

*А. И. Бродский*

РУССКИЙ ПАНУЭЛ  
Историко-экзегетический очерк

*Был ли символ?*

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

Быт. 32:24

Эта знаменитая история борьбы патриарха Иакова с Богом на берегу реки Иавок, борьбы, в которой патриарх одерживает победу, но в то же время просит у Победленного благословения, в результате которой патриарх получает рану бедра и новое имя Израиль, безусловно, является одним из самых загадочных мест Священного Писания.

Конечно, в книгах Ветхого и Нового заветов немало темных и загадочных фрагментов. Но все эти фрагменты веками подвергались многочисленным богословским толкованиям. О богоборчестве Иакова этого не скажешь. Толкования этого фрагмента Библии в христианской традиции столь малочисленны и скудны, что современный экзегет Ф. Н. Козырев считает возможным назвать историю поединка Иакова «потерянным символом». «Богоборчество Иакова, – пишет Козырев, – было запечатлено в гравюрах Г. Доре, украшающих многие современные издания Библии, оно было воспето Рильке, о нем размышляли русские религиозные мыслители В. Соловьев, С. Булгаков, Д. Мережковский. Но в том-то и дело, что этот образ стал темой гравюры и живописи, а не иконописи, темой лирики и философии, а не гимнологии и литургики... Церковь словно положила печать молчания на самую важную встречу самого Иакова с Богом. Ни св. Иоанн Златоуст, ни блж. Феодо-

рит Кирский, на трудах которых зиждется современная православная экзегетика, не обмолвились в своих толкованиях на книгу Бытия ни единым словом насчет символического значения богоборчества Иакова, и это немое свидетельство Отцов стало одновременно и немым указанием для будущих поколений экзегетов»<sup>1</sup>.

К сказанному можно добавить, что в утверждении, будто над этим символом размышляли В. Соловьев, С. Булгаков, Д. Мережковский, тоже есть значительная доля преувеличения. Русские философы конца XIX – начала XX вв. иногда использовали образ борьбы Иакова в различных контекстах, но не оставили каких-либо подробных и обстоятельных его толкований. Возможно, стоит даже порадоваться тому факту, что поединок Иакова так и не получил однозначной богословской или философской интерпретации, а остался лишь «художественным образом», в который любой обращающийся к Библии человек – верующий, скептик или атеист – может вложить свой, угодный ему смысл.

Впрочем, может быть, никакого «духовного смысла» у этой истории и вовсе нет? Мы однозначно придем к такому выводу, если, вслед, например, за Дж. Дж. Фрэзером, допустим, что история поединка Иакова с Богом есть остаток какого-то языческого мифа о столкновении человека с речным духом или джинном при переправе. Аналогичные мифы, согласно Фрэзеру, встречаются у многих народов Азии, Африки и Америки и представляют собой объяснения каких-то ритуалов и табу<sup>2</sup>.

Фрэзер – сторонник т. н. «обрядовой теории мифов», согласно которой ритуалы и табу предшествуют мифам: мифы возникают в качестве «объяснения» практикуемых обрядов. В данном случае библейский миф, по его мнению, объясняет, почему евреи не едят сухожилий из бедра животного. С этой научно-исторической точки зрения, вся Тора представляет собой достаточно хаотичное собрание всевозможных мифов и легенд, и составители Торы были мало озабочены их смысловой или логической связанностью.

Однако происхождение фрагмента текста так же мало связано с его смыслом в составе всего текста, как этимоло-

---

<sup>1</sup> Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. – М., 2005. С. 223, 227.

<sup>2</sup> Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1985. С. 277–284.

гия слова – с его актуальным употреблением в языке. Понимание фрагментов Писания обусловлено пониманием всего Писания в целом, равно как и понимание Писания в целом достигается пониманием его отдельных частей. Знаменитая проблема «герменевтического круга» – понимание целого зависит от понимания его частей, а понимание частей зависит от понимания целого – не только «методологическая трудность», но и условие существования смысла вообще. И если для миллиардов людей Библия обладала и обладает единым «духовным смыслом», то мы имеем все основания искать этот смысл в каждом ее фрагменте, тем более, в таком ярком и выразительном, как богоборчество Иакова. Происхождение фрагмента и первоначальный контекст его употребления в данном случае не имеют значения.

### *Иаков и Исав*

В отличие от христианской традиции, благочестиво умолкающей перед историей единоборства Иакова, иудейская традиция не оставляет эту сцену без внимания. Хотя здесь, вопреки прямому указанию Торы, противника Иакова принято называть все-таки не Богом, а Ангелом, ведь сказано же, что всякий, увидевший Бога, должен умереть (Исх. 19:21; Втор. 5:24–26; Суд. 13:22). Иногда этот Ангел понимается как Ангел Божий, несотворенный Ангел, т. е. некое видимое проявление самого Бога; чаще – как Ангел-хранитель брата Иакова Исава, а иногда и как «падший Ангел», демон Самаэль. Но во всех случаях это единоборство связывается с предстоящей встречей Иакова с его братом Исавом.

