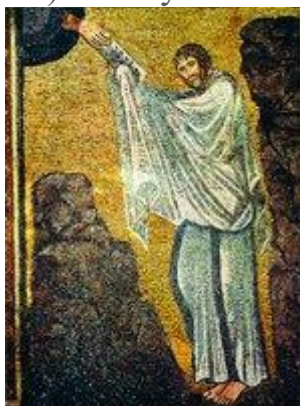


ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ

[декалог, десятословие, десятисловие; евр. עשרת הדברִים, *‘āseret haddəbārîm* ; греч. δεκαλόγος], религиозно-нравственные предписания, данные Богом народу Израилеву через прор. Моисея на горе Синай. В евр. текстах Исх 34. 28; Втор 4. 13; 10. 4 они названы *‘āseret haddəbārîm* (букв.- десять слов), позднейшая раввинистическая традиция использует выражение עשרת הדברִות, *‘āseret haddibrôt* с тем же значением (Шевуот 86б). Наименование «декалог» восходит к букв. передаче евр. выражения *‘āseret haddəbārîm* («десять слов» - Исх 34. 28; Втор 10. 4) в греч. LXX как οἱ δέκα λόγοι; др. варианту греч. перевода евр. названия Д. з. во Втор 4. 13 - τὰ δέκα ῥήματα - соответствует название «десятословие».

В кн. Исход рассказывается о том, что в 3-й месяц после исхода из Египта Моисей привел народ Израилев в Синайскую пустыню (Исх 19. 1). Пророк взошел на Синай (во Втор 5. 2 эта гора названа Хорив), и Господь повелел ему передать сынам Израилевым слова, выражающие суть Его завета с Израилем: «...итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх 19. 5-6). 2 дня народ готовился к Откровению Божию (Исх 19. 11), не переступая проведенной пророком особой «черты» вокруг Синая (Исх 19. 12-13). На 3-й день Моисей взошел на гору, там «были громы и молнии, и густое облако», гора содрогалась и «дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне» (Исх 19. 16-18). Здесь с вершины горы Господь произнес пророку Д. з. (Исх 20. 1-17), причем голос Божий слышал не только Моисей, но и весь народ Израилев (Исх 20. 22; Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 336). К основным Д. з. в посл. были добавлены др. заповеди и предписания, составившие закон Моисеев. Слова Божии, произнесенные на Синае, были также изложены Моисеем для народа Израилева на равнинах Моавских (Втор 5. 6-21) накануне вхождения народа в землю обетованную (см. Второзаконие).



Прор. Моисей получает скрижали завета. Мозаика кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае. 550-565 гг.

Особый авторитет Д. з. в библейском повествовании подчеркивается тем, что они записаны Самим Богом на 2 «скрижалях каменных» (евр. לוח־האבֻנִים или לוח־האבֻן) (Исх 24. 12), к-рые названы также «скрижали свидетельства» (לוח־העֵדוּת , Исх 31. 18; в синодальном переводе - «скрижали откровения») и «скрижали завета» (לוח־הבְרִית , Втор 9. 9-11). В Исх 32. 15 говорится, что текст Д. з. был нанесен на них с обеих сторон. Скрижали были даны Богом Моисею в конце 40-дневного пребывания на

Синае, но, вернувшись в стан, пророк увидел отступление народа и идолопоклонство (Исх 32. 19; Втор 9. 17) и разбил их. После прощения (по молитве Моисея) согрешившего народа Господь повелел пророку сделать др. скрижали, «подобные первым», на к-рых Он по восшествии Моисея на гору вновь написал слова Д. з. (Втор 10. 1, 4). Эти скрижали хранились в особом «ковчеге» (Втор 10. 5) (см. [Ковчег завета](#)), находившемся сначала в Святой святых [скинии](#), а затем - иерусалимского храма.

Согласно древним евр. и христ. представлениям, обе скрижали содержали единый текст декалога, разбитый на 2 части. Совр. археологические исследования допускают, однако, и др. понимание наличия 2 скрижалей: Д. з. могли быть продублированы. Подобная практика имела место при заключении дипломатических договоров на Др. Востоке. Так, в договоре между егип. фараоном Рамзесом II и хеттским царем Хаттусили III (в 1270 г. до Р. Х.) текст соглашения был написан для каждой стороны, причем подчиненная сторона была обязана поместить свой экземпляр в храме божества, что подчеркивало серьезность клятвы. Егип. копия этого договора была найдена на стенах Карнакского храма и Рамессеума, хеттская - в столице царства хеттов Хаттусасе, ныне Богазкале (ранее Богазкёй), Вост. Турция (*Margaliot. 1998*; текст договора см.: *Тураев. 1935. С. 306-307*). С учетом этих представлений может быть понято и библейское повествование о скрижалях декалога, помещенных в скинии: скрижаль, к-рая свидетельствовала об участии Бога в договоре, была помещена в скинии, ибо ее наполняла «слава Господня» (כְבוֹד יְהוָה, Исх 40. 34) - зримое присутствие Божие; 2-я скрижаль, данная народу Израилеву, также была помещена в скинии, что означало обещание народа быть верным завету (*Margaliot. 1998*).

