

СЕМЕЙНАЯ ЭТИКА ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Ингмар Кург

ПРЕДИСЛОВИЕ

В Ветхом Завете встречаются два мира: с одной стороны — Восток со своим сложившимся укладом семейных отношений, проводником которых, в данном случае, является Израиль и, с другой стороны, — откровение Иеговы, выраженное в законе, заключенном в виде завета. В сопоставлении этих двух миров и открывается область изучения семейной этики Ветхого Завета. Исследуемыми объектами в данном случае являются такие семейные отношения, которые находятся в прямой зависимости от откровения Господа, т.е. такие отношения, которые без божественного откровения не существовали бы. В связи с этим, в данной работе рассматриваются два аспекта темы:

а) взаимоотношения отца и сына.

(Так как Господь относится к Израилю как Отец)

б) взаимоотношения мужа и жены.

(Так как Господь для Израиля является, образно говоря, Мужем)

При изучении эпохи и культуры Ветхого Завета становится очевидным, что жизненный уклад, семейные отношения и даже многие нормы поведения людей хорошо вписываются в общую атмосферу жизни Востока. Сравнительное исследование восточного образа жизни в контексте различных культур дало бы богатейший дополнительный материал о семье эпохи Ветхого Завета. Однако чисто эмпирическое представление материала не позволяет дать оценку семейной этике Ветхого Завета. Поэтому исследование не должно ограничиваться только описанием семейной жизни того времени.

Есть и другая причина, по которой для вынесения этических оценок недостаточно лишь описания семейных отношений, представленных в Ветхом Завете. Даже если отбирать примеры из жизни представителей «лучших» семейств Ветхого Завета, то они сами по себе еще не могут служить этическим эталоном, несмотря на то, что Ветхий Завет является историческим документом божественного откровения. Причина кроется в том, что в свете святой воли Божией,

события из жизни израильского народа чаще всего оказывались аморальными, достойными лишь порицания и наказания. Поэтому Ветхий Завет часто является полем конфликта между божественной справедливостью и человеческой грешностью. Своими описаниями он скорее осуждает и обличает, нежели приводит нормативные примеры отношений. Божественный норматив дается там, где человечество встречается с божественной оценкой того или иного события. Отсюда прослеживается следующая методическая основа в оценке семейной этики Ветхого Завета: необходимость учета божественной оценки семейных отношений, встречающихся в Ветхом Завете.

В противовес исторической этике, которая создается в процессе общественной жизни, этика Ветхого Завета теологична и дана через внечеловеческое откровение. С исторической точки зрения ее можно рассматривать лишь в той степени, в какой она затрагивает один народ в конкретном историческом периоде. Семейные отношения в Ветхом Завете были основаны не на каких-либо рациональных, экономических или социальных предпосылках, но, прежде всего, регулировались заповедями. Сознание израильтянина было направлено исключительно на исполнение заповедей, а не на размышление о целесообразности заповедей. Заповеди были даны Господом и не подлежали обсуждению. Поскольку этика заповедей требует послушания и повиновения, то недопустимо искать иные альтернативы.

Например, убийство мы можем рассматривать как непосредственно опасное для общества деяние, вследствие чего его следует запретить, но Ветхий Завет говорит лишь о том, что убийство гневит Господа. А гнев Божий навлекает угрозу на все общество, поскольку убийца приводит на суд Божий весь народ. С точки зрения современной гигиены мы можем рассматривать многочисленные заповеди, требующие соблюдения чистоты, как выполнение известных санитарных норм, обеспечивающих обществу физической здоровье. Но и это рациональное объяснение оказывается спорным, если рассматривать другие подобные обряды, в которых отсутствуют необходимые санитарные предосторожности, а некоторые из них и прямо антигигиеничны. Сюда, к примеру, относится подчеркивание чистоты воды в колодези и в источнике, даже если туда попала падаль (Лев.11.36). Заповедь субботы можно было бы рассматривать как средство сохранения работоспособности народа. Но требования, предъявляемые к исполнению этой заповеди, даны были не с целью заботы о здоровье исполняющих заповедь, а для того, чтобы умилостивить Господа (ср. Лев.16.29-30).

Решающей в этике заповедей является воля Господа, и внутренняя логика этих заповедей рациональным образом неопределима. Напротив, само рациональное истолкование и является неэтичным, даже если заповедь можно было приспособить для удовлетворения «естественных» человеческих потребностей. В Иис.Сир.35.4 прямо говорится «...ибо все это — по заповеди», а почему это так, как правило, не расшифровывается. (Исключением здесь является «биологическое» обоснование воспрепятствования есть кровь — Лев.17.11). Рациональное объяснение заповедей

оказывается невозможно, поскольку как только ее начинают истолковывать, она обращается в ложь (Иер.8.8).

Змей в Едемском саду научил людей задавать вопросы, ведущие к сомнению (Быт.3.1), но отношение Ветхого Завета к подобным действиям однозначно. Этические категории добра и зла являются для Ветхого Завета нормами не самостоятельно существующими, а определяемыми Господом. Заповеди выносят этический приговор — что верно, а что нет, что хорошо или плохо. То, что Господь требует, в то же время и есть добро, а что запрещает или не требует — следовательно, зло. Поэтому, этику Ветхого Завета мы можем назвать этикой послушания.

Все эти рассуждения имеют силу и в отношении семейной этики Ветхого Завета. Бессмысленно искать здесь психологические, экономические или общественные обоснования, чтобы разграничить добро и плохое. Учение Ветхого Завета о семье дано не для установления «добрых» человеческих взаимоотношений, так как это вело бы к гедонизму, но оно было дано свыше Господом, а, следовательно, являлось единственно возможным способом человеческого общежития, которого израильтянин мог добиваться как «верного» и «хорошего».

