

**ХРИСТИАНСКИЕ КОРНИ СОВРЕМЕННОГО ПРАВА:
БИБЛИЯ И ОСНОВНЫЕ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА**



РАФАЕЛ ПАПАЯН



**НЖАР
ЕРЕВАН 2000**

УДК 23/28+342 Печатается по решению Совета Центра ББК 86.37+67 Конституционного права РА.
П 170

Редактор
председатель Совета Центра Конституционного права РА, доктор юридических наук **Гагик АРУТЮНЯН**.

Рецензенты:
доктор философских наук, проф. **Карлен МИРУМЯН**,
доктор богословия, епископ **Езник ПЕТРОСЯН**.

Технический редактор и корректор **А. Читчян**

ПУТЬ К ПРАВЕДНОМУ ПРАВУ

Вот уже два тысячелетия как христианство является важнейшей составляющей в жизни человечества, так или иначе охватившей все стороны жизнедеятельности сотен народов. Пути христианства не были однозначны. В водовороте политических катаклизмов оно не избежало сложных трансформаций, споров и разногласий, нередко приводящих к расколу и в ряде случаев искаживших многое из изначальных христианских ценностей.

Сегодня, при всей очевидности успехов западной цивилизации, при всей ошеломительности достижений человеческой мысли, научного прогресса, технических и культурных завоеваний, всё очевидней, что огромный вклад в этот прогресс был внесен именно христианским мироощущением и миропониманием, опирающимся на эти ценности. В то же время очевидно, что корни всех негативных сторон этой цивилизации сокрыты в ее современной отчужденности от христианских постулатов, нравственных критериев, результат отхода от христианских истин и пренебрежения ими. Это явление с особой остротой проявилось в европейском неприятии Бога, обернувшимся в тот самый апогей воинствующего атеизма, именующего себя «научным», тотальное и насильственное насаждение которого привело народы стран коммунистических диктатур к губительным последствиям.

Бытовой прагматизм, повседневные заботы, социальная необеспеченность, утрата веры в завтрашний день, недоверие к властям, ущемление достоинства человека и вообще изнурительное постоянство «временных трудностей» зачастую вытесняли на второй план духовные ценности, лишая людей нравственной опоры и основы. Оставаясь беспомощными и беззащитными перед трудностями, мы осуждаем всё и всех вне себя и оказываемся во власти самообмана, оправдывая себя перед собственной совестью, при этом постоянно ожидая прихода некоего избавителя.

Но его не было и не будет. Потому что мы его представляем в нашем же обличье, и значит, он в плену тех же сомнений и самообмана. Откуда же нам черпать ту энергию, ту житнетворную силу, с помощью которой мы могли бы противостоять силам зла и которая указала бы нам истинный путь?

К сожалению, приходится напоминать, что этот путь мы нашли давно две тысячи лет тому назад, и всенародно исповедуем ее уже 1700 лет. И мудрость, заключенная в этом пути, должна подсказать нам, что никто не может спасти кого-либо без его соучастия в своем спасении. Избавитель так и не появится, пока наивысшие ценности не войдут в каждого из нас, не станут нашей составной частью, не дадут ростки в нас. Только так каждый может спасти себя, а значит, и все общество, страну.

Сегодня, независимо от того, являемся мы верующими или нет, для нас однозначно, что моральные ценности христианства лежат в основе нашего национального уклада, культуры, они были впитаны нашим народом, сквозь их призму он оценивал всё, с ними шел на борьбу и одерживал победы, благодаря им он выдержал все исторические испытания и оставил свою печать на страницах истории.

Сегодня, в преддверии третьего тысячелетия, повидимому, настало то время, когда следует пересмотреть всё прожитое и непрожитое, вникнуть в наши представления о Боге и через это о мире и о себе, попытаться очистить христианские ценности от чуждых христианству примесей, особенно политических наслоений, и заново обогащенными вступить в новое тысячелетие.

Книга, представленная читателю известным правозащитником, в настоящее время членом Конституционного Суда Республики Армения Рафаелом Папаяном, является именно такой попыткой. В новом свете, в соотношении с правовыми реалиями нашего времени перечитывая Библию, автор помогает нам читать Книгу Книг, в которой нет ни единого лишнего слова, поверхностной мысли, формализованной идеи. Это первый из достоинств работы Р.Папаяна. В наши дни, когда пытаются «научить» нас правам человека, предъявляя нам чужие представления о них, становится всё очевидней, что эти представления являются лишь искаженными библейскими постулатами. Следовательно, в первую очередь следовало бы изучить подлинник и собственную историю, как это делали наши предки, руководствуясь теми же ценностями.

Второе обстоятельство, позволяющее высоко оценить работу Р.Папаяна, это круг исследуемых вопросов: естественное право и его корни, права человека в библейском осмыслении. Сегодня, когда множество исследований, претендующих на научность, бесчисленные пособия и популярные издания

обучают нас и весь мир правам человека, обретает особую важность понимание генезиса этих прав, без чего они превращаются в штампованные фразы, оторванные от своего источника и потому утратившие свою суть, а зачастую превращающиеся в свою противоположность. Исследование Р.Папаяна выгодно отличается от подобных работ как раз тем, что автор, опираясь в своей аргументации на первоисточник Библию, убедительно и доступно раскрывает суть естественного права и его значение для общества.

Третье обстоятельство, которым выделяется представленный труд, это выводы, к которым приходит автор на базе скрупулезного и последовательного анализа. Первый из этих выводов заключается в том, что естественные права человека даны ему вовсе не в международных документах, не в конституциях или кодексах, а свыше. Естественные права составляют суть человека, они неотчуждаемы как от него, так и друг от друга. Подобное представление о естественных правах, в первую очередь, обязывает и учит нас, как нам следует относиться друг к другу. Потому что доминантой этого взгляда становится тот библейский факт, что все люди созданы Богом «по образу и подобию» Божьему, откуда и выводится равенство всех перед Ним.

Следующий ценный вывод в том, что в основе естественных прав лежит самое главное право, возможно, важнее права на жизнь, человеческое достоинство, выводимое автором из подобию человека Богу. Если защищено достоинство, то все прочие права защищены уже сами по себе, как производные от него.

И наконец, самый главный вывод в том, что «для признания верховенства права над законом достаточно попросту согласиться с очевидным: право явление, зафиксированное на небе, а закон на бумаге, и без согласования с тем, что на небе, он в лучшем случае так и будет оставаться на бумаге, в худшем может обрести разрушительную силу» (с. 143).

Мы далеки от цели перечислять все многочисленные заслуживающие внимания наблюдения и выводы автора. Важно, что автор убедительно показывает, что «Библия нигде не декларирует эти права, они попросту действуют на протяжении библейских событий, они изначальная основа, на которой должно базироваться действующее право» (с. 134). Думается, в этом утверждении ясно усматривается мысль о том, что нравственное общество должно не объявлять о тех или иных правах, а должно превращать их в основу регулирования общественных отношений так же, как и каждый человек должен уважать права других, а следовательно, и свое достоинство.

Таким образом, естественное право и права человека лишь в их соотнесенности с духовными ценностями могут стать основой, обеспечивающей нормальное функционирование человеческого общежития, создающей условия для установления нормальных взаимоотношений в обществе. В этой соотнесенности они и должны, говоря на современном языке, стать основным законом, конституцией общества и государств.

Валерий ПОГОСЯН,
кандидат философских наук

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Истинная наука, будь то физика, биология, история или филология, ничего не выдумывает, а лишь выявляет изначально существующие в природе, в том числе и в жизни человеческого сообщества, явления, феномены, их закономерности и суть. Правоведению, если она претендует быть истинной наукой, надлежит делать то же самое: выявлять те правовые отношения, которые изначально являлись основой функционирования человека и человечества.

Естественно, что как религиозные, так и философские, моральноэтические представления христианского мира основаны на концепции возникновения мира, изложенной в Библии. Следовательно, ученый, считающий себя носителем этого мировоззрения или попросту приверженцем христианских ценностей, призван исследовать и открывать в природе и в жизни закономерности Божьего творения, будь то в области астрофизики или права. И тогда правовые нормы будут не сочиняться, а открываться. Ибо сказано: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят смотри, вот это новое; но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прошлом» (Екк. 1. 911).

В самом деле, многие сегодняшние нормы права будь они зафиксированы в законодательствах различных стран или в международных документах по правам человека, восходят к заре человечества. Именно подобные нормы проверены временем, вечны и значимы для человека, наиболее глубоко и благотворно именно их влияние на устройство общества.

История неоднократно показывала, что сочинительство в науке оказывается или может оказаться источником бесчисленных бедствий. Примеров можно привести множество, однако достаточно упомянуть хотя бы пару из наиболее свежих. Это «идея» повернуть сибирские реки вспять, вопреки установленному свыше их течению; это «теория» Лысенко, погубившая сельское хозяйство до того богатейшей страны; это некоторые наиболее опасные направления сегодняшней генной инженерии, пробудившие предостерегающий голос наиболее трезвых ученых. В сфере же общественного устройства это «идея» создания нового человека, то есть человека, отличного от созданного Богом, идея, отразившаяся в бравурных словах известной песни: «Мы наш, мы новый мир построим». Это расовая теория, фактически отвергнувшая богоданную истину о божественном происхождении всех людей и их равенстве пред Богом. Итоги и той, и этой идеи известны.

Если касательно прочих ветвей науки последствия сочинительства, слава Богу, обусловлены еще и рядом иных обстоятельств по осуществлению фантазмагорических идей и проектов, то в области права сочинительство сразу губительно сказывается на обществе, ибо «идеи» законодателя внедряются если не сразу, то по крайней мере намного более беспрепятственно, потому что их автор, законодатель представитель власти. Так, сибирские реки не успели повернуть вспять, а вот в области права пресловутая шестая статья Конституции СССР, закрепившая «руководящую» роль одной единственной политической силы Коммунистической партии, была внедрена правящей элитой без всякого труда. Подобное «правотворчество» было разрушительно, ибо шло вразрез со словами из Священного Писания: «Надлежит быть и разномыслию между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11. 19). Так, «теория» Вышинского, согласно которой «признание вины есть королева доказательств», была внедрена в СССР немедля. Это было явным сочинительством, отвергнувшим основополагающий принцип, отмеченный Самим Господом даже относительно Себя: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно» (Иоанн 5. 31). И именно то обстоятельство, что «теория» Вышинского шла вразрез с данными свыше принципами, она стала теоретическим обоснованием всех беззаконий, составивших эпоху беспрецедентного террора страны над собственными же гражданами.

Таким образом, становится очевидным, что причина многих неудач и катастрофических последствий в опробовании тех или иных правовых норм сокрыта в их надуманности, в том искажении смысла законодательной деятельности, которая отражена в гордом слове «законотворчество», подтверждающем истинность процитированных выше слов из Екклесиаста: «Нет памяти о прошлом».

Отсюда и задача, поставленная в данной работе: разбудить эту самую память. А вместе с тем и показать, что всё, идущее свыше во благо, остальное же во зло. Свыше означает от Всевышнего; во зло означает от сатаны.

Потому древние законодатели слушали глас Божий. Моисей не придумывал заповеди, не сочинил ни единого из своих законов они были сообщены ему свыше. Царь Давид, судья Самуил не сочиняли, а советовались с Господом. Апостол Павел писал Коринфянам: «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор.3. 11). И даже Сам Бог, принесший миру Новый Завет со всеми «поправками» к ветхозаветным законам, говорит о Себе: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Отец, то и Сын творит также» (Иоанн 5. 19). Так если Господь Сам утверждает о Своем «законодательстве» такое, кто же мы, творящие «сами от себя» и не боящиеся разрушительных последствий своих вымыслов? И не следует ли вспомнить, что на вопрос пророка Иеремии «За что погибла страна и выжжена как пустыня, так что никто не проходит по ней?», последовал ответ: «И сказал Господь: за то, что они оставили закон Мой, который Я постановил для них, и не слушали гласа Моего и не поступали по нему; а ходили по упорству сердца своего» (Иер. 9. 1214). И эта мысль неоднократно повторяется в Священном Писании. Когда «царь Антиох написал всему царству своему, чтобы все были одним народом и каждый оставил свой закон» (1 Мак. 1. 4142), то это не замедлилось сказаться в том, что царь увидел крах своей страны, и причина этого краха особо подчеркнута в Писании: «По причине волнения и разорения, которое он произвел в земле той, уничтожая законы, существовавшие от дней древних» (1 Мак. 3. 29).

Так что знание азов мироустройства, данных в Библии, мироустройства, чьим автором является Всевышний, необходимо для тех, чья деятельность устройство общества. Иначе направленность этой деятельности на благо весьма сомнительна.

«Зачем мятутся народы, и племена замышляют тщетное? Восстают цари земли и князья совещаются вместе против Господа и против помазанника Его. [...] Итак, вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли!» (Пс. 2. 13, 10).

* * *

Мы отнюдь не претендуем на первенство в исследовании данной проблемы, хотя следует сказать, что, приступая к работе, мы обнаружили, что эта глобальная тема практически не изучена. Следует отметить лишь работы московского адвоката П. Баренбойма, в 1996 г. издавшего книгу «3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера»¹, где он предпринял попытку рассмотреть принцип разделения властей в Ветхом Завете, концентрируя внимание на отделении судебной власти от прочих ее ветвей. В дальнейшем П.Баренбойм, обобщив и дополнив свои наблюдения, издал вторую книгу², в которой он, наряду с выявлением библейских корней независимости суда, попытался реконструировать содержание не дошедшей до нас книги судьи Самуила, о которой упоминается в Первой Книге Царств (10. 25) и которую автор исследования квалифицирует как первую в мире конституцию. К сожалению, нам не известно, продолжает ли ученый начатую им благодарную работу или считает ее завершенной. Однако важно, что его работа явилась толчком для объединения усилий ряда исследователей в этом направлении, итогом которого стал сборник статей под общим заглавием «Библия и конституция»³. Авторы сборника (П.Баренбойм, А.Куприянов, Т.Троянов и др.) концентрируют свое внимание, в основном, на доктрине разделения судебной и исполнительной властей и на принципах справедливого и равного правосудия, заложенных в Ветхом Завете.

Следует назвать еще одну работу исследование Геральда Дж. Бермана «Западная традиция права: эпоха формирования». Фактически исследование это посвящено становлению правовых институций, а не правовых норм, и в рамках исследуемого вопроса естественно обращение автора не к библейским постулатам как к прототипам тех или иных норм, а к истории отделения светского права от церковного. Тем не менее глава, озаглавленная «Теологические источники западной традиции права»⁴, наиболее близкая к рассмотрению некоторых конкретных норм, останавливается на понятиях Страшного Суда, чистилища, покаяния, искупления то есть к религиозным понятиям и церковным таинствам, непосредственно касающимся последствий греховного поведения, проступка, преступления. Здесь важно подчеркнуть один из выводов исследования, который, как нам кажется, наилучшим образом может обосновать актуальность рассмотрения правовых норм, зафиксированных в Библии или реконструируемых из книг Священного Писания, и их соотносительности с сегодняшними представлениями права, а именно: «Не только правовая мысль, но и само здание западных правовых институтов было снято со своего духовного фундамента, а этот фундамент лишился когдато возвышавшегося над ним строения»⁵.

Как видим, поиски исследователей ограничиваются, в основном, темой суда. Это понятно: суд, как человеческий (земной), так и Божий (небесный), является одной из основных тем Священного Писания. Это объясняет, почему названные работы не выходят за рамки Ветхого Завета: стержень

Ветхого Завета суд, а Нового спасение. Но это не всё. Тема суда рассматривается в отрыве от Божьего Суда. П.Баренбойм это оговаривает специально: «Мы не рассматриваем здесь Суд Божий»⁶.

Литература же дидактического характера обычно строится на отдельных цитатах из Священного Писания, вне связи друг с другом, и иллюстрируется отдельными житейскими ситуациями. При этом авторы, как правило, избегают углубляться в ветхозаветные реалии. Из подобных работ, относящихся к проблеме «христианство юриспруденция», упомянем сборник эссе под общим заглавием «Что Бог требует от нас?»⁷, изданный в Женеве в 1997 г. и переизданный в 1999 г. Подзаголовок этой книги («Чтение, рекомендуемое юристам») определяет особенности ее содержания. Работы (их авторы Линн Базард, Ричард Баузер, Джим Дженкинс, Виллард Макмиллан и др.), вошедшие в сборник, представляют собою ряд рекомендаций моральноэтического плана, основанных на широко известных христианских нравственных принципах и адресованных юристам и судьям с тем, чтобы стать руководством в их повседневной профессиональной деятельности⁸.

* * *

Нисколько не умаляя необходимости и достоинств перечисленных работ, следует подчеркнуть, что свою задачу мы видим в несколько ином плане.

Обычно Ветхий и Новый Заветы сопоставляются лишь в богословии, да и то почти только по части пророков, возвещающих грядущий приход Мессии. В работах же, посвященных моральноэтическим нормам Священного Писания, ученые останавливаются лишь на нормах Нового Завета, сопоставление которых с ветхозаветными постулатами обычно сбивает их с толку (традиционный вопрос: как соотносить ветхозаветное «око за око, зуб за зуб» с евангельским «кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую»).

Не смеем отрицать: Библия неисчерпаема, и многие ее загадки еще нуждаются в раскрытии и дешифровке, на что, естественно, мы не можем претендовать и потому с благодарностью продолжим прислушиваться к отцам церкви, на протяжении веков усердно работавшим в этом направлении. Однако признаем тот неопровержимый факт, что Библия со всеми ее уже раскрытыми и еще не раскрытыми загадками и кажущимися противоречиями едина и нерасчленима. И если нас интересуют не ветхозаветные или евангельские, а вообще христианские истоки известных нам (а возможно, еще и не известных) правовых норм, то мы обязаны рассматривать как Ветхий, так и Новый Заветы, ибо без их единства нет христианства. Понятно, что при этом многое еще останется нераскрытым, и работа в этом направлении, как велась, так и будет вестись.

Кроме того, мы не будем разъединять каноны, в рамках которых разворачиваются Божьи свершения, и законы, которые Господь предъявляет человеку. Понимая всё различие между земным и небесным, человеческим и божественным, мы постараемся, в меру своих возможностей, обнаружить связи между этими различными сферами, ибо связи эти ведь не только в молитвенном общении человека с Господом, но намного шире и глубже. Христианство единственная из известных нам религий, где Бог являет человеку личный пример поведения от кажущихся мелочей, от омовения ног до самопожертвования во имя спасения людей. В этом смысле знаменательны слова Господа: «Я дал вам пример, чтобы и вы делали то, что Я сделал вам» (Иоанн 13. 15). Следовательно, Господь не может представлять людям нормы, которые чужды Ему в Его бывших и грядущих деяниях, в том числе и во время Божьего Суда.

Посему нам представляется важным рассмотреть все составляющие интересующей нас проблемы в их единстве, в их взаимосвязях и взаимозависимости.

И если в итоге нам это удастся хотя бы частично, мы будем считать выполненной и основную свою задачу, которая видится нам в следующем: показать, что верховенство закона еще не достаточное условие для правового государства, если закон не основывается на наиболее истинных правовых постулатах, корни которых в богоданных установлениях.

А приоритет права над законом отчетливо зафиксирован Господом: «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных народа» (Исайя 10. 12).

Здесь нам трудно удержаться от соблазна привести замечательные слова Джорджа Вашингтона, наилучшим образом обосновывающие необходимость и актуальность сего исследования: «Невозможно правильно править миром без Бога и Библии»⁹.

* * *

Различная степень доминирования естественного права в регулировании правовых норм разных исторических эпох и регионов имеет свои объяснения, которые вряд ли целесообразно здесь подробно анализировать. Отметим лишь, что в документах, имеющих юридическое значение, естественное право как основа жизнеустройства человеческого общежития ранее всего получила документальную фиксацию в христианском мире: в Декларации независимости США (1776), в работе армянских мыслителей и политических деятелей Шаамира и Акопа Шаамирян «Западная власть» (1783 г.), предусмотренной авторами как конституция будущего армянского государства, в «Декларации прав человека и гражданина», ставшей основным идеологическим документом Великой французской революции (1789 г.), в первых поправках к Конституции США (1791 г.). Отход от христианских ценностей и воинствующий государственный атеизм в СССР, а позже и в странах Восточной Европы, отодвинули естественное право на периферию юридической мысли и привели к почти абсолютной доминанте позитивного права. Это фактически означало признание верховенства писаного закона независимо от его соотносительности с основополагающими принципами естественного права.

В современном мире всё более ощутимы процессы возрождения естественного права. Стимулятором подобного возрождения были ужасы коммунистических и фашистских режимов XX века и развязанной ими второй мировой войны, со всей очевидностью поставившие перед человечеством проблему выявления приоритетов в дальнейшем устройении мирового сообщества. Первой документальной фиксацией этого возрождения стала Всеобщая декларация прав человека, принятая ООН в 1948 году. Идея прав человека стала фактически определением основных координат, в которых должно осмысливаться право в современном человеческом общежитии. Акцентировкой прав человека естественное право становилось регулятором права позитивного. Иначе (и весьма приблизительно) говоря, неписанные нормы естественного права были представлены в четких формулах писаных законов как основа позитивного права и как реализуемая им цель. В этом смысле естественное право стало конституцией конституций, ибо мерилom основных (да и прочих) законов отдельных стран стало то, насколько они обеспечивают полноценное функционирование норм естественного права. Потому знаменательно, что естественное право, достоинство и права человека стали фиксироваться и в конституциях ряда стран как непосредственно действующие юридические нормы и как рамки, за пределы которых не может выходить ни одна из ветвей власти, в том числе законодатель. Так, Конституция Германии гласит: «Человеческое достоинство неприкосновенно. Уважать и защищать его обязанность всей государственной власти. [...] Нижеследующие основные права обязательны для законодательной, исполнительной и судебной власти как непосредственно действующее право» (ст. 1). Конституция Российской Федерации подчеркивает: «Права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими. Они определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием» (ст. 18). В Конституции Польши читаем: «Естественное и неотчуждаемое достоинство человека является источником свобод и прав человека и гражданина. Оно нерушимо, а его уважение и охрана являются обязанностью публичных властей (ст.30).

Естественное право это «сумма требований, в своей исходной основе рожденных непосредственно, без какого-либо людского участия, самой натуральной жизнью общества, «природой», «естеством» человеческого бытия, объективными условиями жизнедеятельности, естественным ходом вещей»¹⁰. «Без какого-либо людского участия» означает, что оно дано изначально, оно родилось вместе с человеком. Первая же статья Всеобщей декларации прав человека фиксирует, что «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах». Если это относится ко всем людям (а это следует не только из приведенной формулировки, но и из всей очевидной логики цитируемого международного документа), то несомненно, что с теми же правами появились на свет прародители человечества, сотворенные Богом Адам и Ева. Начало человечества было и началом действия естественного права, и при внимательном рассмотрении Библии мы можем реконструировать наиболее фундаментальные права, родившиеся, разумеется, без человеческих интеллектуальных усилий, а заложенные в суть мира Самим Создателем мира как законы, условия, без которых созданное Им не может функционировать. Тем более, что интеллектуальные усилия в области прав человека пока не дали ощутимых позитивных результатов. Интенсивные «поиски», активная работа в этом направлении, ведущаяся и поныне, пока еще делают нас свидетелями корректур, создающих лишь серьезные и опасные тенденции. Так, феминистское движение упорно

работает над проблемой «права женщин», тем самым фактически настойчиво утверждая, что женщина нечто отличное от человека (раз уж права женщин не укладываются в права человека); западный мир всё назойливее муссирует нечто, называемое «правами сексуальных меньшинств»; права ребенка в законодательстве США интерпретируются как возможность полицейского насилия над отцом по доносу отшлепанного им ребенка. Всё это преподносится растерянному в юридической казуистике современному человеку в рамках его неотъемлемых прав, в рамках естественного права. Насколько всё это порождается «естеством», «природой», без человеческого участия, и значит, насколько может рассматриваться как атрибут естественного права, остается великой загадкой. Но вместе с тем всё ощутимей, что попытки человека корректировать естественное право, будучи на самом деле вмешательством в божественное правотворчество, пока ничего созидательного не привнесли в устройство мира. По крайней мере, весь вышеуказанный набор «прав» пока работает в одном направлении в направлении всё более дающего о себе знать разрушения семьи, причем преимущественно в христианском мире, почемуто особо интенсивно занимающемся изменением как раз тех основ, благодаря которым он и именуется «христианским». То есть именно христианский мир по этой части своего правотворчества занимается фактически саморазрушением.

Чтобы избежать этого, видимо, целесообразно смириться с той очевидной истиной, что естественные права всётаки ограниченный набор универсальных установлений, чьим автором человек быть не в состоянии. Правовой закон это закон, основанный на этих установлениях. Не будем сейчас обсуждать вопрос авторства этих установлений. Но кто бы ни был их автором Бог или природа, ясно одно: они обязательны для нормального функционирования человеческого общежития и самого человека в нем.

Условия функционирования как человеческого общества, так и человека как такового, человека как человека становятся тем, чем может определяться правовое содержание закона. Утверждение о том, что «общего и однозначного критерия отличия правового закона от неправового не существует»¹¹, наводит на тревожные размышления. Впервых о том, что оно подвергает серьезному сомнению научность основ той всеохватной области человеческого бытия, каковым является право. Ввторых о том, что простая констатация отсутствия критериев равнозначна удовлетворенности таким положением вещей, удовлетворенности, чреватой опасными последствиями вплоть до возможности оправдания любого антиправового законодательного акта.

Между тем, если и не найдены подобные критерии, это еще не значит, что их нет, это всего лишь обязывает искать их. Если нормы естественного права родились «без всякого человеческого участия» (а это так), то, возможно, эти критерии следует искать в том «надчеловеческом» документе, каковым и является Библия.

Бесспорно, законодательные нормы, которые можно вывести из Священного Писания, не могут быть попросту скопированы и преподнесены современному миру как законодательные нормы. И попытка наша не может рассматриваться как «рецептура» сегодняшнему законодателю. Она лишь попытка определения ориентиров, которые, как нам представляется, должны как направлять позитивное право, так и лежать в основе того набора норм, которые входят в систему общепризнанных прав человека. Мы попытаемся в данном разделе, если не выявить целиком, то хотя бы нащупать, **что** заповедал Бог человеку в качестве юридических основ его бытия, **как** эти основы раскрываются в Библии и **как** они «работают» в течение библейских событий. Бесспорно, многое из рассмотренных реалий лишь наиболее общие установки, приоритетом которых становится их духовное наполнение и нравственное содержание. Мораль как основа права еще является предметом дискуссий, к которым мы вернемся позже. Пока же ограничимся констатацией, что, как увидим ниже, все «нормативные» установления Библии работают постольку, поскольку соотносятся с Божьими принципами созидания, ибо Бог ни на миг не забывает о том, что сообщил человеку «Свое подобие». То есть Бог каждый раз исходит из того, что Сам же определил то, что сегодня принято называть достоинством человека, и дал этому достоинству абсолютную и неизменную оценку: «по подобию Своему», «по образу Божию».

Среди всех определений человека наиболее значимым следует признать именно то, что он сотворен был Богом «по подобию Своему». Уподобление Богу определяет многие понятия изначального, естественного, права. Оно означает, конечно, не внешнее сходство, а эквивалентность ряда качеств принципиального характера. Подобие Богу обретается человеком суммой свойств, в число которых входят: жизнь, воля, разум, способность другому существу дать жизнь «по своему подобию», созидание, обладание. Эти свойства предполагают и право на безукоснительную их реализацию, откуда и происходят права: на жизнь, на свободу, на мысль, слово и убеждение, на создание семьи, на труд, на собственность. В этом перечислении вполне исчерпывающе представлен набор понятий, определяющих рамки неотъемлемых прав человека; все прочие нормы, такие, как

правосубъектность, неприкасаемость жилища, свобода передвижения и пр. производные от этих исходных прав, те или иные их составляющие, их преломления и проявления. Эти исходные права и свободы являются основным объектом правовых реалий Библии потому, что они происходят не сами по себе: их источник достоинство человека, определенное в Священном Писании как его подобие Богу.

Посему особую важность получает ряд вопросов, а именно: как оговоренные выше права представлены в Библии, как они «работают» в ходе библейских событий, как эти нормы естественного права корреспондируют в ветхозаветном и евангельском чтениях. К рассмотрению этих вопросов мы и переходим.

ГЛАВА 1

ПРАВО НА ЖИЗНЬ

Первый закон был дан человеку еще в Едемском саду: «От всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него» (Быт. 2. 1617). Этот первый запрет Свой Господь сопроводил и санкцией: «В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2.17). Казалось бы, санкция эта однозначна. Но это не так.

Вопервых, возникает вопрос: каким образом она соотносится с одной из основных заповедей «не убий»? Или эта заповедь более поздняя «поправка» к прежним установлениям? Во вторых: как эта санкция увязывается с тем обстоятельством, что Адам и Ева всётаки, вкусив запретный плод, не умерли в тот день, а продолжали еще долго жить? («Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет» Быт. 5. 5). В третьих, возникает и недоумение: человек был создан Богом по образу и подобию Своему, Господь «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2. 7), а это значит наделил его Духом Своим. Согласно толкованиям, это означает, что человек был сотворен бессмертным (к этому вопросу мы вернемся чуть ниже), и, значит, умереть он не мог.

Следовательно, слова «смертью умрешь» в устах Бога, повидимому, означают нечто иное, нежели в нашем обычном понимании, потому что право на жизнь подразумевалось в самом акте сотворения человека. Обратим внимание: именами Адам и Ева, данными прародителям человечества, и Божьим вердиктом «человек [...] прилепится к жене своей; и будут (два)¹² одна плоть» (Быт.1. 24) в Библии подчеркивается не что иное как вечное и нерасторжимое соединение человека и жизни, ибо на древнееврейском языке «Адам» означало «человек», а «Ева» означало «жизнь».

Мы можем видеть и иные подтверждения тому, что слово «смерть» в устах Бога еще не означает физической смерти. В другом месте Библии Господь разъясняет пророку Иезекиилю: «Когда Я скажу беззаконнику: «смертью умрешь!» а ты не будешь вразумлять его и говорить, чтоб остерегь беззаконника от беззаконного пути его, чтоб он жив был, то беззаконник тот умрет в беззаконии своем, и Я взыщу кровь его от рук твоих» (Иез. 3. 18). Очевидно, что здесь говорится об уже преступившем закон. И если после обращенных к законопреступнику грозных слов Господа еще кто-то обязан в дальнейшем остерегать его, «чтоб он жив был», то значит, Господь поясняет: за Его словами «смертью умрешь» не должна следовать физическая смерть. О чем же в таком случае говорит Бог?

Бесспорно, Господь говорит, с одной стороны, о духовной смерти человека. Это, в свою очередь, требует пояснения.

Если Дух бессмертен, то что такое «духовная смерть»? Это

смерть для Бога; это разрыв связи человека с Создателем. Именно это имел в виду Бог, и именно эта санкция была осуществлена Им в отношении человека: Адам и Ева были изгнаны из Едема и были лишены возможности непосредственного общения с Богом. Но подобную смерть человек выбрал себе сам, ибо преступил закон, зная о последствиях, преступил, будучи предупрежден. Он сам же и буквально отлучил себя от Бога сразу после греха, без Божьего вмешательства, еще до изгнания из рая: «И скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая» (Быт. 3. 8).