Содержание

1-я заповедь начинается вступительными словами: «Я Господь Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх 20. 2). Возвешение Божественного имени народу в свящ. истории было неразрывно связано с обетованием освободить его из егип. рабства (Исх 3. 14-17; 6. 2-7). То, что Господь, открывший Свое Божественное имя народу (יְהוָה - Яхве, см. статьи [Бог](#), [Имя Божие](#)), говорит с ним напрямую, показывает, что заповеди - неотъемлемая часть избрания народа и завета Божия с сынами Израилевыми. Поскольку Бог уже исполнил Свое обетование и вывел народ из Египта, то Израиль смог познать ничтожество языческих богов того народа, у к-рого евреи находились в рабстве. Поэтому вступление утверждает факт единства и исключительности Господа, Который промышляет о Своем народе. Далее формулируется собственно 1-я заповедь о том, что служение чужим богам является духовной ошибкой: «...да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх 20. 3).

2-я заповедь (Исх 20. 4-6) запрещает создание к.-л. изображений языческих богов, в частности создание вырезанного из дерева или камня идола («кумира»; евр. פֶסֶל, *pesel* от глагола פָסַל, *pāsal* - вырезать) (*Хэнна. 1994. С. 141*) (в др. месте закона запрещено изготовление и «литых богов» (Исх 34. 17)). Заповедь направлена против егип. и ханаанских культов (один из егип. богов - Апис - изображался в виде быка; филистимский бог [Дагон](#) - в виде рыбы). В религ. культах Др. Востока изображения божеств использовались для того, чтобы войти в мистический контакт

с божествами и даже воздействовать на них. Через запрет изображения Господь утверждает Себя как Бог, Который неподвластен влиянию людей, как Тот, Кто Сам решает, кому и как помочь. Господь открылся израильтянам как духовная Личность, не видимая телесными очами (Втор 4. 15), поэтому Его нельзя изображать в виде идола. Уникальность Господа требует и единственной в своем роде верности Ему. Нарушение этой верности является грехом, за к-рый «Бог ревнитель» будет карать и последующие поколения.

3-я заповедь запрещает напрасное, бесцельное употребление имени Господа (יהוה) вне богословского или богослужебного контекста (Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 337). Это был также запрет клятвы именем Божиим, особенно ложной клятвы (Collins. 1997. CD ROM Version; Greenberg. 1997. CD ROM Version).

4-я заповедь - о почитании субботы (Исх 20. 8-11) - предписывает работу в течение 6 дней и отдых в 7-й день. Слово שבת, *šabbat* (от глагола שבת - переставать, покоиться) означает «покой, празднование, день отдыха» (Рыбинский. 1892. С. 14). По мнению исследователей, установление еженедельного обязательного отдыха для всех членов общества не имело прямых аналогов на Др. Ближ. Востоке (Там же. С. 26-63; Тантлевский. 2000. С. 209). Высший авторитет заповеди о субботнем покое обосновывается напоминанием о покое Божиим после сотворения Им мира (Исх 20. 11), а в версии Второзакония - необходимостью воспоминания о егип. рабстве и об исходе народа Израиля (Втор 5. 15). Заповедь не ограничивается лишь установлением покоя от обыденных дел, но подчеркивает посвящение субботнего дня Богу: «...день седьмой - суббота - Господу Богу твоему» (Исх 20. 10).

5-я заповедь - «почитай отца твоего и мать твою» (Исх 20. 12) - наряду с этическим имеет и социальный смысл. Глагол כבד, *kibbed* в Исх 20. 12 имеет значение «почитать», однокоренной глагол *kābed* (быть тяжелым) содержит также оттенок «быть богатым, жить в достатке» (ср.: Быт 13. 2; 3 Цар 10. 2), и тогда использованный при формулировке заповеди глагол *kibbed* выражает не только уважение детьми родителей и послушание им, но и материальную помощь им. Заповедь адресована совершеннолетним членам общества Израилева, к-рые обязаны были материально поддерживать престарелых и заботиться о них. Вместе с заповедью о субботе это было важным положением, обеспечивающим социальную стабильность общества. Поскольку почитание престарелых родителей становилось одним из условий завета с Богом, вознаграждение за соблюдение заповеди - благо и долгоденствие на земле обетованной - обещал воздать Сам Господь (Исх 20. 12).