ИСХОДНЫЕ ДАННЫЕ

Семья в Израиле времен Ветхого Завета являлась основой общественной и частной жизни. Структура семьи была патриархальной: во главе ее стоял муж, ядром семьи был отчий дом, в который входили жена (жены), дети, невестки и внуки. «В сей самый день вошел в ковчег Ной, и Сим, Хам и Иафет, сыновья Ноевы, и жена Ноева, и три жены сынов его с ними» (Быт.7.13). Далее от ядра семьи отстояли рабы (Быт.17.20-21; Исх.21.6). Семья в широком ее понимании обозначала род, потомство одного прародителя и простиралась так далеко, насколько могли перечислить потомков «плоть от плоти, кость от кости» (Быт.36; 1Пар.2). Такое объединение было родством по крови, а не организованным сообществом нескольких «отчих домов». Представляется вероятным, что у каждого рода был свой старейшина рода — отец. Принадлежность к роду обязывала помогать попавшему в беду родичу и обеспечивать благополучие его семьи. Родич мог требовать мести за убитого родственника. Род выполнял по отношению к семье охранительную роль.

Отец являлся «основателем дома», так как он брал жену или несколько жен для того, чтобы иметь детей. Кто вступал под защиту и кров отца, повинаясь его авторитету, тот принадлежал к семье: это были законные жены, дети, рожденные от законных жен, рабы, свободные работники. При управлении домом, основным требованием отца было неукоснительное послушание. Отца и его жену, как мать, почитали его дети (Исх.20.12; Лев.19.3; Мал.1.6). Всякое противодействие родителям считалось ненормальным и подлежало наказанию, поскольку это разрушало целостность социальной организации общества (Исх.21.15,17; Вт.27.16; Прит.19.26, 30.17). Отец был властен отдать своего ребенка в залог (Быт.42.37; 4Цар.4.1; Неем.5.5), продать его в долговое рабство, наказать и изгнать из дома (Быт.21.10) и даже приговорить к смерти (Быт.38.24). Отец определял религиозную принадлежность семьи (Иис.Нав.24.15), обладал правом принесения жертвы (Суд.6.26). В знак этого, своего сына-первенца он обязан был посвятить Господу. С течением времени сакральное право семьи было передано роду. Но отцу семейства, тем не менее, вменялось в обязанность религиозное воспитание детей (Вт.6.20-25 и др.). Ограничение отцовской власти разъясняется во Второзаконии сводом правовых норм (21.15-21), по которому затрудняется развод (24.1-4; 22.13-19; 28-29), уменьшается отцовская ответственность (24.16; ср. Иер.31.29-30; Иез.18.1-4). Отцовский авторитет был дан ему не для того, чтобы управлять, но потому, что без него семья (а также и общество) просто развалилась бы. Отец был призван не как деспот, а как центральный стержень для своей семьи. От него исходит сила, пронизывающая все, подвластное ему. Основа же и граница отцовского авторитета зиждется на том, что он сам именует Бога как Господина над Израилем.

Роль жены характеризуется как «помощника, соответственного ему (мужу)» (Быт.2.18), и ее положение определяется так: муж «...будет господствовать над тобою» (Быт.3.16). Истолкование этого установления прослеживается во многих местах Ветхого Завета, где женщина выполняет унижительную работу, где права ее сильно урезаны, где ограничивается ее участие в богослужениях и т.д. Покорность и тяжкая физическая работа (примерно такая же, как и для современной женщины, наряду с основной работой несущей на себе заботы о доме) не были унижительны для ее положения, но, напротив, приносили ей уважение мужа и общества. В замужестве происходила передача женщины из-под власти отца из дома, где прошло ее детство, под власть мужа в новый дом. Если женщина оставалась бездетной, муж мог отослать ее обратно, в дом отца. Овдовевшая женщина лишь тогда оставалась в семье мужа, когда у нее были сыновья. Вдов и сирот рекомендовали принимать под свою опеку культовым приходам.

Для понятия брака как такового в Ветхом Завете отсутствует специальное слово, так как это был институт, принадлежащий патриархальной семье. Заключение брака не являлось ни религиозным, ни общественным событием, а частной сделкой между двумя главами семейств. Отец брал жену для сына, предварительно заручившись согласием отца невесты на определенную сумму выкупа за нее (Быт.34). Брак вступал в силу с момента приведения невесты из дома отца в дом мужа и вступления в его владение. На мужа возлагалось обязательство заботы о защите жены и источниках существования для нее (Вт.24.5; 21.14).

Целью брака было рождение детей (Быт.1.28), в первую очередь, сыновей. Многодетность считалась благословением Иеговы (Пс.127.3-4), бесплодие же — пожизненным несчастьем для женщины (Быт.30.1; 1Цар.1.6), наказанием от Господа (Ис.47.9). Исходя из этих представлений, нужно понимать и институт многоженства, и родственные браки (брата мужа) — для продолжения рода и для обеспечения каждому израильтянину, достигшему брачного возраста, возможности вступления в брак.

Придерживаться ли моногамии или полигамии — это не было такой уж острой проблемой для израильтянина, как для современного человека. Его дом был большим цельным организмом со многими разветвленными связями, и количество жен зависело только от его материального благополучия. Все же, содержание гарема считалось роскошью и было привилегией царей (2Цар.5.13; 3Цар.11.3; хотя есть и предупреждение - Вт.17.17). Рядовой израильтянин должен был жить с одной женой. Но похоже, что в период Бытия полигамия была обусловлена бездетностью первой жены, и выбирая «меньшее из двух зол», в этом была заинтересована прежде всего сама первая жена (Быт.16.2). И в более поздние времена встречаются упоминания, что наиболее совершенной является именно моногамная семья (ее теологической основой становится Быт.2.24). К примеру, верховный жрец мог иметь лишь одну жену (Лев.21.13,14). Красной нитью через весь Ветхий Завет проходит мысль о том, что каждый израильтянин должен вступать в брак.