Что касается физической смерти человека, то есть смерти плоти, то Господь имел в виду то, что человек, преступивший Божью установку, установку Того, Кто определил ему жить вечно, станет

смертным: «Прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3. 19). И это тоже был выбор самого человека. И здесь то следует вернуться к вопросу об изначальном бессмертии человека. Текст Библии позволяет считать, что вопрос этот при сотворении человека Бог оставил открытым, предоставив его решение самому человеку. Повидимому, можно считать, что человек при сотворении не был ни смертным, ни бессмертным, и предоставленная ему возможность выбора греха или добродетели являлась как раз правом выбора каким ему быть, правом выбора между смертью и бессмертием. В этом и был смысл двух особых деревьев в раю: древа жизни и древа познания добра и зла. В отличие от прочих деревьев, вкушение которых связано лишь с вопросом пропитания, эти два дерева ставили перед человеком нравственную, духовную дилемму. Поэтому они оговорены особо: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и **хорошее для пищи**¹³, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт. 2. 9). Потому каждому из Своих творений Бог дал высшую оценку («И увидел Бог, что это хорошо» Быт.1. 8, 10, 12, 18, 21), а от оценки созданного Им «по образу Своему» самого совершенного существа человека воздержался, ибо оценка была бы преждевременной: человек, наделенный Им разумом, волей и правом выбора, сам должен был решить вопрос «хорошо» он или «плохо» и, следовательно, бессмертен или смертен. Чтобы стать бессмертным, человеку следовало решить эту духовную дилемму, вкушить от древа жизни источника бессмертия. Иначе не поддается никакому объяснению, почему Бог ставит вопрос пропитания бессмертному пища не нужна. А главное, в контекст изначального бессмертия человека никак не умещается фраза в финале событий в райском саду: «Теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от древа жизни, и не вкусил, **и не стал жить вечно**» (Быт. 3. 22). Бог своевременно предупредил человека о последствиях вкушения с запретного древа, но не лишил его права и возможности свободного выбора. И человек выбрал дерево смерти и стал смертным. Выбор мог быть сделан лишь один раз, второго выбора быть не могло, и потому Бог «поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт.3. 24). Так смерть стала результатом свободного выбора человека: слова «смертию умрешь» были лишь отеческим предостережением Бога человеку, подсказкой правильного выбора, а вовсе не угрозой убить его. Запрет на убийство (а в данном случае на казнь, ибо убийство как наказание за нарушение закона и есть казнь) не поздняя «поправка», данная в заповедях Моисея. Этот запрет был изначален, причем Бог этот запрет относил и к Себе.

Современному международному сообществу, с таким трудом приходящему к необходимости отмены смертной казни и до сих пор ведущему острые дискуссии на эту тему, долго было невдомек, что недопустимость этого вида наказания была заложена изначалью в устройении жизни людей. Даже в таком основополагающем и гуманнейшем документе, как «Международный пакт о гражданских и политических правах», где в ряду прав человека в качестве первого и главнейшего права названо право на жизнь, есть существенная оговорка: «В странах, которые не отменили смертной казни, смертные приговоры могут выноситься только за самые тяжкие преступления в соответствии с законом» (ст.6, п.2). Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод» гласила: «Право каждого человека на жизнь охраняется законом. Никто не может быть умышленно лишен жизни иначе как во исполнение смертного приговора, вынесенного судом за совершение преступления, в отношении которого законом предусмотрено такое наказание» (ст.2, п.1). И лишь в 1983 г. текст Конвенции был дополнен специальным протоколом относительно отмены смертной казни» (Протокол 6).

Однако норма «не убий» универсальна: изначалью данному человеку право на жизнь и запрет на убийство вовсе не зависели от «тяжести преступления». Первый в истории человечества убийца Каин, убивший своего же брата, обращается к наказавшему его изгнанием Богу: «Буду изгнанником и скитальцем на земле; и всякий, кто встретится со мной, убьет меня» (Быт. 4. 14). Что же он слышит в ответ? «И сказал ему Господь (Бог): за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро» (Быт. 4. 15).

Эта тема звучит и далее, относительно одного из потомков Каина Ламеха, который говорит: «Я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне. Если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт. 4. 2324).

Следовательно, запрет на убийство, на казнь был задолго до заповеди «не убий». При этом Бог ведь позаботился и о том, чтобы никому не «отмстилось всемеро»: «Сделал Господь (Бог) Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт. 4. 15). Бог не допустил убийства братоубийцы, и тот долго еще жил, имел детей, и даже «построил он город; и назвал город по имени сына своего» (Быт.4. 17).

Заповедь «не убий», таким образом, оказывается более поздней правовой, законодательной формулировкой запрета, существующего с первых же дней творения. Как уже было сказано, в

христианстве Бог являет людям личный пример поведения («Я дал вам пример, чтобы и вы делали то, что Я сделал вам» Иоанн 13.15), и следовательно Сам Бог следует Своим же установлениям для людей, в том числе запрету на убийство. Именно поэтому Бог может принцип «не убий» предъявлять людям как закон, подчеркивая: «Я, Я Сам изглаживаю преступления твои» (Исайя 43. 25). Этой божественной благодатью осмыслены слова великого праведника X века, Нарекаци: «Даруй исцеление ранам моим, и средство [спасти] от погибели, и избавление от многоликой смерти, и стезю жизни мне, оскверненному»¹⁴.

Следует, однако, сделать одну серьезную и принципиальную оговорку, без которой многое становится непонятно. Во всех случаях, когда Господь перечисляет наиболее тяжкие преступления, Он ограничивается попросту словом «смерть»: «Кто убьет какоголибо человека, тот предан будет смерти» (Лев.24. 17); «Если кто будет прелюбодействовать с женою ближнего своего, да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка» (Лев. 20. 10). Эти примеры, которые можно продолжить, позволяют трактовать слово «смерть» в том смысле, который мы видели выше. Но в некоторых случаях выражения «смерть», «да будут преданы смерти» раскрываются, лишь тогда обретая значение смертной казни. «Кто из сынов Израилевых и из пришельцев, живущих между Израильянами, даст из детей своих Молоху, тот да будет предан смерти: народ земли да побьет его камнями» (Лев.20. 2). Или: «Если кто возьмет себе жену и мать ее: это беззаконие; на огне должно сжечь его и их, чтобы не было беззакония между вами» (Лев.20. 14). Или: «Хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его всё общество» (Лев. 24. 16). Или: «Если у кого будет сын буйный и непокорный, неповиновый голосу отца своего и голосу матери своей, [...] все жители города его пусть побьют его камнями до смерти» (Втор.21. 18-21). Если внимательно присмотреться ко всем случаям, когда избивание камнями является законодательной формулировкой (а таких случаев в Библии 8), то можно отметить, что между ними есть нечто общее: хула на даровавшего тебе жизнь, будь то твой земной родитель или Небесный, карается смертной казнью. То, что преступления против Отца небесного и земных родителей приравниваются, вытекает из непосредственного утверждения: «Оставляющий отца то же, что богохульник, и проклят от Господа раздражающий мать свою» (Сир. 3. 16). Можно сказать, что в подобных случаях казнь не убийство, а лишь исполнение выбора хулящего: хула на дарующего тебе жизнь есть отрицание собственной жизни. Ведь и по Новому Завету на Божьем Суде могут проститься все грехи, кроме греха самоубийства, потому что это приравнивается хуле на Творца. Таким образом, не обществу дано право отнимать жизнь у коголибо, а считается, что сам хулитель лишил себя жизни это выбор самого человека, как и в случае с Адамом. Заметим, что из десяти заповедей (которые суть установления без санкций) заповедь почитания родителей единственная, к которой приведена аргументация, по своему смыслу близкая к санкции и касающаяся жизни человека: «Чтобы продлились дни твои на земле» (Исх.20. 12). Так что уже в этой заповеди сокрыт, по крайней мере, намек на то, что у преступившего этот закон счет земных дней может прекратиться с момента преступления. Как раз поэтому в своих наставлениях и назиданиях людям даже в самых смертоносных ситуациях Господь постоянно подчеркивает: «Не бойтесь». В каких же случаях звучит призыв бояться? Само собой разумеется, что один из этих случаев касается сферы отношений человека с Богом подчеркивание необходимости страха перед Богом: фраза «бойся Господа, Бога твоего» повторяется в тексте Библии неоднократно. Но интереснее всего, что второй случай подчеркивания необходимости страха относится к сфере отношения к отцу и к матери, тем самым еще раз подтверждая параллель между родителем небесным и земным: «Бойтесь каждый матери своей и отца своего» (Лев. 19. 3)¹⁵. Слова Господа о недопустимости противостояния Богу и родителю сопровождаются и предупреждением о страшных последствиях этого греха: «Горе тому, кто препирается с Создателем своим, черепок из черепков земных! [...] Горе тому, кто говорит отцу: «зачем ты произвел меня на свет?» а матери: «зачем ты родила меня?»» (Исайя 45. 9-10). И, в конце концов, это приравнивание подтверждается эквивалентностью понятий «Отец» и «Бог» («Отче наш»), отрицание которых и есть безусловный выбор смерти. Бесспорно, в сложных перипетиях библейских событий возможно обнаружить и фрагменты, вроде бы не укладывающиеся в подобную трактовку смертной казни. Однако в подобных случаях избивание камнями является не законодательной установкой, а конкретным действием самих людей в тех или иных ситуациях. Кажется, единственный фрагмент, где Сам Бог подсказывает подобное наказание по поводу иного, чем хула, преступления, встречается в «Числах». Отметим сразу, что и здесь это не законодательное положение, и вообще санкций за нарушение субботы и позже не было установлено. Моисей спрашивает у Бога, как поступить с пойманным нарушителем дня Господня субботы, «потому что не было определено, что должно с ним делать» (Чис. 15. 34). В ответ на свой вопрос он слышит: «И сказал ему Господь: должен умереть человек сей, пусть побьет его камнями всё общество вне стана» (Чис.15. 35). Напомним, что «фон» этого события гнев Господа за грехи и за неверие Израильян. Потому можно предположить, что в этом пренебрежении требованием посвятить день субботний Господу, важность которого подчеркивается наибольшей интенсивностью напоминаний Господа об этом, был усмотрен злостный и намеренный акт неверующего против Господа, приравненный к хуле.

Ветхозаветное особое подчеркивание непростительности хулы на Бога перекликается и со словами Христа: «Всякий грех простится человеку; а хула на Духа не простится человеку; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Матф. 12. 31-32). В Евангелии от Марка эта мысль формулируется так: «Истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили; но кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению» (Марк 3. 28-30).

Итак, грех, влекущий казнь, именуемый в Ветхом Завете хулой на Господа, в Новом Завете квалифицирован как хула на Святого Духа.

Заметим, что и Бог-Сын, и Святой Дух, неукоснительно присутствующие в ветхозаветных книгах, лишь в Новом Завете предстают как три Ипостаси Единого Бога. Евангельский Святой Дух это ветхозаветный Дух Божий, который «носился над водою» (Быт. 1. 2) и который стал источником жизни человека. И если это значение не вполне отчетливо следует из выражения «вдунул в лице его дыхание жизни; и стал человек душою живою» (Быт 2. 7; более точный перевод с древнееврейского: «вдунул в ноздри его»¹⁶), то не двусмысленно реконструируется из прочих изложений, касающихся этого факта: «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов 33. 4); «Дух Божий в ноздрях моих» (Иов 27. 3); наконец, «Дух животворит» (Иоанн 6.63).

Потому в евангельском преломлении, в контексте Троицы, отрицанию жизни приравнивается хула уже не вообще на Бога, а на ту Его Ипостась, которая оживотворила человека при его сотворении, на Святого Духа. Подобная хула выбор смерти самим человеком. Наделив человека свободной волей и правом выбора, Господь в самих установлениях Своих подтверждает реальность этого права и каждый раз, как в едемском саду, предлагает человеку дилемму: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» (Втор. 30. 15). Этими словами и завершает Моисей свою миссию, состоявшую в передаче своему народу законов и наставлений, полученных им от Господа.

Если хула на Господа (на Святого Духа) есть фактически добровольный выбор смерти, то, разумеется, действует и обратная связь: самоубийство, будучи добровольным выбором смерти, есть хула на Господа, дарующего жизнь. Потому и Новый Завет утверждает, что на Божьем Суде могут проститься все грехи, кроме греха самоубийства. «Самоубийство страшное преступление против Бога тяжчайший, безмерный, непростительный грех хулы на Святого Духа! [...] По канонам самоубийцы лишаются отпевания, погребения по православному обряду и церковной молитвы»¹⁷.

Единственный, насколько помнится, факт самоубийства в обычном понимании, приведенный в Священном Писании, это самоубийство Иуды. В этом случае самоубийством явился не столько тот факт, что Иуда «удавился на древе», сколько то, что он посягнул на Господа. Здесь нет противоречия с вышесказанным соображением, согласно которому в Евангелии хула на Господа (Сына Человеческого) простиима, а непростиима только хула на Святого Духа. В представлениях Иуды не было Троицы, в обратном случае он знал бы, против Кого идет, видя в Христе Бога-Сына, и предательства не состоялось бы. Иуда, находился под юрисдикцией ветхозаветных норм. И он предал Господа, а значит, выбрал самоубийство. Фактом предательства уже он сам предал себя смерти, а не Господь, который, даже зная о свершившемся, встречает его в Гефсиманском саду словами: «Друг, для чего ты пришел?» (Матф. 26. 50). В этом эпизоде евангельских событий фактически еще раз ставится знак равенства между двумя деяниями. Посягательство на Господа было двойное: факт предательства и факт самоубийства. Своим самоубийством Иуда лишь еще раз подтверждает, дублирует факт своего богоотступничества.

Евангельские уточнения к ветхозаветным законам свидетельствуют о справедливости мысли о том, что казнь подразумевается лишь в тех случаях, где понятие «предать смерти» сопровождается описанием казни (обычно это избивание камнями, реже сожжение). Так, в законе о прелюбодеянии отмечено: «Да будут преданы смерти» (Лев.20. 10). В Новом Завете, казалось бы, основанном на всепрощении, этот ветхозаветный закон даже ужесточается: «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Матф. 5.24). То есть само намерение согрешить приравнивается к уже совершенному греху. Да кстати, и в Ветхом Завете рядом с заповедью «не прелюбодействуй» есть и другая: «**Не желай** жены ближнего твоего». То есть и здесь присутствует запрет даже на намерение. Тем не менее, когда привели к Христу женщину, обвинявшуюся в прелюбодеянии, и «сказали Ему: Учитель! Эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь?» (Иоанн 8. 45), Христос не позволил предать смерти блудницу. «Женщина, где твои обвинители? Никто не осудил тебя? Она отвечала:

никто, Господи! Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (Иоанн 8. 1011). На первый взгляд, Христос способствовал нарушению закона. И это кажется тем правдоподобнее, чем более бытует мнение о том, что Новый Завет отменяет ветхозаветные установки. Однако это не так.

Выше мы приводили закон о прелюбодеянии, в котором слово «смерть» фигурировало без всякой конкретизации, и значит, не являлось санкцией на казнь. Следовательно, израильтяне искажали закон, неверно цитируя Моисея, Христос же исправляет. Ведь именно для того Он и был послан Отцом на землю, чтобы исправить не ветхозаветные принципы, а их искаженные представления и нарушения. Христос начинает Свою земную деятельность со слов: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон, или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится всё» (Матф.5. 18). В Послании Римлянам Апостол Павел говорит: «Итак, мы уничтожаем закон веры? Никак, но закон утверждаем» (Рим. 3. 31).

Так что Христос осуществляет то, что заповедано и в Ветхом Завете: «Спасай взятых на смерть, и неужели откажешься от обреченных на убиение?» (Пр. 24. 11). И значит, это еще одно основание для утверждения, что часто повторяющееся в ветхозаветном праве выражение «да будет предан смерти» это еще не санкция смертной казни.

Наоборот, действие принципа «не убий», принципа, который сегодня мы называем «правом человека на жизнь», в ветхозаветной версии чрезвычайно широко столь широко, что оно распространяется даже на сферы, непосредственно связанные с необходимостью убивать. Когда царь Израиля спрашивает у пророка Елисея о захваченных в плен сирийских воинах («Не избить ли их, отец мой?»), пророк, чьими устами, как известно, обычно говорит Сам Господь Бог, отвечает: «Не убивай» (4 Цар. 6. 2122), то есть попросту повторяет заповедь «не убий». Когда враги обратились к военачальнику Симону, брату правителя Ионафана, «и говорили: поступи с нами не по злым делам нашим, но по милости твоей», военачальник «умилостивился над ними [...] и не сражался с ними» (1 Мак. 13. 4647). А Иоанн Креститель, о котором Иисус Христос свидетельствовал, что он «больше пророка» (Матф.11. 9), когда к нему обращаются воины с вопросом «а нам что делать?» отвечает им: «Никого не обижайте» (Лука 3. 14).

Знаменательно, что в отношении военных действий, когда убийство допускается, в Библии встречаются формулировки и такого типа: «И прочие Иудеи, находившиеся в царских областях, собрались, чтоб **стать на защиту жизни своей** и быть покойными от врагов своих, и умертвили из неприятелей своих семьдесят пять тысяч, а на грабеж не простерли руки своей» (Эсф. 9. 16). Царь Иуда Маккавей заявляет своим воинам, собирающимся встретить сирийское войско: «Они идут против нас во множестве надменности и нечестия, чтоб истребить нас и жен наших и детей наших, чтоб ограбить нас; а мы сражаемся **за души наши и законы наши**» (1 Мак. 3. 2021).

Это означает, что нарушение права на жизнь допускается лишь для обеспечения права других на жизнь. Любопытно, что здесь в оправдание грядущей крови в одном ряду с защитой жизни упоминается и защита своих законов, то есть защита своей независимости, которая также становится основанием отхода от принципа «не убий». Это и понятно: ведь защита независимости это тоже защита собственной жизни. Ибо о законе с самого начала Моисей сказал: «Положите на сердце ваше все слова, которые я объявил вам сегодня, и завещайте их детям своим, чтобы они старались исполнить все слова закона сего. Ибо это не пустое для вас; но **это жизнь ваша**» (Втор. 32. 4647). Так что защита законов своих это защита своей жизни.

Таким образом и в своих ограничениях и оговорках библейское право на жизнь перекликается с современным правом. Так, «Всеобщая декларация прав человека» гласит: «При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других» (ст. 29, п. 2).

Возвращаясь к мысли, что Господь не нарушает своей же заповеди «не убий» и Сам не убивает, следует заметить: все случаи массовой гибели людей в библейских событиях связаны с тем, что обреченные на погибель отвергли Бога. То есть во всех подобных случаях их смерть собственный выбор, ибо хула на Господа самоубийство. Так следует объяснить и всемирный потоп, и многие прочие коллизии в последующих библейских событиях. При этом ведь Господь заботится о каждой личности, не избегая заботливо отбирать праведных. Норма, утвержденная во времена большевистского террора, согласно которой «лес рубят щепки летят», возведенная в ранг правовой

доктрины, не выдерживает никакой критики в свете Библии, и даже в свете тех библейских событий, в которых гибнут тысячи, и даже почти всё человечество. Господь бережно отбирает тех, кто праведен, то есть тех, кто не является хулителем Бога, а значит, сам не выбирает себе смерть. Таковым во времена всемирного потопа оказался патриарх Ной со всей своей семьей.

После потопа Бог возвещает людям: «Поставлю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть» (Быт. 9. 11). И действительно, Господь впоследствии воздерживается от решений во гневе. Он готов щадить жизнь всех, даже если среди тысяч неправедных окажутся несколько праведных. Когда Авраам обращается к Богу с просьбой пощадить Содом, если в этом городе окажутся хоть пятьдесят праведников, Бог с готовностью соглашается и на большее, сказав: «Не истреблю и ради десяти» (Быт. 18. 32). Но и десяти не оказалось, а лишь один Лот со своей семьей. И его, подобно Ною, Господь спас, выведя вместе с семьей из обреченного города.

Понятия «милость» и «пощада» Библия превращает в принцип поведения всех, наделенных властью выносить вердикты. Ведь самим Господом Соломону открыто не только то, что Господь милостив, но и то, что милость вытекает из самого факта господства: «То самое, что Ты господствуешь над всеми, располагает Тебя щадить всех» (Прем. 12. 16). Следовательно, существует и обратная связь: милость условие власти, и обязательность этого условия распространяется тем более на земных властителей: «Милость и истина охраняют царя, и милостью он поддерживает престол свой» (Пр. 20. 28).

Вообще слово «милость» в библейском тексте очень часто соседствует со словом «суд» и с понятием, являющимся непосредственным смыслом и призванием суда «истина» (особенно наглядно это в Псалмах): «Он любит правду и суд; милости Господней полна земля» (Пс. 32. 5); «Милость и истина сретятся» (Пс. 84. 11); «Милость и истина предходят пред лицом Твоим» (Пс. 88. 15); «Милость и суд буду петь» (Пс. 100:1). И это сращение понятий с еще большей определенностью подтверждается в Евангелии, в словах Христа, подчеркнувшем «важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Матф. 23. 23). А главное, что в этой триаде первенство за милостью: «Милость превозносится над судом» (Иак. 2. 13).

Следовательно то, что понятие «милость» поставлено во главу угла, не отличительная черта Нового Завета: так было, и именно это утверждалось и в Ветхом Завете. И особо важное значение получает это понятие при решениях, соприкасающихся с правом человека на жизнь. В этом смысле чрезвычайно важно отрицание тех состояний, которые могут отвергнуть милость: это месть и гнев. И потому еще в Левите сказано: «Не мсти» (Лев. 19. 18). Господь осуждает гнев в людях: «Самое движение гнева есть падение для человека» (Сир. 1. 22), и эта мысль переходит в Новый Завет: «Гнев человека не творит правды Божьей» (Иак. 1. 20). Посему гнев входит в ряд смертных грехов. И Господь, в Свою очередь, всегда прислушивается к мольбе о том же, к чему Он Сам призывает людей. И Сам Господь вкладывает в уста пророка Иеремии текст обращения к Нему, предваряемый словами «Слушайте слово, которое Господь говорит вам» (Иер. 10.1): «Наказывай меня, Господи, но по правде, не во гневе Твоем, чтобы не умалить меня» (Иер. 10. 24). Ибо право на жизнь более всего уязвимо, когда судия, тем более земной человек, судит во гневе. И подобному судье Господь являет пример: «Как поступлю с тобой Ефрем? [...] Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Бог, а не человек» (Осия 11. 89).

И мудрые правители видят являемый им Божий пример, как видел Соломон, обратившийся к Нему со словами: «Ты наказываешь с таким снисхождением и пощадою, давая им время и побуждение освободиться от зла» (Прем. 12. 20). И с этим вполне согласуются слова Господа: «Милости хочу, а не жертвы» (Осия 6. 6) слова, на которые ссылается и Христос, рекомендуя людям: «Пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы» (Матф. 9. 13). Милости Он требует и от земных судей, от которых во многом зависит реально ли декларируемое и сегодня право человека на жизнь.

ГЛАВА 2

СВОБОДА ЛИЧНОСТИ

Заголовок, вынесенный в начало сей главы, может вызвать недоумение у многих, и вот по каким соображениям.

Всё учение христианства построено на идее послушания. Выражение «непослушание» во всём тексте Библии является детерминацией осуждения. Как в Ветхом, так и в Новом Завете сплошь и рядом синонимом слова «человек» оказывается слово «раб». Это зачастую приводит к весьма популярной мысли о том, что Библия утверждает не свободу, а порабощение.

Есть два источника, порождающие и питающие атеизм на протяжении веков: т.н. «научная» и «этическая». Первая основывается на неприятии «чуда», не укладывающегося в обычные человеческие представления о многом, в том числе о происхождении мира и человека: отсюда попытки определить и объяснить явления и реалии в рамках этих эмпирических представлений (например, эволюция обезьяны в человека). Но в плане рассмотрения проблемы свободы, являющейся скорее категорией этического порядка, для нас здесь важнее вторая, «этическая» основа. Она базируется на вышеприведенном понимании Библии как утверждения несвободы и порождает богоборчество как якобы стремление к реабилитации свободы. Посему первое в мире государство воинствующего атеизма Советское государство свое богоборчество начало не с разрушения церквей, а с подготовки этого разрушения. В контексте этой подготовки отметим хотя бы заклинание «мы не рабы, рабы не мы», обязательно произносимое по складам и заучиваемое наизусть детьми и взрослыми, обучающимися грамоте в первые годы большевистского переворота. Не удивительно ли, что это усердие не то что не избавило страну от несвободы, но как раз ввергло ее в тотальное насилие. Случилось же это по причине, квалифицируемой нами ранее как источник общественных катаклизмов, по причине попытки построения свободы на основах, отличных от Божьего замысла свободы.

Чтобы вникнуть и понять этот замысел, тем более при наличии в нем требования послушания, отметим основное. В Библии утверждается не просто послушание, а послушание Богу, гласу Божьему. Далее: в Библии слово «раб» становится синонимом слова «человек» лишь в словосочетании «раб Божий». Вопрос «ну и что», возможно, возникающий у многих, основан на принципиальном недопонимании категории «Бог», на уравнивании Бога с человеком на представлениях о Боге, не идущих дальше примитивных картинок с изображением Бога в облике бородатого старца.

Следовательно, прежде чем говорить о библейской концепции свободы, следует постичь смысл выражения «раб Божий» и понять его смысл: чьим же «рабом» представляется человек в этом словосочетании.

Не углубляясь в богословские объяснения понятия «Бог», обратим внимание вот на что. Помимо того, что Бог является Создателем мира и человека (уже только это обстоятельство оправдывает требование повиновения, ибо никого ведь не смущает послушание детей родителям), в контексте интересующей нас проблемы важно подчеркнуть совершенно тривиальную мысль: Бог нематериален. Сколь часто люди, пытаясь приспособить мысль о существовании Бога к своим эмпирическим материальным представлениям, отождествляют Вездесущего с материальной природой. В философском смысле подобное понимание становится основой пантеизма: всё есть Бог. Намного приемлемей определение, согласно которому «Бог есть абсолютная субстанция»¹⁸. Но будучи абсолютной субстанцией, нематериальной абсолютной идеей, Бог является началом, упорядочивающим первоначальный хаос. Акт творения был одновременно внесением в хаос порядка, закона: «И отделил Бог свет от тьмы» (Быт. 1. 3); «И отделил воду, которая под твердь, от воды, которая над твердь. И стало так. И назвал Бог твердь небом» (Быт. 1. 78); «И сказал Бог: «да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. [...] И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями» (Быт. 1. 9); «да будут светила на тверди небесной [...] и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы» (Быт. 1. 14, 18). Так что, если внимательно приглядеться к описанию актов творения, все они включают дефиницию явления с последующим определением его места и функции: это и есть законодательная деятельность. Таким образом, Бог учредитель закона в самом широком смысле. Уже актом творения Он заложил в мир и закон всемирного тяготения, и законы механики, и закон Архимеда, и закон Паскаля.

Бог учреждает закон для каждого сотворенного Им явления, следовательно, и для последнего из Своих созданий человека. Таким образом Бог есть также учредитель законов общества. В этом свете особое значение принимают слова Апостола: «Закон свят» (Рим. 7. 12) и «Закон духовен» (7. 14). Святость и духовность закона призваны аргументировать то, что «закон имеет власть» (Рим. 7. 1). Значит, власть закона от Духа его и от святости, то есть от его божественных свойств. Следовательно, быть в послушании закона это значит, быть в послушании Духу и святости, то есть

Богу; и наоборот, послушание и покорность Богу означает не что иное как подчинение закону постулат, который уже никого не смущает.

Каким же образом законы Божьего замысла обеспечивают свободу? Для ответа на этот вопрос обратимся сначала к современному праву: как в сегодняшних наиболее общих представлениях выглядят условия, гарантирующие свободу личности?

Один из азов современного права гласит: дозволено всё, что не запрещено. Перечисление прав никогда не может быть исчерпывающим, потому не может гарантировать свободу человека. Эта правовая доктрина впервые получила законодательную формулировку спустя 4 года после принятия Конституции США в 1791 г., в IX поправке: «Перечисление в Конституции определенных прав не должно толковаться как отрицание или умаление других прав, сохраняемых народом». Впоследствии подобные формулировки появились и в конституциях других стран, а принцип дозволенности всего, что не запрещено, был провозглашен и в международных документах, регламентирующих права человека, в первую очередь, во «Всемирной декларации прав человека»: «При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе» (ст. 29). Следует однозначно признать, что именно в этой установке дозволенности всего незапрещенного и заключена правовая основа свободы.

Человечество могло избежать долгих блужданий и намного раньше прийти к мысли о благотворности и созидательном начале этого принципа, если бы внимательней присмотрелось в принципы построения законодательства Самим Богом в принципы божественного права, которые можно видеть в Библии.

В формулировке первого закона, не человеком вымышленного, а данного ему Богом, был заложен как раз этот принцип. Господь уже в этом законе рая подчеркнул не что иное как запрет: «От дерева познания добра и зла, **не ешь**» (Быт. 2. 17). Широта свободы человека была поистине безгранична: всё остальное он волен был делать, ибо именно ему, сотворенному «по образу Божию» (Быт. 1.27), было определено Богом: «Владычествуйте над рыбами морскими (и над зверями), и над птицами небесными (и над всяким скотом, и над всею землею)» (Быт.1. 28). Представление этого запрета как лишение права человека на познание принципиально неверно. Божье творение само по себе было добром, и это подтверждается Богом после каждого акта творения: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1. 8, 10, 12, 18, 21, 25). Возможности и право познания всего доброго Бог Сам предоставил человеку, поместив его в рай и даже представляя ему каждую из сотворенных Им реалий, чтобы человек познал их и дал им названия это и было актом познания. От запрещенного же древа, таким образом, могло быть лишь познание того, что осталось за пределами Божьего замысла познание зла. И впрямь, что же познали Адам и Ева, послушавшись Бога? Вот обещание змея, соблаздившего их на вкушение запретного плода: «Откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт.3. 5). А вот реальный результат: «И открылись глаза у них, и узнали они, что наги» (Быт. 3. 7). То есть трактовка запрета на вкушение плода как запрета на познание есть трактовка змея (дьявола). Реальным же результатом оказалось лишь то, что нагота человека, бывшая знаком его детской чистоты и невинности, стала печатью греховности, нуждающейся в прикрытии: «И сшили себе смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт.3. 7). Человек на самом деле познал лишь грех, который есть синоним зла. Закон «не ешь» тем самым оказывался запретом на зло, и вне этого запрета Бог несколько не довлел над человеком, предоставив ему свободу действий и наделив его свободной волей. Господь, разумеется, мог бы вместо человека сотворить робота, запрограммированного на безусловное и неукоснительное добро и праведность, но это не входило в Его планы. Ценность подобного существа была бы близка к нулю, ибо ценно для Бога не навязанное добро, а свободный его выбор. И конечно, Господь уже при сотворении человека знал о перипетиях исторического пути человечества и об ожидающей его вековой внутренней борьбе между добром и злом. Господь знал, что существо это должно быть непрерывно воспитуемо и направляемо Им, Господом, во имя его правильного выбора, что Он и делает в течение всех последующих библейских событий. Ведь абсурдно предположение, что Господь сотворил человека, не зная во всей полноте, кого он сотворил, и лишь потом увидел все «минусы», заложенные в этом создании. Не случайно Господь, дающий высокую оценку результату каждого акта Своего творения («И увидел Бог, что это хорошо»), единственно после создания человека воздержался от подобной оценки. Бог предвидел, что человек недолго удержится в первоначальной чистоте, являющейся единственным условием пребывания в раю. Этим, в частности, можно объяснить, что еще задолго до грехопадения и изгнания из рая Бог завещал Адаму и Еве обладать вовсе не раем, а просто землей: «Наполняйте **землю, и обладайте ею**» (Быт. 1. 28)¹⁹. Богу был угоден не просто человек, а человек свободный. Потому

право и возможность своей свободной волей определять свои действия и поступки были предоставлены человеку в подчеркнутой безмерности дозволенного. Символический запрет на вкушение с древа, будучи единственным запретом, явился, с одной стороны, законодательной гарантией свободы человека, с другой подсказкой, отеческим пожеланием, назиданием о том, что выбору надлежит быть в русле путей, предначертанных не кемто, а Создателем. Мудрость Господа в том, что Он предоставленную Им свободу сформулировал не как вседозволенность, а как запрет, как единственное ограничение. Но ведь и в современном понимании закон есть ограничение: никого ведь не смущает и не настораживает сегодня то, что категория независимости зачастую формулируется через категорию подчиненности: «подчиняется только закону» (это относится к любому субъекту права от личности до властных структур, например, суда). Подобно этому, и Божий запрет был не просто запретом, не капризом, а фиксацией основополагающего принципа свободы. Дарование человеку жизни и закона, определившего его свободу, было одновременным актом, если не тем же (ср. с приведенными выше библейскими словами, согласно которым, закон «это жизнь ваша» Втор. 32. 47).