Обманным путем Иаков получил благословение отца своего Исаака и тем самым присвоил себе первородство Исава, за что Исав вознамерился его убить. Опасаясь мести брата, Иаков вынужден был бежать из Ханаана. Спустя двадцать лет он возвращается на землю своих предков и узнает, что брат Исав движется к нему навстречу с отрядом из четырехсот человек. Накануне этой встречи и происходит единоборство с Ангелом. Иаков победил Ангела и получил от него благословение, что внушило патриарху уверенность в победе над Исавом и в праве на владение Ханааном. В результате встреча с Исавом закончилась самым неожиданным

ным для Иакова образом: «И побежал Исав к нему навстречу и обнял его, и пал на шею его и целовал его, и плакали» (Быт. 33: 3–4).

Сходное понимание единоборства на Иавоке встречается и в христианских толкованиях. «Мнение некоторых раввинов, будто боролся с Иаковом Ангел-хранитель Исавы или даже демон мстил Иакову за Исаву, – писал в конце позапрошлого века крупнейший русский библеист А. П. Лапухин, – конечно, странно, но заключает в себе некоторый элемент истины, поскольку ставит таинственное борение Иакова с враждебными отношениями его к брату»<sup>1</sup>. И Иоанн Златоуст, и блаженный Феодорит тоже считали, что Бог боролся с Иаковом, дабы Иаков «не убоялся брата своего Исавы».

Козырев считает такое толкование богоборчества Иакова чисто *психологическим* и лишенным какого-либо символического смысла. «Традиционный подход к объяснению смысла богоборчества Иакова при всей его видимой ясности и простоте едва ли удовлетворит читателя, навывкшего искать в ветхозаветных образах если не символический и пророческий, то, по крайней мере, назидательный смысл»<sup>2</sup>.

Кроме того, по мнению Козырева, если все дело заключалось в том, чтобы укрепить дух Иакова и вселить в него мужество, то для этого Богу незачем было прибегать к столь «странному и соблазнительному способу»: достаточно было бы явить Иакову какие-либо чудеса и знамения или ограничиться одним лишь увещанием, что неоднократно имело место в истории сынов Израиля.

Однако объяснение смысла единоборства Иакова исключительно в аспекте предстоящей встречи с братом перестанет восприниматься как только «психологическое» и приобретет глубокий символический и пророческий смысл, если мы вспомним, символами чего являются сами братья Иаков и Исав.

«Не брат ли Исав Иакову? говорит Господь; и, однако же, Я возлюбил Иакова, а Исаву возненавидел и предал го-

---

<sup>1</sup> Толковая Библия, или Комментарии на все Книги Св. Писания Ветхого и Нового заветов под ред. проф. А. П. Лопухина. В 7 т. Изд 4-е. Т. I.: Пятикнижие, Исторические книги. – М., 2009. С. 279.

<sup>2</sup> Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. – С. 246.

ры его опустошению, и владения его – шакалам пустыни» (Мал. 1,2).

Греческому слову «история» в еврейском языке соответствует слово «толдот», что буквально означает *родословие*. Историю взаимоотношений различных народов и цивилизаций еврейская традиция рассматривает как историю взаимоотношений различных потомков патриархов. Исток столкновений цивилизаций заложен во внутрисемейных конфликтах.

Так, от брата Исаака Измаила, которого Авраам еще при жизни отослал на Восток, происходят, согласно иудейской традиции, не только арабы, но и все восточные народы. От Исава, согласно Библии, произошли злейшие враги Израиля эдомитяне, которые уже в эпоху таннаев стали отождествляться с римлянами. Так, в Талмуде и Мидраше утверждается, что Рим был основан потомками Исава. А в средневековой еврейской литературе *Эдом* стал синонимом христианского мира. Иаков же, который, в отличие от Авраама и Исаака, является предком только евреев и чье имя, полученное после единоборства на Иавоке, стало именем всего народа, рассматривается раввинистической литературой как «избранник среди патриархов» (Быт. Р. 76:1), которому Бог открыл тайну мессианского избавления и которого поместил выше всех остальных смертных и чуть ниже ангелов (Мид. Пс. 8:7; 31:7). Противостояние Иакова и Исава толкуется здесь как субстанциальный антагонизм Израиля и языческого мира, к которому иудаизм причисляет и мир христианский. В этом смысле ночная борьба Иакова есть борьба за мессианское призвание Израиля.

С этой точки зрения, удобнее считать противника Иакова все-таки не Богом, а демоном, что и делает каббалистическая традиция. Но что же тогда означают слова противника Иакова: «Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь» (Быт. 32. 28)? Вот как отвечает на это важнейшая каббалистическая книга «Зогар»: «Он сказал: “Твое имя будет Израиль. Потому что ты бился с Элохимом”. Что значит “с Элохимом”? Ты мог бы подумать, что он говорит о самом себе, однако... написано не “против Элохима”, но “с (вместе с) Эло-

химом»<sup>1</sup>. Иными словами, не Бог боролся с Иаковом, а *вместе с Богом* Иаков боролся против демона Исава и всех язычников.