Родителями Ветхий Завет называет «отца и мать», которые совместно несли ответственность за то, что дети должны быть воспитаны и обучены согласно заповедям. Главным в воспитании считалось почтение к родителям и страх Божий, как «основа постижения всего сущего». При воспитании дочери нужно было следить за тем, чтобы она оставалась чистой для будущего брака (Исх.Сир.42.9-10). В полигамном браке детей различали по имени их матери, и за детские промахи и грехи укоряли родившую и воспитавшую их мать. Великими женщинами, отличавшимися большой материнской любовью, были Агарь (Быт.21.14-16), мать Моисея (Исх.2.2-10), мать Самуила.

Сын был наиболее желанным ребенком в семье, поскольку он обеспечивал стабильность семьи и рода (1Цар.4.20; Руфь 4.13-15). С числом сыновей увеличивалось и уважение к их матери (Быт.30.20) и авторитет отца в роду. Сыну-первенцу отца принадлежало право наследования двойной части всего состояния (Вт.21.17) и авторитет среди братьев, права главы семьи по смерти отца (Быт.49.3-4) и право на отцовские благословения (Быт.27.33-36). Сына-первенца матери посвящали Господу, за него жертвовали искупительную жертву деньгами (Исх.34.20). В заповеди почитания родителей дети должны были почитать равно как отца, так и мать. Поскольку сын должен был стать продолжателем дела и наследником положения отца, то при его воспитании на первом плане стоял его долг почтения перед отцом.

ОТЕЦ И СЫН

1. БОГ-ОТЕЦ

Бог-Отец Ветхого Завета никогда не мыслим в виде логического или физического воплощения, как это трактуется в других религиях и мифологиях. Ветхозаветное понимание Бога-Отца последовательно в своей чистоте: у Иеговы нет жены, а, следовательно, нет и детей. В отличие от богов соседних с Израилем племен, у Иеговы не существовало оплодотворения.

Быть чадом Божиим для человека — не присущее ему естественное состояние, а основанное на Божьем чуде избранности и искупления. «*Вы сыны Господа, Бога вашего... и тебя избрал Господь...*» (Вт.14.1-2).

Связь Бог-Отец упоминается в Ветхом Завете лишь 15 раз, из которых 13 раз Господь выступает как Отец и только 2 раза именуется как «мой Отец» (Иер.3.4,19). Но эти места в Писании о Боге как Отце относятся только к израильскому народу и никогда — к отдельной личности (Пс.67.6) или к человечеству вообще.

Бог является Отцем, поскольку у Него есть сыновья — те, которых Он избрал и спас Себе. Такие отношения являются свидетельством и о самой сущности Господа: во-первых, Он милосерден и любовь Его жертвенна (Иер.31.9,20; Ос.11.8), во-вторых, к Нему следует относиться с почитанием и смирением (Вт.32.5; Иер.3.19). На основании этих и др. подобных выдержек Библия выводит понятие отцовства как такового. Каждый истинный израильтянин — отец семейства в биологическом и физическом понимании — должен иметь то же качество, которые проявляет Господь как Отец по отношению к Своему народу. Каждый израильский отец ведет себя соответственно своему положению этически достойно лишь тогда, когда он берет в пример Бога.

2. ОТЕЦ И СЫН В ПРИТЧАХ

Заповеди установили определенные нормы в отношениях между людьми. Область заповедей не являлась областью педагогики. Послушание нельзя было воспитывать, его нужно было только требовать. Однако, в древнем Израиле сохранялась и своя педагогическая область — учение о воспитании в каждодневной жизни. Этому служила литература Ветхого Завета, в данном случае — Притчи. Педагогика Притч обращена как к отцам так и к сыновьям.

Для отцов предназначено следующее наставление: «*Наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него когда и состареет*» (Прит.22.6). Здесь подразумевается не только то поучение, которое принято в школе, а обозначен непрерывный процесс воспитания. Воспитание есть долг отцов перед сыновьями. У израильских детей было право получения в отчем доме такого воспитания, с которым они могли бы достойно жить среди людей, и перед лицом Господа. (Говоря об отце как о воспитателе, мы имеем ввиду, что в роли воспитателей одновременно и с равной долей ответственности выступали и мать, и отец).

Израильское общество было строго патриархально, семья строилась на отцовском авторитете. Следовательно ясно, что воспитание могло быть только авторитарным. Но понимать это следует так, что склонение перед авторитетом отца происходило не от каких-то мудрых установлений и не под давлением грубой силы, но этого требовал реальный жизненный опыт. Поэтому израильскому отцу не было необходимости придумывать цели воспитания, он должен был только воплощать опыт жизненной мудрости. Когда Притчи напоминают, что цель воспитания — послушание отцу и Господу — то это является конкретным опытом, накопленным многими поколениями. Отцу также не было необходимости изобретать и методы воспитания: «*Наказывай сына твоего, и он даст тебе покой и доставит радость душе твоей*» (Прит.29.17). Укорение и наказание розгой, как методы воспитания записаны в Прит.22.15; 23.13-14; 19.18 и т.д. Притчи не

утверждают, что наказание может повредить личности. Напротив: неприменение наказания приносит вред как отцу, так и сыну. *«Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына; а кто любит, тот с детства наказывает его»* (Прит. 13.24). Отсюда следует, что использование розг направляется к любви, а мягкость — к ненависти. Следовательно, мотивом воспитания является любовь, но не такая любовь, которая живет только сегодняшним днем, и тем калечит жизнь детей. Истинная любовь применяет наказание, чтобы подрастающее поколение могло продолжать жить, чтобы душа была спасена от преисподней (Прит. 23.13-14). Такова же и любовь Отца Небесного, Который укоряет и наказывает того, кого любит (Прит. 3.11-12). В Притчах исключается отцовская жестокость в момент наказания сына розгой: *«Наказывай сына своего... и не возмущайся криком его»* (Прит. 19.18).