В Едеме допущение безграничной свободы человека было обусловлено его совершенством. Грехопадение его состояло в двух преступлениях: в непослушании (вкушение запретного) и во лжи самооправдания. Ведь Бог не свершил суда, не выслушав обвиняемых. При «расследовании», проведенном Богом в Едеме, и Адам, и Ева не пожелали видеть грех в себе и в свое оправдание указали на нечто вне себя. «И сказал (Бог): [...] не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела» (Быт. 3. 1113). Так, уже в Едемском саду появились два греха: непослушание и ложь. Для устранения их и возникла необходимость соответствующих ограничений свободы. Возвращение к первоначальной свободе как богоданной ценности могло произойти лишь после коррекции человеческого существа именно по этим двум параметрам.

Коррекция свободы человека по первому из названных параметров исходила из того, что непослушание Богу оказалось не чем иным как послушанием змею, отождествляемому с дьяволом (о том же факте в Книге премудрости Соломона сказано: «Но завистью диавола вошла в мир смерть» Прем. 2. 24). В свою очередь, вкушение от древа познания добра и зла оказалось не познанием вообще, а познанием зла, ибо исходило от змея (дьявола).

Совершенный человек, каким сотворил его Бог, не нуждался в более поздних законах. Позже заповеди были даны ему в меру той необходимости, которая появилась вследствие возникновения общества грешных людей, познавших зло и для своего же блага нуждающихся в установлении правил человеческого общежития. Эти правила и были даны Богом людям через Моисея в едином законодательстве, в свою основную часть вобравшем десять заповедей. Приведем эти заповеди.

1. **«Не будет** у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20. 3);
2. **«Не делай** себе кумира [...] **не поклоняйся** им и **не служи** им» (Исх. 20. 4);
3. **«Не произноси** имени Господа, Бога твоего напрасно» (Исх. 20. 7);
4. «День седьмой суббота Господу, Богу твоему: **не делай** в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя [...] ни пришлец» (Исх. 20. 10);
5. «Почитай отца твоего и мать твою» (Исх. 20. 12);
6. **«Не убивай»** (Исх. 20. 13);
7. **«Не прелюбодействуй»** (Исх. 20. 14);
8. **«Не кради»** (Исх. 20. 15);
9. **«Не произноси** ложного свидетельства» (Исх. 20. 16);
10. **«Не желай** дома ближнего твоего; **не желай** жены ближнего твоего, (ни поля его,) ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, (ни всякого скота его,) ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20. 17).

Заметим: кроме пятой заповеди, где речь не о действиях, а лишь о нравственноэтических ценностях («почитай отца твоего и мать твою»), во всех остальных случаях, обозначающих уже конкретные действия, Господь подчеркивает только запреты: человек свободен делать всё, что здесь не перечислено. Правовая доктрина, согласно которой дозволено всё, что не запрещено, лежит как в основе первого закона («не ешь»), так и этого законодательства. Быть рабом Божиим и быть в послушании Богу оказывается не чем иным как требованием руководствоваться принципом, заложенным в этом законодательстве.

Коррекция свободы человека по первому из названных выше параметров явилась прерогативой первой заповеди: «Не будет у тебя других богов». Эта заповедь основа всех прочих, из нее вытекают все остальные правила, ибо все прочие грехи порождение богоотступничества и поклонения другим богам (языческим божествам ли, идолам или фетишизированным реалиям вроде золота, денег и пр.).

Но в плане постижения, в каком случае повинование становится на самом деле свободой и в каком рабством, интереснее всего вторая заповедь. Приведем ее целиком в части «диспозиции»: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Исх. 20. 45). Трактовка этой заповеди лишь как недозволения поклоняться другим божествам полностью обесмысливает ее, так как в этом случае она оказывается излишним повторением первой, а Бог не говорит ничего такого, в чем нет нужды. Посему здесь должен быть и иной смысл. Богу, несомненно, известно, что других богов, кроме Него, вообще не существует ни на небе, ни на земле, ни в воде, и значит, они не могут быть изображены. Безусловно, Он запрещает изображение всяких явлений и предметов, если при этом искажается их суть и они превращаются в кумиров и в божества, т.е. в нечто, порабощающее человека. Но не только о них речь. Ведь и Сам Бог на небе («Отче наш, иже еси на небеси»), да и на земле, и в воде Он, ибо Он Вездесущий. И следовательно, в этой заповеди Бог фактически говорит человеку: и Меня не делай кумиром, не делай и Моего изображения и не поклоняйся ему²⁰. Лучшее подтверждение подобной интерпретации этой заповеди читаем во Второзаконии. Господь, говоря о дне Своей встречи и разговора с Моисеем, когда к горе Синай был собран и народ, предупреждает: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на (горе) Хориве²¹ из среды огня, дабы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений» (Втор. 4. 1516). Потому что изображение всегда материализация, а Бог нематериален. Потому что быть служителем кумира, который не может существовать вне материализованных представлений, и есть быть рабом. Здесь следует сделать одну существенную оговорку. Запрет этот относится лишь к Богу-Отцу. Иконопись изображение Христа не подпадает под этот запрет по единственной причине, а именно: Христос явился людям «воплощенным», «вочеловеченным», божественная и человеческая Его сущность предстали людям воедино. Потому выражение «раб Христов» ни разу не использовано в четырехевангелии, пока Христос во плоти, при Его земной жизни. Выражение «раб Христов» появляется только после Его вознесения. Тем самым Бог отстаивает содержание свободы в выражении «раб Божий», в котором Он соответствует своей нематериальной сути (абсолютной субстанции). Это выражение обретает смысл порабощения только тогда, когда Бог представляется, изображается в виде бородатого ли старца или идолов, поклонение и служение которым есть рабство. Запрет поклоняться и служить им, таким образом, есть запрет рабства. При соблюдении первых двух заповедей всё встает на свои места, обретая иной смысл. Понятие «раб Божий» становится синонимом понятия свободного и праведного человека и противопоставляется понятию раба человеческого, то есть раба греха. С этой антитезой постоянно встречаемся в посланиях Апостолов: «Вы, быв прежде рабами греха, [...] стали рабами праведности» (Рим. 6. 1718); «Когда вы были рабами греха, тогда были свободны от праведности» (Рим. 6:20); «Освободились от греха и стали рабами Богу» (Рим. 6.22). В аналогичном плане следует понимать и слова Апостола Павла о себе: «Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым» (Гал.1. 10). Но эти понятия противопологаются и в словах, непосредственно произносимых Богом. Когда Господь сказал народу Израиля еще при их рабстве в Египте: «Я, Господь, избавлю вас от рабства» (Исх. 6.6), Он говорил о чемто намного более всеохватном, чем освобождение от египетского ига. Он говорил о том, что переведет их из статуса рабов человеческих в статус рабов Божьих, то есть свободных. В своем законодательстве Господь еще отчетливей противопоставляет эти понятия: «Когда обеднеет у тебя брат твой и продан будет тебе, не налагай на него работы рабской. Он должен быть у тебя как наемник, как поселенец. [...] Потому что они Мои рабы [...]; не должно продавать их, как продают рабов» (Левит 25. 3942). Еще отчетливее противопоставление этих понятий и подчеркивание содержания свободы и счастья в словосочетании «раб Божий» видим в следующих словах Господа: «Так говорит Господь Бог: вот, рабы Мои будут есть, а вы будете голодать; рабы Мои будут пить, а вы будете томиться жаждою; рабы Мои будут веселиться, а вы будете в стыде; рабы Мои будут петь от сердечной радости, а вы будете кричать от сердечной скорби и рыдать от сокрушения духа. [...] И убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иным именем» (Исайя 65. 1315).

Что касается рабов и рабства как общественной институции, то в Библии видим совершенно уникальный подход. Раб не противопоставляется свободному ни в своем достоинстве, ни в правовом отношении. Этим библейское право кардинально отличается от, скажем, римского права, построенного на принципе, согласно которому «главное разделение в праве лиц состоит в том, что все люди или свободны или рабы²². Это положение Институции Гая почти буквально повторяется и в Дигестах Юстиниана²³.

Существование рабства в Библии попросту фиксируется как установившаяся в мире реальность, но фиксация эта дополняется и запретом на превращение сограждан в рабов: «Покупайте себе раба и рабыню из народов, которые вокруг вас; [...] а над братьями вашими, сынами Израилевыми, друг над другом, не господствуйте» (Лев. 25. 44,46). Объяснение подобного подхода аналогично с вышеприведенным осмыслением допущения смертной казни: в предоставлении человеку свободы воли и выбора. Если рабство следствие неприятия Бога и поклонения иным божествам и идолам, то представители соседних народов сделали свой выбор рабства безотносительно их реального статуса в обществе. И тем не менее, положение раба не считается уничижительным, и ветхозаветные законы обязывают относиться к ним как к свободным. Если римское право, например, императивно требует возвращения беглых рабов их хозяевам и за невыполнение этого требования усматривает строгие санкции²⁴, то в библейском праве провозглашается: «Не выдавай раба господину его, когда он прибежит к тебе от господина своего; пусть он у тебя живет, среди вас (пусть он живет) на месте, которое он изберет в какомнибудь из жилищ твоих, где ему понравится; не притесняй его» (Втор. 23. 1516). Одно из важнейших требований, предъявляемых в Библии, это человеческое отношение к рабу: «Не господствуй над ним с жестокостью и бойся Бога твоего» (Лев. 25. 43); «Не обижай раба» (Сир. 7. 23); «Разумного раба да любит душа твоя, не откажи ему в свободе» (Сир. 7. 24); «Если есть у тебя раб, то поступай с ним, как с братом» (Сир. 33. 32). Это требование переходит и в Новый Завет: «Рабы, повинуйтесь господам своим[...] в простоте сердца вашего, как Христу, [...] как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как Господу, а не как человекам» (Еф. 6. 56). И сразу же за этим следует обращение к господам: «И вы, господа, поступайте с ними так же, умеряя строгость» (Еф. 6. 9). Тем самым «человеческое отношение» приводится в соответствие с отношением Бога к «рабам Божиим». Как уже было отмечено, Бог в Своих деяниях не выходит за рамки норм, предъявляемых Им человеку, и более того, демонстрирует им образец поведения. «Раб Божий» эквивалентен свободному еще и потому, что господство Свое Бог реализует именно так: «Иго Мое благо и бремя Мое легко» (Матф. 11. 30). Новый Завет вообще подчеркивает важность достоинства, с которым следует всем людям нести свое бремя, в том числе рабу («Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» 1 Кор. 7. 2021), и утверждает всеобщее равенство людей перед Богом: «Нет раба, ни свободного, [...] ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3. 28).

Н. Бердяев справедливо отмечал: «Свобода, осознанная исключительно формально, без цели и содержания, есть ничто, пустота, небытие. Свобода в грехопадении и была такой отрицательной, формальной свободой, пустотой, небытием»²⁵. Добавим, что подобной бесцельной и бессодержательной является свобода абсолютная, каковым был первоначальный хаос, из которого, согласно Соломону, был создан мир. Слова из Книги Премудрости Соломона о том, что мир был создан из «необразного вещества» (в некоторых переводах «безобразного»; Прем. 11. 18), могут означать, что ограничением абсолютной свободы хаоса Бог создал осмысленный мир; по аналогии с этим, ограничением абсолютной свободы человека Бог дал ему осмысленную свободу. Отход от Бога это постоянное и губительное стремление возврата к первоначальной бессмыслице свободы хаоса через свободу грехопадения и падения вообще. Так что свобода от Бога есть свобода в грехопадении. Так именно следует понимать известные слова Ф. Достоевского: «Если Бога нет, то всё дозволено». Эти причинноследственные отношения, естественно, предполагают и обратную связь: если Бог есть, то границы дозволенного сужаются, и ограничений тем больше, чем глубже грехопадение. И наоборот, свободы тем больше, чем явнее и всеохватнее очищение от греха.

Свобода появляется с этим очищением, и подобная связь свободы и очищения тоже установление Божие. Говоря о «юбилейном годе» (каждый пятидесятый год, предусмотренный как год очищения), Бог заповедует: «В день очищения вострубите трубою по всей земле вашей; и освятите пятидесятый год и объявите свободу на земле всем жителям ее» (Левит 25. 10). Свобода представлена здесь как дар очищению в день очищения ни раньше, ни позже. Неисполнение этого завета есть также отпадение от Господа и чревато карой, о чем в дальнейших библейских событиях говорит Господь преступившим это требование: «Вы не послушались Меня в том, чтобы каждый объявил свободу брату своему и ближнему своему; за то вот Я, говорит Господь, объявляю вам свободу подвергнуться мечу, моровой язве и голоду» (Иер. 34. 17).

В свете библейской трактовки свободы, связанной с очищением, следует приглядеться к идее поста, чье назначение в очищении от плотских устремлений, лежащих в основе всякого греха и зла. Ограничения в библейской свободе, предназначенные для защиты людей от зла (в современной интерпретации «исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других»), объясняет и смысл поста. Исключение зла из понятия свободы особо подчеркивается в Новом Завете. Апостол Петр говорит: «Такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла,

но как рабы Божьи» (1 Петр 2. 1516). Сопоставление этой мысли с формулировкой Апостола Павла в Послании к Галатам позволяет еще раз видеть связь между злом и угождением плоти: «К свободе вы призваны, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти» (Гал. 5. 13).

Пост, казалось, довлеющий над волей человека и являющийся еще одним ограничением его свободы, оказывается условием, отвергающим возможность использования свободы во зло. При отвлечении от этого смысла пост оказывается совершенно излишним. Идея поста и его смысл как очищение от злых устремлений и как ограничение зла была также утверждена уже в Едеме, в заповеди «не ешь», означавшем запрет не столько на вкушение от древа, сколько на познание зла. Господу, как и тогда, в Едеме, не важен сам отказ от еды или от удовлетворения прочих потребностей плоти: «Кто не ест, не унижай того, кто ест; и кто не ест, не осуждай того, кто ест, потому что Бог принял его» (Рим. 14. 3). В посте Бог видит единственный смысл в очищении от стремления плоти к греху, от свободы греха, и вне этого смысла не принимает пост, притом не только в Новом Завете, который освобождает от закона очищенных, но и в Ветхом, более жестком к соблюдению закона. Так, на вопрос «почему мы постимся, а Ты не видишь?» Господь отвечает: «Вот, вы поститесь для ссор и распрей, и для того, чтобы дерзкою рукою бить других; [...] Таков ли тот пост, который Я избрал [...]. Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу и расторгни всякое ярмо» (Исайя 58. 36). Таким образом, пост не столько воздержание плоти, сколько через это воздержание зла.

Евангелие учение очищения. Это значит, что Христос явился с тем, чтобы ограничения, наложенные законом на свободу человека, стали составной частью человеческой сути. Эта идея неоднократно подчеркивается и в Ветхом Завете: «Положите на сердце ваше все слова, которые Я объявил вам сегодня» (Втор. 32. 46). Но в Ветхом Завете есть и непосредственное изложение плана Господа: «Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их [...]. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер 31.3133). Это и есть содержание Евангелия учения об очищении человека, дающем право даровать ему свободу уже скорректированную. Потому что, если закон «во внутренности» человека, то он уже не ограничивает его волю, а попросту соответствует ей. Не это ли подразумевалось в ветхозаветном наставлении, что закон «жизнь» ваша»? А закон может стать жизнью человека тогда, когда правовые нормы становятся этическими нормами человека. Здесь уместно привести слова Апостола Павла о язычниках: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» (Рим. 2. 1415). Конечно, Апостол далек от намерения защитить язычника в его язычестве вообще, он говорит об отдельных его деяниях, которые могут и совпасть с Божьим законом, не известным ему, но подсознательно живущим у него в сердце. Но для христианина закон в сердце это присутствие в нем Христа, и только в этом случае дела его всегда праведны. Это присутствие уравнивает всех, таким образом реализует идею равенства и свободы: «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3. 11).

Когда нормы закона становятся этическими нормами самого человека, он свободен действовать и поступать в соответствии уже не с чьей-нибудь, а со своей волей, по своему усмотрению, и его воля не приходит в конфликт с установлениями Божьего закона конфликт, являющийся источником страха и порабощенности страхом. Посему и возникает необходимость написания закона «не на скрижалях каменных, а на плотяных скрижалях сердца» (2Кор.3.3).

Таков смысл словосочетания «закон свободы», которым обозначено учение Христа первыми проповедниками христианства. «Кто вникнет в закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, облажен будет в своем действовании» (Иаков 1. 25). «Так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы» (Иаков 2.12). И перспективы подобного очищения человека видятся Апостолу в том, что «Тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8. 21). Именно по Новому Завету раб Божий выходит из рабства и превращается в сына Божия: «Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, которым взываем: Авва, Отче!» (Рим. 8. 15).

Так только становится понятным, что значит: «Человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим.3.28), слова, за которыми следует важное уточнение: «Итак, мы уничтожаем закон? Никак, но закон утверждаем» (Рим. 3. 31). Христианство утверждает закон тем, что вносит его в сердце, в волю человека и в суть его. «Не тот Иудей, кто таков по наружности, [...] но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» (Рим.2. 2829). Запреты

Ветхого Завета не снимаются, а лишь уточняются. Ограничение человеческой свободы становится формой утверждения его свободы и запрета его порабощенности: «Всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6. 12).

Закон, даровавший людям свободу и ограничивший их действия исключительно по соображениям обеспечения прав и свобод всех людей, по мере порабощения людей плотскими помыслами и побуждениями, стал в некотором смысле своим антиподом: он, если и соблюдался, то лишь под воздействием страха, а не по собственной воле. Для снятия конфликта между свободной волей и законом нужен был Мессия: «Закон, ослабленный плотью, был бессилён, то Бог послал Сына Своего» (Рим. 8.3). И только с явлением Сына человек перестает воспринимать запреты закона как собственное порабощение, как рабство, ибо сам становится не просто слушателем, не просто послушным, а носителем закона, то есть хозяином своей свободы. Таким его делает обретение наивысшей свободы, каковой в Евангелии видится духовная свобода, освобождающая человеческий дух от порабощения плотью. «Быть в Господе», быть «в служении Господу» становятся синонимом духовно свободного человека.

История показывает, что борьба за права человека и истинную его свободу начинается с борьбы за духовную свободу, что мы видели, например, в диссидентском движении в СССР, доминантой которого было отстаивание свободы слова, мысли, совести, убеждений, национальных духовных ценностей. Борьба же за сугубо материальные права, воспринимаемые в отвлечении или в пренебрежении духовной свободы всегда оборачивалась фактическим торжеством наиболее жесткой и жестокой несвободы: таковы были и все известные крестьянские восстания (Разина, Пугачева и др.), и Французская революция, и все коммунистические перевороты. Не подтверждает ли это, что только духовность может гарантировать истинный выбор истинной свободы? Апостол Павел ли, будучи современником страстей Господних, не знал о своей грядущей мученической смерти? Но, зная, воскликнул: «Не Апостол ли я? Не свободен ли я?» (1 Кор. 9. 1), тем самым проведя знак равенства между выбором служения Богу и выбором свободы.

ГЛАВА 3

СВОБОДА МЫСЛИ, СЛОВА, УБЕЖДЕНИЯ

Второй параметр, по которому следовало скорректировать едемскую свободу, был связан с появлением обмана как следствия непослушания Богу. Основное содержание свободы человека как разумного, мыслящего существа, естественно, могло быть полноценно реализовано, в первую очередь, в свободе мысли и слова.

В Библии неоднократно подчеркивается: «Кто может возбранить слову!» (Иов 4. 2); «Приготовь слово и будешь выслушан» (Сир. 33. 4). Но дело в том, что Библия вообще построена на осознании силы и вечности слова. Это сознание пронизывает всё Священное Писание от Бытия до Откровения: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн1. 1). Мы вполне отдаем себе отчет в том, что православное толкование этого евангельского предложения чрезвычайно емко: речь о предсуществующем Слове, являющемся одновременно и Творящим, и «инструментом» творения: «И **сказал** Бог: да будет [...]. И стало так». Но мы постоянно видели и еще неоднократно увидим, как все земные реалии соотносятся в Библии с небесными, и тем более в этом плане неизбежно напрашивается параллель между Словом как «орудием» Божьего **созидания, творения** и словом как орудием человеческого **созидания и творчества**. «У человека, сотворенного по образу и подобию Бога, образ ума также выражается в слове (мыслительной и речевой способности)²⁶. Слово как Логос было извечно. Слово как закон было дано человеку. Слово же как обозначение предметов и явлений, то есть как элемент, формирующий человеческую мысль, было как плодом свободы этой мысли, так и источником этой свободы, также изначально данной человеку. Бог не обязал человека мыслить так, а не иначе, ибо слово было плодом свободного творчества человека: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел (их) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 3. 20). То обстоятельство, что изобретение слова было первым сознательным актом человека, созданного по подобию Божьему, позволяет псалмопевцу сопоставить этот продукт человеческого интеллекта с первым актом Божьего творения светом и тьмою, днем и ночью, в которых уже усматривается присутствие слова: «День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс. 18. 35).

Тогда, в Едеме, любое слово, изобретенное человеком для обозначения Богом созданных явлений, не могло быть в ущерб истине, ибо оно было предназначено для познания Истины. Весьма существенно, что греческое слово «этимон», от которого происходит лингвистический термин «этимология», переводится как **истина** или **первичное, исходное слово**. Непослушание Богу сразу же привнесло в мир искажение истины, первичной сущности слова, привнесло ложь, каковым была попытка прародителей человека оправдать себя и перевести ответственность за содеянное на нечто вне себя. Слово обрело возможность стать орудием лжи, а значит, и зла.

Мы уже говорили, что первые две заповеди были внесены в закон Моисея по необходимости, продиктованной грехом послушания иному «божеству» (змею). Грехом же против истины, исказившим первоначальное назначение слова, была продиктована необходимость двух других заповедей: «Не произноси имя Господа, Бога твоего напрасно» и «Не произноси ложного свидетельства». Эти два запрета, наложенные на свободу слова, вполне соотносятся и с сегодняшними ограничениями этого права. Их объединяет одно: обе заповеди являются запретом лжи, неправды, неискренности, клеветы и пр. Произнесение имени Господа напрасно, всуе это ложь пред Богом; лжесвидетельство ложь перед людьми. Оба запрета созвучны запрету в Едеме: запрет есть с древа осмысливался как запрет на познание зла, исходящего от древа; подобно этому, запрет на ложное слово было запретом на использование свободы во зло, то есть против прав других. Посему ограничение свободы слова лучше всего сформулировано в Книге пророка Захарии: «Никто из вас да не мыслит зла» (Зах. 8. 17).

Эти два запрета, наложенные на слово, и являлись фактически юридическим оформлением широкой свободы, предоставляемой Господом человеку в области слова. Свобода эта была предопределена осознанием в Библии созидательной и житнетворной сущности слова, лежащим в основе известного библейского афоризма: «Не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа» (Втор. 8. 3). Слово, «исходящее из уст Господа», вовсе не следует понимать как буквально изреченное Богом. Для правильного понимания этого выражения следует всегда помнить, что во всех ветхозаветных событиях после изгнания из рая, да и в евангельских текстах устами Господа являются люди мудрецы, пророки, апостолы, несущие людям богоданную истину. Значит, речь идет о мудром, разумном слове, чье предназначение отождествляется с предназначением хлеба. Сопоставление слова с хлебом настолько важно, что становится основой ветхозаветных путей обновления человека. Ряд основополагающих притч в Новом Завете, изложенных устами Христа, построены на параллели «слово хлеб», и в числе их одна из ключевых, притча о сеятеле, чей труд разъясняется Христом как посев слова (Матф. 13. 3 и сл.; Марк 4.3 и сл.; Лука 8. 5 и сл.). А самое главное, что та же параллель становится основой основ христианства во время тайной вечери, когда «Иисус взял хлеб и благословив преломил, и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое» (Матф. 26. 26; Марк 14. 22; Лука 22. 19). В Евангелии от Иоанна еще раз подчеркивается огромная важность этой параллели, когда уже после Своего воскресения Христос является апостолам: «Иисус приходит, берет хлеб и дает им» (Иоанн 21. 13). Таким образом утверждение житнетворной силы слова становится основой таинства причащения. Потому почти каждый раз, когда речь идет о жизненной необходимости слова, в Библии подчеркивается его истинность, мудрость, источником чего, согласно глобальной библейской концепции, может быть единственно Бог: «Господь даст слово» (Пс. 67. 12); «Человеку принадлежат предположения сердца, но от Господа ответ языка» (Пр. 16. 1); «Радость человеку в ответе уст его, и как хорошо слово во время!» (Пр.15. 23). Образное возвеличение слова в Притчах Соломона чрезвычайно выразительно подчеркивают высокий статус слова в библейском сознании: «Золотые яблоки в серебряных прозрачных сосудах слово, сказанное прилично. Золотая серьга и украшения из чистого золота мудрый обличитель для внимательного уха» (Пр. 25. 1112).

Ряд аллегорий Ветхого Завета раскрываются в Новом, обретая значение, подчеркивающее подобный статус слова. Так, выражение из Второзакония «не заграждай рта вола, когда он молотит» (Втор. 25.4) переносится Апостолом Павлом на людей: «В Моисеевом законе написано: «Не заграждай рта у вола молотящего». О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится» (1 Кор. 9.910). В Послании же к Тимофею Апостол прямо соотносит это со свободой слова: «Должно оказывать честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении. Ибо Писание говорит: «не заграждай рта у вола молотящего твоего»» (Тим. 5.17 18). Здесь мы видим уже норму, не допускающую притеснения слова.

В Евангелии от Матфея читаем знаменательную фразу: «Настанет скорбь или гонение на слово» (Матф.13. 21). В сопоставлении гонения на слово со скорбью утверждается свобода слова и недопустимость ее притеснения. Чрезвычайно значимо в Библии признание этого права за любым человеком, независимо от его пола, общественного или имущественного положения. Послушание подвластного царю или раба господину не основание для невнимания к слову, сказанному подвластным или рабом. В этом плане чрезвычайно важны слова: «Царь сделал по слову раба

своего» (2 Цар. 14. 22). Они укладываются в общее положение о том, что «рабу мудрому будут служить свободные, и разумный человек, будучи наставляем им, не будет роптать» (Сир.10. 28). И сколь актуально осуждение глумления над словом: «Вы посмеялись над мыслью нищего» (Пс. 14. 6). Недопущение преследования слова и пренебрежения им настолько важны в системе библейских ценностей, что перед этой нормой отступает один из основных постулатов системы требование послушания. Покорность женщины не исключает распространения и на нее права на слово. В Евангелии от Иоанна читаем: «Уверовали в Него по слову женщины» (Иоанн 4. 39). Послушание детей родителям и юношей старшим по возрасту не означает права старших препятствовать их праву на слово. Так, в уста молодого Елиуя вложены слова: «Я молод летами, а вы старцы [...]. Не многолетние только мудры, и не старики разумеют правду. Поэтому я говорю: выслушайте меня, объявлю вам мое мнение и я» (Иов 32. 10). В этом фрагменте Книги Иова недвусмысленно отстаивается право искать истину, находить, и высказывать ее: «Не скажите: «мы нашли мудрость; Бог опровергнет его, а не человек»» (Иов 32.13). Так, из того обстоятельства, что носитель истины Бог, еще не следует лишение человека права искать истину, при всём осознании, что мысль человека не может состязаться с мыслью Господней: «Мои мысли не ваши мысли, [...] говорит Господь. Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Исайя 55. 89). Из этого не только не следует притеснение человеческого права на свободную мысль, но напротив, предначертанный Богом путь человечества к познанию Бога предопределяет и право человека на собственный поиск божественной истины и мудрости: «Исследуй и ищи, и она [Премудрость Р.П.] будет познана тобою и, сделавшись обладателем ее, не покидай ее» (Сир.6. 28). Слово орудие этого поиска, и вне его нет пути к познанию Господа и мудрости Его: «Не удерживай слова, когда оно может помочь, ибо в слове познается мудрость и в речи языка знание» (Сир. 4. 2728). Иначе говоря, человеческое слово представлено в Библии как инструмент познания СловаЛогоса.

В Библии совершенно однозначно утверждается, что гонение, притеснение слова генерируются грехом. Вот каково в Библии объяснение причин, порождающих гонение на слово: «Забота века сего и обольщение богатства заглушает слово» (Матф. 13. 21). Если же гонение на слово происходит от «обольщения богатством», которое есть обольщение сатанинское, ибо порождено превращением богатства в идола, то и само гонение имеет, по Библии, сатанинское происхождение. Между тем богоданная свобода слова в требовании от людей не заграждать пути слова. Посему в Новом Завете слова «если у вас есть слово к народу, говорите» (Деян. 13. 15), есть не что иное как подтверждение ветхозаветного закона, тем более что вложены они в уста начальников Синагоги, неукоснительно следующих ветхозаветным установлениям.