Сходную трактовку поединка Иакова дает крупнейший современный экзегет Д. Щедровицкий, очевидно, хорошо знакомый с каббалистической традицией. Причем, согласно Щедровицкому, слова Иакова «я видел Бога лицом к лицу» (Быт. 32:30) следует понимать в том смысле, что *раньше* Иаков неоднократно «ходил перед лицом Бога» и потому побеждает в битве с демоном, а имя «Израиль» следует переводить не как «боровшийся с Богом», а как «воин Божий»<sup>2</sup>.

В христианской традиции этно-конфессиональная интерпретация Иакова и Исава меняется на прямо противоположную. Для т. н. *прототипического* толкования Ветхого Завета, т. е. толкования, согласно которому «весь Ветхий Завет был одним великим прообразом грядущего Нового Завета»<sup>3</sup>, значение имеет не «физическое родословие», а символизм внутрисемейных отношений. Христианские экзегеты важнейшее значение придают отношению между старшими и младшими братьями – Каина и Авеля, Измаила и Исаака, Исава и Иакова, Манасия и Ефрема, в которых старший брат лишается преимущества своего первородства и благословение переходит к младшему. Эти отношения рассматриваются как прообраз отношения между Ветхим и Новым заветом, иудаизмом и христианством.

Уже апостол Павел в послании Галатам (4:22–31) отождествил двух жен Авраама – рабыню Агарь и свободную Саару – с Ветхим и Новым заветом, а их сыновей – Измаила и Исаака – с иудеями и христианами. Но «что сказано в отношении к смыслу Новозаветного толкования истории Измаила и Исаака, то, по тесной связи понятия семени, должно иметь силу и в отношении к толкованию истории Иакова и Исава»<sup>4</sup>. В этом случае единоборство Иакова оказывается борьбой Ветхого и Нового завета, Закона и Благодати, иуде-

---

<sup>1</sup> Цит по: *Дугин А.Г.* Мессиянство каббалы // URL: [www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=374](http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=374)

<sup>2</sup> См.: *Щедровицкий Д.В.* Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. – М., 2008. С. 289–294.

<sup>3</sup> *Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. – М., 1885. С. 21.

<sup>4</sup> Там же. С. 99.

ев и христиан. И здесь нет необходимости считать противника Иакова демоном, а не Богом, так как, во-первых, Ветхий Завет тоже от Господа и, во-вторых, воплощение Сына Божьего делает возможной теофанию, т. е. видение Бога. А полученное Иаковом в результате этой борьбы новое имя становится и самоназванием христиан: с момента своего зарождения христианская церковь именуется Новым Израилем.

В связи с иудейскими и христианскими токованиями образов Иакова и Исавом трудно удержаться от одного замечания. Чтение Торы оставляет об Исаве самое благоприятное впечатление: он искренне любит отца, прощает Иакова и даже мирно делит с ним землю своего проживания. Моральный же облик Иакова более чем сомнителен. Иаков обманом приобрел благословение, трусливо бежал из дома, непорядочно обошелся с Лаваном, у которого прожил двадцать лет и которого тайно покинул, прихватив часть имущества. Наверное, есть некий «загадочный смысл» в том, что и иудеи, и христиане хотят отождествить себя с хитрым и трусливым Иаковом, а своих противников – с грубоватым, но честным и великодушным Исавом.

### *Противостояние судьбе*

Итак, истолкование богоборчества Иакова в свете отношений патриарха с Исавом придает фрагменту характер пророчества относительно судеб народов и религий. Однако ни иудейские, ни христианские экзегеты обычно не ограничиваются профетическим истолкованием фрагментов Писания, а стремятся постичь их смысл *sub specie aeternitatis*, т. е. увидеть в них отражение тех моральных, метафизических или мистических процессов, которые происходят вне времени и касаются фундаментальных условий человеческого бытия в мире.

Христианские богословы издревле выделяют *тропологический* смысл, который «имеет отношение к моральным действиям христианина», и *анагогический* смысл, «касающийся свершения спасительных реалит в вечности»<sup>1</sup>. А в XX в. протестантские и некоторые католические теологи

---

<sup>1</sup> Антонини Б. Божественное Откровение. – М., 1992. С. 88.

заговорили еще и об *экзистенциальном* смысле, который есть «личное и ответственное употребление текста, когда текст вопрошает тебя лично»<sup>1</sup>. Что же означает единоборство на берегу Иавока в свете этих уровней толкования?

Здесь стоит обратить внимание на контекст упоминания единоборства на Иавоке у русских философов начала прошлого века. Русские философы обычно никак не связывали богоборчество Иакова с предстоявшей встречей с Исавом, но рассматривали его как нечто *ценное само по себе*.