Неизбежна и сердечная боль родителей за тех детей, чье воспитание не удалось: *«Глупый сын — досада отцу своему и огорчение для матери своей»* (Прит. 17.25). Во всяком случае, воспитание сына остается первой и важнейшей задачей отца. Плодами отцовской работы служит удачно сложившаяся жизнь его сына, получившего не одно только образование, но и готовность жить достойно перед лицом Господа и людей. Но и сын был ответственным за то, как складывается его жизнь. *«Слушай, сын мой, наставление отца твоего, и не отвергай завета матери твоей»* (Прит. 1.8). *«Слушайся отца твоего: он родил тебя; и не пренебрегай матери твоей, когда она и состарелась»* (Прит. 23.22). В переключке этих стихов мы можем проследить довольно существенную истину: хотя ребенок принадлежит к семье своего отца, так как он родился в этой семье, кровная связь — еще не самая совершенная. Совершенная связь с семьей возникает лишь там, где имеется послушание и где берется на себя ответственность до «глубокой старости родителей». В этом сочетании послушания и страха Божьего *«надежда твердая, и сынам Своим Он прибежище»* (Прит. 14.26), — говорит завет Иеговы.

И хотя сын не может себе сам выбрать место рождения, выбор послушания или непослушания у него остается. Поэтому он сам участвует в построении своей судьбы; в его выборе послушания или непослушания кроются последствия для него самого. Притчи увещивают сына поступать мудро и осмотрительно, позволять отцу путем верного воспитания строить его жизнь и не разрушать ее самому: *«Глупый пренебрегает наставлением отца своего; а кто внимает обличениям, тот благоразумен»* (Прит. 15.5). Присовокупив сюда стихи 19.26; 20.20; 30.17, говорящие о последствиях непослушания родителям, мы уясним себе основную мысль Притчи по этому вопросу: каждый поступок детей по отношению к родителям имеет свои последствия, которые влияют на судьбу содеявшего его. Асоциальное, презрительное по отношению к родителям поведение влечет за собой дурные последствия, разрушающие социальные связи с родительским обществом. Такой ребенок остается отлученным от Господа, и его дурные дела преследуют его и после смерти. Здесь Притчи достигают вершины своего педагогического звучания: они призывают израильских сыновей жить по Божьим нормам и заповедям затем, чтобы они вступили в общение послушания со своей семьей. Общение в послушании создает общность с избранным народом, а, в конечном итоге, — и с Господом. Это и есть исполнение Его заповедей.

3. КОНФЛИКТ МЕЖДУ ОТЦОМ И СЫНОМ

До тех пор, пока семья живет по заповедям Господним, греха нет, и нет страха перед наказанием за грех. При безнравственной жизни наступает Божья кара. В семейной жизни последствием греха выступает конфликт между членами семьи. Ссора — нарушение социального порядка, является смертью для семьи и может привести целый народ к гибели. Если между отцом и сыном возникает конфликт, то причину следует искать в нарушении ими норм нравственной жизни, там, где они преступили закон Божий. Конфликты между отцом и сыном становятся возможными вследствие нарушения двух видов заповедей. Есть отцовский грех и есть сыновний грех.

3.1. Отцовский грех.

Плоды того, что совершают отцы, приходится пожинать детям. Поэтому отцы предыдущих времен служат не только предупреждающим примером, но и каждое поколение делит с ними свою судьбу. Пророк Иеремия приводит Божью точку зрения: *«Когда ты перескажешь народу сему все эти слова, и они скажут тебе: «за что изрек на нас Господь все это великое бедствие, и какая наша неправда, и какой наш грех, которым согрешили мы пред Господом, Богом нашим?» — тогда скажи им: за то, что отцы ваши оставили Меня, говорит Господь, и пошли во след иных богов... и закона Моего не хранили» (Иер. 16. 10-11).*

Про одних отцов говорят: *«И делал он удобное в очах Господних, и ходил во всем путем Давида, отца своего, и не уклонялся ни направо, ни налево.» (4Цар. 22. 2).* Про других говорят: *«он ходил во всех грехах отца своего, которые тот делал прежде него, и сердце его не было предано Господу, Богу его, как сердце Давида, отца его» (3Цар. 15. 3).* Последствия деяний отцов проявляются в жизни сыновей и внуков. Уже в десяти заповедях Господь говорит: *«Ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящих Меня и соблюдающих заповеди Мои» (Исх. 20. 5-6).* Каждый отец-израильтянин обязан был считаться с тем, что его семья пострадает, если ее глава преступит границы заповедей Божьих. И если он все-таки шел на это, неизбежно возникали конфликты. Одним из таких горьких примеров служит семейная трагедия царя Давида.

Ветхий Завет предоставляет нам возможность заключить, что грехи Давида стали причиной внутрисемейной вражды. Она началась не с раздоров между своевольными сыновьями, а с его злоупотребления государственно определенными правами власти. Давид преступил границу: напал с захватнической целью на Иорданию, отобрав все права у этих народов. Его безбожным поступком стала измена с Вирсавией. Добытая ценой убийства, Вирсавия означала для Давида, что отныне он предстал пред судом Господним. Пророк Нафан предсказывает смерть его сына, и предсказание сбывается. Когда у Давида разгорается серьезный спор с отбившимися от рук сыновьями, он уже не в состоянии судить беспристрастно. Амнон обесчещивает сводную сестру Фамарь, но Давид не наказывает Амнона за это, как велит ему долг отца. Возмездие приходит от брата Фамари — Авессалома, который убивает Амнона. Это убийство было, фактически братоубийством из-за ненависти. Грех этим не был наказан, а

только переходил от сердца к сердцу и требовал все новых жертв. В конце концов Авессалом нападает на своего отца — Давида. Остается сделать один лишь вывод: нарушение Божьей заповеди привело грех в действие и это разрушило семью Давида. Есть отцовский грех, который порождает конфликты и необратимо влияет на судьбу сыновей.