Повидимому, осознание основополагающего принципа свободы слова в Библии послужило причиной того, что первая фраза, написанная армянскими письменами, изобретение которых было непосредственно связано с необходимостью более радикального утверждения христианских ценностей в Армении, оказались слова Соломона: «Познать мудрость и наставления, понять изречения разума» (Пр. 1.1). Именно это предложение «открывает» Притчи, как бы будучи вынесено в заголовки, и посему естественно, что далее тема эта становится в них одной из самых активных: «Не уклоняйся от слов уст моих» (Пр. 4. 5); «Кто любит наставление, тот любит знание; а кто ненавидит обличение, тот невежда» (Пр. 12. 1); «Кто пренебрегает словом, тот причиняет вред себе» (Пр. 13. 13); «Ухо, внимательное к учению жизни, пребывает между мудрыми. Отвергающий наставление не радеет о своей душе» (Пр. 15. 3132).

Призыв прислушиваться к слову, а не отвергать его становится одним из главных, завершающих всё Священное Писание. Не случайно самая загадочная и самая нелюбимая для грешного мира из всех книг Писания, Откровение, открывается утверждением Слова как начала всего, и завершается закреплением неприкосновенности слова: «Не запечатывай слов пророчества книги сей» (Откр. 22. 10); «Кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни» (Откр. 22. 19).

* * *

Первый урок, преподанный Богом человеку, был урок словесности: человеку было дано задание дать названия представленным ему реалиям. Неприятие Богом неистинного слова, не служащего целям Божьего замысла, фактически, было со всей очевидностью продемонстрировано Богом задолго до законодательного оформления в заповедях запрета на ложное слово. Таково было смешение языков в Вавилоне: «И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут от того, что задумали делать. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11. 67). Этим актом Бог фактически лишил слово основной своей

функции коммуникативной. Любопытно, что этот случай смешения языков не единственный в Священном Писании. В Новом Завете также описано подобное событие, но с совершенно противоположным смысловым наполнением. Это смешение языков во время собрания апостолов в день Пятидесятницы: «При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян. 2.14). Если событие при возведении Вавилонской башни было фактически препятствием слову, отнимающим у него коммуникативную функцию, то событие Пятидесятницы явилось обратным актом сообщением слову более широкой возможности выполнения этой основной функции, ибо здесь были люди «из всякого народа под небесами. [...] Парфяне и Мидяне, и Еламиды, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, принадлежащих к Кириее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне» (Деян. 2. 911). И в Вавилоне, и в Иерусалиме при этих событиях действовал Бог (Святой Дух), но в одном случае для воспрепятствования греху обесмысливанием слова, в другом для пропаганды истины утверждением свободы слова и его информативности. В Вавилоне люди перестали понимать друг друга; в день же Пятидесятницы стали понимать, ибо «каждый слышал их говорящих его наречием» (Деян. 2. 6). Заметим кстати, что ссылка пятидесятников на это евангельское событие, якобы подтверждающее сошествие Святого Духа на членов секты при их «говорении языками», принципиально ошибочно. В данном случае, если даже здесь действует Святой Дух (Бог), это смешение вавилонское (члены секты перестают понимать друг друга): Святой Дух в этом случае, как и в Вавилоне, обесмысливает слово, служащее иным целям, отличным от Божьего замысла.

Возвращаясь к теме ложного свидетельства, отметим, что несмотря на то, что выше мы квалифицировали это как ложь перед людьми (в отличие от нарушения второй заповеди лжи перед Богом), тем не менее, как ложь пред Богом, так и ложь перед людьми оценивается как преступление против Господа, ибо Бог абсолютная субстанция, в которой пребывает не только закон, но и истина, субстанция, которая несет миру истину, пребывающую в Нем: «Закон Твой истина» (Пс.118. 142); «Основание слова Твоего истинно» (Пс 118. 160); «Я Господь, открывающий истину» (Исайя 45. 19).

Столь часто повторяющиеся слова «истинно, истинно говорю вам», которыми Господь предваряет Свои обращения к людям, не есть поэтическая находка авторов ветхозаветных или евангельских книг. Эти слова несут чрезвычайно важную смысловую нагрузку, постоянно напоминая и утверждая, что Бог носитель истины. Но смысл их не только и не столько в этом, сколько в более кардинальном утверждении, что Бог и истина одно и то же. Так, сказано: «Господь Бог есть истина» (Иер.10. 10). Псалмопевец называет Творца «Господи Боже истины» (Пс. 30. 6). В этом плане примечательны слова Господа, приведенные пророком Захарией: «Так говорит Господь: обращусь Я к Сиону и буду жить в Иерусалиме, и будет называться город Иерусалим городом истины» (Зах. 8. 3). В Евангелии, где действует уже Единая Троица (Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух), говорится об Отце: «Пославший Меня есть истинен» (Иоанн 8. 26); о Сыне: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоанн 14. 6); о Святом Духе: «Дух есть истина» (1 Иоанн 5. 6). На заданный Христу вопрос Понтия Пилата «что есть истина?», ответа не последовало, потому что «вопрос его был всуе. Живой Ответ стоял пред ним»²⁷.

Посему понятия «быть в вере», «быть в Боге», «быть во Христе» часто заменяются в Священном Писании понятием «быть в истине»: «Нашел из детей твоих, ходящих в истине» (2 Иоанн 1.4); «Он был человекоубийца и не устоял в истине» (Иоанн 8. 44).

Если Бог есть истина, то быть в повиновении Богу или рабом Божиим означает также быть в подчинении истине. Перенесение Адамом и Евой своей вины и своей ответственности на другого было не только самообманом, но и обманом. Ведь истина заключалась в том, что на самом деле они нарушили Божий запрет не по чьему-то наущению, а по собственному желанию, ибо увидели, «что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и **вожделенно**» (Быт. 3.6). Попытка представить это иначе была обманом, лжесвидетельством. И единственно в этом была необходимость ограничения свободы слова ограничения, налагаемого на эту свободу и сегодня.

Заповедь «не произноси ложного свидетельства», естественно, относится не только к области правосудия (дача ложных показаний), но вообще к любому слову, изречению, высказанной мысли или суждению. При этом, как мы видели и в главе «Свобода личности», Божий промысел предполагает приведение внешних по отношению к человеку запретов в соответствие с его свободной волей. Путь осуществления этого плана изложен в словах Господа: «Я дам народам уста чистые» (Соф.3. 9). И здесь мы вновь приходим к Божьей идее о вписании закона «на скрижалях сердца». Свобода слова,

убеждения, мысли, свобода высказаться или облечь слово в дело возникает из уверования в истину (которая суть Бог) и из переведения Истины (Бога) извне в себя. «Честный и мыслит о честном» (Исайя 32. 8). Тогда человек наделяется способностью и правом самому определять и оценивать свои деяния: «Для чего моей свободе быть судимой чужою совестью?» (Кор. 10. 29). Эта, уже евангельская, постановка вопроса зарождается задолго до евангельских событий в Ветхом Завете: «Во всяком деле верь душе своей: и это есть соблюдение заповедей» (Сир. 32. 24). Вера превращает заповедные запреты в свободу, потому что верой человек очищается и вера очищает и оправдывает его слова и действия в его же душе. Верность заповедям приравнивается в таком случае к верности себе и своей свободе, превращающей слово в убеждение. Верность же своим убеждениям ставится в прямую зависимость от соблюдения заповедей, от послушания закону: «Соблюдающий закон обладает своими мыслями» (Сир. 21. 12). Здесь уместно отметить, что в Библии еще задолго до появления царской власти, то есть до возникновения государственных властных структур, людям уже было дано право поступать как угодно при соответствии поступка со своей совестью и убеждением: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 21. 25). Это уже было правом на убеждение, которое подчеркивалось и в более поздних книгах Ветхого Завета: «Будь тверд в своем убеждении, и одно да будет слово твое» (Сир. 5. 12). Так что уже в Ветхом Завете присутствует попытка привести свободу слова в соответствие с первоначально данной свободой воли. Новый Завет эту идею, периферийную в Ветхом Завете, превращает в одну из центральных: «Если делаю это добровольно, то буду иметь награду; а если недобровольно, то исполняю только вверенное мне служение. За что же мне награда? Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести» (1 Кор. 17. 19).

Высокий статус слова в Библии подчеркивается тем, что санкции за нарушения закона о слове (лжесвидетельство) значительно смягчены («Всякая неправда есть грех; но грех не к смерти» 1 Иоанн 5. 17). Далее: подобный статус подтверждается также тем, что относительно свободы слова допущены ограничения только этического порядка: недозволение лжи и требование уверования в истинность своего слова недопущение лукавства (в современной терминологии двоемыслия или двойных стандартов): «Не вей при всяком ветре и не ходи всякою стезею таков двоязычный грешник» (Сир. 5. 11). Утверждение свободы слова и мнений, разумеется, предполагает требование держаться своих убеждений, не изменять им, и в подобном осмыслении переходит в Новый Завет, призванный сообщить слабому перед искушениями человеку особую силу и твердость как раз внесением закона в сердца: «Человек с двоящимися мыслями нетверд во всех путях своих» (Иак. 1. 9). Единение с Господом, пути которого преподносятся человеку в Новом Завете, предполагает верность своим убеждениям, обретенным в собственных поисках и в прислушивании к слову человеческому и Слову божественному: «Имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны» (Флп. 2. 2). В Ветхом Завете есть фрагмент, на первый взгляд, несовместимый с общим контекстом всего Священного Писания, но допустимый лишь в рамках подобного понимания свободы слова как свободы убеждений. Псалмопевец вопрошает: «Господи! Кто может пребывать в жилище Твоем?» (Пс. 14. 1). Отвечая на свой же вопрос, псалмопевец перечисляет тех, кто удостоится этой благодати, и в этом перечислении читаем и такое определение: «Кто клянется, хотя бы злему, и не изменяет» (Пс. 14. 4). Автор псалма Давид не мог, конечно, подразумевать злое вообще, являющееся синонимом сатаны: здесь имеется в виду злой человек. И тем не менее здесь приоритет за убеждением. Конечно, согласно толкованиям, при этом одновременно предполагается, что «клятва всегда дается с призыванием имени Господа и как таковая она не может направляться к чемулибо нравственнодурному или нечистому. Такая клятва обязывает клянущегося делать добро»²⁸. Разумеется, призывание имени Господа означает призывание истины в себя, иначе это произнесение Его имени всуе, запрещенное заповедью.

И поскольку мы коснулись темы клятвы, здесь считаем уместным отметить еще одно ограничение свободы слова, более позднее евангельское, но в смысловом содержании адекватное ветхозаветной заповеди и фактически расширяющее ее действие. Клятва, удостоверяя истинность клятвенного слова, сама по себе подразумевает возможность и допущение лжи в ином случае. Необходимость единения любого слова с истиной приводит в Новом Завете к запрету клятвы: «Прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: да, да, и: нет, нет» (Иаков 5. 12). Апостол Павел в этом и видит принцип апостольского служения, завещанный Господом: «Слово наше к вам не было то «да», то «нет». Ибо Сын Божий Иисус Христос [...] не был «да» и «нет»; но в Нем было «да»» (2 Кор. 1. 1819).

Таковы пути, приводящие к новому единению слова и истины, разлученных уже в адамовом грехе. Таковы пути, предусмотренные Господом для возвращения первоначальной свободы слова, при которой ограничения закона становятся самоограничением, не отменяющим свободы: «Всё мне позволительно, но не всё полезно; всё мне позволительно, но не всё назидает» (1 Кор. 10. 23).

Свобода слова и мысли, свобода мнений в человеческом общежитии в таком случае перерастают в созидательное начало. Направленность на добро становится единственным основанием и оправданием свободы вообще и свободы слова и мнений в частности: «Да утвердит вас во **всяком** слове и деле благом» (Фес. 2. 17). Отсюда и начинается свобода мысли то, что лежит в основе явления, именуемого сегодня плюрализмом, осознание необходимости которого можно видеть и в Ветхом Завете. В Книге Иова читаем: «Установим между собою рассуждение и распознаем, что хорошо» (Иов 34. 4). Это частный случай, но подобный путь прихода к истине в споре с Иовой соответствует общему библейскому принципу: «Без совета предприятия расстроятся, а при множестве советников они состоятся» (Пр.15. 22). В Новом Завете идея свободы мнений подчеркивается уже с неперемным условием совершенства человека, соответствующего Божьему замыслу: «Итак, если кто из нас совершен, так должны мыслить. Если же вы о чем иначе мыслите, то и это Бог вам откроет. Впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу жить» (Флп. 3. 1516). Но любопытнее всего, что идея свободы мнений в Новом Завете настолько широкоохватна, что превращается и в требование быть терпимым к «инакомыслию» даже независимо от различий людей в степени своего посвящения вере: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях» (Рим. 14. 12). И сколь естественно звучат в подобном контексте слова Апостола Павла, в другом месте уже напрямую говорящие о необходимости допущения различий в мнениях: «Надлежит быть и разномыслию между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11. 19).

Ветхозаветный человек, свободный в рамках закона, в Новом Завете становится свободным в истине и в любви. Любовь как первейшее требование к человеку, также обретает христианский смысл, когда отделяется от слова как потенциального орудия лжи и вписывается в сердце: «Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Иоанн 3. 18). Свобода, дарованная в Ветхом Завете извне, свобода в рамках закона, становится свободой внутренней, свободой в истине, свободой во Христе, тем самым обеспечив и равенство людей в наиболее духовном смысле: «Раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно как и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7. 2223).

ГЛАВА 4

СЕМЕЙНОЕ ПРАВО

«Господь возвещает тебе, что Он устроит тебе дом. Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его навеки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном; [...] И будет непоколебим дом твой» (2 Цар. 7. 1114, 16).

Может показаться странным, что разговор о семейном праве в Библии мы начали именно с этих слов Господа, адресованных царю Давиду, потому что слова эти возвещение грядущего прихода Мессии. Тем самым мы хотели подчеркнуть, сколь тесно переплетаются основные христианские постулаты Библии с категориями семейного права. В процитированных словах Господа ставятся в один ряд «дом» как обиталище человека с его семьей, «дом» как семья, род, и «дом» как место пребывания Бога дом Господень. Не это ли приравнение дома человеческого с домом Господним, проходя через всю Библию, звучит заключительным аккордом в последней книге Священного Писания в «Откровении»: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему» (Откр. 3. 20).

В словах Господа Давиду сконцентрированы основные принципы семейного права: духовность семьи, крепость семьи, продолжение рода как смысл институции семьи, дом как место единения и совместного проживания семьи. Да и вообще всё учение христианства построено на постулатах, непосредственно касающихся семейных отношений. Основные понятия христианства выражены в категориях семейного права: Отец, Сын, братья, сестры, дом, жених, любовь и др., неотъемлемой частью христианской символики является изображение Матери и Младенца. Красноречивее всего это подтверждается в аллегории «Песни Песней», которая целиком посвящена любви и соединению Возлюбленной и Возлюбленного, Жениха и Невесты, где ни разу не упоминается слово «Бог» или какойлибо из синонимов этого слова, но тем не менее эта книга Соломона о единении с Богом, потому она не только включена в число канонических книг Священного Писания, но даже рядом толкователей считается одной из наиболее важных книг Библии²⁹.

Само сотворение человека было одновременно и сотворением семьи как формы жизнеустройства человека. По крайней мере книга «Бытие» не усматривает в хронологии событий, связанных с сотворением человека, их разделения на два акта. Хронологическая подробность (сотворение сначала мужчины, потом женщины) выявляется потом во 2й главе «Бытия», переходящей уже к изложению событий в Едеме и с чисто повествовательной точки зрения нуждающейся в подобной детализации. Между тем, в 1й главе при рассказе о самом акте творения сотворение мужчины и женщины представляется как один единый акт. В описании еще не осуществленного замысла Бога читаем: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) подобию Нашему; и да владычествуют **они** над рыбами» и т.д. («Быт. 1. 26»). Здесь однозначно указано на намерение Господа создать не одного Адама: будущее создание Свое Он определяет множественным числом. Описание уже самого акта сотворения человека подтверждает подобное предположение: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчиною и женщиною сотворил **их**» (Быт. 1. 27). Чуть далее еще отчетливей подчеркивается единство акта сотворения человека: «Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчиною и женщиною сотворил **их**, и нарек **им имя: человек, в день сотворения их**» (Быт. 5. 2). Единство этих двух существ и была законодательно закреплена Богом как глаголом «прилепиться», так и в их квалификации как «одна плоть»: «человек [...] прилепится к жене своей и будут (два) одна плоть» (Быт. 2. 24). Здесь фиксируется, что брак сочетание лишь двух лиц в неразрывности одной плоти. Это единство подтверждается в Новом Завете: «Любящий свою жену любит сам себя» (Еф. 5.28). Для этого единства Бог устанавливает определенную иерархию в семье в словах, адресованных Еве: «Он будет господствовать над тобою» (Быт. 3. 16).

В мотивации создания Евы можно усмотреть положения, являющиеся зачатками дальнейших законодательных установлений о семье. Человек уже со времени своего сотворения был предусмотрен Богом как существо общественное, чья жизнь может быть осмыслена лишь в постоянном общении с себе подобными. Бог знал, что человеку нужно время, чтобы почувствовать необходимость в том, чтобы Божий акт сотворения человека был доведен до полного завершения создания Евы. В этом разрезе чрезвычайно важную нагрузку несут слова, непосредственно предшествующие сотворению Евы: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2. 18). Для удовлетворения этой первейшей потребности человека потребности в общении Бог и создал наилучшую и наивысшую форму общности семью.

Сознание одиночества первого человека подчеркнуто не только в вышеприведенной цитате, но со всей очевидностью показано и в других словах, также предшествующих сотворению Евы: «Но для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт. 2. 20). Соотнесение двух этих констатаций позволяет думать, что обе они, являясь фиксацией свойства человека, именно так, а не иначе «сконструированного» Богом, одновременно фиксировали конкретное состояние человека, увиденное и предвиденное Создателем. Ведь Господь видел, как человек **сам**, перебирая и давая имена всем живым Божьим созданиям, не нашел подобного себе и осознал свое одиночество. Это обстоятельство позволяет трактовать и слова Господа об одиночестве человека не как общую оценку ситуации со стороны, а как оценку увиденного Богом внутреннего состояния растерянного человека («не хорошо **человеку**»). И в этом состоянии человека Бог, конечно, мог усмотреть молчаливое изъяснение еще не очень разговорчивым человеком своего еще не совсем осознанного желания не быть одним. Желание жены также было засвидетельствовано: «К мужу твоему влечение твое» (Быт. 3.16). Так что «брак» прародителей человечества был актом желанным для человека и **добровольным**.

Вместе с тем, следует подчеркнуть вот что. Пребывание человека в раю вовсе не означало бездельное существование, пользование всеми уготованными Богом райскими благами и скуку от безделья. Бог поселил его в Едеме вовсе не с тем, чтобы превратить его в бездельника, как часто представляется жизнь в раю, а для ведения хозяйства и заботы о своем пропитании и комфорте: «И взял Господь Бог человека, (которого создал,) и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2. 15). Этим и осмысляется слово «помощник» в приведенном выше предложении («не нашлось помощника»). Следовательно, семья предвиделась Господу и как совместный труд и совместное ведение хозяйства.

В то же время Бог отметил и высшее предназначение институции семьи: обеспечить (даже после грехопадения) бессмертие человека через бессмертие человечества. Это предназначение семьи и было высказано в напутствии Бога прародителям людей: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1. 28). Таким образом, семья была предусмотрена как институция первейшей необходимости для человека. Как таковая она и была санкционирована и одобрена Господом: «И благословил их Господь Бог» (Быт. 2. 28). Это благословение было не чем иным как актом венчания.

Итак, в истории создания семьи Адама и Евы уже видны, по крайней мере, следующие принципы семейного права:

- а) семья союз двух лиц мужчины и женщины;
- б) семья союз по свободному волеизъявлению сторон;
- в) семья основа для создания и воспитания потомства;
- г) семья нерасторжима;
- д) семья автономна;
- е) семья иерархична;
- ж) семья совместное ведение хозяйства;
- з) семья единение, закрепленное благословением Бога.

* * *

Первый постулат, фиксирующий, что семья союз двух полов, выводится как из того факта, что Богом соединены были мужчина и женщина, так и констатацией именно **их** влечения друг к другу. Относительно Адама к подобной констатации следует отнести и то, что Бог для него создал не брата, не друга, не просто аналогичное существо, а именно женщину. Бог позаботился о том, чтобы никогда не угасло влечение Адама к жене. Но почему именно из адамова ребра была сотворена Ева? А потому, что снятием адамова ребра Бог открыл сердце Адама для любви к той, которая создана из этого ребра. После же грехопадения Бог предопределил для женщины: «К мужу твоему влечение твое» (Быт. 3. 16). Позже наличие двух полов как условие вступления в брачные отношения фиксируется уже с законодательной категоричностью: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною; это мерзость» (Лев. 18. 22). Данное положение звучит и как императив, с предусмотрением соответствующих санкций за нарушение: «Если кто ляжет с мужчиною как с женщиною, то оба они сделали мерзость: да будут преданы смерти, кровь их на них» (Лев. 20. 13).

Отход от этих установлений однополая любовь в языческом мире, равно как и современные попытки представить это извращение в рамках и категориях прав человека (т.н. права «сексуальных меньшинств»), явились итогом порабощения человека собственной плотью и грехом. Этот вымысел грешного человека и грешного человечества, идущий вразрез с богоданным пониманием свободы, тем страшнее, чем активнее попытки законодателей узаконить однополые браки в некоторых странах и чем острее споры о возможности их церковной регистрации в некоторых конфессиях. С этим абсурдом связано и из него проистекает то, что право выбора своего пола преподносится как одно из «прав человека» в поругание над тем, что Господь сотворил человека «мужиною и женщиною», как раз в этом не предусматривая возможности человеческого выбора.

Семья, будучи соединением двух полов, по Божьему замыслу должна обрести особую крепость в силу того, что взаимное влечение их является частным проявлением вселенского закона тяготения, заложенного в мир Творцом. Посему семья становилась неразрывной единицей устройства общества. В силу того, что в основу семьи заложен наиболее фундаментальный закон Божьего творения, соединение мужчины и женщины в одну семью обретало наивысший духовный смысл. Заметим, что сама идея соединения человека с кемлибо допущена в Библии лишь в двух контекстах: соединение с Богом и соединение с супругом. Не это ли подчеркивает божественное содержание институции семьи?

Но не только это. Особый интерес с точки зрения постижения духовного смысла этой институции представляет параллель «Христос жених», отчетливо проводимая в Ветхом Завете в «Песни Песней», а в Евангелии Самим Христом в знаменитой притче о десяти девах, «которые, взявши светильники свои, вышли на встречу жениху» (Матф. 25. 1), олицетворяющему Христа. Когда учеников Христа, пребывающих с Ним, обвиняют в несоблюдении поста, Иисус отвечает: «Могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься» (Марк 2. 19; см. также: Матф. 9. 15; Лука 5. 34). В Послании Ефессянам читаем: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5. 25). Наконец, последняя книга Нового Завета возвещает грядущее единение людей в Христовой Церкви словами: «Наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя» (Откр. 19. 7).

Итак: Христос жених, Церковь невеста. Единение Христа и Церкви как общности людей, единение в Духе, трактуется в категориях семейного права. Смысл понятий «жених» и «невеста» в христианстве переносится в наивысшую духовную сферу, превращая их в эквиваленты Христа и Церкви. Подобное соотнесение и вкладывается в обряд венчания, когда на голову новобрачных возлагается венец.

Такое осмысление брака и семьи подготовлено уже в первой книге Библии («Бытие») в самом акте творения. Раненому ребру Адама, ставшему началом вечной жизни («Ева» означает «жизнь»), предстояло в Евангелии обратиться в раненое ребро Христа, вновь ставшее началом вечной жизни с единственным отличием: в Евангелии рана чистейшего и невиннейшего Христа была искупительной через мученичество, между тем Адама, тогда также чистейшего и невиннейшего, ни к чему было подвергать мучениям, и он получил эту рану «под наркозом» («И навел Господь на человека крепкий сон» Быт. 2. 21). Так, сотворением человека, которое, как мы видели выше, было уже и учреждением семьи. Бог создал не просто человека, а существо, призванное для любви к ближнему, не просто человека, а мужа и жену, супружескую чету, жениха и невесту. Этот акт явился одновременно и созданием прообраза грядущей Христовой Церкви, назначение которой любовь и единение людей в любви, и, значит, во Христе³⁰. Вот почему брачный союз в первой законодательной формулировке в Едеме был отмечен древнееврейским глаголом «дабак», означаящим «поглощаться», «ассимилироваться»³¹. Глагол этот в русской канонической версии переведен словом «прилепиться»: «человек [...] прилепится к жене своей». И чрезвычайно выразительно, что этот глагол во всем тексте Библии используется лишь в двух тех же контекстах, которые были выше отмечены относительно понятия соединения человека с кем-либо. Один из этих контекстов единение мужчины и женщины: «Прилепится к жене» (Быт. 2. 24); «Прилепилась душа его к Дине» (Быт. 34. 3); «К ним прилепился Соломон любовью» (3 Цар. 11. 12). Второй контекст единение с Богом: «Вы, прилепившиеся к Господу, Богу вашему, живы все доныне» (Втор. 4. 4); «И прилепился он к Господу и не отступал от Него» (4 Цар. 18. 16); «Прилепитесь к Господу Богу вашему, как вы делали до сего дня» (И.Нав. 23. 8); «К Тебе прилепилась душа моя» (Пс. 62. 9). Все остальные случаи использования слова «прилепиться» в Библии синонимичны этим: «Если ты прилепишься к ней [к Премудрости Р.П.]» (Пр. 4. 8); «Прилепляйтесь к добру» (Рим. 12. 9). Этот особый смысл глагола «прилепиться» ставит его в контекст глобального Божьего плана по приведению человечества к духовному единению в Господе: «Помилует Господь Иакова и снова возлюбит Израиля; и поселит их на земле их, и присоединятся к ним иноземцы и прилепятся к дому Иакова» (Исайя 14. 1).

Теперь следует рассмотреть, как с установлением семьи как нерасторжимой единицы совмещается проблема развода, который закон Моисея допускает. Во Второзаконии описаны условия, при которых муж может дать жене разводное письмо: «Если [...] она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное» (Втор. 24. 1). Как видим, условия эти весьма широки. Однако вполне уместно предположение, что и здесь, как мы видели относительно других исторически сложившихся институций (например, рабства), в Библии попросту фиксируется реальное существование института развода. Новый Завет дает резко отрицательную оценку этому явлению, одновременно резко сужая основания для развода: «Кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует» (Матф. 19. 9). Об аналогичном праве жены в Ветхом завете не упоминается, но из Евангелия от Марка следует, что правом развода практически пользовалась и женщина: «Если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Марк 10. 12). Помня, что Новый Завет был призван утвердить, усилить «закон, ослабленный плотию» (Рим. 8. 3), можно заключить, что допущение развода в ветхозаветных нормах (как и допущение рабства) было следствием «ослабления» закона, данного Господом при сотворении человека. Христос прямо говорит, что Божьему замыслу соответствует тот, изначально данный в Едеме закон. Когда его спрашивают: «По всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою?» (Матф. 19. 3), Христос ссылается на слова Господа: «человек [...] прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Матф. 19. 56). Норму же, зафиксированную во Второзаконии, Христос комментирует так: «Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала было не так» (Матф. 19. 8).

Таким образом, в основание семьи Богом была заложена идея ее неразрывности, которая позже была расшатана по той же причине, по какой была расшатана неразрывность человека с Богом: богоданная свобода воли была использована человеком по своему усмотрению, вопреки Господней воле. Посему, примиряясь с человеческими слабостями, Бог позволяет Моисею хотя бы отрегулировать процедуру развода, вновь в согласии со свободным волеизъявлением человека. Никаким внешним силам непозволительно разрушать семью. В этом плане чрезвычайно интересно, что даже при так называемых форсмажорных ситуациях признание важности семьи и недопущение расшатывания ее основ видится Господу как первостепенная задача. Так, достойно внимания следующее законодательное положение, относящееся к воинской повинности: «Если кто взял жену недавно, то пусть не идет на войну, и ничего не должно возлагать на него; пусть он остается свободен в доме своем в продолжение одного года и увеселяет жену свою, которую взял» (Втор. 24. 5). И это касается не только тех, кто уже стал мужем, но и тех, кто собирается стать им. Господь вменяет в обязанность военачальникам объявить перед сражением: «Кто обручился с женою и не

взял ее, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении, и другой не взял ее» (Втор. 20. 7). Законодательно повелевая отпускать раба в седьмом году на свободу, Господь не забывает и о семье: «Пусть отойдет он от тебя сам и дети его с ним, и возвратится в племя свое и вступит опять во владение отцов своих» (Лев. 25. 41). Господь и сам, когда спасает кого-либо, то непременно с семьей. Так было с Ноем во время потопа: «Войдешь в ковчег ты и сыновья твои, и жена твоя и жены сынов твоих» (Быт. 6. 18). Так было и с Лотом при истреблении Содома: «Зять ли, сыновья ли твои, дочери ли твои, и кто бы ни был у тебя в городе, всех выведи из сего места» (Быт. 19. 12). Перед истреблением израильтянами города Иерихона была выведена из него блудница Раав, уверовавшая в Бога, вместе со всей семьей: «Вывели Раав (блудницу) и отца ее и мать ее, и братьев ее и всех, которые у нее были, и всех родственников ее вывели» (И.Нав. 6. 22). Эти прецеденты дают основание для законодательного утверждения в Новом Завете: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деян. 16. 31).

В аналогичном духовном плане решается и проблема свободного выбора партнера по браку. Ограничения свободы выбора касаются, во-первых, естественных запретов на кровосмесительные браки (Лев. 18. 6-17; 20. 11-12). Во-вторых, это ограничения морального порядка, приведенные уже в заповедях «не прелюбодействуй» и «не желай жены ближнего». В-третьих, ветхозаветное семейное право ограничивало выбор рамками соплеменников, относительно же иных, языческих, племен, Бог устанавливает запрет: «Не бери из дочерей их жен сынам своим (и дочерей своих не выдавай в замужество за сыновей их), дабы дочери их, блудодействуя вслед богов своих, не ввели и сынов твоих в блуждение вслед богов своих» (Исх. 34. 16; см. также: Втор. 7. 34). Это диктовалось планом Господа превратить израильтян в великий народ и сделать их Своим союзником в деле обращения человечества к Богу. Однако это ограничение свободы выбора, по видимому, в отличие от первых двух, не было чересчур жестким, поскольку в Библии встречаем и фрагменты, позволяющие подобный брак: «Когда выйдешь на войну против врагов твоих, и Господь Бог твой предаст их в руки твои, и возьмешь их в плен, и увидишь между пленными женщину, красивую видом, и полюбишь ее, и захочешь взять ее себе в жену, то [...] ты можешь войти к ней и сделаться ее мужем, и она будет твоею женою» (Втор. 21. 10-13). Любопытно, что «либерализация» запрета относится к победившему и свободному. В другой же ситуации, когда израильтянин сам в плену, имеет место ужесточение запрета. Так, строжайше разбираются все случаи браков с иноплеменными женами, заключенных израильтянами во время вавилонского плена: «Вы сделали беззаконие и живете с иноплеменными женами. Итак, воздайте теперь исповедание и славу Господу Богу отцов наших и сотворите волю Его, и отделитесь от народов земли и от жен иноплеменных!» (2 Ездры 9. 79). Как случаи «либерализации», так и случаи «ужесточения» этого закона оказываются, всё же, обоснованы соображениями об их целесообразности и согласованности с глобальными замыслами Господа. Впрочем, независимо от статуса богоизбранного народа (в плену ли, в свободе ли), эти соображения оказываются решающими. Так, в период пленения израильтян филистимлянами, в определенном конкретном случае видим не ужесточение, как следовало бы ожидать, а либерализацию. Возражение родителей Самсона на намерение сына «взять жену из Филистимлян необрезанных» (Суд. 14. 3) комментируется так: «Отец и мать его не знали, что это от Господа» (Суд. 14. 4), ибо Господь так готовил освобождение от чужеземного ига. Как видим, в Библии всё подчиняется основополагающему принципу свободы: «Всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною».

