ни было места на земле. Вместо того чтобы научить народы служить правде, а не фикции, еврейский критицизм внес свою лепту в то, чтобы заклеить идею

правды как непозволительную фикцию» («Звезда», 1991, №1, с. 145). В этом присвоении божественной славы и чести легко угадывается знакомый образ бесчестия отца, похищения у него права на единоличное обладание сердцем своей наложницы. Особую весомость этому образу придает то обстоятельство, что он имеет отношение к жизни второго по своей мессианской значимости человека после Иакова — царя Давида. Любимый сын Давида Авессалом сначала умерщвляет первенца Давида Амнона за бесчестие своей сестры, повторяя поступок Симеона и Левия с сихемлянами (2 Цар.13 — ср. Быт.34), а затем совершает поступок Рувима — входит к наложницам отца на глазах народа (2 Цар.16).

Таким образом, борьба Иакова со своим отцом являет по своим побудительным мотивам, цели, последствиям и прообразовательному значению решительную альтернативу покушению Рувима на отцовское достоинство. Потому и в богоборчестве Иакова содержится совсем иной духовный смысл, нежели в поступке Рувима. То, что стало источником отвержения Рувима, было причиной благословения Иакова. Жестоковость старших сыновей Иакова, включая Симеона, Левия и Иуду, — детище святого дерзновения Иакова, и как осквернение отцовского ложа, избиение сихемлян и попытка братоубийства, совершенные старшими сыновьями Иакова, указуют на худшие черты Израиля, и на причину его отвержения Богом, так богоборчество Иакова, раскрывая великие возможности богоизбранного народа, указывает тем самым и на причину его избрания.

Отвергаемый первенец, запятнавший себя грехом, и благословенный наследник, получающий нетленные обетования Божии, — таковы два лика Израиля, два пророчества о судьбе народа Божия, о его падении и о его славе. В раскрытии их нерасторжимой связи и состоит суть второго, более долгого, но и более плодотворного пути постижения символического смысла поединка Иакова.

Недостатки суть продолжения наших достоинств. Грех — дитя святости. Эти известные афоризмы облакаются в Библии в плоть исторического сказания о трагичности отцовства двух великих избранников Божиих Иакова и Давида. Дети вообще восстают на отца. Мудрые боги Греции знали это, и потому пожирали своих детей. Не сделал этого только безумный в Своем нисхождении к человеку Бог Авраама, Исаака и Иакова, заповедовавший и нам эту святую безумность. И потому первое символическое значение поединка Иакова связано с откровением о кенозисе Божиим, о Его готовности встретить и принять на Себя заносчивую воинственность оперирующегося человеческого духа. То, что эта юношеская заносчивость может перерасти и в сыновнюю верность, и в мрачную мятежность всеотрицающего эгоизма, было заведомо ясно. Вопрос о том, почему Бог пошел на это, есть уже вопрос большой теодицеи, вопрос о причинах зла. Он упирается не только в проблему человеческой свободы, но и в вопрос о смысле человеческого «я» и — в конечном итоге — личностного, ипостасного бытия как такового. Поединок с человеком — это тот образ теофании, в котором в наивысшей степени может проявиться реальность существования несливаемых воедино «я» человека и «Я» Бога, а вместе с тем и

открыться предел самостояния твари, получившей право на свое «я» перед лицом добровольно самоумалившегося Творца. Господь не лишает тварь способности к богоборчеству, потому что буйство ее есть помимо всего буйство младенца, вырывающегося из пелен. Иегове, по образному выражению В.В. Розанова, нравится это буйство. Он с ним борется, «как конюх с норовом лошади, как мать с гениальным ребенком» (19, с.548).

Бог вызывает на бой Иакова не только чтобы внушить ему, что он способен одолевать человека, но и чтобы внушить его потомкам мысль о том, что они способны противостоять Богу, что Он не является для них ни бесплотной идеей, ни слепой всеподавляющей силой, ни внутренним нравственным императивом. Он — это Он, а я — это я. На этом и только на этом могут строиться личные отношения Бога и человека. «Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, эллинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как «я» оно должно было явиться в иудеях, потому что их народный характер состоит именно в преобладании личного субъективного начала... Этот характер утверждения субъективного элемента во всем может быть носителем как величайшего зла, так и величайшего блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь в своей отдельности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинившая себя высшему началу, тот же самый огонь, проникнутый божественным светом, является силою мировой всеобъемлющей любви: без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т.е. эгоизма...

Сущность добра дается действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли. Таким образом, в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра. Потому-то народ иудейский, показывающий самые худшие стороны человеческой природы, «народ жестоковыйный» и с каменным сердцем, этот же самый народ есть народ святых и пророков Божиих, народ, в котором должен был родиться новый духовный человек». Это слова из «Чтений о Богочеловечестве» В. Соловьева (23, с.149-151).

В уже цитированной статье «Еврейство и христианский вопрос» Соловьев более подробно останавливается на анализе национальных черт еврейского характера, рассматривая их как условие и залог исполнения Израилем своего мессианского предназначения.

«В национальном характере евреев должны заключаться условия для их избрания. Этот характер в течение четырех тысяч лет успел достаточно определиться, и нетрудно найти и указать его отдельные черты. Но этого недостаточно: нужно еще понять их совокупность и взаимную связь. Никто не станет отрицать, что национальный характер евреев обладает

цельностью и внутренним единством. Между тем мы находим в нем три главные особенности, которые, по-видимому, не только не согласуются, но и прямо противоположны между собою.

Евреи прежде всего отличаются глубокой религиозностью, преданностью Богу своему до полного самопожертвования. Это народ закона и пророков, мучеников и апостолов, «иже верою победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования» (Посл. к евр. XI, 33).

Во-вторых, евреи отличаются крайним развитием самочувствия, самосознания и самодеятельности. Как весь Израиль, так и каждая семья в нем и каждый член этой семьи до глубины души и до мозга костей проникнуты чувством и сознанием своего национального, семейного и личного Я и стремятся всячески на деле проявить это самочувствие и самосознание, упорно и неутомимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля.

Наконец, третья отличительная черта евреев — их крайний материализм (в широком смысле этого слова). Чувственный характер еврейского мировоззрения выразился символически даже в их письме (в этом ограничении алфавита одними согласными — телом слов, тогда как дух слов — гласные — или вовсе опускаются, или обозначаются лишь точками и маленькими черточками). Что касается до житейского материализма евреев, т.е. преобладания утилитарных и корыстных соображений в их деятельности, от египетских сосудов и до бирж современной Европы, об этом, кажется, нет надобности распространяться.

Таким образом, характер этого удивительного народа обнаруживает одинаково и силу Божественного начала в религии Израиля, и силу человеческого самоутверждения в национальной, семейной и личной жизни евреев, и, наконец, силу материального элемента, окрашивающего собою все их мысли и дела» (22, с.213).

Вот что далее говорит Соловьев относительно второго элемента выделенной им триады:

«Веруя в единство Бога, еврей никогда не полагал религиозной задачи человека в том, чтобы слиться с Божеством, исчезнуть в Его всеединстве... Свободный от всяких внешних ограничений и определений, но не расплываясь в общем безразличии, сущий Бог Сам себя определяет и является как совершенная личность, или абсолютное Я. Согласно с этим и религия должна быть не уничтожением человека в универсальном божестве, а личным взаимодействием между божеским и человеческим Я. Именно потому, что еврейский народ был способен к такому пониманию Бога и религии, он и мог стать избранным народом Божиим...

Союзный договор, или завет Бога с Израилем, составляет средоточие еврейской религии. Явление единственное во всемирной истории, ибо ни у какого другого народа религия не принимала этой формы союза, или завета между Богом и человеком как двумя существами, хотя и не равносильными, но нравственно однородными.

Это высокое понятие о человеке нисколько не нарушает величия Божия, а, напротив, дает ему обнаружиться во всей силе. В самостоятельном нравственном существе человека Бог находит Себе достойный предмет действия, иначе Ему не на что было бы воздействовать...

Сильный Бог избирает себе сильного человека, который бы мог бороться с Ним; самосущий Бог открывается только самосознательной личности; Бог святой соединяется только с человеком, ищущим святости и способным к деятельному нравственному подвигу» (22, с.214-216).

Итак, символическое содержание поединка Иакова находит только вторичное и опосредованное выражение в трудной судьбе Израильского народа. Первично же и преимущественно оно выражается в том исключительном нравственном самостоянии народа Божьего, которое и определило трудность этой судьбы, раскрыло в истории два лика Израиля, народа с каменным сердцем и народа святых и пророков. Имя Израиль объемлет собой всех потомков великого богоборца, все их добродетели и пороки. В нем содержится пророчество и о бесславии Рувима, и о жестокости Симеона и Левия, и о двадцати серебрениках Иуды, заплаченных за проданного в рабство Иосифа. Но в нем также пророчество и о беспредельной преданности своему Богу сынов Левия, и о царственной славе потомков Иуды. Богоборчество на берегу Иавока символизирует не светлое или темное начало в Израиле, но чрезмерную степень свободы в развитии этих начал. О том, как эта свобода используется во зло, говорить неинтересно, да и не нужно. О том, как она актуализируется в добродетели, наши следующие главы.

Но прежде чем закончить разговор о том, какое отношение образ богоборчества имеет к прямым потомкам Израиля, надо сказать несколько слов о его потомках духовных. Скудость и невразумительность, которыми отличается традиционное христианское восприятие образа состязания Иакова с Богом, говорят о многом. О том, в частности, что мы не знаем ни своего родства, ни какого мы духа. Мы, гордо называющие себя духовными наследниками Израиля, не удосуживаемся даже внимательно разглядеть, что же нам досталось в наследство. Мы привыкли считать, что европейское мировоззрение сформировалось под воздействием христианства и эллинизма, и приписываем античной культуре даже то, чего в ней отродясь не было, — например, уважение к человеческой личности как таковой, без соотнесения с ее гражданской значимостью. Редко кому приходит в голову находить корни европейского гуманизма в Ветхом Завете. А ведь, судя по всему, прав был Вяч. Иванов, когда говорил, что гуманизация религиозных представлений начинается не с мифа о Прометее, а с «судбища между Богом и Иовом». Возможно, прав он был и тогда, когда провозглашал еврейское мироощущение душой христианской культуры.

«В лоне еврейства родился мистический энергетизм, ставший душой христианской культуры и связанный с нашими конечными чаяниями. Еврейство дало нам в спутницы вечную Надежду, — она же распростирает свои радуги над всем нашим деланием, над всем творчеством европейской души, хотя бы душа эта и забыла до времени о своем таинственном и навеки действенном крещении.

В самом деле, евреи, с исключительной среди всех племен земли настойчивостью, провозгласили право человека на свое свободное самоутверждение; они поставили его судьей над миром и истцом перед Богом. Напротив, эллины не могли преодолеть уныния, возвращенного в них сознанием природного неравенства бессмертной семьи и рода смертных; ведь и Прометей их только потому был столь могущественным и успешным поборником человечества, что сам родился бессмертным титаном и полубогом» (5, с.52).

Соловьев заметил как-то мимоходом, что «мы потому отделены от иудеев, что мы еще не вполне христиане, и они потому отделяются от нас, что они не вполне иудеи». Это удивительно тонко и точно. Нельзя быть христианином, не став прежде хоть немного евреем. Чего никак не хотят разглядеть иудеи — так это того, что Христос, отказавшийся восстанавливать царство Израилю и воплощать его теократические чаяния, покорил иудейскому Богу больше народов, чем смог бы самый великий завоеватель. Еврейский строй мысли, еврейское видение мира, еврейская история и культура вошли в плоть и кровь христианства и иносказательно, и буквально вместе с плотью и кровью Христа. И когда христиане, пытаясь обособиться от иудеев, трактуют малопонятные библейские образы, вроде поединка Иакова, как имеющие отношение исключительно к судьбам «исторического Израиля», они рискуют обособиться от христианства. Ибо без духовного пребывания во Израиле, без переживания своей причастности ко всей истории богочеловеческих отношений до Христа само наше пребывание во Христе будет неполным, будет лишено той глубокой родовой укорененности, о которой говорил и Сам Спаситель, называя Себя лозою (Ин.15:5), и апостол, называя доброй маслиной, святым корнем тот вполне определенный и конкретный народ, имя которому — Богоборец.

Глава 4

Сенаар — Пенуэл.

От богоборчества к богосыновству

Однажды Самсон, последний из двенадцати великих судей Израиля, шел к филистимлянам свататься к одной из дочерей их народа. Навстречу ему вышел лев, но Самсон «растерзал льва как козленка», ибо «сошел на него Дух Господень» (Суд.14). Когда же он шел назад спустя несколько дней, то «зашел посмотреть труп льва» и с удивлением обнаружил, что в пасти мертвого хищника вместо мух поселились пчелы и дали мед. И Самсон ел этот мед дорогою, и оказалось, что он хороший.

Сказочные метаморфозы, переполняющие этот краткий сюжет, несут в себе откровение потрясающей важности.

Человек растерзал льва, хотя обычно происходит наоборот, и эта необычная смерть произвела необычайные последствия. Вместо мух

— пчелы, вместо смрада — благоухание, вместо трупного яда — целебный мед. Самсону дано было прозреть духовный смысл этого чуда, который он выразил в форме загадки: «Из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое». Ему открылось, что удивительная метаморфоза, произошедшая со львом, произойдет когда-то в отношениях Бога и человека. И связана она будет тоже с убийством и с невероятной смелостью, проявленной Человеком. Раньше человек приносил жертвы Богу, и Он принимал их, теперь Бог Сам принесет Себя в жертву людям, и люди будут питаться ею — Его плотью и Кровью. «Из ядущего вышло ядомое»! Раньше Бог являл Себя только как Сила — творческая, устрашающая, поддерживающая порядок на земле и карающая за преступления. Он требовал от человека подчинения Себе и держал его страхом. Но Он всегда хотел, чтобы человека с Ним связывала любовь. Когда человек оказывается достойным звания сына, а не раба, когда он, подобно Самсону, одолевшему льва, одолевает темные силы, мешающие ему любить Бога, тогда и Бог являет Себя как Любовь. Всесильный Элогим-Шаддай передает Свою власть Иисусу Сладчайшему. «Из сильного вышло сладкое». Смерть во Христе становится началом вечной жизни, медом бессмертия, потому что Сын Человеческий растерзал льва — пожиравшую людей смерть.

Жалко, что этой загадки не встретить в наших катехизисах и духовных руководствах. Она много о чем могла бы напомнить современным «эллинам» и «иудеям». «Эллинам» — о том, в частности, чем Самсон отличается от Геракла, а «иудеям» — о том, чем вера «сынов благодати» отличается от веры «сынов закона».

Когда апостол Павел называет закон Моисея детоводителем ко Христу (Гал.3:24), он в сущности выражает центральную идею христианской историософии. Христианство, в отличие от большинства других религий и мировоззренческих систем, усваивает истории положительный смысл. Увиденная в таком телеологическом ракурсе история перестает быть цепью случайных и механических причинно-следственных отношений, она обретает свою «целевую причину», по Аристотелю — конечную цель и смысл. Смысл этот, по учению Святых Отцов, в обожении мира. «Созданный для того, чтобы быть обоженным, мир динамичен, устремлен к своей конечной цели» (14, с.78). Но христианство не только обозначает конечную цель мироздания, оно претендует на обладание реальной властью осуществить эту цель. В этом отношении его можно сопоставить только с буддизмом, который тоже заявляет о способности указать путь человечеству за пределы исторического бытия и положить тем самым конец истории. Главное различие двух религий состоит, пожалуй, в том, что Христос открывает дверь вечной жизни, а Будда — небытия.

Путь к вечной жизни, к обладанию полнотой бытия открывается в христианстве в достижении той высочайшей ступени богообщения, которая была запечатлена словами Сына Божьего: «Кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мф.12:50). Породнясь с Тем, Кто «имеет жизнь в Себе» (Ин.5:26) и есть «от начала Сущий» (Ин.8:25), человечество приводит тварь в соединение с Творцом, исполняет эсхатологическое предопределение

Царства: «И Господь будет Царем над всей землею» (Зах.14:9). В представлении о том, что люди способны стать «причастниками Божеского естества» (2 Петр.1:4), христианская эсхатология смыкается с сотериологией. В богосыновстве открывается путь не только к индивидуальному спасению, но и к обожению мира. Стремление человека к богосыновству оказывается, таким образом, не только фактором духовного роста личности, но и движущей силой и направляющим вектором мировой истории, ее энтелехией. Впрочем, совпадение это прямо следует из христианского представления о безусловности человеческой личности. Если земная жизнь отдельного человека имеет какой-то смысл, то этот смысл в силу божественного достоинства личности не может быть меньшим, чем смысл вселенской истории.

Евангелие, благая весть о том, что пророчества о наступлении Царствия Божьего сбылись, не ограничивается тем, что возвестил пастухам Ангел на полях Вифлеема. Боговоплощением только открывается цепь событий, в результате которых человек вступает в область богосыновства. Христос, как и Его Предтеча, проповедует только приближение Царства (Мтф.4:17). За Рождеством следует Пасха, за Пасхой — Пятидесятница. Рождение Бога по плоти, вступление Его в историческое бытие подготавливает переход освященной изнутри плоти человеческой из временного бытия в вечность. Воскресение и включение воскресшей плоти в недра Божества подготавливает включение Бога в недра отвергнутой некогда от богообщения плоти, излияние Духа в плоть. В День сошествия Святого Духа на апостолов вечность врывается в земную жизнь. С этого момента Царство Небесное начинает реально прорасти сквозь эмпирическое бытие подобно пшенице, прорастающей сквозь оболочку зерна (1 Кор.15:35-54). В этой точке река священной истории впадает в вечность.