Позднейшие авторы Библии предвидели, что в будущем Господь не станет переносить отцовских грехов на последующие поколения. Впервые это утверждение приводится в гражданском праве: *«Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление»* (Вт. 24. 16). То же самое провозглашает Иеремия о будущих блаженных временах: *«В те дни уже не будут говорить: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах — оскомины»; но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие»* (Иер. 31. 29). Иезекииль получает известие, словно тотчас долженствующее вступить в действие: *«Сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается»* (Иез. 18. 20).

3.2. Сыновний грех.

К сыновьям относится заповедь: *«Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе»* (Исх. 20. 12). Заповедь почитания включает и заповедь послушания. А послушание родителям означает послушание общественным установлениям Израиля, начиная с каждодневного общения и кончая богослужениями. Нарушая эти установления, сын приносит в семью конфликт, последствия которого распространяются на всех окружающих. Преступление заповеди почитания родителей порождает не только виновных сыновей и страдающих отцов, но навлекают суд Господень на весь Израиль.

Примером может служить история порочной жизни сыновей священника Или (1Цар. 2. 12-17; 22-25). Их прозвали *«дармоедами»*, не знающими Господа. Они обижали паломников, забирая жертвенное мясо у приносящих в святилище, прежде приношения жертвы. Они спали с женщинами, прислуживающими у входа в скинию. *«И грех этих молодых людей был весьма велик пред Господом»*, — говорит Библия, и выносит приговор: *«Они не слушали голоса отца своего, ибо Господь решил уже предать их смерти»*. Употребленное в данном случае *«ибо»* может показаться нелогичным, но смысл здесь заключается в том, что сыновья эти своим поведением сами лишили себя жизни, и это идентично решению Господа. Об Илие сказано, что *«он был весьма стар»*. Значит ли это, что он не в силах был вовремя наказывать сыновей? Во всяком случае, воспрепятствовать их безобразиям он не смог. И Господь говорит: *«Оба они умрут в один день»*. Но наказание сыновнего греха не ограничивается только наказанием сыновей. Вся трагедия заключалась в том, что *«они отвращали людей от жертвоприношения Господу»*, что плоды трудов всей жизни Или — священника Господа — и плоды трудов его священнического рода пресеклись: *«Вот наступают дни, в которые я подсеку мышцу твою и мышцу дома твоего»*.

Конфликт между поколениями, как правило, ведет к разрушению общественных связей, установленных Господом. Так, Давидово царство было поделено надвое при *«молодежном правлении»* Ровоама (3Цар. 12). О том, что

случается, когда сыновья восстают против отца или против «отцов» — представителей права и государства, повествует Исаия: *«И дам им отроков в начальники, и дети будут господствовать над ними. И в народе один будет угнетаем другим, и каждый ближним своим; юноша будет нагло перевозносятся над старцем и престолюдин над вельможею»* (Ис.3.4). Это — один из методов Божьего суда, когда Он дает власть среди Своего народа анархии.

3.3. Разрешение конфликта.

Конфликт между родителями и детьми требует примирения. Примирение, в то же время, является божественным планом. Когда Господь говорит через пророка Малахию о будущем пророке: *«И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я пришел не поразил земли проклятием»* (Мал.4.6), в этих словах звучит завет Господа будущему. Ветхий Завет предоставляет две возможности для разрешения конфликта. Бог-Отец либо уничтожает, либо покрывает любовью — это остается и отцам израильским. Первый способ прекратить конфликты и выкорчевать грех прост, и всячески соответствует заповеди: *«Если у кого будет сын буйный и непокорный, непослушающий голоса отца своего и голосу матери своей, и они наказывали его, но он не слушает их ... Тогда все жители города его пусть побьют его камнями до смерти; и так истреби зло из среды себя»* (Вт.21.18-21). Второй способ прекратить конфликт — это любить. Если сын нападает на дом отца, то у отца остается последнее оружие для защиты своего дома. Это — отцовская любовь. Не всегда отцовская любовь может отвести несчастье, но, тем не менее, с незапамятных времен она свойственна отцам. Можно назвать это отцовской слабостью или снисходительностью. Но, в сущности, мы не знаем, не отцовское ли долготерпение и мягкость служат силой, охраняющей человечество. Верно, снисходительной любовью невозможно примирить грех. Как не может этого сделать и Бог. Согласно общему учению Ветхого Завета, Божьим методом примирения является все же только суд. Но и Господь говорит при этом: *«Ибо, как только заговорю о нем, всегда с любовью вспоминаю о нем; внутренность Моя возмущается за него; умилосержусь над ним.»* (Иер.31.20). Такая позиция означает уход от конфликта до тех пор, пока есть еще такая возможность. Когда Авессалом с израильскими войсками выступил против отца своего Давида, царь приказал: *«Сберегите мне отрока Авессалома!»* (2Цар.18.5). И здесь говорит то же самое отцовское сердце, что и у Господа, говорящего: *«Всегда с любовью вспоминаю о нем.»*

МУЖ И ЖЕНА

1. БРАК МЕЖДУ ИЕГОВОЙ И ИЗРАИЛЕМ

Бог заключил Свой завет с Израилем. Это означало, что Израиль избран между всеми другими народами, и его отношения с Господом более значимы, чем религии соседних народностей. Избранный Израиль стал уделом Иеговы (Исх.19.5). Это произошло только благодаря тому, что Господь любит его и желает сохранить. Такой союз сравнивают с браком, заключенным между Иеговой и Израилем. *«Проходил Я мимо тебя и увидел тебя, и вот, это было время твое, время любви... и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит Господь Бог, — и ты стала Моею»*

(Иез.16.8-42; 23; Ос.1-3). Заботливой и бескорыстной любовью Своей Господь добивается взаимной любви у Израиля. Эта любовь должна выражаться в верности и послушании. Если же Израиль нарушит верность Иегове, то договор между ними расторгается.