Следует добавить, что правом выбора обладают не только мужчины. Так, о дочерях предводителя одного из 12 колен Израилевых, Салпаада, сказано: «Они могут быть женами тех, **кто понравится глазам их**, только должны быть женами в племени колена отца своего» (Чис. 36. 6). Таким образом, свобода и ограничения в праве выбора одинаково распространяются и на мужчин, и на женщин.

Свобода выбора партнера по браку утверждается в Новом Завете намного шире. Так, в Новом Завете даже неверие партнера по браку не является основанием для ущемления права выбора. В это также вкладывается духовный смысл полагается, что духовность брачного союза достаточна для одухотворения и неверующего партнера: «Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. [...] Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?» (1 Кор. 12:14, 16). Обратим внимание на то, что здесь именно христианину вменяется в обязанность сохранение семьи, неверующему же партнеру дается право выбора: сохранение семьи согласуется с желанием неверующего партнера. Если брак союз духовный, то всё встает на свои места: христианин уже сделал свой выбор, неверующему же еще предстоит воспользоваться своим правом выбора.

Наконец, следует отметить, что право выбора партнера по браку всетаки изначально имело еще одно ограничение: оно предполагало выбор одной жены. Невзирая на то, что в библейских событиях часто упоминается о реально существующей полигамии, это следует считать простой фиксацией исторической реальности, как мы видели и в отношении института рабства. Основанием для утверждения, что естественной божественной нормой предполагалась моногамия, может служить не только то, что Богом для Адама была уготована лишь одна жена, но и законодательное утверждение Господа: «Будут (два) одна плоть». Брак, таким образом, установлен как соединение лишь двух лиц. Отношение к полигамии прямо не высказано, однако его можно реконструировать. То обстоятельство, что многоженство было введено одним из потомков Каина Ламехом («И взял себе Ламех двух жен» Быт. 4. 19), достаточно красноречиво свидетельствует о греховности этого явления. Выше (в главе «Право на жизнь») мы приводили слова Ламеха: «Я убил мужа [...] и отрока» (Быт. 4. 23). Эти слова не поддаются комментарию в русл событийной канвы Ветхого Завета, и толкователи, вроде бы, признаются в этом³²: нигде, кроме этого места, нет никакого упоминания или даже намека о реально совершенном подобном убийстве. И слова эти приведены вроде бы «невпопад» вне всякой событийной связи с предыдущим и последующим текстом. Но именно это позволяет считать, что слова эти здесь выполняют не повествовательную, а оценочную функцию. Заметим, что они введены в контекст описания семьи Ламеха, сразу после фиксации двоеженства. Сместе полагаем, что слова эти суть напоминание, и именно в этом контексте, о греховности всех каинитов, вследствие чего нужно было явиться иной ветви человечества. Потому сразу же после этого признания в убийстве и вновь, вроде бы, вне связи с ним, следует: «И познал Адам еще (Еву,) жену свою, и она родила сына и нарекла ему имя: Сиф» (Быт. 4. 25). Напоминание о греховности каинитов вполне конкретно: здесь упоминается убитый отрок Авель. Упоминание же убитого мужа в этом контексте, повидимому, является намеком на то, что двоеженством Ламех искажил, умертвил богоданный смысл понятия «муж» как субъекта брачных отношений.

В дополнение к этому отметим, что в Библии праведным считается человек, имеющий одну жену. Не случайно те, которых Господь спасал в дни гнева Своего Ной при потопе, Лот при уничтожении Содома, имели по одной жене. И поскольку это один из параметров добродетели и праведности, Апостол Павел это требование предъявляет, в первую очередь, священнослужителям: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж» (1 Тим. 3. 2). То есть многоженство расценивается как порок.

* * *

Духовность институции брака была предопределена и тем, что в наставлении Бога «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» усматривалось, что функцию создания новых существ по своему подобию Бог передает мужу и жене. В этом тоже заключался смысл слов о сотворении Богом человека «по подобию» Своему. Божественность функции деторождения подчеркнута в Библии перенесением этой формулы в сферу продолжения человеческого рода: «Адам [...] родил (сына) по подобию своему (и) по образу своему, и нарек ему имя: Сиф» (Быт. 5. 3). Таким образом, союз мужчины и женщины в браке был утвержден силою наивысшей, божественной целесообразности, продиктованной назначением семьи как институции, обеспечивающей продолжение человеческого рода. При этом продолжение рода предусматривалось не вообще, не в абстрагировании от личности, а как претворение в жизнь собственного стремления человека к продолжению **своего** рода. Бог предусматривает даже законодательные положения для ситуаций, являющихся функциональным нарушением в семье. Здесь целесообразно привести сравнительно обширную выдержку из Библии: «Если братья живут вместе и один из них умрет, не имея у себя сына, то жена умершего не должна выходить на сторону за человека чужого, но деверь ее должен войти к ней и взять ее себе в жену и жить с нею, и первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось в Израиле. Если же он не захочет взять невестку свою, то невестка его пойдет к воротам, к старейшинам и скажет: «деверь мой отказывается восстановить имя брата своего в Израиле, не хочет жениться на мне»; тогда старейшины города должны призвать его и уговаривать его, и если он станет и скажет: «не хочу взять ее», тогда невестка его пусть пойдет к нему в глазах старейшин, и снимет сапог его с ноги его, и плюнет в лице его³³, и скажет: «так поступают с человеком, который не созидает дома брату своему»» (Вт. 25. 59). Примечательно, что продолжение рода человека, умершего в бездетности, вменяется в обязанность его братьям. Но еще интересней, что, в случае их пренебрежения этой своей обязанностью, требование бороться за право покойного мужа на продолжение своего рода предъявляется уже вдове (это ведь не право ее, а обязанность: «пусть пойдет»).

Следует особо подчеркнуть, что подобная функциональная реабилитация семьи непосредственно соотнесена с Божьим замыслом и предначертанием путей человечества. Оно вносится в один из

ключевых моментов осуществления этого замысла: уже сформированным 12 коленам Израилевым Бог предначертал размножаться и стать великими, дабы в союзе с ними в дальнейшем нести свое слово всему человечеству (в соответствии с этим в дальнейшем и будет определено число святых Апостолов Христовых). Действие этого закона обеспечило рождение у вдовы Руфь сына Овида деда царя Давида, чьи сыны и внуки вошли в родословную Христа (Руфь 4. 522). Так функция продолжения рода оказывается в неразрывной связи с планами Господнего устройства мира.

Связь функционального назначения семьи с господними планами спасения человечества видится и в том, что в случаях физиологического бесплодия, когда это имеет непосредственное отношение к предначертанным Богом путям истории, Господь Сам восстанавливает функциональное нарушение. Это происходит в самые судьбоносные моменты библейской истории: восстановление функции продолжения рода тесно переплетается с созданием духовной истории человечества.

Такова история семьи Авраама и Сарры, прародителей народа, ставшего Божьим избранником: «Сара была неплодна» (Быт. 11. 30), но благоволением Господа на девяностом году жизни родила Исаака. Такова же история семьи Исаака и Ревекки (Быт. 25. 21) и рождения Иакова, равно как и история Иакова и Рахиль (Быт. 29. 31), которая по Божьему благоволению «зачала и родила (Иакову) сына» (Быт. 30. 23) Иосифа, которому было предопределено спасение израильтян от голода и с кем было связано их искупительное пленение в Египте. Аналогична история бездетной семьи Маноя. «И явился Ангел Господень жене и сказал ей: вот, ты неплодна и не рождаешь, но зачнешь и родишь сына» (Суд. 13. 3). Так родился Самсон один из центральных персонажей Книги Судей, спасший народ Израиля от ига филистимлян. Таким же образом у бездетной Анны родился будущий судья Самуил, которому предстояло утвердить на царском престоле основателя Мессианского рода Давида.

Все эти случаи наполнены высочайшим духовным смыслом. Подобно им уготовляется и основной путь духовного возрождения людей, явление Самого Спасителя Мессии. Подготовка этого судьбоносного для человечества явления также оказывается не чем иным как восстановлением функции продолжения рода: так в семье бездетных Захарии и Елисаветы («Елисавета была неплодна, и оба были уже в летах преклонных» Лука 1. 7) родился предтеча Христа Иоанн Креститель.

Как видим, упомянутые в Библии случаи подобного восстановления основной функции семьи являются ключевыми для библейских событий и потому могут быть рассмотрены как одно из важнейших составляющих Божьего промысла. Подтверждением тому могут быть слова псалмопевца о Господе: «Неплодную вселяет в дом матерью, радующеюся о детях» (Пс. 112. 9). Выражаясь в современной терминологии, Господь выступает гарантом осуществления права человека на продолжение своего рода. Ибо и первые в истории человечества роды рождение Каина было озаменовано роженицей Евой словами: «Приобрела я человека **от Господа**» (Быт. 4. 1).

Продолжение рода как важнейшее назначение семьи отчетливо подчеркивается в Библии особой значимостью подробного описания родословных из колена в колена, нашедших столь обширное место в изложении библейских событий как в Ветхом Завете, так и в Евангелии.

Важность подобного целевого назначения семьи определяет необходимость упорядочения отношений между поколениями родителями и детьми. Первейшая обязанность родителей сводится к воспитанию детей. «Есть у тебя сыновья? Учи их и с юности нагибай шею их. Есть у тебя дочери? Имей попечение о теле их, и не показывай им веселого лица твоего. Выдай дочь в замужество, и сделаешь великое дело, и подаришь ее мужу разумному» (Сир.7. 2527). Родителям предстоит направлять, наказывать и поощрять, устраивать будущее детей точно так, как делает это Господь в отношении Своих «детей» людей: вся библейская история от Бытия до Откровения это цепь воспитательных актов Господа для устройства будущего своему детищу человечеству.

Исключительное значение имеет собрание назиданий в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, которая периодически напоминает читателю о своем адресате регулярно повторяющимся обращением: «сын мой!», «дети мои!» Кстати, там же собраны и рекомендации родителям наставлять детей (Сир.30.2), учить их (Сир.30.3), не полагаться на них (Сир. 30.7), рекомендации, которые подытожены словами: «Учи сына твоего и трудись над ним» (Сир. 30. 13).

Точно так, как забота Бога о людях сопровождается требованием послушания, так и обязанности родителей сопровождаются рядом требований, предъявляемых детям. В едемском законе было

лишь упомянуто, что для обеспечения автономии семьи «оставит человек отца своего и мать свою» (Быт. 2. 24). Когда формулировалось это положение, не было никакой необходимости в тех дополнениях, которые появились позже, например, в заповеди «почитай отца твоего и мать твою» (Исх.20. 12), с последующими важными уточнениями: «Бойтесь каждый матери своей и отца своего» (Лев. 19. 3); «Прими отца в старости его и не огорчай его в жизни его. Хотя бы он и оскудел разумом, имей снисхождение, не пренебрегай им при полноте силы твоей» (Сир.3. 1213). В Едеме не было необходимости в этих дополнениях, во-первых, потому, что Адам и Ева не знали родителей их у них не было; во-вторых, потому, что не было и понятия «старость», которая появилась как результат грехопадения: еще одним смыслом Божьего предупреждения человеку в раю («смертию умрешь») было то, что отступничество от Бога станет началом процесса умирания, чем и является старение. И посему повеление «почитай отца твоего и мать твою» позже выходит за рамки отношения к своим родителям: «Почитай свекра твоего и свекровь твою, теперь они родители твои» (Тов. 10. 12). Далее это требование становится обязательным и безотносительно родства в отношениях к любому человеку: «Не пренебрегай человека в старости его» (Сир. 8. 7). Не эти ли постулаты сконцентрированно предстают в евангельской сцене, когда распятый Христос обращается к присутствующим там Деве Марии и к своему ученику: «Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Иоанн 19. 2627).

Святость отношения к родителям приравнивается святости отношения к Богу, и это подтверждается хотя бы на примере употребления слова «бойтесь» в Библии. Требование страха перед Господом и перед родителями приравнены друг другу, и слово это, естественное в сочетании «бойся Бога», столь же естественно переходит в предложение «Бойтесь каждый матери своей и отца своего» (Лев. 19. 3). И Бог с равной и с особой строгостью наказывает, как мы это видели выше, преступление перед Богом и преступление перед родителями земными.

* * *

Семья предусматривалась как автономная единица, или, как принято сегодня говорить, ячейка общества. Формулировка этой автономии была дана уже при сотворении человека: «Оставит отца своего и мать свою». Естественно, это определение не могло относиться к Адаму и Еве, не имеющих родителей. Но сколь важно было подчеркнуть автономию семьи, что уже тогда Адаму и Еве, будущим родителям, было дано указание, как им должно строить отношения со своими потомками: каждая новая семья должна начинаться с отделения от родительской. И естественными границами этой автономии был предусмотрен дом. Дом неприкосновенен: «Не злоумышляй, нечестивый, против жилища праведника» (Пр. 24. 15). Каждый имеет право защитить свой дом: «Сражайтесь [...] за сыновей своих и за дочерей своих, за жен своих и за дома свои» (Неем. 4. 14). Дом должен благоустраиваться: «Наблюдай за хозяйством в доме твоём» (Пр.31. 27). Дом это место единения людей в семью. Прекраснейший поэтический образ семьи предстает в Псалтире: «Жена твоя, как плодовая лоза, в доме твоём; сыновья твои, как масличные ветви, вокруг трапезы твоей» (Пс. 127. 34). Обратим внимание на триаду: жена (основа семьи) дом (место единения) виноград (как материальное средство существования семьи). Бесспорно, в непосредственной связи с неизбежностью этой триады находятся три случая освобождения от воинской повинности. Два из них мы приводили выше: «кто взял жену недавно» (Втор. 24. 5) и «кто обручился с женою» (Втор. 20. 7). Непосредственно перед последней нормой читаем: «Кто построил новый дом и не обновил его, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении и другой не обновил его; и кто насадил виноградник и не пользовался им, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении, и другой не воспользовался им» (Втор. 20. 56). Безусловно, подобное попечительство о семье вызвано тем, что семья осознается как храм Господень. Так мы возвращаемся к началу сей главы. В храме Господнем Христос сказал: «Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лука 2. 49). Разогнав из храма торговцев и меновщиков, Христос защитил неприкосновенность Отцовского (и, следовательно, Своего) дома (см.: Иоанн, 2. 16).

Автономия семьи предполагает, естественно, и регулирование отношений, обеспечивающих ее жизнеспособность как структуры, состоящей минимум из двух индивидов. Тут мы вплотную подходим к теме иерархии в семье.

Подчеркнем тем не менее, что введение этой иерархии как механизма жизнедеятельности семьи оказалась нужна лишь после грехопадения когда появилось непослушание, способное, в силу своей деструктивности, разрушить семью, созданную Богом. До грехопадения этой необходимости, повидимому, не было. И впрямь, обычно приоритет мужа в семье выводится из того факта, что сначала был сотворен Адам, а потом лишь Ева. Но если иметь в виду, что, как отмечено выше,

последовательность изложения этих событий не означает разделения акта сотворения человека на две части, то из самих формулировок, так или иначе касающихся первоначальной божественной версии семьи, трудно отчетливо вывести положение о верховенстве мужа, поскольку здесь есть противоречивые определения. По крайней мере, из вердикта «человек [...] прилепится к жене своей» можно сделать вывод даже о зависимости мужа; между тем, из определения «помощник», данного жене («сотворим ему помощника»), можно прийти и к обратному выводу о первенстве мужа и подчиненности жены. Хотя возможно предположить, что Бог всё же предусматривал за Адамом право направлять жену но непременно наставлениями, переданными ему Богом: ведь Господь и первый свой закон (запрещение есть с древа) провозгласил лишь Адаму с тем, чтобы назидание это было передано Еве уже устами ее мужа. Подчиненность жены была закреплена в Едеме хотя бы тем обстоятельством, что мужу имя было дано Самим Богом, а жене Адамом: «И нарек Адам имя жене своей: Ева» (Быт. 3. 20). Напомним, что наречение Адамом имен всем прочим существам, созданным Богом, было знаком его, адамовой, власти над ними: словом «владычествуйте» предварялось поручение Бога Адаму дать названия всем тварям. Вообще в Библии наречение имени знак власти. Ведь, казалось бы, совершенно не значительно переименование Аврама в Авраама («Не будешь ты называться Аврамом, но будет тебе имя: Авраам» Быт. 17. 5) и Сары в Сарру («Сару, жену твою, не называй Сарою, но да будет имя ей: Сарра» Быт. 17. 15). Но тем самым Бог устанавливает Свою власть над прародителями народа, которому предстояло стать Его, Господним народом. Это переименование было знаком перехода во власть Господа³⁴ - подобно тому, как в знак власти Господа дается имя священнику при рукоположении, как в знак власти над женой муж дает ей свое имя, как в знак власти родителей над детьми они дают им имя, как в знак перехода во власть Бога дается имя при крещении. Повидимому то обстоятельство, что Ева, сама вкусившая запретный плод и побудившая к тому же Адама, явилась инициатором непослушания, послужило основанием уже для императивного установления ее подчиненного положения в семье. Ведь только после грехопадения была Господом произнесена фраза, адресованная жене: «Он будет господствовать над тобой (Быт.3. 16).

Тем не менее, эта власть над женою не то чтобы не безгранична, а, предъявляя особые требования к мужу, фактически обеспечивает и ее свободу. Заметим, что в особенностях конструирования семейной иерархии важнейшей является следующая деталь: муж и жена представляются как «одна плоть» (эта формулировка повторяется периодически), но ни разу о них не говорится: «одна душа». Тем самым особый приоритет в конструкции семьи получает то, что, при всей единности мужа и жены, они всётаки два самостоятельных индивида. Сочетанием иерархичности отношений с индивидуализацией сторон, категории семейного права вновь переносятся в сферу божественную: «Муж есть глава жены, как Христос глава Церкви» (Еф. 5. 23). Ведь требование покорности жены, требование «жена да боится своего мужа» дополняется чрезвычайно важным условием, предъявляемым мужу: «Каждый из вас да любит свою жену, как самого себя» (Еф. 5. 33). Интересно, что само понятие «страх» в Библии теснейшим образом связывается с понятием «любить»: людям следует бояться тех, кто любит их: Бога, родителей, мужа. Иных случаев требования бояться в Библии попросту нет. Этическая норма «бояться тех, кто тебя любит» исходит из того, что право наказывать видится как прерогатива любящего: «Сына [...] кто любит, тот с детства наказывает его» (Пр.13. 24); «Господь кого любит, того наказывает» (Евр. 12. 6; см. также: Пр. 3. 12); «Меня били в доме любящего меня» (Зах. 14. 6). Интересно, что аналогичной формулировки, предоставляющей мужу право наказывать, в Библии нет. Это вполне объяснимо: любовь Бога к людям и родителей к детям догма, они любят по определению своему; что же касается мужа, то уже только призыв Господа любить жену означает, что еще есть надобность в подобном призыве и, значит, любовь к жене еще не стала безоговорочной реальностью. (существование многоженства, грех прелюбодеяния и т.п.). Потому при спорных вопросах (например, при подозрении в измене) мужу не предоставляется право самому принимать решение: это право за священником, в данном случае выполняющим роль судьи и проводящим расследование (описание всей процедуры см в: Чис. 5. 1231).

Таким образом, в Библии предусматриваются как каноны регулирования внутренних отношений в семье, так и правила, регулирующие отношения семьи с обществом. Благосостояние общества и семьи оказываются в теснейшей взаимосвязи и не могут существовать одна без другой, сами по себе: «Стройте дома и живите в них, и разводите сады и ешьте плоды их, берите жен и рождайте сыновей и дочерей; и сыновьям своим берите жен, и дочерей своих отдавайте в замужество, чтобы они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь там, а не умаляйтесь; и заботьтесь о благосостоянии города, в который Я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир» (Иер. 29. 57).

ГЛАВА 5

ПРАВО НА ТРУД

Подобие человека с Богом, Создателем всего, состоит еще и в человеческой способности созидать. Созидание свойство божественное: Господь Сам с первых же строк Библии предстает в процессе созидания, «труда». Человек также, сразу после его сотворения, помещается Богом «по подобию Своему» в процесс созидания. ему предоставляется и пространство для созидательной деятельности Едемский сад, причем Бог однозначно фиксирует, что сад дается не просто так, а для реализации Богом данной человеку созидательной способности чтобы «возделывать его и хранить его» (Быт.2. 15).

Так, вместе с семьей и домомсадом человеку было дано и право на труд. «Аванс» этим кончался. Далее человеку предстояло «зарабатывать» на жизнь. Труд представлялся как механизм жизнеобеспечения человека, механизм обретения всего, что составляет его питание, комфорт и пр. всего, что составит **его собственность**, что создано **им** для **своего** блага. «Все вещи в труде» (Екк. 1. 8) но именно **вещи**, а не реалии божественной космогонии.

Поскольку труд как сознательная деятельность является одним из свойств, присущих только человеку и отличающих его от всех прочих тварей, это свойство становится одним из самых приоритетных. В самом деле, уже при сотворении жены, в формулировке «сотворим ему **помощника**» предполагалось назначение человека к созидательному труду. Вместе с началом постижения человеком мира, после преподанного ему урока словесности, когда человек выполнил первое задание Бога, узнавая все создания Божьи и давая им названия, ему был преподан и второй урок урока труда. Таким уроком явилось создание Едемского сада. Обратим внимание: когда уже была сотворена земля и вся растительность на ней, то есть когда вся земля была садом, в чем был смысл создания еще и этого сада? Ответ напрашивается один: для обучения человека. Подобный ответ на этот вопрос подтверждается еще одним немаловажным обстоятельством. Во всем акте творения нет ни единого упоминания о реальных трудовых процессах, каковыми создавался мир. Он создавался Словом об этом говорит повторяющаяся при каждом акте творения формула: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1.3); «И сказал Бог: да будет твердь[...]» (И стало так)» (Быт. 1. 6). Бог ведь мог создать и райский сад таким же способом одной лишь фразой «да будет сад». Но Бог знает, что так может творить только Он, а не человек. И Бог стал делать то, чем предстояло заняться человеку: предложение «И **насадил** Бог рай в Едеме» (Быт. 2.8) это уже описание реального садоводства. Единственный смысл этой детали в том, что Бог показывал человеку, что и как делать. Иначе Его поручение ухаживать за садом «возделывать его и хранить его» было бы излишним, ибо не было бы понято: человеку следовало знать, что значит «возделывать», он должен был научиться этому. Еще одна «земная» трудовая деятельность была продемонстрирована Господом Адаму и Еве. После того, как «узнали они, что наги» (Быт. 3. 7), перед изгнанием из рая Бог прикрыл их наготу вовсе не чудодействием, а совсем почеловечески: «И **сделал** Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт. 3. 21). Тем самым содержание слов Христа «Я дал вам пример, чтобы и вы делали то, что Я сделал вам» (Иоанн 13. 15), проглядывается уже в самом начале Священного Писания в этом эпизоде Книги Бытия: Бог Своими действиями и учил человека, и «служил» ему. И тысячелетия спустя Христос скажет о Себе: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Матф. 20. 28), ибо Им же сказано в другом месте: «Что творит Отец, то и Сын творит также» (Иоанн 5. 19).

Так уже в раю человек был обучен Богом двум родам деятельности: интеллектуальному (урок словесности) и физическому труду.

* * *

Изгнанному из рая человеку предстояло делать то же, что и в раю: «И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы он возделывал землю, из которой он взят» (Быт. 3. 23). Разница была лишь в том, что земля уже потеряла Божье благословение («Проклята земля за тебя» Быт. 3. 17) и потому требовала значительно более тяжких усилий, чем в раю, ибо сказано было человеку: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3. 19). Тем не менее человек занялся устройением своей земной жизни, пользуясь изначально данным ему правом «обладать» землей и «владычествовать» над животным миром. И в соответствии с этим человек занялся сразу же двумя родами трудовой деятельности: Каин занялся земледелием, а Авель скотоводством. Но помимо этих двух «специальностей» в трудовой деятельности допотопного человечества в Библии упомянуты еще и другие. Так, о Каине сказано, что «построил он город» (Быт. 4. 17), сын Ламеха Тувалкаин «был ковачом всех орудий из меди и железа» (Быт. 4. 22). Таким образом уже в третьей главе Книги Бытия,

где только начинается описание самого начала земной деятельности человека, мы встречаем такие сферы трудовой деятельности, как земледелие, скотоводство, градостроительство, кузнечное дело.

Как видно из перечисленных ремесел, поколения каинитов занимались вполне земными делами. Конечно, сифиты тоже занимались преимущественно земледелием, что видно из слов, сказанных по поводу рождения Ноя: «Он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь (Бог)» (Быт. 5. 29). Но основной смысл этих слов в том, что в них фактически выражена надежда на снятие Божьего проклятия и, следовательно, превращение приземленного изнурительного труда в нечто возвышенное. К этому вопросу мы еще вернемся, но сейчас отметим, что ко времени потопа человек овладел еще одной «специальностью» кораблестроением, причем, подобно тому, как Бог обучал Адама земледелию, так и Нюю Господь сообщил все необходимые знания для освоения им этой новой сферы трудовой деятельности.

Таким образом, круг «специальностей» допотопного человечества следует считать весьма обширным. Но это был круг «мирских» занятий по созданию и обеспечению условий земного существования человека, удовлетворения плотских потребностей. Безусловно, эти «специальности» высоко ценились в этом и заключается смысл их перечисления в Библии. Однако всего этого было недостаточно, ибо земное существование человека нуждалось не только в материальном обеспечении, но в осмыслении и оправдании. Как можно предположить, в первом же поколении Адама было предусмотрено, чтобы его сыновья усердствовали как для своего земного жизнеобеспечения, так и для неотрывного пребывания в духовной жизни. Убиенный брат Каина, Авель, видимо, и был предназначен для подобной деятельности. Уже в этом поколении мы видим первое разделение труда, но смысл этого разделения не столько в том, что один из братьев занимался земледелием, другой скотоводством, сколько в совершенно ином и более основополагающем. В Книге Бытия проступает духовное предназначение Авеля. Оно проглядывается хотя бы в том, что, в отличие от дара Каина, не принятого Богом, дар Авеля был принят, факт, послуживший поводом для братоубийства. В чем же была причина подобного различия в отношении Бога к дару одного и другого из братьев? О даре Каина сказано просто: «Каин принес от плодов земли дар Господу» (Быт.4.3). О даре Авеля читаем: «И Авель также принес от **первородных** стада своего и от тука их» (Быт. 4. 4). В этих формулировках просматривается, что действия Каина формальны, они совершены по долгу, а действия Авеля продиктованы сердцем, совершены по вере. Таким образом, смысл первого в истории человечества убийства чрезвычайно глубок. Господь не принял дар от Каина, но принял от Авеля потому, что Авель и был духовной ветвью человечества, и зависть была лишь поводом для убийства, а глубинным его смыслом было убиение духовного начала. Первый же человек, рожденный от человека, совершил то же самое, что сделали его отдаленные потомки, казнившие Христа, ибо сказано: «Был Авель **пастырь овец**» (Быт. 4. 2).

Но духовное начало не может быть убито таково Божье устройство мира, окончательно подтверждающееся в воскресении Христа. И тут напрашивается еще одна параллель: конечно, мы не смеем ставить в один ряд с воскресением Христа восстановление духовного начала в Сифе, но сопоставить эти два события можем. Духовное возрождение каинитов оказалось невозможным. Чрезвычайно любопытно, что в поколениях каинитов в числе их занятий назван еще один род деятельности, близкий к духовному занятию музыкой. О втором сыне Ламеха, Иувале, сказано: «Он был отец всех играющих на гуслях и свирели» (Быт. 4. 21). Это особенно любопытно, так как помещение игры на гуслях и свирели в ряд трудовых занятий человека свидетельствует, что уже с самых истоков человеческой истории искусство также считалось достойной и необходимой **работой**. Конечно, музыкальные занятия как деятельность «для души» в поколениях каинитов не могли быть деятельностью «для духа», то есть не связывались с божественным духовным началом. И не могли связываться, ибо оно было убито с убийством Авеля. Как «технический прогресс» в поколениях каинитов стал направляться на зло (изготовление «орудий из меди и железа» толкователи квалифицируют как изготовление оружия³⁵), так и их «духовные» устремления музыка, поэзия стали служением злу. Первый образец поэзии представлен в воинственной песне Ламеха (Быт. 4. 23-24), прославляющей убийство: как вымышленность содержания этой песни (мы уже говорили, что нигде в тексте Библии не подтверждается реальное убийство, о котором говорится в песне), так и анализ поэтики этого текста неопровержимо доказывает, что здесь перед нами образец первого в истории человечества стихотворного текста, поэзии. И поэзия эта восхваляла убийство. Следовательно, возрождение истинно духовного начала человечества должно было быть связано с появлением новой ветви, которой предстояло функционально заменить убиенную ветвь Авеля. И рождение Сифа ознаменовалось словами Евы: «Бог положил мне другое семя, **вместо Авеля**» (Быт.4.25). Особо отметим: ветвь, от которого должен был явиться Мессия, ознаменована словами жены: «Бог положил мне [...] семя».

Надежда на снятие Божьего проклятия, о которой говорил родитель Ноя, конечно, связана с духовным возрождением человечества, заложенным в ветви сифитов, и предпосылкой этого могло быть лишь восстановление авелевских духовных устремлений к Господу, что незамедлительно осуществилось в первых же поколениях Сифа. В этом плане любопытно соединение в одном предложении совершенно, казалось бы, разноплановых событий: «У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа (Бога)» (Быт. 4. 26). В этой ветви человечества и было, видимо, положено начало еще одному «профессиональному» занятию работе священника. Такое предположение напрашивается из того, что жизнеописание всех от Адама до Ноя включительно завершается тривиальными словами «и он умер», всех, кроме одного: Еноха седьмого от Адама. К значению числа «семь», а точнее порядкового понятия «седьмой» мы еще вернемся. Но тут подчеркнем, что относительно рабочей недели «седьмой день» означал не только и не столько день отдыха, а день, принадлежащий Богу. И в соответствии с этим числительное «седьмой» относительно многих иных реалий также получает смысл принадлежности Богу вопрос, к которому мы вернемся в главе о праве на собственность. Здесь же нам важно подчеркнуть, что, следовательно, «седьмой от Адама», означает не что иное как принадлежность Еноха Господу. И потому только его кончина отмечена не словом «умер», а сказано: «И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт. 5. 24). Уже то, что о вознесении как конце земной жизни говорится лишь относительно Христа, пророка Илии (4 Цар. 2. 511)³⁶ и Еноха, позволяет считать это обстоятельство чрезвычайно важным. В Книге Бытия выражение «ходил пред Богом» не расшифровано, но есть серьезные основания считать, что обозначает оно богослужение. Не случайно в Послании Апостола Иуды подчеркивается факт, что Енох был «седьмой от Адама», а самое главное раскрывается смысл его «хождения пред Богом»: «О них [о нечестивых и грядущем наказании Р.П.] пророчествовал Енох, седьмой от Адама, говоря: се, идет Господь со тьмами святых Ангелов Своих» (Иуд. 1. 14)³⁷. О Ное сказано то же, что и о Енохе: «Ной [...] ходил пред Богом» (Быт. 6. 9)³⁸. Священнослужение это служение, труд во имя спасения. «Мирская профессия» Ноя кораблестроение (строительство ковчега), в отличие от мирских занятий каинитов, являясь исполнением Божьей воли, была служением Богу во имя спасения человечества то, чем и является священнослужение.