Честертон однажды заметил, что история может представлять, а может и не представлять собой прогресс, однако в любом случае она представляет собой романтическое приключение. Приключенческий роман, как и сказка, обычно заканчивается свадьбой. Земная история заканчивается Пятидесятницей. За ней следует только распад тех тленных оболочек, сквозь которые прорастает вечная жизнь — Апокалипсис, подробно описанный Иоанном. Пророчество Спасителя о скором наступлении конца света — «не пройдет род сей, как все сие будет» (Мтф.24) — не ошибка в определении сроков, а свидетельство о том, что в масштабе священной истории апокалипсис следует непосредственно за проповедью Евангелия Царствия (Мтф.24:14). Брачный пир начинается на земле и заканчивается на небе. Все, что последует Пятидесятнице, является своего рода эпилогом земной истории, кратко сообщаящим о том, сколько лет герои счастливо прожили вместе, сколько детей родили и как встретили смерть. Какой бы долгой ни была жизнь героя после счастливой развязки сюжета, сам роман или сказка от этого не станут длиннее, потому что они чаще всего написаны не о жизни героя, а о его борьбе за жизнь, о завоевании им своей будущей жизни. И какой бы долгой ни была жизнь человечества

после Христа, история мира уже написана и к ней нечего добавить (Откр.22:18).

Жанровое сходство священной истории и романа говорит о том, что историческое бытие по сути своей романтично, ибо священная история есть не что иное, как откровение Божие о сути этого бытия. Мы можем как угодно относиться к истории: считать, что она ходит по кругу или представляет собой бесконечный прогресс. Все зависит от точки зрения. С точки зрения историка, задавшегося целью проследить, к примеру, за тем, как менялись нравы правителей от неолита до наших дней, история, действительно, может показаться замкнутым кругом, а специалист по истории авиации, напротив, наверняка найдет в ней черты прогресса. Но если мы встанем на точку зрения Библии, концентрирующей внимание на истории взаимоотношений человеческого рода с Творцом, история по своей форме будет напоминать не спираль и не гиперболу, а нечто неправильное, вроде зигзага. В сердцевине священной истории лежит излом, происхождением своим обязанный тому обстоятельству, что у истории этой два творца — Бог и человек. Три точки, образующие излом, суть три состояния человека и космоса: в раю, после грехопадения и по обновлении плоти, в «жизни будущего века», вступившей в нашу земную жизнь с сошествием Святого Духа. Эти три точки образуют ту систему координат, в которой только и можно определить как подлинную меру событий священной истории, так и то, в какой ее точке фокусируется символическое значение ветхозаветных образов. Вот почему с задания этой системы мы начали разговор о том, о чем речь пойдет в оставшейся части книги, — о том, что богоборческий поединок Иакова перерастает рамки национального символа и является символом общечеловеческого порядка.

Если бы мы попытались отыскать на шкале священной истории символ, обозначающий точку наибольшей удаленности человечества от Бога, т.е. собственно точку излома истории, то бесспорным претендентом на роль такого символа была бы Вавилонская башня. Описанием вавилонского столпотворения и последовавшим за ним «рассеянием языков», собственно говоря, заканчивается история ветхого мира. Далее Библия переходит к истории избранного народа, касаясь остального человечества в той мере, в какой оно касалось евреев. Далее начинается восходящая ветвь истории человечества, история детей Авраама. И жизнь Иакова на этой ветви соответствует тому важному моменту, в который меняется стратегия домостроительства. Селекция заменяется возвращением. Очищенное многократным отсевом (сифиты от каинитов, семейство Ноя от допотопных нечестивцев, семиты от хамитов, Авраам от своего народа, Исаак от Измаила, Иаков от Исава), благословенное семя пущено в рост. Дальнейшее деление этого семени имеет принципиально иной характер. Оно не есть более отделение того, что принадлежит Церкви и вечности, от того, что принадлежит миру и тлению, но есть умножение тела Церкви. Ибо никто более не извергнется вон. Все 12 колен, «весь Израиль» спасется (Рим.11:26). (Речь идет, разумеется, не об индивидуальном спасении, а о жизни рода.) Израиль образует то нерушимое духовное единство, которое,

несмотря на политические и религиозные разногласия в среде его потомков, остается вечным знаменем и залогом единства Церкви. Лествица Иакова, таким образом, несет в себе пророчество не только о воплощении Сына Божьего, но и о Пятидесятнице, точнее, знаменует собой начало истории обожения мира, завершением которой служит сошествие Духа.

Богочеловеческий организм, «начатком» коего был Христос (Кол.1:18), прообразно начал жить в Иакове. Но так как боговоплощение составляет и сущность, и цель исторического бытия, начало истории Церкви есть одновременно и конец истории профанного мира. Актуализируясь, Церковь переводит внецерковный мир в состояние потенции по отношению к Себе, в роль потенциального источника своего роста. С построением Вавилонской башни, таким образом, история человечества не только перестает описываться в Библии, но просто останавливается. В духовном отношении современный безбожник есть все тот же строитель Вавилонской башни, и конец духовного Вавилона наступит только в конце времен: «пал, пал Вавилон, город великий...!» (Откр.14:8). Вавилон есть некая предельная точка разъединения, заканчивающая собой длинную цепь отпадений человека от Бога.

Сооружение столпа стало конечной точкой длительного духовного пути, которым нисходил человек с райских холмов до топких низин Сенаара. Адам только слушался Бога, как слушается ребенок своих любимых родителей. Грех его велик только по своим последствиям. Каин был первым, кто разорвал союз с Богом, превратив отношения, основанные на доверии и любви, в отношения, построенные на «интересах», в марксистском и уголовном смысле этого слова. Убийство Авеля было только следствием убийства в себе любви к Богу. Каин воистину был первым богоборцем. Угрюмый дух обиды на Бога с тех пор не покидал человечества. Даже воды потопа не смогли очистить от него богозданный мир: Хам подхватил знамя Каина. Духовное родство потомков Хама с каинитами обнаруживается прежде всего в их увлечении идеей цивилизации. Ужасавшие израильтян своими укреплениями вознесшиеся «до небес» города хананеев (Числ.13:29; Втор.1:28) были воплощением великой мечты Каина, которую он вдохнул в человечество, возведя первый на земле город в честь своего первого сына (Быт.4:17). Этой мечтой, рождающей в наши дни небоскребы, бункеры и подводные лодки, был порожден, по всей видимости, и Вавилонский столп.

Сооружение столпа, согласно преданию, началось под предводительством могущественного хамита Нимрода, первого властителя земли Вавилонской (Быт.10:8-10). Как считают современные комментаторы, колоссальная башня должна была стать по замыслу ее строителей «опорным пунктом владычества, откуда удобно было бы простираť свою власть на возможно большее количество народонаселения» (17). Этот тайный замысел присвоить себе принадлежащее Богу право господства над человечеством было по существу прямым вызовом Богу. Внешне же строительство преподносилось как создание памятника трудовой славе и солидарности. «Сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу

всей земли», — говорили друг другу строители (Быт.11:4). В этом тоже был своеобразный вызов, ибо любое прославление человека без воздания хвалы его Творцу несет в себе хамское пренебрежение к отеческому началу, нашедшее свое наиболее яркое и потому символическое выражение в известном поступке Ханаана, навлекшем проклятие на его род (Быт.9:20-25). Вызов был адекватно воспринят. В Вавилонском смешении Богом была осуждена не просто надменность строителей, но сам архетип безбожного домостроительства, начатого еще отвергнутым Каином, попытки устройства жизни без Бога.

Наказанием Божиим был положен предел гигантомании всех последующих сверхчеловеков, заложен механизм саморазрушения безбожных сообществ. Большинство действительно колоссальных империй, основанных на тотальном подавлении свободы, вроде Ассирии или СССР, пало из-за внутренних разногласий, по той причине, что в какой-то момент безбожная объединяющая идея всегда обращается в призрак и бывшие соратники начинают говорить каждый на своем языке, как это случилось с соратниками Нимрода. Не будь этого защитного механизма, дарованного Промыслом, конечное состояние безбожного мира — всемирное тоталитарное царство — могло бы уже тогда, во времена Авраама, стать не только духовной, а вполне эмпирической реальностью.

В православной экзегетической традиции принято видеть «полную новозаветную антитезу» столпотворению в чуде сошествия Святого Духа на апостолов (17). Но в свете вышесказанного это означает, что в качестве антитезы всей нисходящей ветви истории человечества, приведшей к рассеянию народов, сообразно традиции было бы рассматривать весь путь восхождения человека к богосыновству — тот путь к горнему Иерусалиму, в который отправился Авраам из все той же Сенаарской долины. Строительству бастиона мирского могущества, олицетворяемому столпом, противостоит создание Церкви, явленной Иакову в образе лестницы. Нетрудно заметить, сколь противоположны два эти образа: тяжелая и тупая каменная громада, окруженная кострами и чадом кипящей смолы, по которой в поту взбираются озверелые люди, и — невесомые, сотканые из света ступени с Ангелами, неслышно скользящими по ним. Столп вздымается к небу с земли, лестница сходит с неба на землю. Столп остается недостроенным, лестница является готовой. Продолжая эту аналогию, нетрудно, однако, заметить, что один образ лестницы не освещает все грани божественной альтернативы. Картина становится полнее, если мы согласимся увидеть в поединке Иакова прямое продолжение откровения, данного в Вефиле. Духовным стержнем столпотворения было стремление самоутвердиться вне Его, во славу себе. Этому угрюмому богоборчеству «сынов века сего» противостоит благословенное богоборчество Иакова, святое стремление утвердить себя перед лицом Бога, во славу Его. Два образа богоборчества противоположны так же, как два образа домостроительства. Те сами бросили вызов Богу — этот ответил на вызов. Те действовали, собравшись вместе, этот — оставшись один. Те захотели сделать себе имя, а получили рассеяние и бесславье. Этот хотел благословения и получил Имя, составившее ему

нетленную славу, и стал отцом народа, прообразующего под этим именем новое и нерушимое единство. Народы стали собираться не вокруг Вавилона, как хотели столпостроители, а вокруг Израиля, когда в пятидесятый день по Воскресении Христовом Его ученики и сыны Израиля обрели дар говорения на разных языках, утраченный человечеством дар быть одним народом.

Таким образом, поединок Иакова, состоявшийся на берегу Иавока, предстает в символическом контексте важнейших событий библейской истории как образ положительного, благословенного и богоугодного богоборчества, являющего по своей сути и форме, по своим мотивам и последствиям решительную противоположность отрицательному и разрушительному богоборчеству, символом которого может служить Вавилонская башня. Поединок Иакова — образ евангельский. Он принадлежит к числу тех ветхозаветных событий, символическое значение которых открылось в полной мере с приходом Христа. И как после воскресения Христова переход евреев через Чермное море, оставаясь достоянием национальной истории, стал еще и символом перехода из области рабства греху и смерти в область свободы и благодати, так поединок Иакова, оставаясь пророчеством о судьбах Израильского народа, стал символом богосыновства, символом вступления в область тех новых отношений между человеком и Богом, о которых пророчествовал Самсон в своей неразгаданной загадке.

Глава 5

Святые богоборцы

Большинство богословских недоразумений, касающихся богоборческого поединка Иакова и вызывающих у богословов порой страстное желание перетолковать странный образ, о чем мы уже говорили в первых главах, проистекает попросту из того, что этот образ принято считать странным, стоящим как-то особняком и не имеющим себе аналогов в Св. Писании. На самом деле это, конечно, не так, и Библия пестрит примерами, когда противление и дерзновение, прямо или косвенно проявленное по отношению к Богу, вызывало ответное одобрение и венчалось благословением богоборца. За этими примерами далеко ходить не надо, достаточно прежде всего внимательно взглянуть на жизнеописание самого патриарха Иакова.

Как справедливо отмечает А.П. Лопухин, с Богом Иаков боролся «уже давно», задолго до встречи на берегу Иавока, «хотя и несознательно для себя» (13, с. 372). Встреча на Иавоке явилась завершением, апофеозом той борьбы с Богом, которую вел Иаков всю свою жизнь, начиная с утробы матери. Когда Ревекка пошла спросить Господа о той ожесточенной битве, которая велась в ее чреве, ей было дано откровение о двух народах, долженствующих произойти от нее, и о том, что «большой будет служить меньшему» (Быт.25:22-23). Иакову, таким образом, еще до рождения было предложено сразиться с божественным

предопределением, по которому он должен родиться «меньшим», и предречена была победа в этой борьбе. Иаков принял вызов и начал биться с братом за права первородства еще до появления на свет, о чем красноречиво свидетельствует самый образ этого появления (Быт.25:26). Далее богоборческое соревнование это приняло образ борьбы с отцом как носителем властных полномочий и хранителем божественных установлений (на правах патриарха Исаак совмещал священническое служение с законодательной властью). При этом весьма характерна сердечная привязанность Исаака к Исаву, затрудняющая задачу похищения прав первородства у последнего. В этом содержится иносказательное указание на то, что Иаков готовился противодействовать не только предопределению Божьему, но и Его личной воле. На берегу Иавока эта непрекращающаяся борьба перешла в новый духовный план, не изменившись по существу, что и запечатлено было сменой имен: Иаков — «запинающий», борющийся с земными противниками; Израиль — «борющийся с Богом». Борьба в утробе матери (с братом) была прообразом борьбы на земле, борьба на земле (с отцом) была прообразом борьбы в духе (с Богом).

Единоборство с Богом не было, таким образом, неожиданным для Иакова. Он был внутренне подготовлен к нему, и не только опытом восстания против законного главенства отца и старшего брата. Готовя Своего будущего соперника, Господь наделил его особым духовным даром, без которого схватка едва ли могла бы состояться. Этот дар разительно отличает Иакова от праведников до него, и имя этому дару — дерзновение. Заметим, речь идет не об отваге, коей в достатке был наделен и Авраам (вспомним хотя бы безумное с военной точки зрения предприятие по штурму огромного войска четырех царей отрядом домочадцев численностью 318 человек — Быт.14:1-16). Дерзость Иакова включала в себя помимо смелости и предприимчивости еще некую новую степень свободы, состояние внутренней освобожденности от целого ряда естественных правил и норм. Это чувство простиралось до способности совершать во имя благой цели неблагоприятные поступки (обман отца, осознаваемый самим Иаковым как грех — Быт.27:12), пренебрегать обычаями соседей (отверзание колодца в Месопотамии — 29:7-10), употреблять хитрость в житейских делах (обогащение у Лавана — 30:37-42). Оно, наконец, выразилось и в том видимом отсутствии страха Божия, которое сделало Иакова Израилем — единственным смертным, вступившим в состязание с Творцом, и единственным праведником до Христа, называвшим Бога «своим»: «И поставил там жертвенник; и призвал имя Господа Бога Израилева» (Быт.33:20 — ср. Быт.12:8, 26:25; Исх.5:1).

Существует древнее иудейское толкование, согласно которому Авраам, Исаак и Иаков олицетворяют три добродетели: веру, надежду, любовь. Это очень верно и очень много объясняет нам в облике трех патриархов. Вере приличествует верность, а любви — дерзновение. Сам характер жизненных испытаний, которым подвергались патриархи, содействовал последовательному раскрытию в них трех этих божественных добродетелей, которые одновременно составляют и три уровня взаимоотношений человека и Бога. Авраам оказался велик в своей вере,

возможно, не только по врожденному дару, но и потому что природная склонность была возвращена Промыслом, потому что Аврааму была дана исключительная возможность проявить свою верность Богу. Начиная с первого испытания веры, когда Авраам «пошел, не зная, куда идет» (Евр.11:8), он всю жизнь полагался на Бога. Полагался, безропотно отдавая жену свою в руки фараона и филистимлян, готовя к закланию своего сына. Эта безоговорочная доверчивость была унаследована Исааком. Исаак в старости стал слеп (Быт.27:1), потому что слепа на самом деле бывает не вера, но надежда. Ведь надежда есть вера в неведомое. Она только предчувствует и интуитивно влечется, в то время как вера следует хотя бы единожды опытно познанному и воспринятому как благо. Иудейское предание сообщает о том, что Исаак повредил свое зрение еще отроком, когда лежал на жертвенном столе на горе Мориа, на том самом месте, где позже будет воздвигнут Иерусалимский Храм, и смотрел в небо. Это тоже очень верно, потому что старческая слепота патриарха в духовном, по крайней мере, смысле идет, конечно, оттуда, от той детской преданности незнакомому ему Богу, которая, может быть, помогла сохранить ему невредимо свой разум и душу под ножом отца.

Как Авраам велик в вере, так Иаков велик в дерзновении. Там, где от Авраама требовалось самоотречение, от Иакова исходило самоутверждение и инициатива. Иаков преодолевает испытания, посылаемые ему Промыслом, повинуюсь чаще всего не внешнему и высшему зову, как Авраам, но внутреннему голосу своего разума и совести, а также наущению матери, символизирующей в семейных отношениях начало человеческого, душевного и плотское. Аврааму «вменилась в праведность» вера (Гал.3:6.), Иакову, судя по всему, — дерзновение. Авраам получает свое священное имя после рождения Измаила, сына закона, и сопровождается это наречение установлением главного знамения Завета — обряда обрезания. Израиль получает свое священное имя в поединке с Богом.