Нарушение супружеской верности Израилем принесет с собой тяжелейшие последствия: уничтожение Иерусалима, пленение целого народа и его рассеяние. Но даже в этом положении Господь оставляет для Себя еще одну возможность доказать Свою любовь. Он передает через пророков весть, где обещает в конце времен заключить Новый Союз, обручившись вновь со Своим избранным народом (Ос.2.18-22). И этот Новый Союз станет новым супружеством с новым Иерусалимом (Ис.54), супружеством, скрепленным взаимной клятвой любви и нерушимости.

Земное супружество в древнем Израиле понималось не как религиозное объединение, на что уже указывалось в начале статьи. Супружество скреплялось звеньями как экономическими, общественными, так и генеалогическими. Наряду с этим Ветхий Завет вносит в супружество свои этические нормы, которые основываются на супружеских отношениях между Иеговой и Израилем. И эти условия, вытекающие из божественного откровения, должны стать связующей основой для избранного народа. Следовательно, справедливое и этическое израильское супружество состоит не в выгодной торговой сделке, а, прежде всего, во взаимной любви и верности, именно такой, какая требуется при общении с Самим Иеговой. От супруга Библия ждет верности и защиты для своей супруги. И только таким образом Израиль в своем каждодневном общении отражает божественное, и браки его ответственствуют истинно божественной воле.

2. ЛЮБОВЬ

Пример трагического супружества пророка Осии с неверной и распутной женщиной приведен в Ветхом Завете как пример любви Господа к Израилю. Господь речет, что любовь Его укрывает неверность и из-за любви Своей Он не считается с проступками. Как пророк Господа, Осия должен был продемонстрировать эту любовь в своей реальной жизни: *«И сказал мне Господь: иди еще и полюби женщину, любимую мужем, но прелюбодействующую, подобно тому, как любит Господь сынов Израилевых»* (Ос.3.1). И Осия не наказал свою неверную жену по строгости заповеди, а совершил то, что под силу лишь одной любви: укрыл грех неверности.

Среди заповедей Ветхого Завета мы не встречаем предписаний, касающихся любви, хотя Ветхий Завет свидетельствует, что любовь является основополагающей силой в жизни людей. О любви как о самодостаточной цели в жизни повествует «Песни Песней»: *«Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее — стрелы огненные; она — пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее. Если бы кто давал все богатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением»* (Песн.8.6-7).

Бесполезно было бы рассуждать относительно человека Ветхого Завета о том, какую любовь подразумевает Библия: отношения ли, построенные на сексуальности, или общность, основанную на чувстве и духовности. Такое разделение способен провести лишь европеец, испытывающий влияние платонизма, человек, весьма далекий от реализма Ветхого Завета. Любовь —

дар Господа, вмещающий в себя все, что только предоставляет совместная жизнь противоположных полов вплоть до полного единения: «...и будут одна плоть» (Быт. 2. 24). Так же, как и любовь немислима без сексуальности, так и супружество не мыслимо без нее. На это и ссылается Иисус, говоря, что «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22. 30). Супружество есть, таким образом, специальная форма сексуальной совместной жизни, и ничего неэтичного нет в том, что Песни Песней воспеваает откровенную красоту тела устами жениха и невесты. Можно поспорить по поводу утверждения Господня: «...и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3. 16), истолковывать ли его это как наказание Господне за грехопадение или как средство для жизни после грехопадения. В любом случае в этом месте есть ссылка на две истины: существует сексуальная потребность и существует инстанция, регулирующая удовлетворение этой потребности. Ведь и заповедь нигде не ограничивает сексуальности как таковой, и все же на область сексуальных взаимоотношений часто налагается табу.

Любовь — это сила, связующая воедино супругов, но, сколько бы ни вышались ее слова, сама по себе она не может служить нормой нравственной жизни. Любовь, будь она влечением, основанным на сексуальности, или внесексуальной привязанностью к другой личности, является феноменом, нуждающимся в этической регуляции. Человеку свойственно любить и дурное, даже, может быть, в большей степени, чем доброе. Ветхий Завет приводит множество подобных примеров. Человек не нуждается в устремленности любви на то, где в ней ощущается наибольшая необходимость — на доброе, сохраняющее семью и обеспечивающее продолжение жизни. Любовь — дар Божий, и для принятия этого дара, его сохранения и использования Господь дал определенные нормы. И самое основное правило для любви в контексте Ветхого Завета — это соблюдение заповеди верности. Заповедь эта не является каким-то ограничителем для любви, но напротив — сама верность может действительно стать возможной лишь вследствие большой любви.

3. ВЕРНОСТЬ

В семейной этике Ветхого Завета, похоже, имеется некоторое противоречие в тех его положениях, где рассматриваются преимущества мужа перед женой. Разве этично, когда только жену можно было обвинить в супружеской измене, в то время, как мужу это вменялось в вину только при разрушении чужого супружества? Как расценивать то, что только муж мог начать развод, что только женщина не могла иметь нескольких мужей? Очевидно, что в преимуществах мужа перед женой, описанных в Ветхом Завете, сказываются античные и восточные традиции. И если в заповедях эти преимущества приобретают нормативную окраску, то именно из-за своего восточного характера следует в каждом отдельном случае установить действительную оценку Ветхого Завета. По крайней мере, невозможно предполагать, что Бог примирился бы с двойной моралью: одной — для мужей и другой — для жен. Хотя у обоих полов свое определенное назначение в любом обществе, и к мужу, и к жене Господь предъявляет одно основное требование — верность. И на этом Господь настаивает определенно и строго: «Не прелюбодействуй!» (Исх. 20. 14). Нарушение верности каралось смертью — так требовала заповедь. И если прелюбодеяние обнаруживалось, с одинаковой строгостью наказывали как мужчину,

так и женщину. Не имело значения, что к мужчине пришлось бы применить заповедь: «...да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка» (Лев.20.10). Сомнение охватывает нас в тех случаях, когда некоторые нормы супружеских отношений Ветхого Завета оказываются очень схожи с подобными отношениями на Востоке.