Д. Мережковский, например, говорит о единоборстве Иакова в связи с богоборческими тенденциями в творчестве Лермонтова: «Бог не говорит Иакову: “Смирись, гордый человек!” – а радуется буйной силе его, любит и благословляет за то, что не смирился он до конца, до того, что говорит Богу: “Не отпущу тебя”. Нашему христианскому смирению это кажется пределом кощунства. Но это святое кощунство, святое богоборчество положено в основу Первого завета, так же как борение Сына до кровавого пота – в основу Второго Завета; “...тосковал и был в борении до кровавого пота” – сказано о Сыне Человеческом»<sup>2</sup>.

Вяч. Иванов упоминает борьбу Иакова в связи с байроническими тенденциями в русской литературе. «Амплитуда колебаний этого богоборства, – пишет Иванов, – простирается от Каина до Прометея; на вертикали маятника – Иаков или Израиль, боровшийся в ночи с Неведомым и оставшийся хромцом на всю жизнь. Причина борьбы – неуступчивость при установлении условий договора. Итог этого свободолюбия – сознание несоизмеримости притязаний свободной личности как с естественными законами ее земного воплощения, так и со всеми устойчивыми формами человеческого общежития»<sup>3</sup>.

Здесь богоборчество – необходимый момент в становлении личного, индивидуалистического самосознания, которое, в свою очередь, является условием грядущего соборного единства.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 89.

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. М. Ю. Лермонтов – поэт сверхчеловечества // Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. – М., 1991. С. 398.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. Байронизм как событие в жизни русского духа // Иванов Вяч. Родное и вселенское. – М., 1994. С. 270.



Богоборчество – излюбленная тема Н. Бердяева. Бердяеву важен аспект отстаивания человеком своей свободы перед Богом и противодействие судьбе. «Грек и римлянин (трагедия, стоицизм) смирялись перед судьбой... Древние евреи бунтовали, боролись с самим Богом (Иов, пророки, псалмы). Безраздельной власти царящего над миром закона противопоставляли или бесстрашие и покорность, или восстание и борение с Богом»<sup>1</sup>. Все сюжеты, связанные с богоборчеством, Бердяев рассматривает как предвозвестия Третьего Завета, Завета свободы и творчества.

Характерно, что русское богословие XIX в. тоже рассматривало сцену на Иавоке как символ противостояния судьбе. Однако богословы благочестиво утверждали, что *борьба* – это лишь метафора *молитвы*.

Так, знаменитый московский митрополит Филарет (В. М. Дроздов), который был, по-видимому, первым русским богословом, прокомментировавшим единоборство Иакова, писал: «*Бороться с Богом* есть то же, что, по выражению Апостола, подвизаться с Богом в молитвах (Рим. 15:30), объимать Его верою и любовью и соединением своей воли с Его волей, привлекать к себе Его благодатную силу и благословение»<sup>2</sup>.

Протоиерей В. Н. Амфитеатров связал богоборчество Иакова с предшествующей молитвой, которую патриарх вознес к Богу. «Он был теперь исполнен упования на помощь Божию и убежден, что молитва приобретает человеку милость от Бога, что она может переменить даже гнев Божий на милость»<sup>3</sup>. Таким образом, молитва – это единственный способ переломить судьбу, изменить обстоятельства.

В наши дни богослов В. Сорокин истолковывает богоборчество уже не столько как *молитву*, сколько как *теофанию*. Всю жизнь патриарх Иаков боролся против своей судьбы. Эта борьба началась уже в утробе матери, когда братья боролись за то, кому первому появиться на свет (Быт. 25:23). Иаков добивался всего в жизни – благословения,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. С. 148.

<sup>2</sup> Филарет, митр. Московский и Коломенский. Творения. Записки, руководящие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 3. – М., 1887. С. 68.

<sup>3</sup> Амфитеатров В. Очерк из Библейской истории Ветхого Завета. – М., 1895. С. 187.

женитьбы на Рахили, возвращения в Ханаан и т. д. – вопреки складывающимся обстоятельствам. И в самые решительные моменты патриарх удостаивался теофании. Так, в Вифеле, спасаясь от мести своего брата, Иаков увидел лестницу, по которой двигались ангелы и архангелы и на вершине которой находился Господь, сказавший Иакову: «Я с тобой, и сохраню тебя везде, куда ты не пойдешь» (Быт. 28:15). Уходя от Лавана, Иаков повстречал отряд Ангелов (Быт. 32:1–2), и это видение укрепило его в намерении вернуться в Ханаан. Наконец, единоборство на Иавоке тоже было видением Бога, и сам патриарх нарек это место Пануэл, «ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32:30).

По мнению В. Сорокина, встреча с Богом лицом к лицу «представляла собой обычно бурный экстаз, который мог сопровождаться конвульсиями и каталептическими состояниями, во время которых вполне можно было получить в том числе и вывих бедра. Вероятнее всего, именно такой экстаз и переживает Иаков во время теофании, но субъективно он воспринимает ситуацию как человек своего времени, то есть как борьбу с Богом своих отцов за благословение, и можно думать, что именно в такой форме он и рассказывал о ней современникам, сохранившим его рассказ в неизменном виде и передавшим его потомкам»<sup>1</sup>.