Так в трудовую деятельность человека оказались вовлечены «профессии» по созданию материальных ценностей и «профессии по обеспечению духовных устремлений человека. Эти две сферы труда одновременно и раздельны, и неразделимы. Раздельность их усматривается в том, что деятельность в духовной сфере, разумеется, представляется как высшая деятельность. Особо отчетливо это видим в назидательных книгах Библии Притчах, Екклесиасте, Книге Премудрости Соломона, Книге Иисуса, сына Сирахова, в которых превозносится познание премудрости как деятельность духовного порядка. Нераздельность же их усматривается в аксиоматичности того, что всякое дело может и должно соединяться с духовностью для того, чтобы оно обрело высший смысл. В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, видим обширное описание ряда «земных профессий»; здесь странно говорится о труде земледельца, зодчего, ковача (кузнеца), горшечника (гончара), а в завершение этого описания сказано: «Все они надеются на свои руки, и каждый умудряется в своем деле. Без них ни город не построишь, ни жители не населятся и не будут жить в нем» (Сир. 38. 3637). Вместе с превознесением тех, чья работа заключается в познании мудрости, мы отчетливо видим и уважение к труду людей более житейских «профессий» как здесь, так и в следующих строках: «Они в собрание не приглашаются, на судейском седалище не сидят, не произносят оправдания и осуждения, и не занимают притчами, но поддерживают быт житейский, и молитва их об успехе художества их» (Сир. 38. 3839). Примечательно, что деятельность по созданию материальных ценностей, по «поддерживанию быта житейского» подытоживается здесь словом «молитва» и расценивается как «художество», то есть подчеркивается обязательность привнесения духовного начала и в эту сферу трудовой деятельности.

Вместе с тем здесь проводится отчетливое разделение сфер трудовой деятельности: мирские занятия (ремесла), государственная служба (собрания и судебные постановления) и духовная деятельность (притчи). В самом понятии «притчи» синкретно представлены служение Богу, поэзия, педагогика, музыка (притчи пелись).

Здесь хотелось бы чуть подробнее остановиться на таком роде деятельности, как пение (музыка), ибо по всей видимости, следует признать, что в него вкладывается особое духовное значение. Мы уже видели, что музыка была включена в число первобытных занятий людей наравне с прочими сферами трудовой деятельности. Это включение вовсе не случайно и само по себе уже говорит о многом, в первую очередь об особой значимости музыки в духовной сфере. Этим и объясняется важнейшая функция пения в богослужении: это разговор с Богом на Его языке, а Его язык музыка, ибо она единственное из искусств, чье содержание нематериально: она не повествует и не изображает³⁹. И так как она язык Бога, в ее палитре закрепилось семь тонов, из коих шесть «рабочих», а седьмой

(тоника) тон «завершения», «покоя», «умиротворения»: он завершает музыкальную фразу⁴⁰. Это Божий язык, поэтому столь подчеркнута в Библии роль музыкантов при строительстве храма Господня и при служении в нем. В сословии священнослужителей, Левитов, певцы названы «главными» и их «работа» ставилась превыше всех остальных: «Певцы же, главные в поколениях левитских, в комнатах храма свободны были от занятий, потому что день и ночь они обязаны были заниматься искусством своим» (1 Пар. 9. 33). Посему вслед за перечислением священников, приводится поименный перечень музыкантов (1 Пар.25. 1 и след.).

Как видим, трудовое право в Библии, как и всё библейское право, основано на духовных, нравственных критериях, и это для нас особо важно. Уважительное отношение к труду обусловлено в Библии вовсе не сферой приложения созидательных способностей человека, а духовной наполненностью труда. В Екклесиасте, казалось бы, всеотрицающей книге Библии («Суета сует, всё суета!» Екк.1. 2), даже такие уничижающие высказывания, как «Все труды человека для рта его» (Екк. б. 7), на самом деле выражают пренебрежение не к труду как таковому, а к трудовой деятельности без ее духовной наполненности. Это вполне оправдано, ибо, если Сам Бог predetermined человеку трудиться, то тем самым Бог же приравнял человеческий труд священнодействию, ибо Он ничего бездуховного не мог predetermined человеку принципиально. Потому Господь Сам взял на себя обязанность обучать человека трудовой деятельности, сообщая ему знания о том, как созидать. Так было в Едеме, так были преподаны Ною уроки кораблестроения, так продолжалось и впоследствии, например, когда Бог во всех подробностях объяснял Моисею, как строить скинию собрания и как мастерить все ее принадлежности, в том числе ковчег откровения. Бог превращал все сообщенные Им знания во внутренний дар конкретного исполнителя: «Я исполнил его Духом Божиим, мудростью, разумением, ведением и всяким искусством, работать из золота, серебра и меди, (из голубой, пурпуровой и червлёной шерсти и из крученого виссона,) резать камни для вставливания и резать дерево для всякого дела» (Исх. 3. 5). Так трудовые навыки, умения и способности становятся даром Божиим и передаются Духом Божиим.

Потому и сами итоги труда не просто хлеб насущный, но и внутренняя удовлетворенность: «Нет ничего лучше, чем наслаждаться человеку делами своими» (Екк. 3. 22). Периодическим напоминанием о том, что человеческая способность к созиданию даруется Богом и что труд божественная установка, Господь законодательно устанавливает два трудовых праздника: «Праздник жатвы первых плодов труда твоего, какие ты сеял на поле, и праздник собирания первых плодов в конце года, когда уберешь с поля работу свою» (Исх. 23. 16). Два обстоятельства позволяют считать, что это праздники особого статуса. Первое то, что они представлены в одном ряду с праздником опресноков (Пасхи), являющимся фактически праздником свободы («ибо в оном ты вышел из Египта» Исх. 23. 15); второе то, что их празднование не безадресно, не само по себе, а должно быть адресовано Богу установление этих праздников Господь предваряет словами: «Празднуй Мне» (Исх. 23. 14). Важно также, что праздники труда связываются с дающей жизнь землей. Посев и жатва становятся символикой труда вообще, в том числе труда на духовном поприще. Эта символика и закрепляется далее в Евангелии в известной притче Христа о сеятеле, равно как и в ряде евангельских афоризмов («Сеющий доброе семя есть Сын Человеческий» Матф. 13.37; «Сеятель слово сеет» Марк 4.14; «Дающий же семя сеющему и хлеб в пищу подаст обилие посеянному вами и умножит плоды правды вашей» 2 Кор. 9. 10; «Что посеет человек, то и пожнет» Гал. 6. 7).

* * *

В законах Моисея трудовые отношения освещены весьма скупо. Однако важно, что в сферу правового регулирования здесь вовлечено два самых главных момента: 1) условия труда, в том числе неукоснительное право на отдых, и 2) вознаграждение за труд.

Первый из названных юридических аспектов, если отвлечься от установления субботнего отдыха, к чему мы вернемся чуть позже, регулируется в самых общих чертах в требовании обеспечения сносных условий труда и исключения жестокости со стороны работодателя, причем это положение привязывается к самой уязвимой группе лиц рабам: «Когда обеднеет у тебя брат твой и продан будет тебе, ты не налагай на него работы рабской; он должен быть у тебя как наемник, как поселенец» (Лев. 25. 39-40). И далее: «Не господствуй над ним с жестокостью» (Лев. 25. 43). Само то обстоятельство, что это специально оговаривается в отношении наиболее беззащитных слоев, подразумевает универсальность нормы. В ее формулировке отчетливо указано, что она относится равным образом и к наемнику, и к поселенцу. Хотя в законодательстве нет определенных санкций за нарушения этого закона, тем не менее они строго караются Самим Богом. Так, сын Соломона Ровоам, наложивший непосильное бремя на своих подданных («Отец мой наложил на вас тяжкое иго, а я увеличу иго ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами» 3 Цар. 12. 14), расплатился

за это расколом своей страны: «За домом Давидовым не осталось никого, кроме колена Иудина» (3 Цар. 12. 20).

Уравнивание раба, наемника и поселенца в трудовых правах по части условий труда продиктовано «конституционной» нормой, провозглашенной в заповедях. Единственная из десяти заповедей, относящаяся к сфере труда, оказывается верховным законом, исключающим произвол в трудовых отношениях и закрепляющим одно из фундаментальных правовых норм, обеспечивающих сносные условия труда: право на отдых. При этом в самой формулировке закона мы видим ее универсальность и «конституционность»: «Шесть дней работай и делай (в них) всякие дела твои; а день седьмой суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, [...] ни пришлец, который в жилищах твоих» (Исх. 20. 10). Положение это исключает какие бы то ни было произвольные интерпретации, (например, здесь не названа жена, а значит, ее, по «правилам» сегодняшней правовой казуистики, можно лишить права на отдых). То, что здесь перечислены и раб, и рабыня, само по себе говорит о том, что норма относится ко всем, и этим объясняются встречающиеся в дальнейшем различные формулировки того же принципа. Так, в другом месте читаем: «Шесть дней делай дела твои, а в седьмой день покойся, чтобы [...] успокоился сын рабы твоей и пришлец» (Исх. 23. 12).

Бесспорно, мы помним, что в установлении субботного дня Господь утверждал не столько идею отдыха, сколько освящение Господнего дня, ибо, как и относительно праздников («Празднуйте Мне»), так и относительно суббот сказано: «Суббота Господу, Богу твоему». В самом продолжении заповеди, где Господь аргументирует Свое установление насчет субботы, сказано следующее: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и всё, что в них, а в день седьмой почил» (Исх. 20. 11). Разумеется, Бог не нуждался в отдыхе («Господь [...] не утомляется» Исайя 40.28). Он, как мы видели в иных случаях, попросту являет пример. Но в то же время основное содержание, которое Он вводит в субботу, это предоставление этого дня Ему, Господу, и в этом смысле важнее продолжение Его аргументировки: «Посему благословил Господь день субботний и освятил его» (Исх. 20. 11), почти дословно повторяющее слова, относящиеся к седьмому дню творения («И благословил Бог седьмой день, и освятил его» Быт. 2. 3). Для Господа освящение чего бы то ни было есть переводение в ранг Господнего, божественного. Освящение субботы означает, что бремя повседневной жизни в этот день уступает место служению Господу. Такое служение само по себе есть источник мира и успокоения, о чем еще будет в Евангелии разъяснение Господа: «Иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Матф. 11. 30). Следовательно, как смыслом помещения человека в раю не являлось утверждение его бездеятельности, так и установление отдыха не расценивается как приостановка в созидании. Отдых в подобном случае получает смысл обретения мира: «Это суббота покоя для вас, смиряйте души ваши» (Лев. 16. 31). В этом и заключается смысл особого подчеркивания всеобщности субботного установления, ее обязательности для всех, будь то хозяин или раб, абориген или пришлец.

Евангелие, вслед за ветхозаветными нормами, осуждает всякое посягательство на притеснение человека: «И вам, законники, горе, что налагаете на людей бремена неудобноносимые» (Лука 11. 46). В свете переведения ветхозаветных установлений в иные координаты, новое осмысление получает и закон о субботе. Христос, пришедший, как мы видели выше, не отменить законы, а утвердить их в сердцах людей, переводит их в контекст любви к ближнему. Служение людям само по себе становится служением Господу, работой во имя людей, не исполненной как навязанная законом обязанность, а продиктованной любовью: это работа во имя Господа: «Скажет Царь: «[...] алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». Тогда праведники скажут Ему в ответ: «Господи! Когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? Или жаждущим, и напоили? Когда мы видели Тебя странником, и приняли? Или нагим, и одели? Когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе?» И Царь скажет им в ответ: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Матф. 25. 34-40). Посему Христос показывает людям другой пример субботного поведения. Когда Христа обвиняют в том, что Он нарушил заповедь, исцеляя в субботу, Он в Свою защиту выдвигает три аргумента. Во первых суббота принадлежит Господу: «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Матф. 12. 8). Во вторых, суббота день служения Господу: «Не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны?» (Матф. 12. 10). В третьих, служение добру есть служение Господу; на вопрос «можно ли исцелять в субботы?», Иисус не только отвечает утвердительно, но и значительно расширяет рамки дозволенности: «Можно в субботы делать добро» (Матф. 12. 12). Параллель между служением Господу и совершением добрых дел здесь очевидна, и принадлежность субботного дня Господу, как и отдых в этот день, означает не что иное как творение

добра. Творение богоугодных дел и приносит отдохновение, мир и, в конце концов, одухотворенность, как истинный источник созидания.

Второй вопрос ветхозаветного законодательного урегулирования, вопрос о вознаграждении за труд. Справедливое вознаграждение и своевременная оплата основное требование к работодателю. Это положение также неоднократно повторяется в законодательной части Ветхого Завета: «Не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра» (Лев. 19. 13); «В тот же день отдай плату его, чтоб солнце не зашло прежде того» (Втор. 24. 15). Важность этого положения подчеркивается его периодическим напоминанием в других книгах Библии: «Я приду к вам для суда и буду скорым обличителем [...] тех, которые [...] удерживают плату у наемника» (Мал.3. 5); «Плата наемника, который будет работать у тебя, да не переночует у тебя, а отдавай ее тотчас» (Тов. 4. 14). Здесь также нет определенных санкций за нарушение закона, однако есть ряд указаний на неотвратимость Божьего наказания: «Горе тому, кто строит дом свой неправдою и горницы свои беззаконием, кто заставляет ближнего своего работать даром и не отдает ему платы его» (Иер. 22. 13). Предельно строгая оценка подобным беззаконным действиям дается в назидательных книгах Библии: «Проливает кровь, кто лишает наемника платы» (Сир. 34. 22).

Отметим и другое положение, связанное с оплатой. Рядом с установлениями о вознаграждении за труд мы видим в Ветхом Завете и идею компенсации за потерю работоспособности: «Когда ссорятся (двое), и один человек ударит другого камнем, или кулаком, и тот не умрет, но сляжет в постель; то, если он встанет и будет выходить из дома с помощью палки, ударивший (его) не будет повинен смерти; только пусть заплатит за остановку в его работе и даст на лечение его» (Исх. 20. 18-19).

Приравнение раба, наемника и поселенца; которое видим в заповеди о субботе, позволяет считать, что требования, касающиеся оплаты труда, также являются универсальными. Так, относительно раба, которого хозяин обязан был на седьмой год отпустить на свободу, Господь говорит: «Когда же будешь отпускать его от себя на свободу, не отпусти его с пустыми руками, но снабди его от стад твоих, от гумна твоего и от точила твоего: дай ему, чем благословил тебя Господь, Бог твой» (Втор. 15. 14). Обоснование этого требования в фактическом заработке отпущенного на свободу: «Не считай этого для себя тяжким, [...] ибо он в шесть лет заработал тебе вдвое против платы наемника» (Втор. 15. 18).

Евангельские коррективы к этим ветхозаветным нормам, в русле их перевода в соответствие со свободной волей человека, основанной на любви, поновому подчеркивают достоинство человека. Разумеется, рядом с призывом к освобождению от рабского отношения к вещам и к раздаче имущества нуждающимся и просящим, не остается места для отказа человеку в отдаче заработанного им. Но Новый Завет, вместе с естественным положением о том, что «трудящийся достоин пропитания» (Матф. 10. 10), с новой силой утверждает: «Трудящийся достоин награды» (Лука 10. 7; 1 Тим. 5. 18). Это положение значительно шире, чем проблема оплаты. Здесь говорится о признании человеческого достоинства, о награде земной и небесной, предусмотренной одним только этим достоинством, а вовсе не чьейлибо «благосклонностью»: «Будьте и вы почтительны к таковым и ко всякому содействующему и трудящемуся» (1 Кор. 16. 16); «Просим же вас, братья, уважать трудящихся у вас» (1 Фес. 5. 12). Хотя здесь речь идет о тех, кто трудится на духовном поприще, во всеохватности этого призыва вряд ли можно усомниться, тем более если учесть, с чего мы начали: божественное требование одухотворенности любого труда.

В Новом Завете можно видеть еще один нюанс в трудовых отношениях фиксацию существующих договорных начал. О них говорится не в законодательном порядке (вообще «закон» как правовой документ представлен лишь в Ветхом Завете, в Пятикнижии Моисея; Новый Завет говорит на совершенно ином языке, адресованном человеку не как субъекту права, а как носителю духовных начал), они попросту упоминаются совершенно по другому поводу, в одной из притч о работниках в винограднике. «И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. Пришедшие же первыми думали, что они получают больше; но получили и они по динарию. И, получив, стали роптать на хозяина дома. [...] Он же в ответ сказал одному из них: «друзь! Я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойдешь; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе»» (Матф. 20. 10-14). Аллегорический смысл притчи в том, что Господь воздает всем независимо от времени их обращения к Богу. В проекции же на земные реалии смысл притчи в приведенной выше формулировке: «Трудящийся достоин награды». Через призму этой притчи, слова Апостола «каждый получит по труду» (1 Кор. 3. 9) получают дополнительный смысл: награда не только в абсолютном объеме труда, но в устремленности к труду, в самой причастности к процессу созидания, то есть в активизации того, в чем сокрыт смысл подобия человека Богу: это и есть содержание понятия «человеческое достоинство». Реализуется оно в том, что человек, кому бы ни служил, на самом деле

не служит никому, кроме себя, ибо он свободен по высшему предначертанию: «Труды твои не были для чужого дома» (Пр. 5. 10); «Трудящийся трудится для себя» (Пр. 16.26). Новый Завет добавляет: «Трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов» (1 Тим. 2. 6). И в то же время, служа себе и другим, человек служит Богу, ибо он раб Божий. И сторонами этого «договора» являются Бог и человек. Договорные обязательства всего лишь минимум для обеих сторон. В трудовых отношениях людей минимум обязателен: он от договора; что сверх того это от Бога: желание отдать больше продиктовано уже не обязательством, а любовью к ближнему. В отношениях между Богом и человеком то же самое: так поступает и Господь, давая не только «сокровища на небесах» («Матф. 19. 21), но и на земле. Когда у Господа, обещавшего дать Соломону всё, что он попросит, царь попросил лишь то, что нужно было для служения Богу «сердце разумное, чтобы [...] различать, что добро и что зло» (3 Цар. 3. 9), Господь пошел дальше договоренности: «За то, что ты просил этого, и не просил себе долгой жизни, не просил себе богатства, не просил себе душ врагов твоих, но просил себе разума, чтоб уметь судить, вот, Я сделаю по слову твоему. Вот, Я даю тебе сердце мудрое и разумное [...]. И то, чего ты не просил, Я даю тебе, и богатство и славу» (3 Цар. 3. 11-13).

Так еще раз утверждается параллелизм богатства материального и богатства духовного. При этом связующим звеном становится труд (физический и духовный), пользование правом на труд для реализации созидательной способности человека в оправдание своего подобия Богу.

ГЛАВА 6

ПРАВО НА СОБСТВЕННОСТЬ

В Библии всё теснейшим образом переплетено друг с другом. Поэтому при рассмотрении семейного права мы неизбежно коснулись и вопросов, относящихся к праву на собственность, в частности, когда говорили о доме как символе семьи и его неприкосновенности. И впрямь: дом, жилище это ведь категории не только семейного права, но и имущественных отношений. Вопросов собственности мы не избежали и при рассмотрении права на труд.

Как и остальные права, рассмотренные выше, право человека на собственность, на владение любым из Богом созданных реалий на земле, было зафиксировано уже при сотворении человека. Даже еще до его сотворения Бог привел в качестве одного из обоснований грядущего акта идею этого права: «Сотворим человека [...]; и да владычествуют они» (Быт. 1. 26). После же сотворения человеку было сообщено об этом праве уже императивно. Человеку было дано право владеть и всей фауной («Владычествуйте над рыбами морскими (и над зверями) и над птицами небесными (и над всяким скотом)» Быт. 1. 28), и всей флорой («Вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево» Быт. 1. 29); человеку была дана во владение вся земля: «Наполняйте землю и обладайте ею» (Быт. 1. 28). Ему было также поведано, что он обладатель и недр земных. Таково, повидимому, значение слов, приведенных в описании географии Едема: «И золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс» (Быт. 2. 12). Как кажется, иной необходимости в упоминании золота и других драгоценностей земли в данном контексте нет.

Все эти права были сообщены уже состоявшейся семье Адама и Евы и, конечно же, означали и передачу этих прав по наследству всему человечеству. Однако слова «владычествовать» и «обладать» в устах Господа означали, повидимому, лишь право обращаться со всеми этими источниками богатства по своему усмотрению, но в рамках хозяйственной деятельности, направленной на благоустройство своего дома и устройство своей жизни. Устраивать свою жизнь человек должен был сам. Адаму и Еве, чьим обиталищем была вся земля, был дан и дом Едемский сад; он был дан в пользование человеку, который мог вкушать блага этого дома сада («от всякого дерева в саду ты будешь есть» Быт. 1. 16) и который должен был заботиться о нем и преумножать его богатства («возделывать его и хранить его» Быт. 2. 15).

Заметим, что, в отличие от общих утверждений, где Бог использовал слова «владычествуйте», «обладайте», «Я дал вам», в конкретном случае относительно Едемского сада сказано иначе: «И поместил там человека» (Быт. 2. 8). Здесь же фиксируется обязанность человека: «возделывать его и хранить его» (Быт. 2. 15). Таким образом, можно заключить, что земля была дана человеку «в аренду», что его собственностью могли стать лишь плоды райского сада, а не сам сад. То есть полноценной собственностью человека могли быть лишь плоды собственного труда то, что создано его, человеческими руками. Указание на богатства земли близ Едема золото, бдолах (янтарь) и оникс означало, что человек сам должен был добывать их, чтобы сделать своею собственностью.

Ни ветхозаветное, ни евангельское право вовсе не запрещает человеку обретать собственность и стремиться к богатству, как это зачастую представляется. Наоборот, в Библии очень часто можно видеть не только предоставление человеку подобного права, но и прямой призыв активно пользоваться им. Это не только дозволение («Наблюдай за хозяйством в доме твоём» Пр. 31. 27), не только назидание, что забота о процветании своего дома праведное дело («Жилище праведных процветет» Пр. 14. 11), но и прямое указание: «Умножь имущество, умножь и потребляй» (Екк. 5. 10).

Новый Завет не отменяет ничего из этого ни права стремиться к благоденствию, ни право приобретать собственность. Однако Новый Завет, как было уже сказано, несет миру «закон свободы». В сфере имущественных отношений единственное уточнение Евангелия в том, что право на собственность также вводится в глобальный контекст освобождения личности, в частности, от пленения плотью. Принцип «всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6. 12) становится главным путеводителем человека во всех его деяниях, в том числе в его отношении к собственности. Именно в подобном смысле следует понимать многие евангельские сюжеты, связанные с призывом отказаться от собственности. Слова Христа «Продавайте имена ваши и давайте милостыню» (Лука 12. 33) или Его совет юноше «Пойди, продай имение твоё и раздай нищим» (Матф. 19. 21) являлись не столько призывом к благотворительной деятельности, сколько увещанием не быть рабом собственности. После отказа юноши исполнить это назидание и было сказано Христом известное изречение: «Истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; и ещё говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Матф. 19. 23-24). Нет, это отрицание вовсе не собственности, а человеческой порабощенности ею, это сожаление о том, что Богом данное право обладать собственностью практически переходит в свою противоположность: собственность обладает человеком⁴¹. Становясь рабом собственности, человек извращает богоданное право и тем самым отходит от Бога, ибо превращается из свободного раба Божия в раба своей собственности: «Никто не может служить двум господам: ибо одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Матф. 6. 24).

Подобное отношение к собственности прямо связывается с ветхозаветными наставлениями и ими подготавливается: «Когда богатство умножается, не прилегайте к нему сердцем» (Пс. 61. 11). О том же говорится в прославлении любви и в признании никчемности богатства пред нею в Песни Песней: «Если бы кто давал всё богатство дома своего за любовь» (Пес. 8. 7).

Вместе с тем в Священном Писании постоянно подчеркивается, что богатство обретается усердием и трудом, которые являются одним из параметров праведности: «Трудолюбивые приобретают богатство» (Пр. 11. 16); «Имущество человека прилежного многоценно» (Пр. 12. 27); «За смирением следует богатство и слава» (Пр. 22. 4). Как видим, обретение богатства постоянно сочетается с такими добродетелями человека, как трудолюбие, прилежание, смирение. В этом ряду добродетелей приоритетным является смирение, из которого следует всё остальное.

Смирение главное условие потому, что оно относится к сфере отношений человека и Бога источника всякого умения и разумного ведения дел. Только смирением Богу человек получает возможность освободить себя от порабощения собственным богатством и от развращения им. Посему Господь непрестанно напоминает, что оно приобретено по Его, Господней, воле и при Его, Божьем, содействии: «Богатство, и имя, и славу Я дам тебе» («2 Пар. 1. 12); «Я даю тебе и богатство, и славу» (3 Цар. 3. 13); «Отдам тебе хранимые во тьме сокровища и сокрытые богатства» (Исайя 45. 3). Это напоминание чрезвычайно важно, потому что предостерегает человека от главного негативного последствия богатства гордыни, являющейся одним из смертных грехов, ибо означает приравнивание себя Богу. Господь же разъясняет, почему это напоминание так важно: «Чтобы ты не сказал в сердце своем: «моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие», но чтобы помнил Господа, Бога твоего, ибо Он дает тебе силу приобретать богатство» (Втор. 8. 17-18).

Все эти установления Господа представлены как условия, только при соблюдении которых остается в силе право на собственность. Заповедь «Я Господь Бог твой [...] да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20. 23) становится одним из фундаментальных законов и в сфере собственности. Нарушение этого закона чревато серьезными последствиями и может стать основанием для отторжения собственности. В ходе ветхозаветных событий мы неоднократно видим, как «работает» этот закон: «Ты умножил богатство твое, и ум твой возгордился богатством твоим, за то так говорит Господь Бог: так как ты ум свой ставишь наравне с умом Божиим, вот, Я приведу на тебя иноземцев, лютейших из народов, и они [...] помрачат блеск твой» (Иез. 28. 57). Второзаконие, подводящее итоги ветхозаветных законодательных норм, строжайшим образом предупреждает, что Господь дает, Господь же и отнимает у отступника: «Если же не будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, [...]

прокляты (будут) житницы твои и кладовые твои [...] и плод земли твоей, плод твоих волов и плод овец твоих [...]. С женою обручишься, и другой будет спать с нею; дом построишь, и не будешь жить в нем; виноградник насадишь, и не будешь пользоваться им» (Втор. 28. 1530).

* * *

Право на собственность, естественно, предполагает возникновение имущественных отношений и необходимость их регулирования. Основное содержание регулирования этих отношений защита права на собственность. основополагающие нормы, касающиеся защиты собственности, представляются настолько важными, что вводятся в «конституционный» свод законов, каковыми являются десять заповедей. Одна из заповедей, касающихся имущественных отношений, чрезвычайно конкретна и лаконична: «Не кради» (Исх. 20. 15). Как мы видели ранее, при рассмотрении других заповедей, необходимость ее появилась сразу после грехопадения, потому что оно было одновременно и покушением человека на то, что ему не принадлежало. Ему было дано всё, кроме одного дерева. В указании «не ешь от него» ему, собственно, была сообщена заповедь «не кради». Однако человек преступил запрет. Все детали этого события в Едеме детали, характерные для кражи: и то, что «скрылся Адам и жена его» (Быт. 3. 8), и то, что у человека появилось чувство стыда. Вообще удивительным образом в едемовском грехе и вокруг него сосредоточены все основные пороки человека: непослушание, отступничество, обман, гордыня (стремление сравняться с Богом), жадность, зависть, воровство как итог желаний присвоить чужое.

Посему другая заповедь, относящаяся к той же сфере, уже представляет собою запрет не только на конкретное действие, но и на неосуществленное желание. Заповедь эта дана в более развернутом виде: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, (ни поля его,) ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, (ни всякого скота его,) ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20. 17).

Не будем останавливаться на том, что в это перечисление включена и жена, и соблазн оспаривать право жены не быть чьейлибо собственностью уступим феминистам. Укажем лишь, что включение это совершенно естественно, если учесть, что жена, как было отмечено выше, рассматривается в Библии как основа и хранительница дома. Кроме того, никто другой не составляет с мужем «одну плоть» недаром заповедь «Не прелюбодействуй» здесь не просто повторена, а еще более усилена: одно только желание уже преступно. Посему, оставив в стороне такую соблазнительную деталь, рассмотрим, как в дальнейшем законодательно «разворачивается» этот «конституционный» запрет и какие механизмы предусматриваются для дееспособности этого закона.

Среди положений, касающихся запрета присваивать чужое, можно встретить удивительно тонкие нюансы, которые находятся на грани юриспруденции и этики: «Когда войдешь в виноградник ближнего твоего, можешь есть ягоды досыта, сколько хочет душа твоя, а в сосуд твой не клади; когда придешь на жатву ближнего твоего, срывай колосья руками твоими, а серпа не заноси на жатву ближнего твоего» (Втор. 23. 2425). В этих установлениях отчетливо видим, сколь далеки от истины весьма частые противопоставления закона и нравственности.

Помимо ряда указаний назидательного («Не злоумышляй, нечестивый, против жилища праведника» Пр. 24. 15), законодательного («Не нарушай межи ближнего твоего» Втор. 19. 14) и «превентивного» характера («Проклят нарушающий межу ближнего» Втор. 27. 17), в Ветхом Завете предусмотрены и конкретные механизмы защиты права на собственность, в частности, определенные санкции за нарушения закона.