По выражению Вяч. Иванова, «есть полузабытая в христианском мире добродетель: добродетель внутреннего дерзновения» (5, с. 87). Наиболее ярким выражением этой добродетели в Ветхом Завете может служить жизнь Иакова, а ее символом — его поединок с Богом.

Богоборчеством Иакова открывается целая галерея библейских образов, олицетворяющих добродетель священного дерзновения и самостояния личности, и для того, чтобы раскрыть положительное нравственное содержание поединка Иакова, достаточно рассмотреть его смысловую взаимосвязь с этими образами. Общее для всех сравниваемых образов то, что праведность в них в той или иной мере облекается в беззаконие, а глубокая и искренняя преданность Богу — в недопустимую вольность по отношению к Нему или прямое противоборство. Таковы были поступки самого Иакова. Давая им нравственную оценку, мы недаром назвали их выше неблагovidными, ибо они, на самом деле, были плохи только по наружности, но благонамеренны и добродетельны по существу. Его претензии на первородство вполне оправданны, если учесть, что он действовал, чувствуя собственную ответственность за судьбу рода, поставленную в большую опасность нравственным недостойнством Исава. В обмане отца виноват прежде всего Исава,

который должен был открыто признаться отцу в продаже своих прав Иакову. Тогда Иаков не вынужден был бы обманом (вину за который, кстати, взяла на себя Ревекка) добывать то, что уже принадлежало ему. Сходная ситуация и с Лаваном. Хитрость Иакова — ответ на обман Лавана, самозащита праведника перед лицом прожженного хитреца. О безусловной правоте Иакова во всех поступках много и проникновенно говорит Златоуст.

В его толкованиях Иаков упоминается не иначе как праведник, главные качества которого — простодушие и кротость. В покупке у Исава первородства святитель видит справедливый переход достоинства первородства «к тому, который сиял добродетелью душевной» (9, с.546). По поводу опасений Иакова, как бы отец не разгадал их обман с Ревеккою: «Может статься... буду в глазах его обманщиком» (Быт.27:12), — Златоуст восклицает: «Велико было в этом сыне и благородство духа и почтение к отцу!» (с.567), а хитрость со стадами Лавана объясняется тем, что «так поступает праведник не по собственному своему побуждению, но так благодать свыше внушила разуму его» (с.609). Добродетельность Иакова обнаруживается толкователем даже в самых неожиданных местах, например, в том, что Иаков по дороге в Харран положил под голову камень. «Заметь мужество юноши: употребил камень вместо возглавия и уснул на голой земле. За то, как он имел любомудрую душу, ум твердый и чужд был всякой житейской суетности, то и удостоился дивного видения» (с.581).

Сходное несоответствие между внутренней праведностью и ее внешним проявлением мы находим и у других избранников Божиих, к примеру, в кажущейся непочтительности к Иакову его любимого сына Иосифа. Сновидение отрока, в котором он видит отца и мать, поклоняющихся ему, навлекает на него ненависть братьев и упрек отца. «И побранил его отец его, и сказал ему: что это за сон, который ты видел?... Братья досадовали на него, а отец его заметил это слово» (Быт.37:10-11). Те же вызывающие черты мы находим в поведении другого любимца Божия — Давида. Иногда его поступки казались окружающим просто странными: например, когда он после известия о смерти своего младенца сразу перестал скорбеть о совершенном грехе, встал с земли, умылся и попросил есть (2 Цар.12). Иногда они вызвали осуждение ближних. Так жена его Мелхола не смогла вынести, как Давид «скакал из всей силы» перед ковчегом Божиим, забыв про царское приличие, и встретила его гневным обличением: «Как отличился сегодня царь Израилев, обнажившись сегодня пред глазами рабынь рабов своих, как обнажается какой-нибудь пустой человек!» (2 Цар.6:20). Иногда поступки его выглядели святотатством, как тот знаменитый, который Сын Давидов напомним позже фарисеям: когда Давид вошел в скинию и ел хлеба предложения (1 Цар.21; Мтф.12:3-4). Под знаком богоборчества и его осуждения со стороны ближних проходит и самый важный в нравственном отношении диалог Ветхого Завета — диалог Иова и его друзей. Здесь нет нужды подробно останавливаться на монументальном образе этого древнего праведника: ему посвящена отдельная книга (см. первый раздел — ред.). Повторю только, что богоборчество Иова было потому оценено Богом выше благочестия его

друзей, что в нем было больше любви и больше веры. Оно было вдохновлено верой в Бога Живого, взыванием усыновления в Нем, оно было прорывом к богообщению, в то время как благочестие его друзей было по сути идолопоклонством, мертвенной приверженностью к замкнутому кругу безликих истин.

Суд Иова с Богом представляет собой самый откровенный и самый развернутый образ того богоугодного богоборчества, символическим архетипом которого служит поединок Иакова. В этом образе богоборчество предстает перед нами в первую очередь как преддверие переворота в отношениях человека с Богом, как путь к новому благодатному состоянию. Человек, вступивший в единоборство, удостоивается лицезреть Бога. После этой встречи все становится иначе. «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле», — говорит умиленный и просветленный Иов (Иов. 42:5-6). «Я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя», — говорит Иаков, ставший Израилем. Богоборец становится боговидцем. Такова внутренняя связь событий. Двойственный смысл имени Израиль превращает взаимосвязь в тождество. Новозаветным аналогом богоборчества Иакова-Иова в этом отношении выступает история Савла. Савл тоже становится соперником Божиим, не в переносном, но в самом буквальном смысле. «Что ты гонишь Меня?» — спрашивает его Господь (Деян.9:4). Богоборчество Савла тоже венчается лицезрением Бога, от славы Которого Савл слепнет. Слепший и одновременно духовно прозревший, он оказывается уже другим человеком, «избранным сосудом» Божиим (Деян.9:15), апостолом Павлом.

Книга Иова с анатомической подробностью раскрывает то, о чем на символическом языке говорит поединок Иакова. Современный католический богослов Доменик Бартелеми открывает свой «Очерк библейского богословия» (2) анализом книги Иова, потому что по его мнению эта книга имеет фундаментальное значение, в ней сосредоточены важнейшие нравственные вопросы. Вопрос о богоборчестве — один из них. Именно во взаимосвязи содержания спора Иова и символики поединка Иакова раскрываются со всей очевидностью нравственные основания богоборчества, оправданного Богом. Мы выделим три из них.

I

Первое основание заключается в самой природе Божества. Будучи Богом Живым, Он заведомо не укладывается ни в какую фиксированную схему, в том числе и моральных установлений. Честертон однажды замечательно сказал, что наука не способна постичь мир по той простой причине, что мир — не чертеж, а рисунок художника. Но если неисследим рисунок, то тем более — его Автор. В божественных действиях есть какая-то принципиальная непоследовательность и нелогичность. Он дает повеление Моисею не делать изображений и тут же предлагает изваять херувима (Исх.20:4—25:18). Он громогласно заявляет устами пророка, что «не человек Он, чтобы раскаяться Ему» (1

Цар.15:29), хотя только что говорил тому же пророку: «Жалею, что поставил Я Саула царем» (ст.11), и сразу же после сообщает, что «раскаялся, что воцарил Саула» (ст.35). Его решения не отличаются неотвратимостью, как действия рока или стихии. Он может отменить приговор, как это было с Езекией (4 Цар.20, ср. Исх.32:14) и может не вменить человеку греха, как о том свидетельствует Давид (Пс.31:2).

Эта непоследовательность, конечно, может быть в значительной степени обманом зрения, порождением нашего непонимания сокровенного смысла происходящего. Повеление Аврааму принести в жертву своего сына может показаться нелепой жестокостью, пока мы не знаем, что Повелевающий собирается совершить то же. И идея надругаться над праведным Иовом «на спор» с сатаной может представиться не в самом привлекательном свете, если ничего не знать о славе Креста. Но в какой бы степени дистанция неведения между человеком и Богом ни была обусловлена нашей непосвященностью в тайны домостроительства, она до конца не устранима. Есть вещи, о которых знает только Отец (Мтф.24:36), и остается принципиальная неадекватность восприятия поступков Живого и Всеведущего Бога полумертвым и полуслепым человеком.

Одним из выражений основного гносеологического противоречия, которое с успехом вскрывал еще Зенон Элейский со своим Ахиллой и черепахой, является неспособность человека мыслить движение. Для любого суждения о движении мы должны сначала остановить его, свести его к противоположности, к покою. «Предположим, что в данный момент времени, длительностью которого мы можем пренебречь, тело находится в данной точке...» Эта знакомая нам со школьной скамьи несовместимость движения с нормами нашего рассудка в нравственно-этической области выражается в извечном конфликте живого нравственного чувства с кодексом поведения, который устанавливает общество, с «правилами игры» — конфликт безусловной нравственности как ответственности перед Богом с условностями морали как ответственности перед людьми. Это конфликт Иова и его друзей, Сократа и греческого общества, старца Зосимы и Ферапонта «Братьев Карамазовых», всех праведников до и после Христа, осужденных за антиобщественные поступки. Это конфликт, освященный и оправданный жизнью и смертью Самого Христа, ибо поистине среди всех возмутителей общественного спокойствия не было возмутительнее этого Человека.

По сути дела, Он опрокинул все общественные устои: веру в безусловную ценность семьи («И враги человеку — домашние его» — Мтф.10:36), государства («отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» — Мтф.22:21), национальной идеи («Горе вам, что строите гробницы пророкам, которых избил отцы ваши» — Лк.11:47). Он посягнул на общественный мир и согласие («Не мир пришел Я принести, но меч» — Мтф.10:34), подорвал авторитет учителей и вождей народа («на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи» — Мтф.23:2), бросил тень на духовенство (Мтф.21:23-46; Лк.10:30-32). Он воспитывал учеников вопреки испокон века устоявшимся представлениям о добродетельности разума, мужества, благородства. Его

безнравственные притчи вызвали смех (Лк.16:1-14), а невиданное самовозвеличивание — праведный гнев (Ин.10:30-31). Он ни во что не ставил мнение большинства («Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать...» — Мтф.5:11), оскорблял религиозные чувства («предоставь мертвым погребать своих мертвецов» — Мтф.8:21-22) и устраивал погромы в Храме. Трудно представить общество, которое потерпело бы в своей среде малую долю такого смутьянства. Чтобы понять, что такое христианство, надо прежде всего не забывать, что учение Христа было осуждено не злодеями и преступниками, а поборниками нравственности и носителями высшей по тем временам религиозной идеи. С их точки зрения, Он пришел нарушить закон. Чтобы увидеть, что Он пришел «не нарушить» закон, «но исполнить» (Мтф.5:17), надо было совершить богоборческий по своей форме акт отречения от «веры отцов» ради приобщения к внутреннему содержанию веры отца Авраама. По сути же этот акт был бы низвержением мертвых кумиров веры во имя встречи с Живым Богом.

Евангелие с небывалой остротой засвидетельствовало трагизм разделенности человека и Бога, проявляющийся в нравственном отношении в том, что человек обречен быть богоборцем. Человеку не дано выбора быть или не быть богоборцем. Он может стать либо богоборцем в глазах людей, каким был Иов и ученики Христа, либо оказаться, порой с неожиданностью для самого себя, богоборцем в глазах Бога, как это случилось с Савлом. Это то, о чем предупреждают апостолы — что «дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак.4:4) и «кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин.2:15). Христос потому и несет на землю не мир, «но разделение» (Лк.12:51), что с явлением абсолютного нравственного Начала, слово Которого «не вмещается» в детей Авраама (Ин.8:37), обличается относительность всех остальных начал нравственности. Если до или вне Христа людей можно было делить на добрых и злых по внешним критериям: на исполнителей закона (будь то закон Моисея или «естественный закон» язычников — Рим.2:14) и беззаконных, на тех, кто боится Бога и не боится, то во Христе рождается новое поколение необрезанных: тех, кто не признает закон, не имеет страха (1Ин.4:17-19), кому «все позволительно» (1Кор.6:12) и кто обвиняет в беззаконии самих сынов закона (Гал. 4:29; 5:4-10; 6:12-13), как некогда Иов называл беззаконниками своих благочестивых обвинителей (Иов.27:7). Все смешивается, последние становятся первыми (Мтф.19:30), «мудрость мира сего» обращается в безумие (1Кор.3:19) и мытари с блудницами идут вперед блюстителей закона в Царствие Небесное (Мтф.21:31). Благочестие потому облекается в Ветхом Завете в образы богоборчества, что жизнь во Христе, заповеданная Им блаженная жажда правды, стремление к усыновлению неизменно воспринимаются теми, кто вне Христа, как беззаконие и противление Богу.

С этой точки зрения легко объяснимо, почему в ряду святых богоборцев — подвижников Божиих, снискавших своею дерзостью осуждение от людей и славу от Бога — мы находим прежде всего тех четверых ветхозаветных персонажей, которые, по общепринятому мнению экзегетов, предызображают своей жизнью земной путь Христа. Это

Иаков, Иов, Иосиф, Давид. Среди главных ветхозаветных прототипов Иисуса Христа мы не находим черт богоборчества, пожалуй, только у Иисуса Навина, однако его исключительная послушливость сначала своему наставнику Моисею, а затем и Самому Господу, по всей вероятности, связана с исключительностью дела, на которое он был поставлен. Другим избранникам Божиим тоже иногда приходилось прибегать к массовым кровопролитиям (2 Цар.8:2; 12:31 и др.), но все же эпизодически. Для Иисуса Навина это было делом жизни. «И предали заклятию все, что в городе, и мужей, и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, все истребили мечем (Иис.Н.6:20)... И стали поражать жителей Гая... Так поражали их, что не оставили ни одного из них... Падших в тот день мужей и жен, всех жителей Гая, было двенадцать тысяч. Иисус не опускал руки своей, которую простер с копьем, доколе не предал заклятию всех жителей Гая (8:21-26)... В тот же день взял Иисус Макед, и поразил его мечем и царя его, и предал заклятию их и все дышущее, что находилось в нем; никого не оставил, кто бы уцелел... и воевал против Ливны... и истребил ее Иисус мечем и все дышущее, что находилось в ней... Из Ливны пошел Иисус... к Лахису... и воевал против него... и поразил его мечем и все дышущее, что было в нем (10:28-32)», и т. д. и т. д.

Иисус Навин совершал те массовые расправы над мирным населением без разбору на правых и виноватых, которые во все века вызывали ужас и негодование богобоязненных людей. За подобное в свое время были прокляты Иаковом его сыновья Симеон и Левий. Иисус делал своими руками то, что обычно поручалось стихии: водам потопа или серному дождю, погубившему Содом. Он был карой Божьей. Господь еще на Синае обещал Израилю, что пошлет ужас Свой перед ним (Исх.23:27). Иисус олицетворял этот Ужас. Он был тот конь, которым хвалился Господь перед Иовом: «Храпение ноздрей его — ужас! Роет ногою землю и восхищается силою; идет навстречу оружию... И издалека чует битву, громкие голоса вождей и крик» (Иов.39:19-25). Военные кличи с юности мерещились Иисусу. «Военный крик в стане», — сказал он Моисею, услышав шум, который подняли неверные израильтяне вокруг золотого тельца. «Я слышу голос поющих», — поправил его Моисей (Исх.32:17-18).

Избранный вождь Израиля за безоглядное мужество и бесстрашие, проявленное в разведке (Числ.13-14), Иисус и подготавливался к своему служению особым образом. Еще юношей он переступил с Моисеем ту черту, за которую не мог пойти ни один из смертных (Исх.19:12-13). Он неотлучно находился при скинии, когда в ней обитала слава Божия, присутствуя при том, как Господь говорил с Моисеем «лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх.33:11). Эта пора его жизни покрыта тайной. Но нам известно, что еще до посвящения в нем был Дух, как сказал Моисею Сам Господь (Числ.27:18). И мы знаем, как Господь напутствовал Иисуса после посвящения. Никому более не говорилось таких слов. «Будь тверд и мужествен, — говорил Господь, — ибо ты народу сему передашь во владение землю, которую Я клялся отцам их дать им. Только будь тверд и очень мужествен, и тщательно храни и исполняй весь закон... Вот Я повелеваю тебе: будь тверд и мужествен,

не страшись и не ужасайся; ибо с тобою Господь, Бог твой, везде, куда ни пойдешь» (Иис.Н.1:6-9).

Если верно то, что Иисус Навин прообразует Иисуса Христа (а от этого, похоже, никуда не деться, раз Сам Спаситель толковал применительно к Себе и манну, и скитание в пустыне, и медного змея), тогда в словах напутствия Иисусу Навину должен слышаться отзвук той заповеди, которую «получил от Отца» (Ин.10:18) Его едиnorodный Сын. Сопоставление с Иисусом Навином освещает Евангелие с совершенно неожиданной стороны и объясняет некоторые малопонятные черты в облике Иисуса Христа. Максимализм Его требований к ученикам («Кто... не возненавидит отца своего, и матери... и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» — Лк.14:26), Его внезапная воинственность, столь странно контрастирующая с кротостью и миролюбием («продай одежду свою и купи меч» — Лк.22:36), его пугающая бескомпромиссность в борьбе с грехом («Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» — Мтф.5:29) вполне оправданы и объяснимы, если не упускать из виду, что Ему предстояло в духовном плане совершить то, что сделал Иисус Навин: ввести Свой народ в обетованное Царство, сокрушив духом уст Своих (2 Фес.2:8) всю мощь мира, как некогда неопытные в войне и почти нецивилизованные скитальцы сокрушили дуновением в трубы оплот цивилизации хананеев с его исполинским народом (Числ. 13:34) и «укреплениями до небес» (Втор.1:28) — воплощенными обломками несбывшейся мечты строителей Вавилонской башни.