Итак, русские мыслители усматривают в сцене богоборчества Иакова образ *противостояния судьбе*, только богословы считают эту «борьбу» метафорой молитвы или теофании, а философы – именно *борьбой* в прямом смысле этого слова.

Здесь нельзя не увидеть некую фундаментальную черту русской мысли, которую, с легкой руки Н. Федорова, принято называть «*Odiūm fati*» (ненависть к судьбе). «*Amor fati*»!.. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому – «*Odiūm fati*»... «*Amor fati*» – это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это природный страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не

---

<sup>1</sup> Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета // URL: [www.bible-center.ru/book/context/struggle](http://www.bible-center.ru/book/context/struggle).

суеверие ли и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т. е. к рабству?»<sup>1</sup>.

Таким образом, вся история патриарха Иакова может быть истолкована как выражение радикального *антифатализма* теистического сознания.

### *Богоборчество Сына*

Истолкования богоборчества как *противостояния судьбе* выявляет некое противоречие внутри самой Божественной Воли. Ведь и судьба дана нам от Бога, и противостояние ей Бог благословляет. Что же, в таком случае, представляет собой *провидение* или *промысел* Божий? Большинство богословов отказываются вникать в столь неизъяснимые тайны и, наверное, правильно делают. Однако и здесь есть исключения.

Наиболее обстоятельная (хотя, на мой взгляд, зачастую не вполне вразумительная) христианская трактовка богоборчества Иакова содержится в уже неоднократно цитированном сочинении современного экзегета Козырева «Поединок Иакова». Автор ставит перед собой задачу с христианской точки зрения раскрыть нравственные и мистические основания оправданного Богом богоборчества.

Во-первых, по мнению Козырева, Бог вызывает на бой Иакова, чтобы внушить патриарху и его потомкам, что Он не бесплотная идея, не слепая всеподавляющая сила и не нравственный императив, а Личность, с которой человек должен входить в личные отношения. Во-вторых, в богоборчестве раскрывается апофатический путь богопознания – путь последовательного отрицания присутствия божественной сущности в каких-либо формах видимого бытия. В-третьих, в богоборчестве открывается факт разобщенности человека и Бога: борьба здесь – символ встречи с Неведомым, Иным. В-четвертых, богоборчества в Ветхом Завете предвосхищают слова Христа о том, что Царствие Небесное «силою берется и употребляющие усилия восхищают его» (Мф. 11:12)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Соч. – М., 1982. С. 560.

<sup>2</sup> См.: Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. – С. 260–356.

Но главный смысл богоборчества Иакова заключается все-таки не в этих четырех аспектах, а в том, что оно символически связано с борением Христа «до кровавого пота», с богоборчеством самого Сына Человеческого.

К богоборчеству Христа, согласно Козыреву, можно отнести знаменитое «моление о чаше» в Гефсманском саду, когда Сын, накануне Своего крестного страдания, вопрошает Отца о возможности «пронести чашу сию мимо» (Лк. 22:42), а также страшный возглас с креста: «Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46).

В этих евангельских фрагментах христианское богословие усматривает наивысшее выражение кенозиса (самоуничужения) Господа. Кенозис означает не просто ситуацию схождения Бога в мир людей, но и принятие Им самых тяжелых и мучительных условий человеческого существования, вплоть до смерти, а также покорность этим условиям. Классическим местом Писания (*locus classicus*), содержащим понятие кенозиса, считается фрагмент послания апостола Павла филиппийцам, в котором апостол говорит, что Господь «уничжил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:7–8).

«Моление о чаше» и возглас с креста позволяют говорить, что кенозис Господа простирается вплоть до ужаса смерти и чувства богооставленности. Но, напоминая Козырев, мы не должны забывать, что и противостояние Христа воле Отца в Гефсиманском саду, и упрек, прозвучавший с креста, проистекают от Того, Кто сам есть Бог. И, следовательно, мы можем говорить здесь о некоем *противоборстве внутри Нераздельной Троицы*<sup>1</sup>.

Стремясь согласовать свои выводы с догматическими определениями, Козырев вдаётся в сложнейшие тринитарные рассуждения, перед которыми я почтительно умолкаю. Но, не ощущая себя связанным какой-либо догматикой, я рискну предложить свою интерпретацию этического и онтологического смысла богоборчества. Правда, сделать это постараюсь таким экзегетическим методом, который в некотором смысле является обратным христианскому прототипическому толкованию.

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 357–366.

В середине XIX в. либеральный протестантский богослов и ориенталист Август Вюнше определил Новый Завет как «весьма удачный мидраш, имеющий христианские цели»<sup>1</sup>. Действительно, никто из авторов книг Нового Завета не считал, что пишет Писание. Для авторов новозаветных книг Писание – это только Танах. Сами же они писали мидраши на темы Священного Писания. В таком случае не Ветхий Завет является символическим предвосхищением Нового Завета, а Новый Завет представляет собой символическое истолкование некоторых сюжетов Ветхого Завета. Наверное, раввины могли бы принять подобную трактовку Нового Завета, с той лишь оговоркой, что для последующей судьбы евреев этот «мидраш» оказался не столь уж удачен.