Так, например, Ветхий Завет устанавливает: «Если будет молодая девица обручена мужу, и кто-нибудь встретится с нею в городе и ляжет с нею, то обоих их приведите к воротам того города, и побейте их камнями до смерти... Если же кто в поле встретится с отроковицею обрученную и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею» (Вт. 22.23-25).

В Своде Хамураппи записано: «Если мужчина возьмет женщину в горах, то это его преступление, он должен умереть. Если он возьмет женщину в доме, то здесь есть и ее грех, и она должна умереть».

Сравнение текстов свидетельствует об их близком родстве. В чем тут дело? Нет ли здесь заимствования у ассирийцев? Но здесь следует указать на различия в этических основах этих постановлений. Ассирийские законы о прелюбодеей подразумевают преступление против личности. У израильтян же подобный закон имеет в виду прелюбодеей как преступление против Господа. И это решающее отличие.

При дальнейшем чтении Свода Хамураппи отличие становится явным: если в Библии приговор за прелюбодеей выносился окончательно и безоговорочно (грех искоренялся путем предания смерти), то Свод Хамураппи предлагает и другие альтернативные возможности: «Если застанут обоих и отведут к царю или к судье, и вина их будет доказана, и если муж убьет жену, то он должен убить и прелюбодеей; если он отрежет нос своей жене, то он должен оскотить и мужчину, и его лицо будет изуродовано; а если муж отпустит свою жену на свободу, то и (другого) мужчину освобождает». Прелюбодеей в Ассирии освобождали от наказания и в том случае, если жена другого мужа сама изъявила желание согрешить или когда он не знал, что имеет дело с замужней женщиной. Ничего подобного мы не найдем в заповедях Ветхого Завета. В Своде Хамураппи предусмотрены строгие наказания за неверность, но тут отсутствует осуждение прелюбодеей как такового. Здесь отсутствует понятие супружества, как чего-то священного, это мораль обыкновенного договора, заключенного для регулирования взаимоотношения людей. Мораль Израиля должна была быть отлична от морали народов языческих культов.

Израиль должен был научиться мыслить по-другому. Главное отличие его от язычников заключалось в том, что за каждой заповедью Ветхого Завета стоял Сам Господь. Существование Бога обуславливало и наличие этической ответственности перед Ним. Если религиозным фоном других народов был мифический мир, населенный богами-прелюбодеей, то Израиль был лично ответственен перед Иеговой. Если израильтянин нарушал заповедь Иеговы, то сам его поступок был грехом. А грех надлежало искоренить из среды народа, перед лицом Господа. Никаких других заменяющих наказаний не было. Израильский грешник кроме вреда, причиненного ближнему, был виновен, прежде всего, перед Иеговой. Верность перед Господом нельзя было ни купить, ни договориться о ней — ведь она означала либо существование отношений между двумя личностями, либо отсутствие их. Неверность означала разрушение отношений, а разрушение общения, т.е. жизненной связи, означало смерть.

Супружеская верность в Израиле всегда была связана с верностью Господу. Здесь мы можем задаться вопросом, является ли израильский брак таким уж светским? Глубинную связь земного супружества с супружеством Иеговы с Израилем подчеркивает стих из книги Левит, где до этого говорится о необходимости соблюдения супружеской чистоты: *«Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои»* (20.26).

4. ПРОБЛЕМА РАЗВОДА

Надо заботиться о сохранности супружества, так как его легко разрушить, прекратить и подвергнуть опасности. Но в этом и состоит особенность и высокая ценность супружества. Господь не желает развода: *«Берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности твоей»* (Мал.2.15). Причины, по которым Господь не может позволить прекращение супружества, приведены в стихах: *«Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя»* (Мал.2.14). В Израиле принцип невозможности развода в полном объеме касался жены. Если женщина хотела использовать право развода, ее раздетую выгоняли из дома без права жаловаться на своего мужа (ср. Ос.2.3). Однако, почему Ветхий Завет оставляет в заповеди мужу право на расторжение супружества? Кроме того, для процедуры развода введен специальный способ разводного письма, который был использован и самим Господом (Вт.24.1-4; Иер.3.8; Ис.50.1). С одной стороны, было бы логично заключить, что, если Господь хочет сохранить прочность брака, то требование это относится как к мужу, так и к жене. С другой стороны, неоспоримо, что правовой статус мужа в обществе и в семейной жизни превосходил статус жены. Однако, столь ли существенно это противоречие, если учесть, что этика Ветхого Завета была во всех своих требованиях нацелена именно на мужа? На муже всегда лежала главная ответственность за все, что происходило в семье.

Примеры из Библии подтверждают это: когда Ева согрешила, Адам должен был нести наказание пред Богом. На подобные же последствия в рамках рода указывается у Ис.3.16-25. Муж ответственен и за свое сексуальное поведение. Согласно закону, он не может развестись с женщиной, с которой он был в связи до обручения или во время обручения (Вт.22.13,28 и др.). Причем в обоих случаях ему надо уплатить штраф от 50 до 100 сиклей серебра. (По поводу этого места можно указать и на то, что пред Господом каждое сексуальное общение трактуется как супружеская связь и ответственность).

Когда мы говорили о больших правах мужа, то за ними следовало бы видеть и большую обязанность нести ответственность за свои поступки и за поступки жены. И вариант разводного письма дан в этическом смысле не для санкционирования развода, а с целью возложения полной ответственности на мужа тогда, когда он действует против изначальной воли Бога. И здесь снова проглядывает восточная подоплека. Восточная женщина попадала в опасность тогда, когда она компрометировала семью, когда она оставалась бездетной или не удовлетворяла больше мужа. Муж мог начать при этом бракоразводный процесс. Но и здесь пытались путем общественных установлений воспрепятствовать разводу. Так как супружество на Востоке, а значит, и в Израиле, рассматривалось, прежде всего, с экономической точки зрения, то удаление жены для мужа, как главы семьи, означало материальный убыток, а также потерю рабочей силы в домашнем хозяйстве.