Господь пришел «не судить мир, но спасти» (Ин.12:47), но в самом спасении присутствует уже веяние суда: «На суд пришел Я в мир сей» (Ин.9:39), — слышится уже дыхание апокалиптической катастрофы — того страшного второго пришествия, которое будет сопровождаться невиданными кровопролитиями и бедствиями для всех живых. Царство Небесное вторгнется в бранный мир уже со всею своею властью, и это вторжение будет таким, каким было для незаконных обитателей святой земли вторжение Иисуса Навина.

Иисус Навин являет апокалиптический образ Спасителя, а этот образ разительно отличается от евангельского. Откровение Иоанна — единственная новозаветная книга, в которой Спаситель предстает в виде сверхъестественного ангелоподобного существа, человеческий образ которого едва угадывается за атрибутами могущества и славы («и увидел... подобного Сыну Человеческому» — Откр.1:12-16; ср.19:11-16). Иисус Навин был тоже больше ангелом, чем человеком. И поэтому его образ, как и видения Иоанна, мало чем могут помочь в освещении тех глубин богочеловеческих отношений, о которых говорит поединок Иакова. Для нашей темы в образе Иисуса Христа важно как раз обратное: то, что роднит его не с ангелами, а с людьми, прежде всего с теми из них, кто были гонимы, как Он. Нас интересует Давид не как царь, а как изгнанник, и Иосиф не как властитель Египта, а как человек, преданный братьями, потому что тема нашей книги — это то, что случилось со скитальцем Иаковом, когда он, убежав от коварства Лавана, опять оказался перед угрозой враждебного ему «мира сего» в лице брата Исава.

В прослеживаемой аналогии сходство нравственного облика преследуемых миром «богоборцев» первичнее сходства жизненных ситуаций. Их гнали потому же, почему и Христа: потому что они следовали заповеди «по внутреннему человеку» (Рим.7:22), потому что их нравственность была глубже, а потому и живее, свободнее и непринужденнее, чем нравственность тех, кто не будучи «навыком приучены к различению добра и зла» (Евр.5:14), вынуждены были жить по заповеди внешней и осуждать всякое отступление от нее. «Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин.15:20) — это вечное напоминание всем ищущим усыновления в Боге о том, как воплощенная Нравственность была осуждена за безнравственность этим миром.

Святое богоборчество сыновства оказывается в этом плане по существу богоборчеством мнимым, не Бого-борчеством, а идоло-борчеством. Оно обнаруживает под собой желание не отвергнуть Бога, но, наоборот, удержать Его, приблизиться к Нему, оказаться Его достойным. Эта диалектическая подмена понятий очень точно отобразена в символике поединка Иакова двумя образами борьбы: ночной, в которой Иаков оказывает сопротивление некоей неведомой ему силе, и — утренней, в которой патриарх насильно пытается удержать Того, Кого он опознал как своего Бога. Первая борьба происходит во тьме неведения, вторая — при свете сознания. Одна возбуждается стремлением сбросить с себя навалившуюся извне силу, освободиться от нее, вторая — стремлением не отпустить ее от себя, причаститься ей. Эти две противоположности образуют внутреннее единство подобно двум сторонам одной монеты. Они суть две разнонаправленные силы, создающие один «момент движения» в духовном росте, они также представляют собой две внутренне связанные между собой стадии того единого процесса, который хорошо известен в богословии как апофатический путь восхождения.

Апофатическое кредо христианской богословской мысли лучше всего выразил Григорий Нисский, сказав, что любые понятия, которые мы прилагаем к Богу, создают только Его идола. Апофатический путь богопознания есть по определению путь богоборческий — путь последовательного отрицания присутствия божественной сущности во всех проявлениях божества. В нравственной области апофатизм выражается в юродстве, в деятельном отвержении несовершенных нравственных норм во имя нравственного совершенства. Это отвержение есть одновременно попытка преодолеть рамки человеческой ограниченности, следуя за ускользающей от человека непознаваемой сущностью божества, есть попытка Иакова удержать Ангела, воспаряющего в небо. Поединок Иакова представляет собой, таким образом, в совершенном и обобщенном виде не только вступление в область богосыновства, но и архетип богочеловеческих отношений как таковых. В силу принципиальной неместимости Живого Бога с мертвящим сознанием человека богоборчество становится символом и формой богообщения.

Второе нравственное основание богоборчества открывается в факте разобщенности человека и Бога. Степень этой разобщенности такова, что ставит человека в совершенно особое положение по отношению ко всему остальному творению. По учению св. Отцов, различие между человеком и ангелами в плане свободы столь велико, что описывается как принадлежность двум разным сферам бытия: временной для человека и эонической вневременной для ангелов (14, с.78). Принадлежность эонической сфере создает для ангелов невозможность впасть в грех. Время их испытания, закончившееся отпадением Денницы, прошло. Их свобода не распространяется более до степени нравственного выбора, предоставленного человеку.

Подобным же образом человек отличается от животного мира. Человеку, как явлению живой природы, одинаково подходят определения *Homo sapiens*, и *Homo liberalis*. Важнейшей биологической особенностью человека является та пустота сознания, с которой человеческий детеныш приходит в мир. Рождающиеся животные снабжены целым арсеналом инстинктов, позволяющих им выжить, но и строго задающих им будущее поведение. Человеку из всего этого арсенала оставлены только инстинкт самосохранения и продолжения рода — т.е. те два инстинкта, отсутствие которых сразу же поставило бы под угрозу само существование вида. В остальном человек совершенно не ограничен, и может стать кем угодно — волчонком, к примеру, если будет воспитываться в волчьей стае.

Как и разум, свобода человека выходит на качественно иную ступень. Животные, в которых, по выражению старца Зосимы у Достоевского, дано начало разума и радость жизни бесконечная, обладают и началом свободы. Откровение об этой свободе содержится в 39-ой главе книги Иова. Господь проводит перед взором Иова целый ряд ручных и диких животных, настойчиво привлекая его внимание к тому чувству независимости, которым эти животные преисполнены. Тварь, покорившаяся суеде «не добровольно», а по воле Бога, подчинившего ее человеку (Рим.8:20), сохраняет вместе с тем возможность установления непосредственных отношений с Творцом. Об этом недвусмысленно свидетельствует завет, поставленный Богом с Ноем и «со всякой душой, которая с вами, с птицами и со скотами, и со всеми зверями земными, которые у вас, со всеми вышедшими из ковчега, со всеми животными земными» (Быт.9:10).

Однако свобода животных не простирается до свободы от собственной природы. Даже если животное оказывает противодействие божественному замыслу о нем, это противодействие есть результат следования зову его испорченной природы. Если свобода человека — производная от свободы Бога, то свобода животных — производная второго порядка. Животное имеет возможность выбора, но не имеет возможности выбирать, чем руководствоваться в своем выборе. Только человек способен действовать вопреки своей природе, или возвышаясь над ней, или извращая ее. Эта предельная для тварного мира степень свободы сопряжена с потенцией предельной богооставленности человека, с его способностью жить вне Бога. Освобожденность от рожденных знаний достигает в качестве своей высшей точки забвение

Бога. Хотя душа человека и христианка по природе, речь идет в этом знаменитом высказывании Тертуллиана все же о той первоначальной природе, которую человек, свободный от нее, еще должен найти в себе и восстановить. Человек может находить общий язык и с бесами, и с ангелами, но в безбожии своем он одинок. Атеизм — привилегия человека, и в ней самая прочная гарантия человеческой свободы.

Эта способность человека не знать о существовании Бога поистине уникальна, ибо «и бесы веруют, и трепещут» (Иак.2:19), и животные, водимые природой, проницаемы для действия божественных сил. Мысль о том, что животные ближе к Богу, чем люди, часто встречается в христианской литературе. К примеру, А. Позов в своей книге «Основы древне-церковной антропологии» делает следующее наблюдение: «Животные и дети живут в большей степени на духовно-душевном плане, чем взрослые люди. Зоолатрия (почитание животных) в древнем Египте и других странах основана в значительной степени на признании этого факта» (18).

Свобода есть священнейший дар человека. Ради сохранения этого дара пролита кровь Христа, ради него терпится Богом господство зла на земле. Цена за этот дар — все страдания твари от изгнания Адама из рая до апокалиптического конца. «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков», — предупреждал апостол (1 Кор.7:23). Григорий Нисский считал свободу и способность к самоопределению самой сутью духовного существования человека (16, с.190). Теодицея и примирение человека с Богом невозможны без примирения человека с фактом своей неограниченной свободы, без признания за ней приоритета над всеми другими благами. Гегель был почти прав: свобода есть осознанная необходимость... свободы. «Свобода религиозная, свобода совести не есть право, — писал Н. Бердяев. — Свобода в религиозной жизни есть обязанность, долг. Человек обязан нести бремя свободы, не имеет права сбросить с себя это бремя. Бог принимает только свободных, только свободные нужны Ему» (3, с.193). Всякое рассуждение о недопустимости путать свободу и произвол, о необходимости ограничивать свободу там, где она угрожает жизни, здоровью или общественному благополучию, простительны лишь постольку, поскольку они являются осознанным выражением нашей беспомощности в решении тех социальных проблем, которые ставит перед человечеством неприкосновенность свободы. Всякая мера по ограничению свободы человека может быть оправдана только как горькое средство исцеления или как неизбежное зло, вроде тюрем или убийства врагов на войне. Но если ограничение свободы возводится нами в принцип, становится частью идеологии или религиозной доктрины, оправдывается как норма, над нами тут же появляется тень Великого Инквизитора, мы оказываемся в стане противников Бога, убийц Христа. Мы оказываемся с теми, кто кричал «Осанна!» у врат Иерусалима и «Распни его!» у дворца Пилата. Примирение с Богом возможно только у подножия Креста, только через ясное и бесповоротное признание правоты Божией в том, что Он не упразднил страданий мира ценой упразднения свободы, но Сам принял эти страдания, предпочел стать изгоем в сотворенном Им мире, «Царем без

града», по выражению Николая Кавасилы; хуже того — Царем-посмешищем, в багрянице и терновом венце вместо короны, принимающим оплеухи солдат и издевательства толпы только за то, что отказался взять силой то, что принадлежало Ему по праву, отказался от рабской покорности осчастливленного людского стада ради свободной любви к Нему свободного человека.

По обетованию Спасителя меньший в Царстве Небесном больше любого из рожденных женами в этом мире (Мтф.11:11). Состояние воскресшего естества выше состояния райского, первозданного. Разобщение с Богом, происшедшее вслед за грехопадением Адама, в эсхатологической перспективе оказывается тем несчастьем, без которого не было бы счастья. Бог оборачивает зло во благо, и в этом единственное прочное основание теодицеи. Есть важное евангельское откровение, связанное с чудом исцеления слепорожденного (Ин.9). По словам современного православного богослова Оливье Клемана, «перед лицом слепорожденного Иисус отвергает всякое объяснение зла через грех: ни этот человек, ни его родители не согрешили. Но эта встреча состоялась во славу Божию, и Он исцелил его» (10). Слепой от рождения — это образ всего человечества, поставленного в состояние неведения, невидения Бога во имя конечного торжества Божией правды. Человек рождается в этот мир зрячим только телесно, духовно же он остается слепым детенышем до тех пор, пока его глаз не коснется Христос. Лучи божественной славы и света пронизывают этот мир, оставаясь невидимыми только для непрозревшего человека. Божественные энергии обтекают непрístupные замки человеческой свободы, как море омывает острова. Мы привыкли воспринимать трансцендентность Бога так, как она была явлена народу Божьему в Синайской пустыне: как область мрака, в которой пребывает Бог, очерченную круговой чертой. Но, возможно, в круге находимся мы, а не Бог. Это вопрос субъективности восприятия. Библия описывает это так, как мы видим. Но если мы видим, что солнце вращается вокруг нас, это не значит, что так происходит на самом деле.

Черта, отделяющая нас от Бога, может в гносеологическом отношении совпадать или повторять контуры той черты, которая отделяет нас от мироздания (что в онтологическом отношении, конечно, не означает тождества Бога и мира), от «вещи в себе», от того существенного и бытийного в нем, которое гениальная интуиция Канта заточила в область агностицизма, в область того мрака, в котором пребывает и Бог.

Эта же черта отделяет нас и от поднебесья, местообитания падших духов. И она — тоже круг, тот круг, которым пытался огородиться несчастный Хома Брут. Здесь опять возникает эффект относительности восприятия. Круг делает нас невидимками, пока мы сами не видим того, что за ним, или, видя, не проникаем в суть явлений, пока мы не взглянем в глаза Вия.

Область познаваемого — это область безопасности человека. Поэтому любой шаг за черту, любая встреча с потусторонним сопряжены с естественной реакцией страха, вне зависимости от того, с кем эта встреча происходит. Страх нападает на человека не только от ощущения

того, что встреча с Богом несет с собой смерть (многочисленные примеры этого приведены в главе 2), но и от непосредственного созерцания Ангела Божия (Дан.10:5-8; Лк.1:11-12). И он небезоснователен. Церковь всегда с большой настороженностью относилась к любым проявлениям сверхъестественного в силу того, что эта принципиально чуждая для человека в его теперешнем состоянии область таит в себе большую опасность. Существует даже аскетическая практика, предписывающая «отстранять» на всякий случай любые явления или видения духовного порядка, дабы не впасть в «прелесть». У нас в России об этой практике и об опасности чувственного видения духов много писал свт. Игнатий Брянчанинов.

Следствием изолированности человека от мира духов является то, что его встреча с Богом есть в первую очередь встреча с Неведомым, с Иным. Человек, потерявший то непосредственное знание Бога, которое было у Адама, потерял и способность узнавать Его. «Кто ты? Как твое имя?» — этим вопросом встречали от Иакова до Савла избранники Божии своего Бога, если Он не успевал прежде Сам открыть Себя. Человеку в его духовной слепоте приличествует испытывать Бога, оказывать недоверие Ему, сопротивляться Ему, как неведомой силе, выступившей из мрака. Ночная схватка Иакова с тем таинственным незнакомцем, который при свете зари оказывается Ангелом, как нельзя лучше отражает смятение, которое охватывает человека, соприкоснувшегося с реальностью Иного. Поединок Иакова — символ встречи с Богом.

Если в общении с Богом Живым богоборчество нравственно оправдано заведомой недостаточностью и условностью наших представлений о Нем, несоответствием Истине наших истин и оказывается отрицательным выражением стремления возлюбить Господа Бога «всем сердцем... и всем разумением» (Мтф.22:37), то во встрече с Неведомым богоборчество раскрывается как готовность человека отстаивать свое достоинство и автономность, как оборотная сторона целомудрия, девственности человеческой души, как залог верности Богу. Эта тема вводит нас в тот план богочеловеческих отношений, божественное откровение о котором содержится в брачной символике Библии.

Бог выступает из мрака. Он приходит за человеческой душой, как тать в ночи (Мтф.24:42-44; 2 Пет.3:10; 1 Фес.5:2; Откр.3:3; 16:15) не потому только, что Он судия. Он приходит за ней еще и как Жених, с «ночной властью» на кудрях (Песн.П.5.2) и по той причине, что Он любит и желает ее. Человеческая душа, прежде чем раскрыться навстречу Богу, впустить Его, прежде чем «отпереть» дверь своего сердца (Песн.П.5:6), должна узнать в нем того Возлюбленного, которого она ждала всю свою жизнь, «искала и не нашла» (Песн.П.3:1). Прежде чем прилепиться к Богу, ухватиться за Него и не отпускать Его (Песн.П.3:4), как Иаков не отпускал Ангела, душа должна, подобно тому же Иакову, опытно познать Его силу на себе, должна убедиться, что Бог, неизмеримо сильнейший ее, могущий одним касанием повредить ее, как Он повредил бедро Иакову, все же «не одолевает» ее, не может взять ее силой. Встреча сопротивлением Возлюбленного, душа человеческая свидетельствует, что не приемлет насилия над собой, что она достойна того великого

дара свободы, который составляет духовную основу ее девства и целомудрия. Она свидетельствует, что Жених не обозначился, что она действительно Его невеста, та, что ждала только Его, потому что только Ему, давшему ей свободу, она готова верить ее, потому что, как и Он, она готова жертвовать собой ради свободы. Это то, что очень четко сознавал В. Соловьев, что было его философским кредо: подчинение безусловному началу в принципе не может быть насильным. «Становясь внешней силой, <религия> перестает быть высшим началом и теряет право господства над человеческой личностью» (23, с.19). Такая религия способна покалечить человека: «Встретили меня стражи, обходящие город; избili меня, изранили меня; сняли с меня покрывало стерегущие стены» (Песн.П.5:7), — но не способна указать путь к Богу: «Встретили меня стражи, обходящие город: «не видали ли вы того, которого любит душа моя?» Но едва я отошла от них, как нашла того, которого любит душа моя» (Песн.П.3:3-4.). Язык свободы и любви оказывается тем языком, по которому узнают друг друга в вавилонском столпотворении века сего Бог и человек.