Христианство вынудило иудаизм заново переосмыслить некоторые свои основы и, в частности, выявить некоторые различия внутри Божественного единства. «Обычно иудеи, – пишет современный израильский теолог Арье Барац, – характеризуют себя как последовательных монотеистов и обвиняют христиан в том, что те “троют” Божество. Но это поверхностный взгляд. Подлинное различие пролегалет вовсе не в этом. Различие внутри Божества допускается и иудаизмом»<sup>2</sup>. Наиболее явственно о различиях внутри Бога говорит Каббала.

Unde malum? Что служит источником зла? Любая монотеистическая религия утверждает, что зло относительно и возникает из того, что само по себе злом не является. В противном случае мы должны были бы допустить иное, противоположное всеблагому Богу субстанциональное начало. Каббала выделяет в Боге атрибут Милости (Хесед) и атрибут Строгого Суда (Гвура), символизируемые Его правой и левой сторонами. В Боге эти атрибуты нераздельны, и Строгий Суд (он же Гнев Божий) всегда умиротворяется Милостью. Но в результате некой катастрофы, например в результате грехопадения первых людей, Строгий Суд удаляется от Милости и тем самым отделяется от Бога вообще, становится чем-то самодостаточным. И тогда он преобразуется в зло, в

---

<sup>1</sup> Цит. по: Корсунский И. Иудейские толкования Ветхого Завета. – М., 1882. С. 5.

<sup>2</sup> Барац А. Там и всегда // Сознание третьего храма. – Минск, 2007. С. 98.

геенну, в мир Сатаны. «Мир Сатаны появляется в результате чрезмерного усиления гнева (силы Строгого Суда)», – утверждает «Зогар»<sup>1</sup>.

Древняя «Сефер йецира» («Книга творений») описывает тридцать два пути Мудрости, с помощью которых Бог сотворил мир: двадцать две буквы еврейского алфавита и десять сфирот. Каббала обычно отождествляет буквы со Строгим Судом, а сфирот – с Милостью или Светом. Иудаизм онтологизирует язык: мир создан десятью Речениями. Конфигурации букв определяют закономерности мира, господствующий в нем порядок, мировую необходимость. Но если бы мир определялся *только буквами*, он был бы царством *слепого и безжалостного Рока*, юдолю страданий и смерти, примерно таким, каким он виделся греческим трагикам или стоикам. Поэтому Господь не оставил мир без *света*: свет включен в десять речений. Свет снимает ограничивающее действие букв и позволяет человеку вырваться из-под власти жестокого Рока. «Суд – это буквы, а милосердие – это свет, который не связан формой букв, то есть закономерностями нашего мира. Поэтому он проявляется в раскрытии Божества через *праведников, знамения и чудеса*, то есть явления, находящиеся вне ограничений природы», – пишет современный еврейский теолог Шолем Лугов<sup>2</sup>.

В контексте такой интерпретации Творения, противостояние на Иавоке может быть понято как столкновение *букв и света*, Строгого Суда и Милости. (Для каббалистических книг характерно истолкование историй патриархов как символических описаний процессов, происходящих внутри Божества). В результате этой борьбы Иаков-Израиль вырывается из-под власти Рока. «Над Израилем нет созвездий», – гласит Талмуд (Гемара, Шаббат, 156-а), т. е. судьба Израиля определяется отныне не расположением звезд или какими-либо другими факторами, с которыми люди связывают предопределенность происходящих с ними событий, а исключительно взаимоотношениями Израиля с Богом.

Имеет ли какое-то отношение символика *букв и света*, *Суда* и *Милости* к евангельскому учению? Полагаю, что

---

<sup>1</sup> Цит. по: Шолем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. – М.; Иерусалим, 2004. С. 296.

<sup>2</sup> Лугов Шолем. Врата единства и веры. Урок 5. Строгий Суд и Милосердие // URL: [www.moshiach.ru/lesson/tania2](http://www.moshiach.ru/lesson/tania2)

имеет. Подтверждением этого являются знаменитые начальные строфы евангелия от Иоанна, в которых говорится о Слове (Логосе) и Свете (Ин. 1:1–14). Только эллинизированный автор четвертого Евангелия соединяет иудейскую онтологию языка (мир сотворен речениями и является конфигурацией букв) с греческим учением о Логосе. Что сообщает нам «мидраш от Иоанна»? Что мир был сотворен Словом, которое было у Бога, т. е. Строгим Судом; что в Слове был Свет, т. е. что Строгий Суд был соединен с Милостью; что мир Свет не познал, и тогда Слово стало плотью и обитало с нами. Вместе со Словом людям был дан и Свет, который вполне может быть отождествлен с третьим лицом Святой Троицы – Св. Духом, о котором мы тоже узнаем от Иоанна (Ин. 14:16–17,26).