Правовым сознанием библейских времен фиксируется, что лучшим наказанием за покушение на чужое имущество является экономическая санкция в пользу потерпевшего: «Укравший должен заплатить; а если нечем, то пусть продадут его для уплаты за украденное им» (Исх. 22. 3). При этом установлены и различные размеры этой санкции на различные случаи. В этих санкциях можно усмотреть не только принцип возмещения реального убытка, но и понятие о возмещении «морального ущерба»: «Если кто украдет вола, или продаст, то пять волов заплатит за вола, и четыре за овцу» (Исх. 22. 1); «Если украденное найдется у него в руках живым, вол ли, или осел, или овца, пусть заплатит (за них) вдвое» (Исх. 22. 4); «Если кто отдаст ближнему на сохранение серебро, или вещи, и они украдены будут из дома его, то, если найдется вор, пусть он заплатит вдвое» (Исх. 22. 7). Спорные же случаи, согласно ветхозаветному законодательству, должны быть разрешены судом: «О всякой вещи спорной, о воле, об осле, об овце, об одежде, о всякой вещи потерянной, о которой кто-нибудь скажет, что она его, дело обоих должно быть доведено до судей: кого обвинят

судьи, тот заплатит ближнему своему вдвое» (Исх. 22.9). В ряде случаев в саму процедуру судебного разбирательства вводятся чрезвычайно интересные, важные и достойные внимания положения, в которых можно усмотреть принцип презумпции невиновности. Так, если укравший переданные кому-либо на хранение вещи не обнаружен и невозможно доказать ни факта кражи, ни факта присвоения чужой вещи хранителем, то от последнего не требуется никаких доказательств своей невиновности, кроме клятвенного заверения: «Если не найдется вор, пусть хозяин дома придет пред судей (и поклянется), что не простер руки своей на собственность ближнего своего» (Исх. 22. 8). Такая же норма предусмотрена и в случае, если скот умрет или будет украден у того, кому временно отдан: «Клятва пред Господом да будет между обоими в том, что взявший не простер руки своей на собственность ближнего своего; и хозяин должен принять, а тот не будет платить» (Исх. 22. 11).

Приоритетом в ветхозаветном урегулировании имущественных отношений является, как видим, не наказание, а восстановление справедливости. Возвращение владельцу собственности или ее эквивалента после незаконного отчуждения является основным содержанием предлагаемых решений. Все случаи, столь подробно описанные в Исходе, обобщены в Числах следующим образом: «Если мужчина и женщина сделает какой-либо грех против человека и через это сделает преступление против Господа, и виновна будет душа та, то пусть исповедуются во грехе своем [...] и возвратят сполна то, в чем виновны, и прибавят к тому пятую часть и отдадут тому, против кого согрешили» (Чис. 5. 67). Восстановление прав собственника и защита его интересов предусматривается не только в случае намеренных действий, приведших к потере собственности. Законодательно устанавливается обязанность возвращения хозяину не только украденной у него, но и найденной вещи: «Когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй их, но возврати их брату твоему, если же не близко будет к тебе брат твой, или ты не знаешь его, то приberi их в дом твой, и пусть они будут у тебя, доколе брат твой не будет искать их, и тогда возврати ему их; так поступай и с ослом его, так поступай с одеждою его, так поступай со всякою потерянною вещью брата твоего, которая будет им потеряна и которую ты найдешь: нельзя тебе уклоняться от сего» (Втор. 22. 13).

Соблюдение этих законов обязательно во всех случаях: от них «нельзя уклоняться» безотносительно лиц и личных отношений. Требование неукоснительного соблюдения справедливости в имущественных отношениях универсально и никоим образом не ставится в зависимость от прочих обстоятельств. Так, закон требует возвратить найденное не только брату, но и врагу: «Если найдешь вола врага твоего, или осла его заблудившегося, приведи его к нему» (Исх. 23. 4). В этом ветхозаветном законе уже отчетливо подготавливается евангельское требование любить и врага своего. Очень важно, что это не единичный случай. Требование подобного отношения ко всем людям подготавливается задолго до событий, изложенных в Исходе. Так поступали праведники люди, избранные Богом. Так Аврам поступил не только в отношении «Лота сродника своего, и имущество его возвратил» (Быт. 14.16), но соблюдал справедливость и по отношению к врагу. Он заявляет, например, царю Содомскому: «Поднимаю руку мою к Господу Богу Всевышнему, Владыке неба и земли, что даже нитки и ремня от обуви не возьму из всего твоего» (Быт. 14. 22-23). Подобное отношение видим и в более поздних, нежели в Исходе, событиях: «В Сузах, городе престольном, умертвили Иудеи и погубили пятьсот человек; [...] а на грабеж не простерли руки своей» (Эсф. 9. 610); «Умертвили в Сузах триста человек, а на грабеж не простерли руки своей» (Эсф. 9. 15).

Собственность защищена законом не только от злоумышленных посягательств на нее, но и от ненамеренных действий, приводящих к ее потере. Приведем ряд подобных законодательных норм: «Если кто расколет яму, или если выкопает яму и не покроет ее, и упадет на нее вол или осел, то хозяин ямы должен заплатить, отдать серебро хозяину их, а труп будет его. Если чей-нибудь вол забодает до смерти вола у соседа его, пусть продадут живого вола и разделят пополам цену его; также и убитого пусть разделят пополам; а если известно было, что вол бодлив был и вчера и третьего дня, то хозяин его (быв извещен о сем) не стерег его, то должен он заплатить вола за вола, а убитый будет его» (Исх.21. 33-36); «Если кто потравит поле, или виноградник, пустив скот свой травить чужое поле, (смотря по плодам его пусть заплатит со своего поля; а если потравит всё поле,) пусть вознаградит лучшим из поля своего и лучшим из виноградника своего. Если появится огонь и охватит терн и выжжет копны, или жатву, или поле, то должен заплатить, кто произвел сей пожар, вдвое» (Исх. 22. 6); «Если кто займет у ближнего своего скот, и он будет поврежден, или умрет, а хозяина его не было при нем, то должен заплатить, если же хозяин его был при нем, то не должен платить; если он был взят в наймы за деньги, то пусть и пойдет за ту цену» (Исх. 22. 14). Любопытная деталь: «Если же будет зверем растерзан, то пусть в доказательство представит растерзанное: за растерзанное он не платит» (Исх. 22. 13).

Во всех этих законодательных нормах самое главное тщательность дифференциации каждого отдельного случая, и в связи с этим юридическая оценка каждого факта, защита прав и интересов каждой из сторон, рассмотрение степени виновности невиновности, преднамеренности непреднамеренности и всех прочих оснований, влияющих на определение степени ответственности и на строгость санкции.

В ветхозаветных законодательных нормах, касающихся имущественных отношений, учитываются самые неожиданные детали. Так, относительно предметов первой необходимости сказано: «Если возьмешь в залог одежду ближнего твоего, до захождения солнца возврати ее» (Исх. 22. 26). Интересно обоснование этого требования: «Ибо она есть единственный покров у него, она одеяние тела его, в чем будет он спать?» (Исх. 22. 27). Эта норма, повидимому, особо отмечена в напоминание о последнем из едемских событий, когда даже при всем Своем гневом Господь дал в собственность согрешившему человеку одежду, которой не мог лишить их: проводив из Едема, «сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт. 3. 21).

Нормы, касающиеся собственности, являются общими для всех, независимо от их положения в обществе. Это столь самоочевидно, что специально не оговаривается в законодательных положениях, но отчетливо видно из того, как закон действует в дальнейшем. Так, Неемия «строго выговорил знатнейшим и начальствующим и сказал им: вы берете лихву с братьев своих. [...] Возвратите им ныне же поля их, виноградные и масличные сады их, и рост с серебра и хлеба, и вина, и масла, за который вы ссудили их» (Неем.5. 711). Когда во время завоеваний Навуходоносора Едомляне стали грабить израильтян, Господь Бог обратился к ним устами пророка Авдия, доведя до них грозные предостережения о будущем наказании за присвоение чужого: «Не следовало бы тебе входить в ворота народа Моего в день несчастья его, [...] ни касаться имущества его в день бедствия его» (Авд. 1.13).

* * *

Итак, в библейских правовых отношениях в сфере собственности отчетливо педалируется два момента. Первое право создавать и преумножать собственность; второе запрет на любую форму присвоения чужой собственности.

Однако, хотя в заповеди, запрещающей желание присвоить чужое имущество, упомянуты раб и рабыня, и при всей строгости положений, обязывающих возвращение любой вещи ее собственнику, мы видим и чрезвычайно важное установление: «Не выдавай раба господину его, когда он прибежит к тебе» (Втор. 23. 15). Неукоснительное требование возвращать чужую собственность и исключение относительно раба отчетливо указывает, что ветхозаветное законодательство не позволяет считать раба чьейлибо собственностью. Мы уже говорили, что рабство в Библии зафиксировано лишь как институция, сложившаяся исторически, вопреки Господним планам устройства человеческого общежития. Но сейчас мы подошли к более общему вопросу: что может являться объектом собственности человека?

Полагаем, что предварительный ответ на этот вопрос уже был дан в начале главы: объектом безоговорочной собственности человека может быть лишь то, что создано им. Однако интересно, что это положение регулирует не только имущественные отношения между людьми, но и между человеком и Богом: полноправным собственником всего, что создано Богом, является Бог. Всё, сотворенное Им, предоставляется людям в пользование лишь на определенных условиях, важнейшим из которых является неприкосновенность части, которую Господь определяет как Свою. Всё, что принадлежит Богу, свято и знаменуется знаком святости. Для внесения ясности здесь следует несколько подробнее рассмотреть акты творения.

Всё началось с сотворения времени первым актом творения было то, что «отделил Бог свет от тьмы» (Быт. 1. 4), и только после этого Божьего акта появляются в Библии термины, обозначающие время («И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро» Быт. 1. 45), и начинается отсчет времени («День первый» Быт. 1. 5). День стал первой единицей времени, и шесть таких единиц Господь посвятил всем творениям Своим, а седьмую оставил Себе. Другого смысла в субботнем «отдыхе» Господа от Своих дел не может быть принципиально, так как «Господь [...] не утомляется» (Исайя 40. 28). Поскольку Господь шесть дней созидал мир материальный, седьмой день стал знаком **завершения** материальных забот и перехода в сферу духовную. Покой в таком случае предстает как умиротворенность, смирение. Мы уже имели случай подчеркнуть, что в христианстве Бог предъявляет людям лишь те требования, которые лежат в основе и Его свершений. Смысл заповеди

о субботе не столько в отдыхе, сколько в предоставлении Богу Божьего, о чем будет еще сказано Христом: «Отдавайте [...] Божие Богу» (Матф. 22. 21; Марк 12. 17). Поэтому при повторных упоминаниях о субботе Господь непременно подчеркивает вовсе не необходимость отдыха, а то, что это Его день, который не предоставляется людям: «Субботы **Мои** соблюдайте» (Исх. 31.12); «Субботы **Мои** храните» (Лев. 19. 3). Местоимение «Мои» непременно сопутствует слову «суббота», и в дальнейшем суббота называется не днем отдыха, а днем Господним. Этим и подчеркивается, что человеку не дано владеть временем, время не является объектом собственности: человек может лишь использовать его во всей полноте, за исключением седьмой части Господней и неприкосновенной. В подтверждение этого «благословил Бог седьмой день и освятил его» (Быт. 2. 3), в дальнейшем сообщив людям: «Это знамение между Мною и вами» (Исх. 31. 13). Знамение касалось не только седьмого дня, но и каждого седьмого месяца и седьмого года. Главный смысл «субботного месяца» выражен в словах: «Это суббота покоя для вас, смиряйте души ваши» (Лев. 16. 31); главный смысл «субботного года» состоял в том же: «В седьмой год делай прощение» (Втор. 15. 1); и после седьмого семилетия пятидесятый, «юбилейный» год предназначался для того же: «Вострубите трубою по всей земле вашей; и освятите пятидесятый год и объявите свободу на земле всем жителям ее» (Лев. 25. 10). Знамение Бога с людьми это знак «договоренности». Знамение о субботе и установление субботнего покоя для людей также обретает значение «договоренности» о завершении забот материальных, об умиротворении, об обретении мира и согласия с Богом.

Второй акт творения создание пространства: «И создал Бог твердь; [...] и назвал Бог твердь небом» (Быт. 1. 78). Подобно времени, пространство также является Божьим творением, и потому не может безоговорочно принадлежать человеку. В подчеркивание этого Бог самым резким образом пресек поползновения человека присвоить пространство, не допустив сооружение Вавилонской башни, главным смыслом которого было дойти «до небес» (Быт.11.4). Что касается «седьмой (субботней) части» пространства, здесь мы позволим себе высказать чрезвычайно гипотетическое предположение, над которым, однако, стоит поразмыслить. Эту самую «седьмую часть» (возможно, то, что подразумевается под фразеологизмом «седьмое небо»), то есть освященную, недоступную для людей, **Свою** часть пространства Бог отметил особым знамением знаком святости: седьмой планетой (начиная отсчет от Солнца) является Сатурн. Как известно и как особо наглядно видим в иконописи, знак святости это ореол, нимб. Знаком святости, как знамением принадлежности Господу, Он отмечает именно седьмую планету Сатурн единственную из небесных тел с загадочным кольцом. Заметим, что в древнем Риме Сатурн отождествлялся с греческим Кроносом богом времени. Заметим также, что в латыни субботний, то есть Божий день обозначался словосочетанием «Saturni dies Tib». В европейских языках название субботнего дня восходит к Сатурну (Saturday). В праздник Сатурналий в древнем Риме господа и слуги менялись местами, что напоминает символику омовения ног: Господь становится слугой.

Третий акт творения создание земли: «Да явится суша. [...] И назвал Бог сушу землею» (Быт. 1. 910). В знак освящения земли, не допускающей более ее уничтожения, Господь после потопа осенил и ее знамением святости ореолом: «Я полагаю радугою Мою в облаке, чтоб она была знамением (вечного) завета между Мною и землею» (Быт. 9. 13)⁴². В этом случае также знамение обретает вид ореола, кольца и означает покровительство Бога, завершение буйства стихии и ее умиротворение.

Земля как Божье творение также не может стать безоговорочной собственностью человека. Потому такая сфера библейского права на собственность, как землевладение, нуждается в дополнительных пояснениях. Бог не дал человеку землю Едема, а лишь «поместил» его там. Бог не допускает безоговорочного человеческого обладания землею вновь посредством седьмой части времени субботы. День земли год. Потому Бог устанавливает: «В седьмой год да будет год покоя земли, суббота Господня; поля твоего не засевай и виноградника твоего не обрезывай; что само вырастет на жатве твоей, не сжинай, и гроздов с необрезанных лоз твоих не снимай: да будет это год покоя земли» (Лев. 25. 45). Заметим, что здесь Бог требует не прикасаться не только к созданной Им земле, но и к плодам, которые произведет земля: это также Его, Божьи, создания. Господь требует освободить в Свой день и все прочие Свои создания: установление о покое не только относится к нему, к человеку («в оный не делай никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя» Исх. 20. 10), но вместе с тем является и поручением человеку, чтобы этот день стал днем выхода изпод его власти всех созданий Божьих («ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой» Исх.20. 10). Налагаются серьезные ограничения на продажу земли, а самое главное, что они мотивируются как раз тем, что земля не принадлежит людям: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля» (Лев.25. 23). Одновременно с этим допускается продажа земли «на время», то есть ее аренда. При этом в юридическом оформлении этой нормы отчетливо усматривается, что объектом продажи считается фактически не сама земля, а то, что она произведет в результате человеческого труда. Поскольку земля может быть продана лишь временно до «юбилейного года», в который она

вновь отходит прежнему владельцу, то и покупателю, и продавцу вменяется следующее правило: «По расчислению лет после юбилея ты должен покупать у ближнего твоего, и по расчислению лет дохода он должен продавать тебе. Если много остается лет, умножь цену, а если мало лет остается, уменьши цену: ибо известное число лет жатв он продает тебе» (Лев. 25. 1516). При этом землю всегда можно выкупить: «По всей земле владения вашего позволяйте выкуп земли» (Лев. 25. 24).

Безоговорочное право на выкуп относится только к земле. Что касается права на выкуп иных вещей, к примеру, проданного дома, то здесь установлены определенные условия: «Если кто продаст жилой дом в городе, огражденном стеною, то выкупить его можно до истечения года от продажи его; в течение года выкупить его можно. Если же не будет он выкуплен до истечения целого года, то дом, который в городе, имеющем стену, останется навсегда у купившего его в роды его, и в юбилей не отойдет от него. А дома в селениях, вокруг которых нет стены, должно считать наравне с полем земли; выкупать их (всегда) можно, и в юбилей они отходят» (Лев. 25. 2931).

Разумеется, Бог Господь всех Своих творений. Однако важно, что и самих творений семь, и седьмое из них отмечено Им особо. Седьмым (после сотворения времени, тверди, земли, светил, растительности и животного мира) был человек, и потому он должен был быть освящен. Подобным освящением стало то, что он был сотворен «по образу Божию». В отношении этого создания Божьего устанавливаются определенные условия. Посему на протяжении всей библейской истории человечества Бог ревностно отбирает Свое и из поколений человека, эксплицируя на них установление о седьмом дне и годе (включая пятидесятый, «юбилейный»). Выше мы упоминали, что «седьмой от Адама» Енох фактически не умер, а «Бог взял его» (Быт.5.24). Но вот еще ряд чрезвычайно знаменательных библейских фактов. Началом двух ветвей человеческого рода следует считать непосредственных потомков Адама: Каина и Сифа. Каиниты несостоявшаяся для Божьего замысла ветвь. Седьмое поколение Каина могло бы стать богоизбранным, если бы род этот не был обречен вследствие своей греховности. О рождении девочек в Библии не упоминается. Но вот в седьмом поколении Каина родилась дочь, и этот факт выделен, и даже названо ее имя: Ноема. Почему же она, упомянутая в единственном лаконичном предложении из трех слов, далее никак не участвующая в библейских событиях, специально оговорена? Поскольку продолжение рода связывается с потомством мужского пола, очевидно, что это намек на прекращение продолжения рода каинитов. И впрямь, Ноема стала последней род этот унесло водами потопа. Историю этого рода Бог корректирует в поколениях Сифа: внук Сифа был наречен именем Каинан. В седьмом поколении Каинана рождается Ной и это было уже поколением Божьим, спасшим человечество. Явная параллель между двумя родами подчеркивается не только сходством имен КаинКаинан, НоемаНой, но и прямым повторением непосредственно предшествующих седьмому поколению имен: дед Ноемы Мафусал, и дед Ноя Мафусал; отец Ноемы Ламех, и отец Ноя Ламех. После потопа для осуществления глобальных планов Господа нужно было начать отсчет заново от поколения, освобожденного если не от первородного греха, то хотя бы от допотопной всеохватной греховности. И новый отсчет начался с человека, вновь нареченного именем Каинан, на сей раз внука Ноя,. В соответствии с установлением о семи семилетиях и следующим за ними пятидесятым, «юбилейным», Божьим годом очищения, свободы и мира, пятидесятое «юбилейное» поколение от этого Каинана должно было стать поколением Бога, поколением очищения, свободы и спасения человечества. И знаменательнее всего, что этим пятидесятым поколением явился Иисус Христос⁴³. И тому Царству, начало которому положил Христос, также предназначено было стать собственностью Бога Царством Божьим, ибо оно тоже седьмое (после всемирных империй библейских времен Египта, Ассирии, Вавилона, Персии, Греции и Рима). Посему время прихода Мессии Бог называет, аналогично субботе, «днем Господним»: «Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня» (Мал. 4. 5); позже Христос разъясняет, что обещанным Илией был Иоанн Креститель (Марк 9. 13).

Следовательно, человек принадлежит своему Создателю и никому другому принадлежать не может. Он огражден от чьихлибо поползновений превратить его в свою собственность. Посему законодательство, неукоснительно требующее возвращать собственность ее владельцу, делает принципиальное исключение в отношении раба. Раб не то что может быть не возвращен, а **не должен быть возвращен** тем самым человек изымается из объектов собственности. Мы уже говорили о фиксации института рабства, однако упоминали и о существенных различиях между классическим рабством и теми коррекциями этой институции, которые есть в Библии. Подобно запрету на продажу земли, которая суть Божья земля («Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля» (Лев.25.23), налагается запрет и на продажу рабов, с такой же мотивировкой: «Потому что они Мои рабы, [...] не должно продавать их, как продают рабов» (Лев. 25. 42). Как и земля, человек может быть лишь временно использован другим человеком: «Не налагай на него работы рабской, он должен быть у тебя как наемник, как поселенец» (Лев. 3940). Как в отношении земли Бог повелевает оставить ее в покое в седьмой год, так и относительно раба Он устанавливает: «Пусть он

работает (тебе) шесть лет; а в седьмой (год) пусть выйдет на волю даром» (Исх. 20. 2); «Шесть лет должен он быть рабом тебе, а в седьмой год отпусти его от себя на свободу» (Втор. 15. 12). Так каждый седьмой год, год Господа, является годом возвращения рабов Божьих их истинному хозяину. По истечении же семи таких семилетий (сорока девяти лет), наступает пятидесятый, «юбилейный» год, год очищения: «Освятите пятидесятый год и объявите свободу на земле всем жителям ее» (Лев. 25. 10).

Новый Завет проекция этой закономерности на всё человечество, чье пятидесятое поколение становится «юбилейным»: Рождеством Христовым оно получает возможность выйти из рабского подчинения суетному миру собственности и стать властителем мира, как ему было заповедано Богом при сотворении: «Владычествуйте». Во исполнение этого Новый Завет переводит человечество из власти вещей во власть Господа.

Так право на собственность корректируется глобальной идеей свободы и соединяется с нею. Вместе с ветхозаветным напутствием «наполняйте землю и обладайте ею» (Быт. 1. 28) человек наставляется евангельским постулатом: «Ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6. 12).

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО: ДОСТОИНСТВО ПРАВА, МОРАЛЬ ЗАПРЕТЫ

(ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Жизнь, свобода, в том числе интеллектуальная (свобода мысли и слова), право на семью, на труд, на собственность вот круг основных понятий, которые сегодня однозначно осознаются как неотъемлемые права человека. Рассмотрение их библейских интерпретаций, как кажется, может стать основой для некоторых коррекций к сегодняшним теоретическим представлениям об их природе, истоках и назначениях.

Определенную четкость в понимании природы естественного права привносит их детерминация в конституциях многих стран (о чем мы уже говорили), исходящая из формулировок в основополагающих международных документах: «Эти права вытекают из присущего человеческой личности достоинства» (Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, Преамбула; Международный пакт о гражданских и политических правах, Преамбула). Однако отсылка к такому понятию, как человеческое достоинство, в свою очередь, нуждается в серьезных пояснениях и определенности: что такое достоинство человека, каково его происхождение и параметры? Достоинство человека в наиболее идеологизированных формулировках определяется, например, как «осознание личностью своего общественного значения, права на общественное уважение, основанное на признании обществом социальной ценности человека»⁴⁴. Вот из этого «признания обществом» возникает различный объем содержания понятия «достоинство», что мы и видим в продолжении цитируемой энциклопедической статьи. В ряде бытовых представлений достоинство человека видится в его уме, в его заслугах, в его праведности и прочих качествах, тем самым создается шкала оценок достоинства. В этой шкале, к сожалению, оставляется место и для нулевой оценки: «недостойный человек». Порою это служит для оправдания бесчеловечного отношения к определенной категории лиц и даже института смертной казни.

Потомуто и существует мнение об отсутствии «критерия отличия правового закона от неправового»⁴⁵, что такие понятия, как достоинство человека и мораль, представляются величинами переменными. А переменные величины не могут быть критерием, не могут служить точкой отсчета.

Между тем, на исходный наш тезис, что достоинство человека в его соотнесенности с Богом, однозначно указывает Библия. Рассматривая неотъемлемые права человека в свете библейских представлений, мы видели, что каждый раз они соотносятся с божественными началами мироустройства, с проявлениями Духа, с качествами Бога. Достоинство человека, таким образом, выводится не из чего-нибудь, а из самого Божьего замысла сотворения человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, (и) по подобию Нашему» (Быт. 1. 26). Главная особенность библейской детерминации прав человека не только в фиксации достоинства как некоей абстракции, а в содержательном наполнении этого понятия: это качества Бога, переданные Им человеку. Факт сотворения Богом человека по Своему подобию означает не что иное как то, что Бог передал ему Свои те самые свойства, которые выражены в таких синонимах слова «Бог», как: **Жизнь, Сущий \ Вездесущий \ Слово, Истина \ Любовь, Отец \ Создатель, Творец \ Владыка, Вседержитель,**

Господь и др. Достоинство человека выводится из свойств, составляющих содержание этих синонимов **свобода жить, действовать, искать и возвещать истину, иметь семью и быть отцом, создавать и творить, обретать и владеть**. Тот факт, что Бог передал их человеку, не только реконструируется из формулировки намерения («**сотворим** человека [...] по подобию Нашему») и результата сотворения («**сотворил** [...] по образу Своему»), но и прямо указан в описании акта: «Вдунул в лице его дыхание жизни», то есть наделил человека Своим Духом, следовательно, и свойствами Своими. Причем для Бога не существует дискриминационного подхода. Передав эти свойства первочеловеку, Он передает их и всем его потомкам, каждому в равной мере вообще человеку, а с какой полнотой конкретный человек реализует эти свойства или осознает их совершенно иной вопрос, не касающийся измерений самого достоинства. Традиционное утверждение, что понятие «достоинство человека» изменчиво и зависит от исторических и иных факторов, на самом деле относится не к самому достоинству, а к представлениям о нем в разные эпохи, у разных народов, в конце концов у разных людей. Но от этих представлений качества Бога не меняются. Они присутствуют в человеке во всей полноте независимо от степени их осознанности присутствуют как инвариант.

Поскольку эти свойства автономны в смысле их независимости от человека, а значит и от исторических и прочих факторов, то и права, происходящие от них, неизменны. Естественное право это совокупность прав человека на реализацию перечисленных выше свойств, переданных ему Богом и составляющих его достоинство. Таковыми являются права: **на жизнь, свободу, слово, семью, труд и собственность**. Потому они не «формировались» в ходе библейских событий, а проявились сразу при сотворении, так или иначе «заработали» в первых же двух главах Книги Бытия. Но еще важнее, что они были даны человеку еще **до его сотворения**. Вся божественная космогония, все акты творения были фактической подготовкой тех физиобиологических координат, в которых предстояло функционировать последнему из Божьих созданий человеку. Но для этого создания и только для него следовало определить еще и правовые координаты, и не после, а до сотворения. Поэтому, если ни один из актов творения не предваряется провозглашением свойств и прав творимого явления, то относительно человека заранее определяется основа правового поля, куда он должен быть помещен: «Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему; и да владычествуют они» (Быт. 1. 26). Библия нигде не декларирует эти права, они попросту действуют на протяжении библейских событий, как изначальная основа, на которой должно базироваться действующее право. В законодательном порядке закрепляются лишь положения, непосредственно вытекающие из этого набора естественных прав. Причем это делается не только в заповедях, а задолго до них сразу после сотворения человека. В конституциях многих стран отмечено, что законы, особенно относящиеся к сфере прав человека, обретают юридическую силу лишь после их публикации. Это и делает Господь после сотворения человека, и в этом смысл некоторых повторов в тексте Книги Бытия, например, повторения формулировки «да владычествуют», но уже императивно: «владычествуйте». Но вместе с тем Господь и раскрывает содержание этого правового поля, указывает на гарантии.

Так, гарантия права на жизнь жизнеобеспечение, и об этом Бог сообщает человеку, указывая на созданный Им растительный мир: «Вам сие будет в пищу» (Быт.1.29). Особо отмеченные в Бытии два дерева древо жизни и древо смерти были, с одной стороны, нравственной дилеммой, с другой гарантией права на свободу и на свободный выбор, ибо подобная гарантия в предоставлении альтернативы, как минимум двух возможностей.

Господь с самого начала дал человеку не только право, но и возможность свободно выражать свои мысли, представив все Свои создания человеку, «чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2. 19). Право на семью и на реализацию божественного свойства давать жизнь «по своему подобию» было «опубликовано» в напутствии «плодитесь и размножайтесь» и в формуле «оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть» (Быт.2.24). Право на труд было объявлено человеку уже в райском саду, куда поселил Бог человека, «чтобы возделывать его и хранить его» (Быт.2.15). Формулировка «да владычествуют они» не просто повторяется, но и раскрывается: «Наполняйте землю и обладайте ею, и владычествуйте» (Быт.1.28). Так, все перечисленные выше права действуют с первых же двух глав Бытия после их «публикации», разъяснений и предоставления гарантий.

В заповедях, которые весьма условно мы смеем назвать библейской «конституцией» (ибо они основа всех прочих законодательных положений), в качестве «преамбулы» лишь фиксируется, что Бог основа и источник права. В этом плане чрезвычайно интересна «юридическая техника» заповедей. Предельно четкая композиция этой «конституции» не оставляет никаких сомнений в ее глубокой продуманности в движении от общего к частному, от основы к деталям. Первые же ее «статьи»

устанавливают основу: отношения человека с Богом. С самого начала фиксируется основа основ небесный источник жизни («Я Господь, Бог твой») и свободы («Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства»). Далее приводится формула свободы («не делай себе кумира, [...] не поклоняйся им и не служи им»), формула истины («Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно»), формула труда для себя («Шесть дней работай») и для Бога («а день седьмой суббота Господу, Богу твоему»). Вот здесь и стыкуются небесное и земное, и отсюда, с этого стыка заповеди переходят «на землю», эксплицируя всё вышесказанное в сферу человеческих отношений. Они заново возвращаются к источнику жизни, на сей раз земной («Почитай отца твоего и мать твою, [...] чтобы продлились дни твои на земле»). Последние пять заповедей устанавливают границы земной свободы и тем самым формируют механизмы обеспечения неприкосновенности прав: на жизнь («Не убивай»), на семью («Не прелюбодействуй»), на собственность и на продукты собственного труда («Не кради»), на истину («Не произноси ложного свидетельства»), и в завершение вновь апеллируют к духовному началу в человеке, обязывающему его к внутренним запретам на те же действия («Не желай жены ближнего твоего; не желай дома ближнего твоего» и пр.). Как видим, здесь теснейшим образом переплетаются юридические и моральные нормы.

* * *

Так мы вплотную подошли к вопросу об ограничениях прав. Достоинство человека источник его прав, мораль источник их ограничений. В основополагающих международных документах по правам человека, как и в конституциях разных государств, неизменно подчеркивается, что права человека могут быть ограничены лишь для обеспечения прав других (прочие обоснования: безопасность государства, общественный порядок и др., лишь варианты этой формулировки). Следовательно, запреты, помимо юридического смысла, обретают смысл моральный это моральное обеспечение прав. Первая же моральная дилемма была поставлена перед человеком в виде запрета: не есть с определенного древа. Это было утверждением основного правового принципа свободы: дозволено все, что не запрещено. Тот же принцип выдержан во всех заповедях: первое же законодательство, базируясь на изначально утвержденных правах (жизнь, свобода, слово, семья, труд, собственность), предупреждало их попрание и, соответственно, утверждало верховенство права. Подобный же подход вменяется Богом в обязанность законодателю: «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы, чтобы [...] похитить права у малосильных народа» (Исайя 10. 12).

Заповеди об отношении с Богом это установление составляющих человеческое достоинство; заповеди об отношениях с людьми установление составляющих мораль. Достоинство человека в нем самом; мораль в его отношениях с другими. Достоинство человека в его наделенности божественными свойствами; мораль в признании им тех же свойств за другими. В этом и заключается смысл формул кантовского категорического императива (разрешать и запрещать другим лишь то, что ты разрешаешь и запрещая себе), фактически повторяющего установление Христа: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Матф. 7. 12). В этой формуле мораль определяется человеческим достоинством, и тутто нельзя обойти проблему соотношения морали и права.