Встреча с Богом облекается в форму богоборчества еще и потому, что она требует от человека смелости другого рода. Сеющий свободу свободу и пожинает. Отношения человека с Богом обладают той странной особенностью, что подчинение требует от человека в данном случае не покорности, а дерзновения. Человек продает свою душу демонам, кумирам или тиранам за вполне ощутимое благо безответственности. «Зачем нам думать? С нами тот, кто все за нас решит», — как определил это благо певец. Вступая в общение с Богом, человек, напротив, всегда терпит риск. Он вступает на зыбкую почву. Вероятно, именно этому хотел научить Иисус Петра, когда предложил идти к Нему по воде. И, конечно, тому, что для хождения по воде нужна большая вера и большое дерзновение. Достаточно сказать, просто — вера, ибо христианская вера по природе своей дерзновенна. Она есть дерзновенное приступание к престолу благодати, по апостолу Павлу (Евр.4:16). Дар дерзновения приравнивается апостолом к высшей степени веры (1Тим.3:13), а евангелист Иоанн прямо связывает его с любовью, убеждая учеников, что любовь дает дерзновение и изгоняет страх (1 Ин.3:21-23; 4:17-18). Христианство дает человеку ни с чем не сравнимое право заступаться за Бога. Отношения христианина с Богом, прототипом которых служат отношения апостолов со Спасителем, требуют от него не только признания своего недостойнства перед совершенством Божиим (Лк.5:8), но и мужества для защиты совершенства, бессильного перед несовершенством мира. Достаточно представить себе положение апостолов среди иудеев после распятия их Учителя, вспомнить речь Петра и Иоанна в синедрионе, опасности, угрожавшие Павлу, чтобы понять, сколько дерзости и мятежного пыла должна была с самого начала иметь душа, отважившаяся исповедовать себя христианкой. Поэтому, наверное, в Откровении Иоанна боязливость называется первым среди грехов, не позволяющих человеку стать Богу сыном (Откр.21:7-8).

Человеку свойственно ждать от Бога прежде всего защиты. В христианстве он получает больше: возможность самому защищать Бога.

Божественное сияние славы изливается на христианина не только с Фавора, но и с Голгофы. Для христианина Бог — всегда победитель, ибо Он завоевывает его сердце. Но Он делает это не силой, а слабостью. Непобедимая сила и тайна христианской любви рождается из того, что Бог дает унижить Себя, чтобы дать человеку возможность узнать Его и последовать за Ним не в Его торжестве, а в Его унижении. Перед лицом Бога распятого испытывается подлинная искренность человеческой веры, подобно тому как верность Иова испытывалась перед лицом божественной неблагосклонности и неправоты. Оказывается, что Бог так уважает человека и настолько верит в него, что открывает перед ним всю свою беззащитную правду о том, что любовь венчается страданием в этом мире. Слово Божие и Его Слава, перед которой трепещут небесные силы, является в этот мир беззащитным младенцем на руках Девы, пытавшейся, но так и не сумевшей уберечь Свое Дитя от злобы иудеев и железных когтей римского орла. Признать своим Господом Бога, который возложил такую высокую ответственность на человека, означает в первую очередь примириться с собственной свободой и не проклясть ее.

Свою лучшую книгу «Ортодоксия» Честертон заканчивает удивительными словами о том, что Христос, по его мнению, что-то скрыл от своих учеников. «Было нечто, слишком великое, чтобы Бог показал нам это, когда Он жил на земле, — и я думаю иногда, что это Его радость» (29, с.478). Есть одно подтверждение догадке Честертона. Это тот известный всякому христианину факт, что радость спрятана в самом христианстве. Христианство вообще таит в себе много неожиданного, потому что в нем, как в зазеркалье, что-то остается на своем месте, а что-то становится наоборот. Мир совсем не изменился с приходом Христа, — писал Честертон, — он просто перевернулся вверх дном. Христианское покаяние может показаться со стороны типичным выражением страха перед неизвестностью смерти и мысли о бренности всего земного. Но вот Исаак Сирийский называл покаяние трепетом души пред вратами Рая. Смирение, та новая и недостижимая для ангелов добродетель, к которой восходят все остальные добродетели христианства, может показаться просто новым выражением старого буддийского пессимизма. Но библейские образы святых богоборцев говорят о том, что смирение, рождающееся в поединке с Богом, не есть поражение, но победа. Оно проистекает не из осознания своего ничтожества, а от лицезрения правды и величия Божия в Его замысле о человеке. Атеисты клеймят кающегося Иова как предателя революционных идеалов или жалеют его как жертву деспотизма Яхве, не понимая, что раскаяние и отречение Иова было не духовной капитуляцией, а победой. Иов просто понял, что верность Богу требует больше смелости, чем вражда с Ним, и что Бог открыл ему это за то, что он, Иов, доказал делом свою верность и смелость. Христианское смирение не приходит просто так, оно завоевывается дерзновением. Но это уже отдельная тема.

Третье основание богоборчества связано уже не с трансцендентностью, а с кенозисом Бога, с Его добровольной неспособностью спасти мир без содействия человека. Если перед лицом Неведомого, Иного благочестие человека облекается в форму сопротивления и напоминает ночную схватку Иакова, то перед лицом узнанного Бога оно оборачивается дерзновенным влечением к Нему, действенным стремлением не отпускать Его, как Иаков не хотел отпускать Ангела после восхода зари. Поединок Иакова раскрывается в этом контексте как символ синэргии Бога и человека, соединения их усилий в деле спасения мира. В нравственном плане этот аспект богоборчества выражается как крайняя степень готовности человека принять на себя долю ответственности, принадлежащей Богу, сделать со своей стороны шаг к преодолению преграды, воздвигнутой грехом между Богом и человеком. Он находит свое оправдание в словах нагорной проповеди: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Мтф.7:7) — и в тех местах Евангелия, где с присущей ему эксцентричностью одобряется доходящая до неприличия настойчивость и неотступность человека в требовании духовных благ. Это и история с сиропфиникиянской, или хананеянской (Мтф.15:21-28; Мк.7:25-30), и притча о докучливом друге (Лк.11:5-8), и, конечно же, удивительные слова о том, что Царствие Небесное «силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мтф.11:12). Русское «силою берется» гораздо лучше, чем церковнославянское «нудится», но все же недостаточно адекватно отражает порывистый и резкий характер действия, который передается греческим глаголом *vbōshō*, употреблявшимся, в частности, для обозначения взятия приступом города. Английское *suffers violence*, к примеру, более откровенно нагружает этот отрывок негативным оттенком. В англоязычном мире слова Спасителя звучат более резко и вызывающе: «Царство Небесное уступает насилию, и неистовые восхищают его».

В Ветхом Завете мы находим целый ряд образов, иллюстрирующих эти слова. Этот ряд представляет собой, выражаясь языком геометрии, линию пересечения двух символических пластов Писания: брачной символики и символики богоборческой. Речь идет об образах святых жен, добывающихся дерзостью или бесчинством вступления в брачные отношения с мужчиной, олицетворяющим верховное над ними начало и рождающих от этого брака благословенное потомство.

Наиболее ярким и полным образом этого ряда является история незаконной брачной связи Фамари со своим свекром Иудой (Быт.38). Эта история, неожиданно врывающаяся в мерное повествование о судьбе Иакова и его любимого сына Иосифа, имеет важнейшее значение и в символическом, и в генеалогическом плане. Ею открывается история колена Иудина — иудеев, того царственного колена Израиля, которое после распада единого царства станет оплотом теократической государственности, а после падения Северного царства Израиля составит тот священный малый «остаток» (Ис.1:9; 10:21), который сохранит Завет. Это род, из которого произойдут Давид и обетованный Мессия.

Символическое содержание рассказа о Фамари и Иуде, несмотря на свое богатство, довольно легко читается благодаря тому, что этот

рассказ многократно перекликается с другими известными сюжетами Библии. Хотя в тексте не говорится прямо о происхождении Фамари, она скорее всего была иноплеменницей. Есть мнение, что она происходила из филистимлян (17), но, во всяком случае, вполне вероятно, что Иуда, взявший себе в жены хананеянку, соответственно отнесся и к подбору жены для своего сына. Это обстоятельство уже говорит о некоторой изначальной незаконности нахождения Фамари в семье Иуды. Престарелый Авраам под клятвой требовал у своего раба обещания не брать Исааку жен из дочерей хананейских (Быт.24:3), и заповедь эту Исаак передал Иакову (Быт.28:1). Таким образом, Фамарь олицетворяет в семье Иуды не только начало земное, как жена, но и начало, чуждое завета с Богом, безблагодатное. Однако она, очевидно, вполне осознавая «свое место», тем не менее дерзновенно взыскует благословенного семени Авраама, по образу евангельской хананеянки: «и псы едят крохи, которые падают со стола господ их» (Мтф.15:27). Ее дерзновение не ограничивается мольбами. Видя, что Иуда не желает отдавать ей в мужья своего последнего сына (после смерти двух старших), Фамарь вступает в единоборство со своим свекром, имеющим над ней власть отца (Быт.38:24), проявляя тем самым в своих действиях уже собственно богоборческие черты. Ее дальнейшая история в символическом отношении становится своего рода вариацией на тему богоборчества Иакова. Фамарь идет на обман свекра, как Иаков пошел на обман отца. Однако обман этот продиктован, как и в случае с Иаковом, заботой о продолжении священного рода. Фамарь переодевается блудницей. Переодевается и Иаков, причем козы шкуры на его руках, долженствующие по замыслу напомнить отцу руки Исава, символически отображают косматую, звериную сущность ветхого человека, каковым был Исав. Скрывающийся же под этой личиной Иаков символизирует человека духовного, прячущего свою нравственную природу под покровом греха, облакающего в греховную, богоборческую форму благочестивые движения своей души. Таким же образом и переодевание Фамари подсказывает нам, что блудодействие ее было таковым только по видимости и имело под собой целомудренные мотивы. Собственно говоря, сам обман и там, и здесь тоже более предосудителен по наружности, чем по существу, ибо он был вынужденным ответом на обман другой стороны и имеет нравственное оправдание в одном случае в нежелании Исава признаться отцу в продаже первородства, в другом — в нежелании Иуды исполнить закон левирата. И там, и здесь восстановление справедливости сопряжено со смертельной опасностью, от которой Иаков спасается бегством, а Фамарь — предусмотрительностью, с которой она для доказательства отцовства своих незаконнорожденных детей берет залог у Иуды. В обоих случаях рискованный план удается и приносит благословенный плод.

Дерзновенный поступок Фамари образует очевидные смысловые параллели с другими библейскими сюжетами, в частности с богоборчеством Иова. Незаконно обделенная Иудой Фамарь и незаслуженно наказанный Иов добиваются благодатного посещения их обидчиком и восстановления своего достоинства, используя внешне небезукоризненные, но продиктованные чистосердечными намерениями средства: обман или ропот. Осужденная по доносу на смерть Фамарь

посылает Иуде взятые у него в залог вещи — свидетельство их любовной связи, в результате чего получает прощение и оправдание. Оклеветанный сатаной и преданный ему на растерзание Иов посылает в своих воздыханиях Господу напоминание о том союзе любви, который был заключен некогда у него с Адамом, и тем обретает благоволение в Его очах.

Другой, более смягченный вариант дерзновенного взыскания благодатного дара мы находим в истории Анны, матери Самуила (1 Цар.1). Анна, любимая жена Елканы, была бездетна, как и любимая жена Иакова Рахиль. Это сильно огорчало ее, но особенно, как и в случае с Рахилью, досаждала ей «ее соперница» (1:6), вторая многочадная жена Елканы Феннана, «побуждая ее к ропоту на то, что Господь заключил чрево ее». Так некогда Иова побуждала к ропоту на Бога его жена (Иов.2:9). И вот однажды, будучи «в скорби души» (1:10), Анна вошла в храм Господень и излила свою горечь в страстной молитве, дав обет Господу посвятить Ему свое дитя. И так дерзновенна была ее молитва, что она вызвала осуждение священника Илиа, наблюдавшего эту сцену. «Доколе ты будешь пьяною? вытрезвись от вина твоего», — грубо сказал ей Илий. «И отвечала Анна, и сказала: нет, господин мой; я — жена, скорбящая духом, вина и сикера я не пила, но изливаю душу мою пред Господом. Не считай рабы твоей негодною женщиною; ибо от великой печали моей и от скорби моей я говорила доселе» (1:14-16).

В столкновении Анны с Илием явно обнаруживаются черты сходства с другим конфликтом, лежащим в основании спора Иова. Илиа возмутило в Анне то же, что в Иове — его друзей, а именно страстность ее воздыханий и угадывающееся за ними дерзкое намерение говорить с Богом лицом к лицу, минуя посредничество духовенства и установленные обычаи приношений. «Да ты отложил и страх, и за малость считаешь речь к Богу», — эти слова Елифаза, адресованные Иову (Иов.15:4), досказывают то, что содержалось в упреке Илиа. Иоанн Златоуст, посвятивший истории Анны отдельный труд («Пять слов об Анне»), считал, что Илий промыслительно оказался в тот момент в храме, «чтобы показать душевный пыл этой жены». По поводу возникшего конфликта святитель пишет: «Бывает часто, что вдовица, беспомощная и одинокая, терпящая много обид и оскорблений, в то время, когда царь готов войти в предшестве копьеносцев, щитonosцев, всадников и множества других слуг, не пугается, не ищет защитника, но, раздвинув всех их, является пред царем с большою смелостью и трогательно описывает свое несчастье, будучи побуждаема необходимостью. Так и эта жена не смутилась и не постыдилась, в присутствии сидевшего первосвященника, сама просить и с большою смелостью придти к Царю (небесному); напротив, окрыленная любовью и вознесши мысль к небу, видя как бы самого Бога, так начала говорить Ему со всею горячностью» (9, с.785). «О, смелость жены!» — восклицает далее Златоуст, оценивая решение Анны заключить свой договор с Богом.

Несправедливое осуждение Анны Илием, как и несправедливое осуждение Фамари Иудой, сменяется прощением и благословением.

Сюжетная параллель подчеркивается тем, что благословенный младенец, рожденный Анной, — будущий пророк Самуил, помазавший на царство Давида, становится приемным сыном Илия (1 Цар.3:16) и его единственным наследником. Он заменяет двух родных сыновей Илия, погубленных за нечестие Богом (4:11), как и дети Фамари становятся наследниками Иуды вместо двух его сыновей, которых Бог умертвил подобно сыновьям Илия, за то, что были неугодны «пред очами Господа» (Быт.38:7,10).

Третью вариацию того же сюжета дает книга Руфи. Сюжетная завязка книги повторяет уже известную нам предысторию. Моавитянка Руфь попадает, как и Фамарь, в семью богоизбранного народа, став женой одного из сыновей знатного иудеянина Елимелеха. Кстати, Елимелех — Еффрафянин, уроженец Вифлеема, как и Елкана, муж Анны. Эту семью постигает то же несчастье, что и семью Иуды и Илии. Оба сына Елимелеха умирают бездетными, и вскоре к ним присоединяется сам отец. Род ставится под угрозу исчезновения. Свекровь Руфи Ноеминь воспринимает случившееся как кару Божью. «Вседержитель послал мне великую горесть», — говорит она (Руф.1:20), почти повторяя слова Иова о Вседержителе, «огорчившем душу» его (Иов.27:2). Она просит жителей Вифлеема не называть ее больше Ноеминью («приятной»), а называть Марою («горькой»). «Зачем называть меня Ноеминью, когда Господь заставил меня страдать, и Вседержитель послал мне несчастье?» (Руф.1:20,22). И Руфь разделяет ее страдания. Она делает то, чего не сделали трусливые друзья Иова: соглашается подпасть под проклятие Божие из солидарности со страдающим и отверженным ближним. «Пусть то и то сделает мне Господь, и еще больше сделает; смерть одна разлучит меня с тобою» (1:17; ср. 1 Цар.3:17). Последовать за Ноеминью в ее богооставленности означало для Руфи не только войти в немилость к Богу Израиля, но и предать своих богов — тех богов, к которым благоразумно советовала ей возвратиться сама Ноеминь (1.15). Неприметный на фоне грандиозных событий библейской истории поступок скромной моавитянки, могущий показаться на первый взгляд простою покорностью судьбе, оказывается при более пристальном рассмотрении духовным подвигом, требующим столько же веры, сколько потребовалось Аврааму, чтобы покинуть землю отцов, и столько же дерзновения, сколько потребовалось Иакову, чтобы вступить в поединок с Богом. Он ставит ее в один ряд с двумя такими важными в символическом отношении фигурами Ветхого Завета, как жена Лота и блудница Раав, иллюстрирующими две противоположные стороны одного нравственного постулата: необходимости безоглядной решительности в тот исключительный для каждого человека миг, когда Бог открывает ему путь из царства греха (ср.Быт.19 и Ис.Н.2; 6). Руфь и Раав в отличие от жены Лота оказались способны вместить ту евангельскую безжалостность, с которой Спаситель будет говорить позже о привязанности к домашним и о погребении мертвецов. Они смогли преодолеть родовую тягу к безблагодатному и обреченному миру греха, уйти, не оглянувшись на «красные башни родного Содома».