«Сын и Дух, – разъясняет авторитетный православный богослов В. Н. Лосский, – открываются нам в Евангелии как два Божественных Лица, посланные в мир; Одно – чтобы соединиться с нашей *природой* и ее возродить. Другое – чтобы оживить личную нашу *свободу*»<sup>1</sup> (курсив мой. – А.Б.). Природа – это Сын; свобода – это Дух. В Иисусе Христе Бог обретает человеческую природу, т. е. принимает на Себя условия человеческого существования, условия страдания, богооставленности и смерти, дабы явить человеку Свет, т. е. возможность вырваться из-под власти безжалостного рока. Именно этого иудеи и ждут от Мессии.

Но что же тогда разделило Старый и Новый заветы? Почему иудеи не могли узнать в Христе Мессию? Думаю, что важнейший, хотя, конечно, и не единственный ответ на этот вопрос содержится в уже цитированном «кенотическом» отрывке из послания апостола Павла: «...смирил Себя, быв послушным...». Иными словами, в отличие от богоборчества Иакова, богоборчество Сына оказывается лишь «психологическим моментом» на фоне общего смирения. И заканчивается богоборчество Сына неизменно словами: «Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42).

---

<sup>1</sup> Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 2009. С. 371.

«Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом». Когда богословы цитируют эти знаменитые слова св. Афанасия Александрийского, то неизменно пишут стоящее в конце фразы слово «бог» со строчной, а не прописной буквы. Тем самым как бы подчеркивается, что речь не идет о том, будто человек может приобрести всемогущество и всеведение Бога. О «боге» здесь говорится в переносном смысле. Чаще всего речь идет о том, что через т. н. *обожение*, или *теозис*, человек может восстановить свое утраченное с грехопадением богоподобие и обрести свободу над законами своего плотского бытия.

Но это не означает, что законы человеческого существования перестают действовать вообще и что человек сливается с Богом. Человек может приобщиться к божественной жизни, оставаясь человеком. В этом и заключается смысл евангельского кенозиса. Господь становится человеком, принимает образ «раба» и остается «послушен» принятым условиям существования. То уничижение, которое лежало в основе вочеловечения, учил в начале XX в. известный русский богослов М. М. Тареев, продолжает действовать на протяжении всей жизни Христа, так что «Его Божественная слава проявляется именно в его уничижении, она не отрицает ограниченной природы, и час Его славы совпадает с часом его страданий»<sup>1</sup>.

Наиболее полно идея кенозиса раскрывается в сцене искушения Христа в пустыне. Как известно, дьявол искушал Христа трижды, предлагая поочередно то превратить камни в хлеба, то броситься вниз с крыши Храма, то сделаться властелином всех царств мира.

Смысл этих искушений может быть понят только в контексте мессианских чаяний иудеев. В глазах иудеев Мессия, во-первых, должен быть «кормильцем», освобождающим людей от нужды и вечной заботы о хлебе насущном; во-вторых, он должен быть чудотворцем, стоящим выше естественных законов природы; в-третьих, он должен быть Царем-освободителем, избавляющим народ от иноземного ига

---

<sup>1</sup> Тареев М.М. Уничужение Господа нашего Иисуса Христа. Экзегетические и историко-критические исследования. – М., 1901. С. 172.



и впоследствии становящимся властелином мира. В этих чаяниях выразилось вечное стремление людей освободиться от тяжелых условий земной жизни.

Но Сын Божий в искушениях устоял. На первое искушение Он ответил указанием на то, что «не хлебом единым жив человек». На второе – отказом искушать Господа. При третьем искушении Он и вовсе прогнал Сатану. Тем самым Христос не противопоставил Себя естественным условиям жизни, не отделил Себя от других людей, остался послушен Своему кенозису.

Сказанное, на первый взгляд, противоречит идее Воскресения Христова. Разве воскресение Христа не является символом преодоления земной ограниченности? Позволю себе здесь вновь сослаться на Тареева. Согласно богослову, воскресение Христа может быть понято только в свете Его смерти. А значение смерти Христа определяется тем, как была пережита эта смерть Его учениками. Для них смерть Сына Божьего оказалась крушением последних остатков мессианских чаяний, отказ от всех надежд вырваться за рамки трагических условий земного существования, преодолеть удел человеческий. И в то же время она стала рождением иной, новой, духовной веры. Воскресение Христа – это духовное воскресение. Христос воскрес *для веры верующих в него*. «Понимаемое в таком смысле воскресение Христово не представляет внешнего события. Оно предмет апостольской веры и духовный результат Христова подвига»<sup>1</sup>.

Потому-то евангельское учение связывает спасение человека исключительно с его верой. В иудаизме же вера находится на втором месте по отношению к делам. Согласно Иерусалимскому Талмуду, Господь говорит: «Пусть лучше они (евреи. – А.Б.) оставят Меня, но будут продолжать следовать моим законам» (Хагигга 1:7). В противоположность этому ап. Павел утверждает, что «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:2). Степень зависимости спасения от веры может пониматься у христиан по-разному: от убеждения православных и католиков в том, что «вера без дел мертва» (Иак. 2:17), до протестантского

---

<sup>1</sup> Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Т. I. – Сергиев Посад, 1908. С. 341.