Выше мы говорили об уникальнейшей особенности христианства: Бог являет людям личный пример поведения: от омовения ног до самопожертвования. «Я дал вам пример, чтобы и вы поступали также», говорит Христос (Иоанн 13. 15). Но еще задолго до этих евангельских событий, уже во время акта творения, передача Богом Своих качеств человеку и признание за ним производных из них прав, был величайшим примером морали, подтвержденным позже Христом в передаче людям тела и крови Своей, как во время тайной вечери в акте причащения, так и на кресте. Ибо достоинство и права в самом субъекте. Мораль в признании им тех же свойств и прав за другими. Следовательно, константность достоинства порождает константность морали, ее независимость от конкретных, различными факторами обусловленных моральных представлений и установок.

Христианство вводит еще одну важную деталь в понимание соотношения свободы и запретов. Как правило человек не крадет и не убивает не в силу запрета закона, а в силу своей внутренней моральной конституции. И исключение подобных действий из своей жизни он не воспринимает как ограничение своей свободы. Потому что запреты закона не воспринимаются как ограничение свободы лишь тогда, когда они продиктованы изнутри. Ветхий Завет это Господни установления, представленные человеку императивно. Чтобы закон, тем более акцентирующий запреты во имя свободы всех, не означал подавления свободы индивидуальной и не воспринимался так, следовало превратить установления закона во внутренние моральные установки человека. В Ветхом Завете лишь ставится эта задача, и ее Бог формулирует так: «Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет [...]: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу их» (Иер. 31. 31-33). Это

означало не что иное как указание на необходимость коррекции ветхозаветного императива «возлюбить ближнего» евангельским дополнением: «возлюбить всем сердцем». Решение этой задачи подготовлялось также со дней творения: взятие ребра человека для создания женщины означало открытие сердца человека для любви. В подобие этому и вочеловеченный Бог Христос, несущий людям любовь, получает рану в то же ребро и, в отличие от Бога Отца, апеллирующего к разуму людей, апеллирует уже к их сердцам. Завет Христа «возлюби ближнего, как самого себя» (Матф.22.39; Марк2.31) означает признание своих свойств и прав за другими и является основой для превращения запретов закона извне в запреты внутренние, в самоограничение. Новый Завет представляет решение задачи, поставленной в Ветхом. Решение это распространяется и на коллективные права, такие, как права народа. Если Ветхий Завет постоянно подчеркивает права одного народа, то Новый Завет утверждает универсальность прав: «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3.11). Так, из достоинства человека происходят его права; из любви их ограничения. Поскольку самоограничения, производные из любви, и есть гарантия универсальности прав, Новый Завет подчеркивает доминанту любви: «Вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13.13). Ветхий Завет осмысливается как провозглашение прав, Новый Завет как провозглашение самоограничений. И только вместе они становятся гарантом действенности всей полноты богоданных констант права.

В сегодняшних представлениях о соотношении морали и права также можно видеть изрядную неопределенность. В ряде работ крупнейших правоведов видна попытка не то что резкого разграничения этих сфер человеческого бытия (они, конечно, различны), но, к сожалению, и отрицания обязательной моральной обусловленности права. Так, С.С.Алексеев пишет: «Бытующий взгляд о некоем превосходстве морали, о якобы присущем ей первенстве в отношении права не имеет скольконибудь серьезных оснований»⁴⁶. Здесь же высказывается мысль о недопустимости признания верховенства морали над правом, и тревога за возможное такое признание объясняется имевшими место в истории оправданиями насилия «моралью» (инквизиция, крестовые походы, революции и пр.). Но самым блестящим опровержением подобного подхода является один из примеров подобной «эксплуатации» моральных категорий, приведенный автором подтверждение своего тезиса: «Сама идеология «социалистического права» в немалой степени опиралась на этические критерии «морали трудового народа», «коммунистической нравственности»»⁴⁷. Отметим сразу: соединение несочетаемых понятий не может быть инструментом научного анализа, это всего лишь метафора. При правильном подходе к понятию «мораль» она не может быть «коммунистической» или какой угодно, она просто мораль. Когда к ней добавляется какой бы то ни было эпитет, она перерастает в свой антипод. Так что приведенная цитата на самом деле подтверждает, что «социалистическое право» не право, а антипод права⁴⁸ потому, что его опора не мораль, а антипод морали. В данном случае мы имеем дело не с моралью и правом, а с совершенно очевидной подменой этих понятий. И в этом плане приходится соглашаться, что «действительное противоречие и несовместимость существуют не между правом и нравственностью, а между различными состояниями как правового, так и нравственного сознания»⁴⁹. Выше мы приводили мнение об отсутствии «критерия отличия правового закона от неправового»⁵⁰. Подобное мнение как раз и возникает из установки на то, что мораль квалифицируется то буржуазной, то коммунистической, то аристократической, то плебейской, и фактически тем самым становится величиной переменной. А переменные величины, конечно, не могут стать критерием чеголибо.

Но в томто и всё дело, что мораль, поскольку придумана не человеком, весьма непостоянным в своих поисках, блужданиях и заблуждениях, а дана ему Богом, Истиной, она является величиной константной. «Максимальная императивность морали», которую С.С.Алексеев отмечает как аргумент ее агрессивности и склонности к насилию⁵¹, на самом деле является аргументом ее константности. А критерием чего бы то ни было, в том числе определения правового закона, могут быть лишь константные координаты. Человек ничего константного еще не придумал. Константность и неизменность морали обеспечена тем, что дана она Богом: и Конституции, и законы менять можно, а Библию нельзя. Богоданной константой являются моральные ценности, в которых заложены вовсе не абстракции, а определенная конкретность: естественны и неотъемлемые права человека. Правовая состоятельность закона не в декларациях, а в том, в какой степени его нормы учитывают человеческое достоинство членов данного социума, и значит, в какой степени они способны уберечь моральные императивы божественных установлений.

С сожалением приходится констатировать, что современное правоведение порою предпочитает не осложнять себе жизнь и не ограничивать свободу своих теоретических изысканий какимито еще библейскими постулатами. В одном из работ, вместе с указанием таких источников прав, как правовой обычай, судебный прецедент, нормативноправовой акт, нормативный договор, общие

принципы права, правосознание, указан еще один источник: религиозные тексты. Настораживает то, что аккуратно разбираются все перечисленные источники, и лишь о последнем из них «религиозном», хотя бы в плане его роли в истории европейского права, не говорится ни слова, а только констатируется: «Особенно заметно значение доктрины, а также религиозных догм в мусульманском праве, основанном на принципе авторитета религиозных догм и религиозных деятелей. [...] Для мусульманского и индуистского права характерно переплетение с религией»⁵². Что дает подобная, по сути тавтологическая, констатация, остается вопросом совершенно открытым. Но самое главное вот в чем: в общем контексте атеистических ориентаций постсоциалистической Восточной Европы и антитеологических настроений Запада это воспринимается скорее как отрицательная оценка обращения права к «религиозным текстам» вообще. А еще важнее то, что вследствие подобного отношения, как можно видеть в цитируемой выше работе, при существовании мусульманского видения права, создается впечатление полного отсутствия того, что можно было бы назвать христианским видением, отсутствует христианское осмысление основных, неотъемлемых прав человека. Подобное пренебрежение приводит в ряде работ к тому, что и человеческое достоинство, и мораль становятся величинами переменными. Это и порождает мысль о невозможности нахождения критериев для определения степени правового характера закона, а следовательно и для разграничения понятий «верховенство права» и «верховенство закона». Между тем в современной теории права наблюдается противостояние двух ориентаций. Одна из них настаивает на разграничении категорий права и закона: «В условиях стабильного правового общества право в полной мере материализуется в законах. В этом случае понятия «верховенство права» и «верховенство закона» можно в принципе рассматривать как аналоги. В переходном обществе такое отождествление ошибочно и опасно»⁵³. Другая утверждает, что «в теоретическом плане разделение понятий права и закона невозможно» и что «право и закон образуют тождество»⁵⁴. Одна из аргументаций этой мысли такова: «В нашем языке слово «право» генетически исконно русское, народное, обозначающее вначале правду, праведность, истину, справедливость, правдивость, правоту. Термин «закон» скорее всего внедрился в русский язык вместе с христианской религией»⁵⁵. Допустим, что это действительно так, допустим, что и в европейских языках к обозначению права словами «the right», «das Recht», «de la droit» христианство добавило еще и слово для обозначения закона: «the law», «das Gesetz», «le loi». Совсем не пытаюсь выяснить, насколько исторически это верно, но даже допустив, что так оно и было, приходится констатировать не что иное как то, что христианством и введено подобное разграничение в европейское право что мы и пытались показать. В качестве еще одного подтверждения христианского происхождения права в рассматриваемом нами значении, добавим: в семантическом ряду значений слова «право» ученый упустил самое главное антоним «левого», обозначение правой стороны (то же значение видим и в англосаксонских и в романских языках «right», «recht», «a droit»), которое следовало бы сравнить со словом «одесную», означающую то же самую сторону десницы, правой руки, правую сторону: «Отныне Сын Человеческий воссядет **одесную** силы Божией» (Лука 23. 69); «Тогда скажет Царь тем, которые по **правую** сторону Его: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство»» (Матф. 25.34)⁵⁶. В римском праве дохристианского периода понятия «закон», «институция», «право» отождествляются, и лишь после принятия христианства, уже в Дигестах Юстиниана (VI в.), обнаруживается четкое разделение закона и права, причем право определяется как «наука о добром и справедливом»⁵⁷.

Для признания верховенства права над законом достаточно попросту согласиться с очевидным: что право явление, зафиксированное на небе, а закон на бумаге, и без согласования с тем, что на небе, он в лучшем случае так и будет оставаться на бумаге, в худшем может обрести разрушительную силу (добавим, что «лучший случай» не менее разрушителен).

Так случилось с правом, когда оно стало сопровождаться эпитетом «социалистическое», ибо вместе с таким добавлением закон связывался не с правом, а с чем-то другим, «освобождался» от права, от основополагающих «человекообразующих» высших норм: отрицание права на частную собственность приводило к обесмысливанию права на труд, расшатывало основы семьи, уничтожало индивидуальность и, соответственно, свободу личности, в конечном итоге вело к уничтожению права на жизнь. Последнее из названных следствий выражалось не столько в том, что физическое уничтожение человека или даже больших групп людей социализм превратил в норму, сколько в том, что и без этого фактора смерть должна была стать логическим итогом ликвидации естественных прав единственно жизнеспособных начал человека. Если редуцируются свойства человека, обеспечивающие его подобие Богу, человек перестает быть таковым и на этом прекращается его существование. Потому естественно, что эта идеология начинается с богоборчества, с открыто рекламируемой хулы на Господа. Понятия, которые некогда являлись предельно негативными, оскорбительными для человека (скажем, «безбожник»), переходят в свою противоположность, становятся наивысшей положительной оценкой в годы становления «социалистического права» начинает издаваться журнал

«Безбожник». Между тем хула на Господа, как мы помним, равнозначна выбору смерти. В блестящем труде И.Шафаревича, некогда запрещенном, в котором основы социалистической идеологии видятся в отмене частной собственности, семьи и религии, приводится четкая и безукоризненная аргументация того, что «жизнь, полностью воплотившая социалистические идеалы, должна привести [...] к более универсальному результату: вымиранию всего человечества, его смерти»⁵⁸. Этот вывод блестяще иллюстрируется во всех антиутопических романах, начиная с «Бесов» Ф.Достоевского и кончая романами Е.И.Замятина, Дж.Оруэлла и др.

Возможно, подобная ретроспектива может показаться излишней в нынешней ситуации, когда всё это уже в прошлом. Однако нам кажется, что ничего еще не изжито полностью, и реальные «правоведческие» возможности реставрации прошлых антином мы видим в ряде современных работ в области права. Инерция правового атеизма постсоветского правоведения приводит порою авторов к выводам, явно перекликающимся с нормами «социалистического права», основанными не на естественных правах и не на праве вообще, а на соображениях государственной целесообразности: «Презумпция существования «неправовых» законов ослабляет регулятивную роль закона и, следовательно, препятствует государству и его институтам в выполнении правоохранительной функции»⁵⁹. Хотя Запад счастливо избежал упомянутых выше правовых катаклизмов, ввергших в XX веке Восточную Европу во власть бесправия, однако далеко не гарантировал себя от возможного западного прецедента «безбожного» осмысления права. Не лишняя доли удовлетворенности фиксация западными правоведами того факта, что «в XX веке христианские основы западного права были почти целиком отброшены»⁶⁰, может стать, как нам кажется, реальной предпосылкой для грядущих аналогичных прецедентов.

1. Баренбойм П. 3000 лет доктрины разделения властей. М., 1996.
2. Баренбойм П. Первая конституция мира. Библейские корни независимости суда. М., 199
3. Библия и конституция. Сборник статей. М., 1998
4. Гарольд Дж. Берман. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998, с. 165-194.
5. Там же, с. 194.
6. Баренбойм П. Первая конституция мира. Библейские корни независимости суда. М., 1997, с. 37.
7. What does the Lord require of you? Devotional readings for lawyers. Edited by Linn R. Buzzard. Geneva, 1997.
8. К сожалению, сегодня можно видеть и издержки некоторой активизации ученых в этом направлении: к теме, предполагающей хотя бы минимум духовной подготовленности, обращаются люди, далекие от понимания материала, с которым работают. В итоге в литературу просачиваются произвольные, далекие от истины, а зачастую и богохульственные по сути утверждения, хотя и не осознанные автором как таковые, отличающиеся исключительным примитивизмом. Подобные публикации мы не сочли нужным включить в данный обзор.

9. Цит. по: Генри Г. Геллей. Краткий библейский толкователь (Биб-лейский справочник Геллея). Торонто, 1984, с. 22.
10. Алексеев С. С. Философия права. М., 1999, с. 18.
11. Лившиц Р. З. Теория права. М., 1994, с. 71.
12. В выдержках из Библии здесь и далее в круглые скобки заключены слова и обороты, отсутствующие в древнееврейском оригинале, но приведенные в русском каноническом переводе из греческого перевода 70 толковников.
13. Здесь и далее выделено нами - Р.П.
14. Нарекаци Григор. Книга скорбных песнопений. М., 1988, с. 186.
15. Третий контекст, при котором актуализируется требование бояться («жена да боится своего мужа») будет рассмотрен ниже - в главе «Семейное право».
16. Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета, т. 1. СПб., 1904, с. 17. Все дальнейшие ссылки по изд.: Стокгольм, 1987. Далее: Толковая Библия.
17. Яковлев - Козырев А., Валуженич Д. Битва с падшими ангелами. Жизнеописание иеросхимонаха Моисея (Боголюбова). Владимир, 1996, с. 76.
18. Гегель Георг. Философия религии, в 2 тт. Т.1. М., 1975, с. 274.
19. На эту деталь еще в V в. обратил внимание архимандрит Египта, более известный как автор исторической работы «О Вардане и армянской войне». См.: «ХЗЯ». Ъ³с³с³Нбу Щ»ПЭбхГЗхЭ. В приложении: К³гЗПЫ³ЭИ. °ХЗЯ»З §²с³с³Нбу Щ»ПЭбхГЫбхЭБ! . °с»х³Э, 1992, ѓз 24.
20. Подобное понимание этой заповеди допускается и в официальной православной версии. Ср. толкование, приведенное в: Толковая Библия, т. 1, с. 165.
21. Хорив - отрог горы Синай. В Библии в ряде случаев горе Синай дается это название.
22. Памятники римского права. М., 1997, с. 18.
23. Там же, с. 169.
24. Там же, с. 341.
25. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. В кн: Бердяев Н. Соб. соч. в 2 тт., т. 2. Париж, Утса-Press, 1991, с. 180.
26. Михайлов Г. Наша душа. Онтология психической реальности. СПб., 1999, с. 14.
27. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. В кн.: Флоренский П. А. [Соб. соч.,] т. 1, ч. 1, с. 23.
28. Толковая Библия, т. 4, с. 165.
29. Ср.: «Песнь Песней есть наивысшее из всех ветхозаветных пророчеств Мессии». - Толковая Библия, т. 2, с. 40.

30. Троица существовала извечно. Только так может объясняться постоянно повторяющаяся при творении фраза «И сказал Господь Бог», которую предваряется сотворение тьмы и света, неба и земли и т.п. Кому сказал? Что значит: «В начале было Слово»? Автор этого предложения, Апостол и Евангелист Иоанн отчетливо разъясняет, с Кем Бог говорил, и что это за Слово: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Иоанн 1. 4). Так объясняется и множественное число глагола «сотворим», которую Бог начинает каждый акт Своего творения: разумеется, тогда множественное число не могло, как это делается в наше время, использоваться относительно одного лица как знак должного уважения.
31. Толковая Библия, т. 1, с. 23.
32. См.: Толковая Библия, т. 1, с. 38.
33. Снятие сапога, по обычаю, означало передачу родственного права тому, кто принял этот сапог (см.: Руфь 4. 7).
34. Ср.: «Которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне и крепко держатся завета Моего, - тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя» (Исайя 56. 5); «И убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иным именем» (Исайя 65. 15).
35. См.: Толковая Библия, т. 1, с.
36. Слова Господа об Илье («Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного» - Мал. 4. 5) в евангельских событиях служило поводом для сомнений в божественной сущности Христа. Отвечая на вопрос «Как же книжники говорят, что Илию надлежит придти прежде?», - Христос говорит об Иоанне Крестителе, называя его Илией: «Илия пришел, и поступили с ним, как хотели» (Марк 9. 11-13).
37. В апокрифической литературе существует «Книга Еноха», сохранившаяся в эфиопском переводе, переведенная в XIX в. на немецкий (Лейпциг, 1853) и на русский (Казань, 1888) языки. Учитывая особую значимость чисел в Библии, невольно обращается внимание на то, что возраст Еноха, обозначенный числом «триста шестьдесят пять лет» (Быт. 5.23), несопоставим с возрастом ни одного из допотопных патриархов от Адама до Ноя включительно: их возраст колеблется от 969 (Мафусал, дед Ноя) до 777 лет (Ламех, отец Ноя). Знаменательно и то, что число земных лет Еноха (365) совпадает с числом дней в году, а также то, что только относительно его возраста нет никаких разногласий в разных переводных версиях. О символике числа 365 есть любопытные наблюдения В.Хлебникова. См.: Хлебников В. Мера мира. Пг., 1916.
38. Ср. как начинает Бог Свою работу с Авраамом: «Ходи предо Мною» (Быт. 17. 1). Вообще формула «ходить пред Богом» напрямую использована лишь в отношении Еноха, Ноя, Авраама, Исаака и царя Давида (автора псалмов), а косвенно - относительно сыновей Давида, которые и составили родословную Христа.
39. Видимо, потому лишь этот вид искусства в европейских языках назван словом, производным от наименования духов - муз. Напомним, что вторая заповедь запрещала не что иное как изображения, изваяния. Бога, а не воспевание.
40. Именно потому, что тоника несет функцию не начала, а завершения, мы позволяем себе считать ее последним, а не первым (как принято в музыковедении) тоном лада.
41. Нет ничего абсурднее усмотрения в этих положениях хоть отдаленной параллели с коммунистическим отрицанием собственности, как, например, в: А з а р к и н Н. Не в силе Бог, а в правде. Заповеди Христа в фокусе юрис-пруденции. - Юридический вестник (М.,) 1999, дек., No. 23 (229), с. 10.

42. Кольцо Сатурна состоит из шести полос - шести цветов. По-видимому, это возможно соотнести с шестью днями творения. Если присмотреться к структуре радуги (основные ее цвета - красный, желтый, синий, а между ними их попарный синтез - оранжевый, зеленый, фиолетовый), то следует признать, что голубой цвет не самостоятелен, а представляет собой лишь оттенок синего, и следовательно, радуга также состоит из шести цветовых полос.
43. Матфей, начиная родословную Христа с Авраама, насчитывает сорок два поколения - см.: Матф. 1. 1-17; в Евангелии от Луки, ведущем родословную от Адама, между внуком Ноя Каином и Авраамом насчитывается еще восемь поколений - см: Лука 3. 23-38).
44. Философская энциклопедия, т. 2. М., «Сов.энц.», 1962, с. 58.
45. Лившиц Р. 3. Теория права. М., 1994, с. 71.
46. Алексеев С. С. Философия права. М., 1999, с. 59. Отметим, кста-ти, что заповеди «Не укради», «Не убий», названные здесь «Христовыми» (сс. 54, 56), никак не связаны с Христом.
47. Там же, с. 63.
48. Это утверждает и сам автор в других местах: «В таком «праве» мало чего было от права в строго юридическом его значении» (Там же, с. 157); социалистическое право характеризуется самим же автором как «отмирающее» (Там же, с. 159).
49. Соловьев В. С. Соч. в 2 тт., т. 1. М., 1990, с. 444.
50. Лившиц Р. 3. Теория права. М., 1994; с. 71.
51. Алексеев С. С. Философия права, с. 60.
52. Гранат Н. Л. Источники права. - «Юрист», (М.,) 1998, с. 7.
53. Арутюнян Г. Г. Конституционный суд в системе государственной власти (сравнительный анализ). Ереван, 1999, с. 190.
54. Берченко А. Я. Еще раз о проблеме права и закона. - «Журнал российского права» 1999, No. 3/4, с. 80.
55. Там же.
56. Подобная семантика слова, обозначающего правую сторону, была уже в индоевропейской традиции соотнесенности оппозиции сторон `левый` - `правый` с оппозицией благоприятного - неблагоприятному, праведного - неправедному, хорошего - дурному. См.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы, т.2. Тбилиси, 1984, с. 784.
57. Памятники римского права. М., 1997, с. 157.
58. Шафаревич И. Социализм. В кн.: Из-под глыб. Сб. статей. Париж, Утса-Press, 1974, с. 66.
59. Берченко А. Я. Еще раз о проблеме права и закона. - «Журнал российского права», 1999, No. 3/4, с. 79.
60. Геральд Дж. Берман. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998, с. 194.

S U M M A R Y

Jurisprudence like other branches of science should not invent but reveal those originally fixed legal relations in human coexistence that are created by God and have been acting from the first days of creation. When those norms are altered humanity usually comes against a disaster. This has been seen many times in the history, particularly the socialistic and national-socialistic horror, the witness of which the world became in 20th century.

Almost throughout the whole human history the natural law has been driven back to the dark corners of jurisprudence and legal awareness and only in the second half of the 18th c. it was referred to in some juridically important documents: 'The Declaration of Independence of USA' (1776), 'The Snare of Glory' by Shahamir and Hakop Shahamiryan (1783) written as the Constitution of the future Armenian state, 'The Declaration of Human and Citizen Rights' of the Great French Revolution (1789), first amendments to the Constitution of USA (1791). Yet it gained its right place only after World War II, when 'The Universal Declaration of Human Rights' was adopted by the UN in 1948. At the end of the century the natural law norms were adopted by the civilized world as the basis of positive law and criteria for estimating the law legal level. Both in international documents and in the constitutions of different countries it became specially emphasized that the human rights derive from the human inviolable dignity. But the understanding of «dignity» is still remaining indefinite and is regarded as a value depending upon political, social and other factors. Yet the content of dignity derives from those qualities that man acquired from the day of creation, and those qualities are clarified by the biblical fact that man was created with the likeness and image of God. Which means that His abilities of life, freedom, thought, to give life to a new being in his likeness, to create and to dominate God has totally transmitted to man. The integrity of rights realizing those abilities and qualities forms the whole circle of human rights.

The first of them is the right to life that is given to man without reserve: God never deprives His creation from that right. The commandment «You shall not murder» was acting in paradise even before the 'publishing' of the commandments: God does not deprive the sinful man from the right to life, though he was told that in case he eats the forbidden fruit he will die. God did not kill the first murderer Cain and forbade the others to kill him as well. To become mortal was the personal choice of the man, and according to the right of free will all the biblical events that are related with death even in case of massive human destructions (including the flood), are actually results of men's choice. With a similar principle God's legislation is built. Like the death precaution in paradise did not mean death sentence sanction, the same way in many future legal norms the expression «death» does not mean death sentence, with the exception when that cases are accompanied by description of human actions (e.g. «to stone to death»). But these cases concern only those offenses that are directed against God or parent, which means that the offense against the one giving life is regarded as refutation of own life – that is a choice for death.

Thus the right to life is closely connected with the right of freedom, of free will and of choice. It seems difficult to speak about the right of freedom in the Bible, the main principle of which is obedience and where the expression «God's slave» is a synonym to the word «man». But many things become clear when the eminent truth that God is immaterial absolute substance is emphasized. The second commandment which prohibits to make the image «of anything that is in heaven above, or that is in the earth beneath, or that is in the water under the earth» (Ex. 20:4), making an idol out of it and to worship and serve it, is in fact not only a prohibition of paganism but also a prohibition to make the image of God the Highest thus altering and idolizing Him Who is in heaven. Image is always material, and slavery means to serve the material things. To make the image of Christ is not included in this prohibition, because He appeared to the humans in «flesh, and dwelt among us» (John 1:14). That is why the expression «Christ's slave» has been never used during His earthly life.

The restrictions of the right of freedom in the Bible are directed to provide equal rights to all: freedom will not be directed to evil deeds (1 Peter 2:15-16, etc.). But the full freedom begins from the moment when the law restrictions become man's inner restrictions. This problem is posed by the Old Testament and is solved by the Gospel through the revelation of Christ. The objective of the Messiah was to make the norms of law the moral norms of man. Law is God, thus freedom acquires the highest spiritual sense. The presence of law in a human being becomes equal to the presence of God. Such perception permits the apostle Paul to regard his service to God as the highest manifestation of freedom (1 Cor. 9:1).

The freedom of speech and thought is also regarded in the Bible as an absolute value and it is connected with spiritual sphere. «In the beginning was the Word [...] and the Word was God» (John 1:1). Acknowledging the whole difference between the Word-Creator and the word-speech it must be noted that

there is not so vivid but an interrelated parallel here. It is still in paradise that God gave man the word as a tool of expression of thought which was also the first attempt of man to create freely: «And whatever Adam called each living creature, that was its name» (Gen. 2:19). Yet man used the freedom of speech against the truth already in paradise to justify evil. So the prohibition of false witness that is stressed in the commandment is directed to the fact that word must do its primary mission, i.e. to know the truth. And the truth is God Himself. Thus the wordspeech is a means to know WordCreator. The persecution and the prosecution of such speech is evaluated in the Bible as a consequence of sin (Matt. 13:21). New merging of speech and truth is done through the revelation of Jesus «Word became flesh and dwelt among us» (John 1:14).

Almost all the basic norms of family law could be traced in the events in paradise. Those are: family is the unity of a man and a woman, it is formed according to man's free will (it was the expression of Adam's free will that he was sad in loneliness, Gen. 2:18), it is formed to continue human race ('multiply'), it is unshaken unity ('one flesh'), it is autonomous («shall leave his father and mother»), it is hierarchy and leads common economy (woman is called 'helper') and it is founded by God's blessing («God blessed them», Gen. 1:28). The family law also becomes senseful in the Bible only in spiritual sense. It is not accidental that the understandings of family law have become the basic understandings in Christianity: Father, Son, brother, sister, home, love, Mother Mary with the Infant is the most important part in Christian symbolism, Christ and the Church are regarded as a bride and a bridegroom. The Old Testament legislation is specifically attentive regarding the issue of family strength and indivisibility. It is expressed not only in the commandment of honouring parents, not committing adultery, and not covetting neighbour's wife, but also in some provisions of «conscriptio law», e.g. to let the married soldier go home for a year (Deut. 24:5), the engaged man before the battle, the one who builds a new house and plants a garden (Deut. 20:57). Regarding the internal family relations the emphasis on wife's obedience is always compensated with the command to love her as yourself, which is proposed to the husband.

The labour right is also given to the man from the beginning. At the moment of creation the qualification of the woman as a helper already proves this and it is confirmed when Adam and Eve are put in the Garden of Eden not for idleness but to tend and to keep it (Gen. 2:15). The Old Testament provisions regarding 'labour law' include both labour conditions (even about the slaves, Lev. 25: 39-40, 43), rest (the commandment of sabbath) and remuneration issues (to give the wages the same day, Lev. 19:13, Deut. 24:15, Mal. 3:5, Jer. 22:13, etc.). All these provisions, however, are in close relation with the spiritual sphere. So the pause of the 7th day is not regarded much as for rest but as for having peace and thus as an issue of reacing God and serving Him. Christ says that He comes not to destroy the law but to fulfill, and He mentions that it is not only allowed but requested to commit good deeds on sabbath day: this is to serve God. But the most senseful correlation between labour and spiritual sphere is revealed in the understanding of «bread» as it has the meaning of the result of both physical and spiritual labour, finally it becomes identical with Christ's flesh in the sacrament of Eucharistic Communion.

Property right is surely connected both with family and labour norms. Only those things that are created by own labour can become a property. Christ's teaching is not refuting property at all: when He requires to give the property to the poor (Luke 12:33, Matt. 19:21), or when He says that it is hard for a rich man to enter the Kingdom of God (Matt. 19:24) it means just one thing not to become a dependant slave of property but to remain God's slave, i.e. in freedom. The apostle Paul confirms that «all things are lawful» but man «will not be brought under the power of any» (1 Cor. 6:12). Thus the property right is combined with the fundamental principle of freedom.

Coming back to the question posed in the beginning of the work, the following should be noted. The mentioned rights involve the whole spectrum of Human Rights (all the other rights listed in international documents or constitutions are nothing else but derivations from these rights). Emerging from human dignity that is the likeness of God and wholeness of God's qualities in a human being, those rights have stable size, as God's qualities are unchanging and constant value. The consequence of breaking of the mentioned frame of human rights is totalitar injustice, and threat of enlargement is liberal allpermission. Both ways are destructive for humanity, because they alter the Godgiven nature of man. Human dignity is present inside the man as unaltered quality. Morality has to bring them out and endow the others with them, to see them in the others. So if rights are derived from dignity, then limitations are derived from morality. In this sense God's creation and the transmission of His qualities to man was the biggest expression and example of morality. Christianity is the unique religion, which God serves the humanity and gives examples of behaviour: from the washing of feet to selfsacrifice for the sake of human salvation. The Old Testament law is fulfilled with love in the New Testament which is a condition to transmit your qualities and rights to the others. And such a transmission is done in various levels; from personal rights to collective rights, such as the nation's right. The Old Testament endorses rights in one nation, the Gospel spreads those rights upon all. «There is neither

Greek nor Jew, circumcised nor uncircumcised, barbarian, Scythian, slave nor free, but Christ is all and in all» (Col.3:11). The Old Testament confirms the law as the source of limitations (exterior factor), the New Testament confirms the love as a such source (interior factor).

It is sorrowfull, but the modern jurisprudence prefers not to restrict its theoretical searches by some biblical postulates. Therefore, the natural law and human rights become a permanently transformed collection. This circumstance makes the relations between law and a statute unclear, and lawyers often neglect the difference between them and disprove the meaning of the law as a foundation for the statute. But to realize the supremacy of law it's enough to know that the law is a matter affirmed in heaven and the statute is a matter affirmed on a paper and without agreement with heavengiven truth it will remain only on the paper or will become a destroying factor.