Дальнейшие события книги Руфь еще раз заставляют вспомнить приключение Фамари. Поселившись на родине Ноемини близ Вифлеема,

Руфь, чтобы прокормить себя и свою свекровь, идет собирать колоски, оставшиеся на поле после жатвы, вполне уподобляясь той уже упомянутой евангельской хананеянке, которая была готова собирать крохи, падающие со стола. Хозяином поля оказывается знатный родственник ее покойного мужа, Вооз. Узнав об этом, Ноеминь, подобно Ревекке, склонившей к хитрости Иакова, подговаривает Руфь тайно прийти к Воозу на праздник и, дождавшись, когда тот, «развеселив свое сердце» (Руф.3:3,7), ляжет спать, пробраться к нему на ложе и лечь рядом с ним. Руфь исполняет этот замысел, второй раз ставя под угрозу свое доброе имя, рискуя навлечь на себя на этот раз если не прямое осуждение соседей, то неприятные пересуды. Вооз, знающий, что Руфь имеет законное право на «восстановление семени» ее умершему мужу (Мтф.22:24; Втор.25:5-10), достойно оценил дерзость моавитянки, угадывая в ней готовность следовать правде, поступаясь некоторыми внешними правилами приличия. Отдавая дань общественному мнению — «пусть не знают, что женщина приходила на гумно» (3:14), он горячо и всецело одобряет Руфь, без спроса приникшую к нему, как позже Христос одобрил кровоточивую жену, без спроса прикоснувшуюся края Его одежды к негоднованию учеников. «Дерзай, дочь!» — сказал тогда Христос (Мтф.9:22). «Благословенна ты от Господа, дочь моя! — сказал Вооз, — это последнее твоё доброе дело сделала ты ещё лучше прежнего» (Руф.3:10). И Руфь удостаивается того же, что и Фамарь. Она рождает ребенка от человека, знатнейшего в роду, подходящего ей более на роль отца, и ребенок этот получает особое благословение Божие, становится отраслью самого главного генеалогического древа земной истории. «Да будет дом твой, как дом Фареса, которого родила Фамарь Иуде, от того семени, которое даст тебе Господь от этой молодой женщины», — предрекал народ Воозу (4:12). «Да будет славно имя его в Израиле!» — говорили женщины Ноемини о будущем наследнике (4:14). Имя этого наследника — Овид. Он дед Давида.

В истории Руфи замечательно то, как символические и генеалогические связи переплетаются между собой. Новая свекровь Руфи, мать Вооза — это та самая блудница Раав, которая в свое время предала жителей Иерихона, спрятав израильских соглядатаев (Мтф.1:5). О символической связи ее с Руфью мы уже говорили выше. Сама же Руфь — моавитянка, т.е. из потомства Лота, жена которого представляет символический антипод Раавы. Особенно же знаменательно родство Руфи не с женой, а с дочерьми Лота, ибо моавитяне произошли от их кровосмешательства с отцом (Быт.19:30-37). Мотив брачной связи с отцом (или замещающим его старшим родственником мужа), просматривающийся в истории Руфи и связующий ее с историей Фамари, обретает таким образом генеалогические корни. Совпадают даже детали: Руфь дожидается, пока Вооз опьянеет и ляжет спать. Так же поступают и дочери Лота.

Но самое главное в этих символических взаимосвязях то, что все женщины входят в родословие Иисуса Христа. Отцы-толкователи давно отметили то интересное обстоятельство, что все четыре упоминаемые евангелистом Матфеем прародительницы Иисуса — Фамарь, Раав, Руфь и Вирсавия — связаны с грехом прелюбодеяния (Руфь — как моавитянка). Обычно это обстоятельство объясняется тем, что Христос

таким образом принимает на Себя грехи человечества, что символически было запечатлено также Его крещением в Иордане. Златоуст, к примеру, пишет: «Он пришел не для того, чтобы избежать позора нашего, но чтобы уничтожить оный позор. Христу должно удивляться не только потому, что Он сделался человеком, но и потому еще, что Он порочных людей удостоил быть Своими сродниками, не стыдясь нимало наших пороков... Так патриарх Иуда, от которого и самое имя получил народ иудейский, оказывается не малым грешником, ибо Фамарь обличает его в блудодеянии. И Давид от жены прелюбодейной родил Соломона» (20). Сходным образом рассуждает блаж. Феофилакт: «... хотя Фамарь, по-видимому, и не заслуживает похвалы за то, что смесилась со свекром, но и о ней упомянул евангелист для того, чтобы показать, что Христос, принявший ради нас все, принял и таковых предков. Точнее: чтобы тем, что Он Сам родился от них, освятить их, ибо он не пришел “призвать праведников, но грешников”» (26).

С этим толкованием трудно не согласиться. Однако в полной мере его можно отнести, пожалуй, только к Вирсавии. Именно ее грех с Давидом был обличен пророком Божиим как преступление, и дитя этого греха скончалось. В случае же Фамари мы очевидно имеем дело с тем несоответствием божественного и человеческого суждения о содеянном, которым отмечены главные события жизни других святых богоборцев Ветхого Завета. Она, подобно Иакову, получает благословение Божие за самое дерзновение свое и награждается благодатным плодом не только впоследствии, как Вирсавия, а непосредственно за совершением своего имевшего вид бесчинства поступка. Раав, как мы видели, олицетворяет не только грех, но и вполне определенную добродетель, а также образ спасения грешника (ветхозаветный вариант спасения по чину благоразумного разбойника). А Руфь своим вхождением в дом Давидов свидетельствует о благоволении к незаконнорожденному потомству Лота, и до этого явленном в истории святой земли (Втор.2:9,19).

Казалось бы, благословения Божии ясно указывают на то, что в образах упоминаемых жен мы должны искать не столько символ греховности человеческой природы, сколько скрытой добродетели, являющейся под видом греха. Однако святоотеческое толкование упорно ограничивается изъяснением только негативной стороны образов. Не только Фамарь и Раав, но и Руфь предстает в толковании Феофилакта как прообраз освящаемого благодатью язычества. «Эта Руфь была иноплеменница; однако тем не менее она сочеталась браком с Воозом. Так и церковь из язычников, будучи иноплеменницею и вне заветов, забыла народ свой и почитание идолов, и отца своего диавола, и Сын Божий взял ее в жены». Здесь мы имеем, на самом деле, прекрасный пример целостности символического плана Писания. Не усвоив откровения о тайнах богочеловеческих отношений, заключенных в образе Иаковлева богоборчества, экзегетическая традиция теряет ключ к откровению о тайнах боговоплощения и домостроительства, заключенных в родословии Иисуса Христа. Если авторы православных катехизических изданий до сих пор предпочитают умалчивать о богоборчестве

многострадального Иова, не зная, как в русле святоотеческой традиции соединить богоборчество с добродетелью, то тем более они не решатся признать в приключении Фамари прообраз бессеменного рождения Иисуса, не зная, как связать бесчинство Фамари с непорочностью Пречистой Девы. А ведь связи эти вполне прозрачны. Как будущее чудо Воскресения Христова предызображено в жертвоприношении Авраама, падении и восстании Иакова, Иосифа, Давида и других славных предков Христа по плоти, так и чудо Рождества предызображено как в неплодности святых жен-богородительниц от Сарры и Ревекки до «богоотец» Иоакима и Анны, так и в восхождении дочери на ложе отца, не раз имевшем место в роду Христа. И чудесное рождение Исаака от престарелой Сарры, и незаконное соитие Фамари со свекром знаменуют одно и то же: преодоление естества, совершившееся в чуде непорочного зачатия Девой, сверхъестественное и в этом смысле противоестественное, не сообразное с законами природы вселение Духа в плоть, соединение твари с Творцом. Если плодovitость Сарры говорит о всесии благодати над естеством, то дерзновение дочерей Лота, Фамари и Руфи изображает движение естества навстречу благодати. Оно изображает бесчинное в самом прямом смысле этого слова, не-почину совершившееся возвышение твари до союза с Творцом. Оно освещает одну очень важную, но редко затрагиваемую грань в тайне боговоплощения, свидетельствуя о том, что смирение Богородицы, как и всякое истинное смирение, тоже было неразрывно связано с дерзованием. «Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк.1:38), — за этими тихими словами стояло не только бесстрашие, оценить которое можно, если представить себе участь, которую готовила себе Дева ввиду иудейских законов. За ними стоял, возможно, тот самый подвиг духовного дерзновения, прообраз которого мы находим в истории жизни святых богоборцев. Во всяком случае, песнь Пресвятой Богородицы, которой Она ответила на приветствие Елизаветы (Лк.1:46-55) и которая поется донине на каждой утрени Церковью, гораздо более похожа на песнь победительницы — Деворы (Суд.5) или Мариамь (Исх.15:20-21), чем на смиренное славословие рабы господину. Она очень близко, а местами дословно повторяет псалом хваления Анны (ср.1 Цар.2:1 — Лк.1:47; 1 Цар.2:4,5 — Лк.1:51-53; 1 Цар.2:10 — Лк.1:54-55), и это сопоставление заставляет вспомнить то дерзновение, которое Анна проявила перед лицом первосвященника и которым она заслужила право на свое благодатное материнство. Замечательно, что по этому поводу говорит об Анне Златоуст: «Не погрешит тот, кто эту жену назовет вместе и матерью и отцом дитяти: хотя и муж сеял, но силу этому семени дала ее молитва, и она-то сделала начатки рождения Самуилова более чистыми» (9, с.790). Согласие Богородицы на божественное посещение и непорочное зачатие было проявлением великой свободы духа, и об этом свидетельствует Церковь, поминая, как Святая «глаголет Гавриилу дерзостно», и величая Ее: «радуйся, старостотерпцев непобедимая дерзосте» (Акафист Пресвятой Богородице).

Усвоение церковной традицией символического смысла поединка Иакова, первым и важнейшим следствием которого явилась бы готовность воспринимать богоборчество в положительном смысле, как

форму добродетели, могло бы сильно изменить экзегетические комментарии к первой главе Евангелия от Матфея. Сухое перечисление имен родословия Христова могло бы превратиться в составленное из живых картин и сцен древней истории захватывающее повествование о том непрестом пути, которым шло человечество к воссоединению с Богом. Достаточно преодолеть поверхностно-моралистический подход к оценке событий ветхозаветной истории, и история эта заиграет мириадами бликов, отражая каждой гранью своей свет Истины, грядущей в мир. Достаточно принять за этическую норму то, что отношения человека с Богом сложны и противоречивы, что праведность в глазах Божиих достигается не только страхом пред Ним, но и дерзновением и способностью отстаивать свою правду, что отношения эти органически включают в себя элемент богоборчества, и житейские драмы священной истории открывают новые глубины мистического и пророческого смысла. Даже явные образы греха могут оказаться откровениями о тайнах домостроительства Божия. Так, очевидно напрашивается догадка о том, что похищение царем Давидом Вирсавии у ее законного мужа и последующая гибель Урии (2 Цар.11) прообразуют похищение отцовского достоинства у Иосифа, этого «бежавшего славы Божьего отчима», как назвал его А. Галич. В данном случае ветхозаветный образ особенно подчеркивает умаление мужского естества, совершившееся в бессеменном рождении, и упразднение земного отцовского начала в потомстве второго Адама.

К Рождеству Христову тянутся ветви генеалогического древа Израиля. Но Рождество оказывается и той точкой исторической перспективы, в которой сходятся два параллельных символических ряда, составленных образами святых жен и мужей дохристианского мира. Мы говорим об их параллельности потому, что они представляют единый путь восхождения человека к Богу, обозначаемый откровением Божиим соответственно двуполой человеческой природе как движение к двум равноудаленным пределам: к богосыновству и браку с Духом. С боговоплощением и та, и другая недостижимая мера близости с Богом превращается в реальность. Рождается Богочеловек, и в Его родословии, запечатлевшем историю не столько кровного, сколько духовного родства, обозначаются и начинают читаться разрозненные, но и взаимосвязанные черты нравственного Первообраза человека. Когда мы говорим, что Богородица вобрала в Себя все лучшее, что было в человечестве, мы вспоминаем историю того рода, который получил свое имя в поединке с Богом и подтвердил свое соответствие данному имени целой чередой духовных подвигов, нравственно коренящихся в дерзновении патриарха Иакова. Откровение, содержащееся в Иаковлевом богоборчестве, таким образом, оказывается прямым продолжением и дополнением откровения, данного в видении лестницы, не только в отношении к Пятидесятнице (см. главу 4), но и в отношении к Рождеству. Лестница и поединок Иакова — не просто символы одного порядка. Это символы, внутренне связанные между собой, образующие вокруг себя единое символическое поле, в котором находят свое отражение евангельские откровения о богочеловеческом единстве, Новом Завете и Церкви.

Глава 6

Богоборчество Сына

Есть одно веское обстоятельство, не позволяющее закончить книгу предыдущей главой. Оно заключается в том, что события жизни Иакова, как уже говорилось выше, находятся в тесной символической связи с земной жизнью Христа. Эта взаимосвязь намечает еще одно направление в нашей теме, без углубления в которое мы обойтись не в праве.

Установить, какому моменту жизни Спасителя соответствует поединок на берегу Иавока, не составляет труда. Если странствия Иакова в Месопотамии означают, по слову Филарета, «хождение сына благодати между сынами природы», земное странствие Сына Божьего, покинувшего небесное отечество, то переправа через Иавок, возвращение в святую землю знаменуют окончание этого земного пути. Если Вефиль прообразует Вифлеем, то Пенуэл прообразует Иерусалим: Гефсиманию и Голгофу. Борьба, состоявшаяся на берегу Иавока, на границе, отделяющей землю скитаний от отчего дома, от обетованной земли, недвусмысленно знаменует собой Гефсиманское брение и страсти Христовы, ожидавшие Его на исходе из «сего мира», в котором Он, подобно Иакову, осуществил свое домостроительство: обрел семью (Мтф.12:49) и богатство (Ин.17:6), упразднил вражду, назревшую в дому Отца (Рим.5:10; 2 Кор.5:19), и вступил в отеческое наследство (Мтф.28:18).

Когда мы говорим о страстях Господних, то имеем обычно в виду телесные и душевные муки, перенесенные Им, но редко думаем о тех духовных терзаниях, которые могла причинить Ему смерть. В этом есть некий скрытый аполлинаризм — неосознанное (или осознанное, но не декларируемое) отрицание у Христа разумной составляющей человеческой души — «человеческого» духа и человеческих духовных переживаний. Догматическая трудность и скользкость этого вопроса очевидна. Во-первых, человеческого духа как такового нет. Дух в человеке — это то, что от Бога (Быт.2:7 — ср. Иов.32:8; Еккл.12:7). Потому если духовная активность обычного человека представляет собой по существу действие богочеловеческое, то тем более в духовной жизни Богочеловека невозможно вычленить чисто человеческое начало, минуя опасность впасть в несторианство, рассматривающее личность Христа вне Его божества. Во-вторых, пытаюсь выяснить, чем и в какой мере было воспринято душевное и духовное страдание во Христе — Его Божественной Личностью или человеческой природой, — мы попадем в дебри самого темного антропологического вопроса о взаимоотношении, взаимодействии и взаимопроникновении ипостасной и природной жизни единого организма и о непостижимых глубинах сердца как средоточия двух этих начал. В любом случае ипостасная божественность Сына делает невозможным как рационально, так и опытно познать в полноте

тайну Страстей. Психология Бога нам неведома, и мы никогда не сможем определенно сказать или почувствовать, что же пережил Он в саду, во дворе первосвященника, на кресте. Но если мы не откажемся, подобно друзьям Иова, от внимательного созерцания тайны Креста под ложным предлогом кощунственности самой затеи постичь непостижимое, нам удастся заметить, что в Евангелии есть несколько мест, где прямо говорится о духовной трагедии Спасителя.

Причастность Бога-Слова человечеству, совершившаяся в Его воплощении, достигла своей полноты лишь после того, как Он добровольно отказался от Своего главного преимущества перед человеком — от того, чтобы иметь жизнь в Себе, как имел ее раньше (Ин.5:26; 10:18). Предел кенозиса Сына Божьего наступил тогда, когда Он согласился стать смертным: «уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам...; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп.2:7-8). Согласившись на Крест, Он уже не телесно и душевно, но духовно породнился с человечеством. Он «был теперь как смертные, как мы», по словам поэта (Пастернак, «Гефсиманский сад»). Он стал «как мы», потому что Его дух (дух как животворное начало, как жизнь души) был теперь подобно духу в человеке не-неотъемлем. Стало возможным, чтобы Он «испустил дух» (Лк.23:46). Это означало не что иное, как то, что Он добровольно стяжал «дух человека», т.е. образ пребывания духа в человеке, тот, о котором говорил Екклесиаст: «Человек не властен над духом, чтобы удержать дух, и нет власти у него над днем смерти, и нет избавления в этой борьбе...» (8:8). Пройдя предсмертное томление и пережив ужас смерти, Он приобщился к таким феноменам человеческой духовной жизни, как богоборчество и богооставленность.

В XX веке об этом начали говорить серьезно и много — и не только в литературной среде (Мережковский и символисты), но и в Церкви. Вот слова митрополита Антония Сурожского:

«Есть еще другое. Это моя выкладка, я вам ее представлю, как умею; я только могу сказать, что люди вполне православные, с которыми я говорил об этом, меня в ереси не осудили и не отказываются общаться со мной, но тем не менее это непривычный, необычный подход. Мне кажется, что можно сказать, что для того, чтобы умереть нашей смертью, то есть смертью, которая для нас значима, которая для нас имеет реальные, существенные последствия, Христос должен был приобщиться к единственной причине смерти — к отрыву от Бога. Нельзя умереть, не потеряв Бога, и крик Спасителя: Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил? — это крик совершенного Человека, который свободно, по любви приобщился к основной трагедии человека: к его оторванности от Бога, к тому, что он потерял Бога. Но если это принять, то, думаю, можно сказать, что Христос испытал безбожие (я говорю не об идеологическом безбожии, а о реальности его), обезбоженность, как ни один атеист на свете его не испытал, и что нет ни одного человека — ни атеиста, ни верующего, — который в этом смысле вне опыта Христа, что Христос объемлет и верующего, и безбожника, хотя, разумеется, безбожник идеологический или человек, о котором апостол Павел говорит: Их бог — чрево (Флп.3:19), — обезбожен

совсем по-иному, чем Христос в тот момент. Он потерял Бога ради того, чтобы быть с нами единым в единственной, последней трагедии человечества» (1, с.56).