принципа спасения «только верою» (*sola fide*). Но в любом случае никакие дела не избавят человека от его земного удела, от его земной ограниченности, ибо сказано: «И не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, оно там”. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 20–21).

### *О Божественном Бессилии*

В. В. Розанов говорил, что в евангельской сцене искушения Христа в пустыне Бог *обессилил* мир. «В том и смысл искушения в пустыне. “И дам тебе все царства мира”. Он не взял. Но как же тогда Он “спас мир”? Не-деланием. “Уходите и вы в пустыню”. Не нужно царств... Не нужно мира. Не нужно вообще ничего...»<sup>1</sup>. Потому-то христианство оказалось бессильно изменить земную жизнь. Евангельский образ Христа, по словам Розанова, не являет собой ничего, кроме немощи, бессилия и покорности судьбе. Во Христе Бог разделил с человеком его скорбный удел и остался послушен этому уделу «вплоть до смерти». «Мы поклонились религии несчастья. Дивно ли, что мы так несчастны»<sup>2</sup>.

Мысль о бессилии Бога перед лицом собственного же творения можно обнаружить и в Ветхом Завете. Ее находят в книге Иова, в Екклесиасте, в некоторых других фрагментах Танаха. «Тайна, которой остаются верны иудеи, – пишет в наши дни Славой Жижек, – это ужас божественного бессилия. И именно этот секрет “раскрывается” в христианстве. Вот почему христианство может “наступить” лишь после иудаизма: оно открывает ужас, с которым столкнулись иудеи»<sup>3</sup>.

Господь неспособен изменить порожденный Его же Строгим Судом мир. Само ожидание Мессии, составляющее лейтмотив ветхозаветных книг, говорит о некоей *недостаточности* Божественного управления для исправления мира. В иудаизме Мессия восполняет Бога; в христианстве Сын восполняет Отца. «Явно, что сын мог бы “прийти”,

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Соч. – Л., 1990. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 324.

<sup>3</sup> Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М., 2009. С. 226.

только чтобы “восполнить отца”. Без онтологической недостаточности отца не может быть сына, хотя бы отец и был “вечно рождающим” и даже только в сути своей именно “рождающим”»<sup>1</sup>.

Но если восполнение Божественного бессилия через чаемого иудаизмом Мессию есть восполнение *богоборчеством*, то восполнение Отца через Сына есть восполнение покорностью и верою. Не человек стал богом, а Бог стал человеком. Не человек приобщается к величию Божьему, а Бог приобщается к человеческому ничтожеству. После смерти Христа люди по-прежнему остаются в плену обстоятельств своей земной судьбы, получая от Всевышнего лишь Утешителя. «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:16).

Христианское богословие часто стремилось как-то преодолеть евангельский пессимизм относительно земного удела человека. Восточно-христианская эсхатология, например, всегда делала акцент не только на индивидуальном спасении, но и на т. н. *парусии*, т. е. на глобальном преображении всего мира в конце времен. Идея парусии определила и основные черты русской религиозно-философской мысли, а именно ее *мессианство* и *утопизм*. Призывы П. Я. Чаадаева к Царствию Божьему на земле, теократическая мечта В. С. Соловьева, сциентистская утопия Н. Ф. Федорова, софиология С. Н. Булгакова, пророчества о Третьем Завете Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева – все эти концепты русской философии основаны на вере в возможность преодоления тяжких условий земного существования. *Усилиями людей можно восполнить Божественное Бессилие*. Мир может стать иным. В этом собственно и сказывается *odium fati* русской философии.

Однако и в России находилось немало мыслителей (К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, В. Н. Несмелов, М. М. Тареев), которые говорили о радикальном несоответствии идеи преобразования мира всему духу новозаветной проповеди. Христос никогда не обещал нам, что мир избавится от зла, страданий и смерти. Он обещал лишь, что *некоторые* из нас спасутся. Святой Дух был оставлен нам в качестве Утешителя, но не в качестве Преобразователя. Причем идея пре-

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – С. 508.

ображения мира противоречит не только евангельской покорности Христа условиям Своего кенозиса, но и завершающей книге Нового Завета, Откровению св. Иоанна. Если этот мир может быть преобразен, то зачем же Бог разрушает его столь катастрофическим образом, как это описано в Апокалипсисе? Если Бог не бессилён изменить мир, то зачем же Он его уничтожает? В свете Апокалипсиса становится очевидным, что всякие попытки изменить этот мир обречены на провал. *Милосердию* не побороть *Строгого Суда*.

Но почему же тогда богоборчество все-таки благословенно? Очевидно, потому, что это единственный способ «душу свою сохранить». Противостояние миру есть то, что делает человека сознательным существом, способным отвечать перед Богом. Богоборчество бесперспективно, но необходимо. Переломить данную нам судьбу невозможно, но смирение перед ней есть грех, так как в этом случае человек отказывается от своего главного символического призвания: быть «образом и подобием» Божьим... как в Его могуществе, так и в Его бессилии.