Свод Хамураппи гласит: «Если господин хочет развестись со своей женой, которая не родила ему детей, то он дает ей деньги в размере выкупа за невесту, а также возмещает стоимость приданого, которое она принесла с собой из отчего дома. Тогда он может развестись с ней. Если выкупа за невесту не было, тогда он дает ей мину серебра отступного». Для иллюстрации приводим здесь текст разводного письма одного еврея, жившего в 111 году по Р.Х. (L.Grundmann. Umwelt des Urchristentums, II, стр.131): «Своим решением я, Ехосеф бен Никсан, живущий в Масаде, отсылаю тебя, Мириам, дочь Ехонатана из Ханаблаты, живущую в Масаде, мою бывшую жену, с тем, что ты получаешь волю уйти и стать женою любого еврея, которого ты пожелаешь. И здесь для тебя от меня отсылающий документ и разводное письмо. Далее я даю тебе отступные и все издержки и расходы оплачиваю по справедливости и плачу их в четырехкратном размере. И если ты от меня потребуешь, я за свидетельствую этот документ пока я жив». Следуют подписи Ехосефа бен Никсана и трех свидетелей.

Какой же еще цели добивается требуемое от Израиля заповедью разводное письмо, если внешнее сходство между ассирийским и еврейским текстом настолько явно? Оба процитированных текста обеспечивают в основном экономическую и правовую защищенность женщины. В Своде законов Хамураппи, как и в каждом законодательстве, не обсуждаются вопросы морали. А оценка, вынесенная разводу Библией, нам уже известна. В комментарии Иисуса разводное письмо называется методом «жестокосердия». Это как бы компромисс между Божьей волей и человеческим бессилием, выбор пути «наименьшего зла». И если это так, то мы должны уяснить себе, в каком смысле оно все-таки зло.

Положительное, т.е. удерживающее от худшего, значение разводного письма состояло в том, что оно служило сдерживающим мужскую грубость в супружестве. Муж не мог просто выгнать жену на улицу, он должен был трезво оценивать свои минутные настроения, так как разведенную жену он не мог больше вернуть. Разводное письмо как юридический документ обеспечивало разведенной женщине защиту закона в патриархальной системе: она имела полное право вновь вступить в брак, так как супружество было нормальной и единственно мыслимой формой общественной жизни. Таким образом, разводное письмо оберегало женщину от общественной изоляции. Отрицательное значение разводного письма связано с тем, как Библия относится к разводу вообще. Так или иначе, развод не отвечает требованиям Господа о безгрешности и не способствует здоровому образу жизни народа. Думается, что позицию Иисуса в данном случае можно рассматривать как комментарий к тому месту Ветхого Завета, где защищается принцип: пусть супружество будет долгим, нежели будет разрушено разводным письмом. О том, что развод является в моральном смысле богопротивным деянием, сказано во Вт.24.4: *«Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее ... и она выйдет за другого мужа ... то не может первый ее муж отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того, как она осквернена; ибо сие есть мерзость пред Господом, и не порочь земли, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел».* Здесь «оскверненной» называют жену при втором замужестве, одновременно уравнивая это замужество с разво-

дом. На это же указывается у Иеремии: «Если муж отпустит жену свою, и она отойдет от него и сделается женою другого мужа, то может ли она возвратиться к нему? Не осквернилась ли бы этим страна та?» (Иер. 3. 1-3). Об этом же говорит и Иисус: «А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф. 5. 32).

Разводом муж «оскверняет» жену навеки, хотя у него и имеется на это формальное право. Осквернение означает здесь противопоставление божественной святости, а это не приносит благодати. Божественная оценка принципиальна: всякое разрушение супружества самим человеком, разрушение того, что «Сам Господь соединил» и что «стало одной плотью», является мерзостью для Господа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Можно сказать, что единственно возможным способом выделить Израиль из языческого Востока было считать полностью моральным в израильской жизни то, что находится в соответствии с откровениями Господа, т.е. с заповедями. Но, как мы видели, заповедь сама по себе не всегда отличала этику Израиля от этики языческого Востока до тех пор, пока не были приведены мотивы. А понятия — мотив, Божья воля, этический принцип и т.д. предполагают некий другой уровень, нежели формальное послушание в ожидании награды или под страхом наказания. Остается сделать лишь два противоречивых предположения: либо заповеди были даны без учета сходства жизненного уклада Израиля и уклада других народов, и откровение ограничивается лишь культом, либо этические требования Господа связаны с некими другими предпосылками помимо заповедей. Первое предположение кажется абсурдным, так как тогда вопрос об этике и не ставился бы. Второе нуждается в проверке.

Основой этики Ветхого Завета являются Закон и пророки, дополняющие друг друга. Пророки не противопоставляли себя заповедям и не пытались установить еще более строгие заповеди. Но они не мирились со слепым исполнением заповедей. Пророки не мирились и с покорным исполнением заповедей под страхом наказания, так как Господь вовсе не желает только наказывать людей. Чего добивались пророки? Преданности Израиля своему Господу; того, чтобы вера и покорность выражались в исполнении Божьей воли; чтобы народ обратился к своему Богу. Пророк Иезекииль надеется, что наконец у народа забьется «новое сердце» и он наполнится «новым духом», который сотворит, чтобы народ ходил «по путям заповедей», «соблюдал уставы и выполнял» (Иез. 36. 26-27). И это новое состояние должно было произойти из личного общения с живым Богом.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Fohrer. G. Israeli usundi ajalugu. (История Израильского вероисповедания), Tallinn, 1937.
2. Hempel. J. Das Ethos des Alten Testaments. Berlin, 1938.
3. Jeremias. J. Jerusalem zur Zeit Jesu. Göttingen.
4. Kohler. L. Vana Testamendi teologia. (Теология Ветхого Завета), Tallinn.
5. Salumaa. E. Kristlik eetika. (Христианская этика), Tallinn.
6. Tellenbach. H. Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Kohlhammer, 1976.