И еще в другом месте: «Умирает Он потому, что принимает на Себя безграничную, всеконечную солидарность с человеком. Он берет на Себя судьбу человека в его оторванности от Бога, в его богооставленности, в его нищете. Вспомните слова Христа, самый страшный крик в истории, который был услышан с креста: Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил? (Мтф.27:46). Это крик Спасителя, умирающего на кресте. Как же мог Он, Который есть Бог, кричать эти слова, выражающие всю трагедию человечества, весь ужас и жизни, и смерти? Мы этого объяснить, понять не можем. Но случилось то, что в какой-то момент Христос взял на Себя единственный, конечный ужас человеческого существования и бытия: потерю Бога, обезбоженность, которая есть единственная сила, способная убить человека. Он взял на Себя судьбу грешника, то есть человека, который без Бога, и от этого, как всякий грешник, как всякий человек, — умер; умер от потери Бога; умер, потому что захотел испытать и пережить то, что является ужасающей судьбой всякого человека: ужас ограниченности временем и пространством, потерю вечности, потерю Бога» (с.42).

С того же благословенного острова, еще до того, как на нем начал свою пастырскую деятельность владыка Антоний, раздавался голос другого христианина — католика Гилберта Честертона. Этот один из самых смелых и искренних ревнителей веры минувшего столетия говорил в сущности о том же, но в свойственной ему более резкой манере. «Что доброго человека могут казнить, мы и так знали, но казненный Бог навеки стал знаменем всех повстанцев. Лишь христианство почувствовало, что всемогущество сделало Бога неполноценным. Лишь христианство поняло, что полноценный Бог должен быть не только царем, но и мятежником. Христианство добавило к добродетелям Бога мужество, ибо подлинное мужество означает, что душа прошла смертное испытание и выдержала его. Я приближаюсь к тайне слишком глубокой и страшной и заранее прошу прощения, если мои слова покажутся недостаточно уважительными там, где боялись говорить величайшие мыслители и святые. Но в страшной истории Страстей так и слышишь, что Создатель мира каким-то непостижимым образом прошел не только через страдания, но и через сомнение. Сказано: «Не искушай Господа Бога твоего», — но Бог может искушать Себя Самого, и, мне кажется, именно это произошло в Гефсимании. В саду сатана искушал человека, и в саду Бог искушал Бога. В каком-то сверхчеловеческом смысле Он прошел через наш человеческий ужас пессимизма. Мир содрогнулся и солнце затмилось не тогда, когда Бога распяли, а когда с креста раздался крик, что Бог оставлен Богом. Пусть мятежники ищут себе веру среди всех вер, выбирают Бога среди возрождающихся и всемогущих богов — они не найдут другого Бога-мятежника. Пусть атеисты выберут себе бога по вкусу — они найдут только одного, кто был покинут, как они; только одну веру, где Бог хоть на мгновение стал безбожником» (29, с.459).

Особенно важно в словах Честертона то место, где он говорит о сомнении, пережитом Спасителем. Страшный возглас, сорвавшийся с креста, свидетельствует, действительно, не только о факте богооставленности, но и о том, как эта богооставленность переживалась. В самой его вопросительной форме, в том, как поставлен этот вопрос: «Для чего Ты Меня оставил?» (Мтф.27:46) — звучит и сомнение в воскресении, и отчаяние, и упрек Отцу. В нем — отголосок и завершение той борьбы, которая происходила сокрыто от глаз спящих учеников в темноте Гефсиманского сада. И вне зависимости от того, кто с кем боролся: Отец ли с Сыном, Бог ли с человеком, воля ли божественная Христа с Его человеческой волей, — борьба эта была богоборчеством, ибо, как правильно сказал Честертон, в саду искушающим был Бог. В определенном смысле можно согласиться с митрополитом Антонием Храповицким в его нетрадиционном и не разделенном большинством богословов желании отнести слово «искупление» не к Кресту, а к гефсиманскому борению (16, с.309). Страсти и Крест были, действительно, лишь разрешением уже совершившейся в духе трагедии, лишь следствием уже данного согласия. В Гефсиманском саду Сын Божий говорит смерти «да», позволяет ей поглотить Себя. Но здесь же, в саду, обнаруживается и другое. В отношении Отца и Сына входит нечто новое и непостижимое, которое ближе всего можно, наверное, определить как взаимоотношение. Те, Кто были «одно» (Ин.10:30), стали «два». Воля Сына троекратно противостает воле Отца (Мтф.26:36-44; Мк.14:32-42), и хотя в итоге они поступают согласно, это согласие — не единство. Сын впервые последует Отцу не из единодушия с Ним, а по послушанию. Если до сих пор их совместное действие естественно проистекало из тождества их волений («Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо что творит Он, то и Сын творит также» — Ин.5:19), то теперь подчинение воле Отца становится одновременно пресечением собственной воли Сына: «впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк.22:42). И потому трещина, расколовшая Единое надвое, остается. Она заявляет о себе в предсмертном возгласе Сына, в вопросе, которым Он показал, что не понимает Отца. Потому мы и можем говорить о богоборчестве Сына, что в согласии, данном в Гефсиманском саду, была выражена готовность принять волю Отца как волю в определенной мере внешнюю, не воспринятую как собственное побуждение сердца. В сфере, где царственно правит любовь, добродетели обретают иное значение, чем в мире, полном вражды и злобы. И если грешный человек, слушаясь Бога, сближается с Ним, то для Того, Кто Сам есть Бог, послушание становится мерою отчуждения. Согласие Спасителя на смерть было сродни послушанию Иова, принявшего «злое от Бога» (Иов.2:10), но отказавшегося признать это зло за благо. В том, что святоотеческая традиция, отказываясь называть богоборцем Иова, отвергает и противостояние Сына Отцу в Гефсимании, есть не только последовательность, но и глубокая правда. Только для того, чтобы эта правда стала явной, надо не умалчивать, а громогласно говорить о богоборчестве Иова, Иакова и Христа. Тайна страстей Господних, как и тайна книги Иова, скрыта не под одним слоем истин, и чтобы немного приблизиться к ней, надо прежде всего обнаружить противление,

стоящее за послушанием, а затем уже приступать к созерцанию внутреннего и высшего послушания, облеченного в противление. И одной из разгадок тайны может оказаться то, что и Христос, и Иаков, и Иов вступили в борьбу потому, что не хотели отпускать Бога, и этого сопротивления хотел Сам Бог. И, вероятно, прав Вяч. Иванов, ищущий объяснение богоборчеству Христову в антиномичности любви:

«Если есть борение воле в их любовном слиянии, наложение своего я в беззаветной его отдаче, требование в поцелуе, — то и Христос — богоборец, Богом возлюбленный более всех» (5, с.53).

Вероятно, каждому верующему свойственно ощущать, более или менее остро, определенное этическое препятствие, возникающее при попытке приложить ко Христу богоборческий образ Иова и Иакова, применить к Нему наименование богоборца. Однако, похоже, что это препятствие определено только силой традиции, одно из проявлений которой — уже неоднократно упоминаемое односторонне-негативное восприятие богоборчества. Но в действительности, как мы попытались показать в предыдущих главах, богоборчество не всегда греховно само по себе, и раз было угодно Богу сопротивление, оказанное Ему ветхозаветными богоборцами, то и богоборчество Его Единородного Сына тоже могло быть делом богоугодным, ни в коем случае не бросающим тень на догмат безгрешности Христа. Хотя — повторяю — мы и не в силах проникнуть в глубины духовной трагедии Богочеловека, у нас есть возможность «оправдать» богоборчество Сына — уяснить его положительный смысл хотя бы в самом поверхностном плане.

Мы привыкли слышать о том, что в Гефсиманском борении и смятении Христа открылся предел Его нисхождения в Своем божественном кенозисе к состоянию падшего человечества, дающий возможность сопережить с нами ужас смерти. Этот ужас не привел и не мог привести Сына Божьего к отступлению от предвечно избранного плана спасения мира только потому, что человеческая воля Христа была всецело послушлива Его божественной воле и следовала ей, преодолевая естественные человеку чувство самосохранения и боязнь смерти. «Ибо, когда позволяла божеская воля, Он терпел то, что было свойственно, согласно с законами естества... Он уклонялся от смерти и томился, и устрашался естественно. И когда божественная Его воля желала, чтоб человеческая Его воля избрала себе смерть, то страдание для нее сделалось добровольным» (8, с.252). «Как человек» Христос, по св. Иоанну Дамаскину, «желает, чтобы чаша прошла мимо. Это — слова естественной робости» (там же). Вероятно, оно было и так, хотя Евангелие не сообщает нам о том, что Христос робел, а только о том, что Он «скорбел смертельно» (Мтф.26:38; Мк.14:34), а это, согласитесь, немного другое. Оно сообщает далее нам о том, что «был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк.22:44), и это тоже — уже вполне определено — свидетельствует не о робости и не о безмятежной послушливости, а о невероятном напряжении духа. Впрочем, одно не исключает другого. Тем более что в других местах Евангелия, действительно, говорится о подверженности Христа человеческим слабостям. И если Он испытывал голод (Мтф.4:2), жажду (Ин.19:28),

печаль (Лк.19:41), то и страх, вероятно, тоже. Но главный смысл того, что произошло в Гефсиманском саду, все же, думается, в другом.

Божественная личность Христа с момента предательства Его Иудой, с того момента, когда был запущен в действие предвечный план заклания Сына, оказалась в состоянии той нравственной безысходности, которую довелось пережить до него, может быть, только Иову. Иов, сетовавший на то, что нет Посредника между ним и Богом, сам стал в своей боли посредником и ходатаем за страждущее человечество. Иов не мог отказаться от Бога, Которого любил. Он хотел удержать Его, и когда Бог отрывал его руки, Иов плакал от недоумения и обиды. Но он не мог и признать правоты Божией в том, что Бог обрекает на страдание и без того ничтожного в своей тленности человека, не мог бесстрастно переживать отвержение Богом возлюбившей Его твари. Что-то отчасти похожее совершалось, вероятно, в темноте Гефсиманского сада.

В рассуждениях св. Отцов нередко проскальзывает мысль о том, что человеческое естество Христа не хотело смерти, а божественное хотело. Но у этой мысли, на самом деле, нет никаких оснований. Мы не вправе утверждать, что переживание смерти как чего-то ужасного и невозможного, непосредственное отвращение от нее есть проявление низших, тем более греховных свойств человеческой природы. Быть может, напротив, здесь в человеке, как и во всякой живой твари, говорит во весь голос то, что воспринято им от Творца, и стремление жить тем сильнее, чем больше степень богоподобия. А потому и для воплотившегося Бога перспектива умирания (сколь ни условного) могла оказаться в своей непосредственной данности более неприемлемой, чем для человека. Не об этом ли говорит история воскрешения Лазаря, как она описана у Иоанна (Ин.11)? Когда Иисус только слышит о смерти друга, в Его словах звучит уверенность и торжество. Он говорит о славе Божией (ст.4), о победе над смертью (11), о радости за учеников (15). Но вот смерть и горе предстают перед Ним воочию — и божественный (или обоженный) Его дух возмущается и скорбит, и на глазах Его выступают слезы (33-35)... Любовь по природе своей противна смерти, она не совместима с нею. И потому не только человеческое естество должно было восстать в Гефсиманском саду против воли Бога, но и божественная воля Его Сына.

Мысль о противостоянии Отца и Сына затрагивает такие важные основания христианской веры, что заставляет уделить внимание догматическому аспекту поднятой темы. Упреждая сомнения в богословской состоятельности представлений о богоборчестве Христа, постараюсь поделиться с читателем своей уверенностью в том, что при всей видимой нетрадиционности эти представления не только не противоречат формально тринитарному и христологическому учению, но вполне соответствуют и по духу восприятию Страстей древней Церковью, как о том свидетельствует история христологических споров.

Несмотря на ясность и простоту евангельского свидетельства о Гефсиманском борении, понимание его остается одним из самых запутанных мест в святоотеческом богословии. Эта запутанность в значительной степени обусловлена тем, что вопрос о Гефсиманском

борении чаще всего поднимался не непосредственно, а в связи с необходимостью обосновать то или иное положение веры. Не секрет, что большинство изречений Святых Отцов по догматическим вопросам имеет апологетическое происхождение, и часто даже у самых безукоризненных богословов можно встретить формулировки, которые в своей полемической заостренности далеко выходят за рамки православного догматического понимания вопроса. Примером может служить св. Григорий Богослов, утверждавший в полемике против ариан единство воли во Христе и тождество ее воле Бога Отца (21, с.12), т.е. выражавший точку зрения, впоследствии определенную как ересь монофелитства.

Обращаясь к святоотеческой традиции восприятия Господних страстей, мы не должны забывать, что эта традиция закладывалась в эпоху тринитарных споров (IV-V вв.), когда все усилия Церкви направлялись на то, чтобы оградить веру в божественность Христа от тех ересей, которые либо умаляли достоинство Сына, либо сливали Его с Отцом в одно неразличимое целое, делая из Бога некую метафизическую абстракцию. Акцентировать противостояние Сына Отцу в Гефсиманском борении было в ту пору крайне опасно, тем более что не было еще разработано богословского инструментария, позволяющего смело говорить о многообразности действий Божества: учение Григория Паламы о божественных энергиях появилось тысячелетием позже (XIV в.). В ту пору господствовало представление о божественной простоте, что, в свою очередь, было вызвано стремлением отцов Церкви сделать евангельское откровение доступным эллинскому мышлению. В. Лосский приводит изречение Марка Эфесского, рисующее картину мудрого домостроительства Церкви, не рискувавшей на первых порах навлечь на себя обвинение в многобожии и с осторожностью раскрывавшей божественные догматы «сообразно временам». «Не следовало, — пишет св. Марк, — принуждать к признанию различия энергий тех, кто с трудом допускал различие Ипостасей» (14, с.62). От себя Лосский добавляет при этом весьма немаловажное замечание: «Мы слишком часто забываем о том, что идея Божественной простоты — по крайней мере та, о которой преподается в учебниках богословия, — вытекает скорее из человеческой философии, чем из Божественного Откровения... Нет ничего безнадежнее упрощенного понимания Божественной простоты» (там же).

Действительно, если идею божественной простоты, нераздельности и бесстрастности последовательно и бескомпромиссно приложить к Гефсимании и Кресту, то осмысление Страстей станет возможным только в ключе классического представления гностиков о том, что божественная сущность покинула Христа перед Его распятием и на кресте страдал не Сын Божий, а человек Иисус, — представления, решительно отвергнутого Церковью еще до вселенских соборов.

Нет сомнения, что Святые Отцы, создававшие христологическое учение, были далеки от такого «упрощенного понимания» и, ограничиваясь довольно скудным комментированием Господних страстей, прозревали в то же время тайну Креста не менее глубоко, чем те из богословов позднего времени, кто осмеливался говорить о богооставленности Бога.

И доказательства этой прозорливости мы должны искать в той видимой непоследовательности, которую проявила православная святоотеческая мысль в учении о двух волях Христа.

Отцов Церкви, развивавших это учение, можно уподобить зодчему, построившему храм и заботливо замуровавшему все входы в него, само же это учение — кораблю, навеки оставшемуся на стапеле. Парадокс заключается в том, что вопрос об образе и путях взаимодействия божественного и человеческого начал во Христе, приведший к монофелитским спорам, был порожден (помимо причины политической — поиска компромисса с монофизитами) острой необходимостью осмысления Церковью тех мест в Евангелии, где поведение Иисуса видимо не соответствует божественному образу действия, в первую очередь — Гефсиманского борения и Креста. Но к этим-то явлениям жизни Спасителя предложенное решение вопроса оказалось неприменимо. Провозгласив «две естественные воли или хотения» во Христе в догмате диофелитства, VI Вселенский Собор одновременно осудил как еретическое представление о том, что два Его естественных хотения могут противопоставляться или противодействовать друг другу: «два же естественных хотения не противные, да не будет, якоже нечестивые еретики рекоша, но Его человеческое хотение, последующее, и не противостоящее, или противоборствующее, паче же и подчиняющееся Его Божественному и всемогущему хотению» (11). Таким образом пресекалась любая попытка не только мыслить Гефсиманское борение в понятиях диофелитства, но и вообще говорить о внутренней борьбе применительно ко Христу.

Однако на самом деле этим догматическим ограничением полагалась не глухая преграда, останавливающая мысль, а барьер, возвышающий ее. Этот барьер не позволял богословской мысли скатиться к самому очевидному и самому плоскому решению вопроса, прямо, казалось бы, вытекающему из учения о двух волях: к объяснению Гефсиманского борения как противостояния божественной воли к самопожертвованию и человеческой воли к сохранению жизни. Нельзя утверждать, что отцы Собора при принятии определения руководствовались именно этими дальновидными соображениями. Похоже, что их в большей степени беспокоила опасность через противоположение двух волей перейти к различению в Господе двух субъектов, т.е. к несторианству.* Но так получилось, и в этом очередной раз проявилось божественное водительство или, если угодно, гениальная интуиция соборного разума Церкви. В истории христологических споров непосредственное видение веры одержало верх над несовершенными доводами рассудка. Церковь признала человеческую волю Христа, но отказалась видеть в Гефсиманском борении историю о том, как ропот немощного человеческого естества был подавлен могуществом божественной воли. И значимость этого отказа, похоже, еще не до конца оценена нами.

Не беда, что в одобренном на самом VI Соборе послании папы Агафона моление о чаше трактовалось как выражение несовершенства естественной воли человеческой, избегающей страданий, но подчиняющейся воле божественной (21, с.31). Ясность евангельского свидетельства, не позволяющая отрицать факта внутренней борьбы во

Христе, наталкиваясь на запретительную формулу диофелитского догмата, рождала импульс для поиска все новых и новых ответов, и в богословии наряду с направлением мысли, обозначенным папой Агафоном, обретала жизнь иная тенденция, решающая вопрос о страстях и борении Христа в ключе учения о синэргии и берущая свое начало в словах св. папы Льва Великого о том, что каждая природа Христа «совершает свойственное ей в общении с другой» (21, с.22). Столкновение этих двух тенденций определило всю дальнейшую судьбу православного учения о Гефсиманских событиях и его неоднозначный и противоречивый характер. Эту противоречивость хорошо отражает один из главных сводов православного догматического учения — «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина.

С одной стороны, говоря о двух волях во Христе, преподобный Иоанн Дамаскин утверждает полную согласованность человеческой воли Христа с волей божественной, как то и предписывается Собором: «Он имел волю естественно — и как Бог, и как человек; но человеческая следовала и подчинялась божественной Его воле, не будучи возбуждаема собственной мыслию, но желая того, что желала божеская Его воля» (8, с.252). В. Лосский приводит другое изречение Дамаскина, согласно которому божественная воля Христа «каждый раз так предшествовала воле человеческой, что человеческое Христа хотело божественно, хотело в согласии с Божеством» (14, с.111). Однако, развивая эту мысль, Иоанн Дамаскин не может вполне избежать противопоставления двух волей при толковании Гефсиманской мольбы Спасителя. «Обаче не моя воля да будет, то есть, насколько Я — иной, в сравнении с Тобой, сущности, но Твоя, то есть, Моя и Твоя, насколько Я — по природе единосущен с Тобою» (8, с.252). За витиеватостью этой фразы не может укрыться отчетливое противопоставление воли человеческой (исходящей из иной по отношению к Отцу сущности) воле божественной. Но желание согласовать свидетельство Писания о борьбе с формулой догмата, отвергающей противоборство, рождало не только противоречия, и у того же автора наряду с рассуждениями о робости Спасителя или Его «унынии до смерти» (8, с.262), проистекающих якобы из свойств несовершенного естества, находим подлинные взлеты мысли, озаряющие совсем иным светом тайну Гефсиманского сада. Как бы развивая мысль св. Максима Исповедника о том, что человеческая воля существует во Христе как божественная свобода, так что следование воле Отца не есть колебание между «да» и «нет», а всегда только «да», даже и сквозь «нет» ужаса и возмущения (14, с.277), преп. Иоанн пишет: «Поэтому, хотя душа Господа желала, свободно движимая, однако, она свободно желала того, чего божественная Его воля желала, чтоб она — душа — хотела» (8, с.254). Обогатив христологические представления учением о синэргии, православная богословская мысль в своих вершинах подтвердила веру Церкви не только в участие человеческой воли в деле Искупления вопреки монофелитам и монофизитам, но и в божественное достоинство этой воли, в возможность ее обожения, вопреки тем, кто видел в ней только тормоз спасения, проводник естественных слабостей человеческого естества. Но что же может означать это исповедание неразрушимой синэргии божественного и человеческого воления во Христе применительно к колебаниям и

терзаниям, пережитым Им в Гефсиманском саду, как не то, что противостояние воле Отца и упрек, прозвучавший с Креста, проистекали не из человеческого недостойнства, но из недр божественной личности Сына? И если Святые Отцы не говорят открыто о богоборчестве Сына, то обусловлено это может быть в значительной степени теми историческими предпосылками, о которых мы говорили выше.

Ничего неожиданного или несообразного с догматическими положениями православного вероучения в таком выражении не окажется, если не упускать из виду того, что все, относящееся к Богу в Его воплощении, принадлежит области «икономии», домостроительства Божия, а не бытия Троицы в Себе. Как замечает В. Лосский, отцы шестого Собора «подчеркнули, что в воплощении человеческая воля есть собственная воля Слова. Таким образом, Сын обладает собственной волей и, следовательно, Его воля уже не является только волей Отца; тем самым создается как бы некое разделение между Отцом и Сыном» (14, с.277, курсив мой. — Ф.К.). Поскольку Бог открывается тварному миру в Своих «энергиях», то и обнаруживаемое разделение относится к этой внешней божественной сфере, к числу свойств, «последствующих» Пресвятой Троице, к тому, что Григорий Палама называл «божественностью низшей» (14, с.64), в которой многообразие превалирует над простотой, «различения» над «единениями». Духовное противостояние Отца и Сына, описанное в Евангелии, потому не наносит ущерба представлению о единосущности Сына Отцу, что представляет собой не факт сокровенной жизни Троицы, но символ, позволяющий познавать также неисповедимые во всей своей глубине, но все же не вполне трансцендентные нашему разуму пути Промысла. Под видом невозможного с точки зрения тринитарного богословия ипостасного противостояния этот символ открывает нечто иное, что с неизбежной долей условности можно было бы определить как столкновение различных модусов действия Божества в нашем мире. Учение о божественных энергиях позволяет нам беспрепятственно созерцать духовную трагедию Гефсимании, не опасаясь разъятия Нераздельной Троицы, ибо когда мы говорим об отделении воли Сына от воли Отца, то подразумеваем под их волями те божественные идеи-воления, которые относятся к Единой триипостасной воле, как множественные энергии, или силы Божии, к излучающей их Природе. Многообразие и противоречивость волевых актов очевидно не отрицает единства воли, их порождающей, как многообразие мыслей — единства мыслящего разума.

В домостроительстве Бог открывает Себя в первую очередь как Любовь, но также и как Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Красота... Все эти «имена» Божии равно присущи трем ипостасям, но имеют различные модусы действия, дающие возможность рассматривать одну и ту же духовную жизнь под разными углами зрения. Не то, чтобы Сын Божий являл Любовь, а Отец — Правосудие, но Сын являет Отца во всей Его доступной познанию полноте. По удивительному выражению св. Филарета Московского, непостижимая любовь Пресвятой Троицы явилась в плане домостроительства как «любовь Отца — распинающая, любовь Сына — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою

крестною». Любовь Отца — это любовь к миру («ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного» — Ин.3:16), это воля к жертвованию Сыном, а значит, и к самопожертвованию. Любовь Сына — это любовь к Отцу, воля к жизни, бессмертию, к нерасторжимому единству с Богом. Черты подобного разделения мы можем угадывать и применительно к другим атрибутам Божиим. Так, правосудие Отца является в истории Страстей как правосудие осуждающее, требующее искупления, взыскующее исполнения того смертного приговора Адаму, которое неотменимо в силу верности, крепости слова Бога, в силу нерасторжимости договора, заключенного в раю («не ешь от него, ибо... смертью умрешь» — Быт.2:17). Правосудие Сына, напротив, есть правосудие оправдывающее, отстаивающее коренную добротность человеческой природы, ее права на участие в вечной жизни, требующее отмены закона, по которому «всех заключил Бог в непослушание» (Рим.11:32), закона, предписывающего смерть детей за вину отца. Это правосудие, говорящее от лица всех невинно убиенных, от лица всех праведников, томившихся до Христа в аду, в узах безраздельно господствовавшей смерти. В этом правосудии, как и в любви Сына к Отцу, мы легко распознаем уже знакомые нам черты той нелицеприятной сыновней преданности Своему Богу, которую проявляли великие избранники Божии, облакая в богоборчество то, что составляет высшую добродетель человека.

Богоборчество Сына не устраняет единосущности Троицы, а подчеркивает, что это Единство полно антиномизма и жизни, подобно тому как богоборчество Иова подчеркивает полноту его любви к Богу. Но если кому-то все-таки не нравится противопоставление Сына Отцу, то можно выразить мысль о существовании Гефсиманского борения и не прибегая к этому противопоставлению. Форма выражения здесь не так важна. Важно то, что эта мысль и по существу, и по своим сотериологическим и этическим последствиям будет все так же далека от той богословской тенденции, согласно которой Гефсиманское борение — это преодоление Богочеловеком постыдной робости человеческого естества.

Можно сказать так, что Гефсиманское борение было великим состязанием любви, которое вел во Христе Иисусе вочеловечившийся Бог с обоженным Человеком. И мы не знаем, кто из них победил, как не знаем, кто победил в поединке Иакова. В христологическом аспекте поединок Иакова предстает, таким образом, как символ того «общения» двух природ во Христе, о котором говорили в спорах с монофелитами и монофизитами св. Софроний Иерусалимский и папа Лев. Синэргия обоженной через ипостасное соединение со Словом человеческой воли и воли божественной проявилась в Гефсиманском борении не в совпадении этих двух волей, а в их взаимном кенозисе, причем каждая желала уступить тому, чего естественно хотела другая. Мы не можем говорить о противоборстве двух волей не в силу их полной тождественности, а потому, что, переплетенные в этой «борьбе-объятии»*, они взаимопроникались одна другой до неразличимости. Божественная воля изъявляла готовность к жертве, но и молила, соболезнуя немощи человеческой, о пронесении чаши. Человеческая

воля страшилась и отвращалась смерти, но и, вдохновляясь божественным зовом любви, давала согласие на смерть. Борение человеческой и божественной воли Христа в Гефсиманском саду было единственно возможным выражением согласия и нераздельности двух естеств, подобно тому как препирательство Петра с Иисусом перед умовением ног (Ин.13:1-9) было единственно возможным выражением их взаимной любви.

В том направлении святоотеческой мысли, которое видит в Гефсиманском борении преодоление человеческого несовершенства совершенством божества, выпадает из виду одно очень простое, но важное обстоятельство. Если отвращение смерти по человечеству есть естественное и нравственное проявление воли к единению с Богом, к сохранению образа Божия в себе, то для божества Христа, напротив, естественная воля к Троицескому Единству должна была бы проявиться в стремлении освободиться от уз плоти, «взойти» к Отцу. Когда Иоанн Дамаскин говорит о «мужестве», проявленном Спасителем в решении принять чашу, он ошибочно приписывает это мужество божественной природе. На самом деле он продолжает говорить о человеческом. Мужество божественной природы проявилось в обратном — в той «всеконечной солидарности с человеком», о которой пишет митр. Антоний Сурожский, в том, что божественное Христа так прильнуло к Его человеческой «половине», к Его невесте-душе, что не захотело оставлять ее в смерти и именно и исключительно вследствие этого претерпело страдания, не свойственные ему по природе.

Быть может, главный смысл Гефсиманского искушения Христа заключается совсем не в том, о чем мы обычно думаем. Ведь и главное искушение Иова было иным, чем думали его друзья. Самым страшным для Иова было не похулить Бога, а покориться Ему как силе, не несущей нравственного начала, разлюбить Его, отказаться от попыток хоть через упреки и хулу понять и оправдать Его несправедливость. Иов стал богоборцем, чтобы не предать Бога. Сын Божий стал богоборцем, чтобы не предать человечество. Но это не было богоборчество Прометея. Христос спасал человечество не от враждебного божества, но, явивший нам Отца, Он явил и Его любовь к человечеству. В богоборчестве Отец был на стороне Сына, как Он был на стороне богоборца Иова, а не его благочестивых друзей. Главный выбор, стоявший перед Христом, был связан, скорее всего, не с возможностью избежать смерти, а с тем, как ее принять. Славная смерть многочисленных христианских мучеников, их чудесная стойкость и бесстрашие достаточно ясно свидетельствуют о том, какую силу имеет божественная благодать над человеческой волей, чувствами, плотью. И конечно же Сам Источник этой благодати мог умереть легко и славно, отстранившись Своим божественным духом от того, что совершалось над Его плотью. Но Он умер по-другому. Его лишенная всякого героизма смерть, невыносимость Его страданий, Его бесславно краткое пребывание на кресте, удивившее Пилата, Его предсмертный ужас и ропот означают то, что Господь преодолел то искушение легкого завоевания мира силой, которое предлагал Ему сатана еще в пустыне. Христос окунул Свое божественное Я во всю глубину человеческих страданий и человеческой богооставленности, и,

может быть, именно в этой богооставленности Христа и в Его богоборчестве коренится спасительная сила Его страданий. Пройдя до конца путем отверженных, Он не только скрепил ни с чем не сравнимой жертвой союз человека и Бога, но и раскрыл и реализовал в Себе подлинную меру человеческого достоинства и человеческой свободы. Если обоженная человеческая воля Христа, послушная, как о том учит Церковь, зову Его божества, обнаружила перед лицом смерти не только способность к самопожертвованию, но и нежелание умирать, это значит, между прочим, и то, что предсмертное томление, муки и ужас смерти, столь естественные человеку, суть не только реакции биологического порядка, не только слепое агонизирование животной природы, но и богоподобное влечение невыбирающей воли к жизни, уподобляющее человека Богу. Человек отстаивает свою жизнь подобно Богу, отстаивавшему Свою, и, теряя ее, ропщет не только как грешник, но и как распятый Бог. Его воля к жизни есть воля к единению с Богом, потому что жизнь — образ бытия Божия и, теряя ее, человек теряет Бога в себе. В преодолении этой имманентной божественной воли (обнаружившейся в истории страстей Господних как воля Сына) ради смирения перед трансцендентной волей Отца существует момент, когда человеческая душа, стремящаяся к жизни и Богу, должна добровольно отказаться от своего стремления, должна принять волю Бога, требующую отречься от Него. Этот момент есть точка наивысшего самоопределения человека перед лицом экзистенциальной бездны, предел его самостоятельности, миг, когда человеку никто не может помочь, потому что не остается ничего более цельного, чем он под расколовшимся пополам Небом. Может быть, именно в этот момент человеческая душа познает себя и свой грех и примиряется с Богом. В этом проживании абсолютной свободы и абсолютной богооставленности человек становится соучастником Искупления, приобщается Богу, как и Бог обретает свою конечную солидарность с человеком, принимая его смертную участь. В этой-то тайне смерти как пути преодоления тленности твари, новом пути обожения мира, открытом вторым Адамом, теряется конечный смысл богоборчества, на которое подвигал Бог ветхозаветных праведников, ибо в смерти рожденного на бессмертие человека богоборчество обретает и свое этическое оправдание, и мистическое разрешение во Христе.

Список цитированной литературы:

1. Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. М., 1995.
2. Бартелеми Д. Бог и Его образ. Очерк библейского богословия. Изд. Нова ет Ветера, 1988.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Изд-во «Правда», 1989.
4. Закон Божий (составил С. Слободской) — изд. 4-е. Jordanville, 1987.

5. Иванов Вяч. Кризис индивидуализма // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Изд-во «Республика», 1994.
6. Свт. Игнатий Брянчанинов. Иосиф // Литературная учеба, №4, 1991, с.132-145.
7. Иларион. Слово о законе и благодати. М., 1994.
8. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Ростов-на-Дону, 1992.
9. Св. Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на книгу Бытия. Т.2. М.: Изд-во «Посад», 1993.
10. Клеман О. Рим: Новый взгляд. Папство с точки зрения православного // Русская мысль. 1997, №4201 (11-17 декабря). С.21.
11. Книга Правил Святых апостол, Святых соборов Вселенских и поместных и Святых отец. М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.
12. Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. СПб., 1997.
13. Лопухин А.П. Библейская история Ветхого Завета. В 2-х т. Т.1. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1889.
14. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
15. Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн.1. М.: «Мартис», 1993.
16. Прот. И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. New York, 1985.
17. Новая Толковая Библия в 12-ти т. Т.1. Л., 1990.
18. Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, 1965.
19. Розанов В.В. Темный Лик. Метафизика христианства // Розанов В.В. Религия и культура. М.: Правда, 1990. С.372-582.
20. Святоотеческое толкование на Евангелие от Матфея // Вечное. 1948, №1. С.18-29.
21. Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн.1. М.: «Мартис», 1993. С.7-74.
22. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.1. М.: Изд-во «Правда», 1989.
23. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.2. М.: Изд-во «Правда», 1989.
24. Толковая Библия. Изд-е преемников А.П. Лопухина. СПб., 1911.
25. Блж. Феодорит, еп. Кирский. Толкование на книгу Бытия в вопросах и ответах. СПб., 1848.
26. Блж. Феофилакт, архиеп. Болгарский. Толкование на святыя Евангелия. СПб.: Сатис, 1993.

27. Свт. Филарет, митр. Московский и Коломенский. Творения. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч.3. М., 1887.
28. Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Изд-во политической литературы, 1989.
29. Честертон Г.К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный человек. Перевод Н.Л. Трауберг. М., 1991.
30. Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. 1. Книга Бытия. М.: «Теревинф», 1994.
31. Эренбург И. Ложка дегтя // Эренбург И. Собр. соч. В 8-ми т. Т.4. М., 1991.