6-я заповедь - «не убий» (Исх 20. 13). В историческом контексте заповедь была адресована народу Израилеву - в большинстве своем свободным собственникам земельных наделов. Заповедь запрещала незаконное убийство невиновных, но, как показывает дальнейшая история народа Израилева, не препятствовала справедливой казни преступников и не накладывала запрета на убийство врагов на войне (Collins. 1997).

7-я заповедь - «не прелюбодействуй» (Исх 20. 14) - запрещает внебрачные сексуальные связи. Прелюбодеяние - нарушение брачного союза, к-рый является Божественным установлением (см. ст. Брак); нарушивший брачный союз, т. о.,

неблагонадежен и в соблюдении завета Божия (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 338; Хэнна. 1994. С. 142*).

8-я заповедь - «не кради» (Исх 20. 15) - в историческом контексте была направлена прежде всего на предотвращение хищения людей с целью продажи их в рабство (ср.: Быт 40. 15, слова Иосифа, где используется глагол **גנב**, как и в Исх 20. 15) (*Герц. 2003. С. 1261*). Кроме того, она запрещала незаконное присвоение чужого имущества, ограждая члена общества Израилева от притязаний со стороны иноплеменников.

9-я заповедь - «не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (Исх 20. 16) - является логическим продолжением предыдущей, поскольку защищает личное достоинство человека. В практическом отношении заповедь имела важное значение для справедливого судопроизводства (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 338*).

10-я заповедь - «не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх 20. 17) - представляет собой обобщение и предпосылку для соблюдения 2 предыдущих заповедей: только тогда можно избежать злых слов и дел по отношению к ближнему, когда помыслы пресекаются (Там же. С. 338; *Хэнна. 1994. С. 142; Герц. 2003. С. 1263*).

Зап. исследователи выделяют также специфический «культовый декалог» в Исх 34. 14-26, противопоставляя его «этическому декалогу» (Исх 20; Втор 5).

Текстовые варианты

Формулировка декалога во Втор 5. 6-21 в целом совпадает с формулировкой в Исх 20. 1-17 - во всех доступных текстах (в папирусе Нэша, кумран., масоретском (МТ) текстах, Септуагинте и самаритянском Пятикнижии).

В масоретской редакции формулировки заповеди о субботе в Исходе и Второзаконии отличаются: «...помни [זָכוֹר] день субботний, чтобы святить его» (Исх 20. 8) и «храни [שָׁמַר; в синодальном переводе - «наблюдай»] день субботний, чтобы свято хранить его» (Втор 5. 12). Во 2-м случае смысл заповеди не меняется, но ярче выражается мысль о полном прекращении работы: «...чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя как и ты» (Втор 5. 14). такой вариант, возможно, восходит к самому Моисею, когда он повторял закон с учетом опыта жизни народа в пустыне в течение 40 лет (*Юнгеро. 1907. Ч. 2. С. 33*). Позднейшая раввинистическая традиция предполагает, что Моисей слышал из уст Божиих обе формулировки (*Шевуот 20b*).



Папирус Нэша. II-I вв. д Р. Х. (Cantabr. S. Trin. Or. 233)

Формулировки заповеди о субботе в книгах Исход и Второзаконие отличаются еще нек-рыми чертами. Так, во Втор 5. 15 упоминается только о «соблюдении» субботнего дня (а не о его «освящении», как в Исх 20. 11; ср.: 4QDeutn и греч. перевод LXX, где говорится, что необходимо «соблюдать день субботний и свято хранить его» (Abegg, Flint, Ulrich. 1999. P. 154)). Кроме того, важность соблюдения субботы в МТ Исх 20. 11 обосновывается тем, что «в шесть дней создал Господь небо и землю и все, что в них, а в день седьмой почил», а во Втор 5. 15 - иначе: «...помни, что [ты] был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою». Такая двойственность обоснования заповеди в МТ была определенной проблемой для толкователей до находок папируса Нэша и кумран. рукописи 4QDeutn, к-рые имеют более раннюю датировку, чем рукописи МТ, и сочетают оба обоснования заповеди: согласно Втор 5. 15, субботу надо хранить сначала в воспоминание егип. рабства, а затем - буквально так же, как и в Исх 20. 11, - в память о Божественном творении мира в 6 дней (Ibid.). Точное содержание 6-й заповеди во Второзаконии в ранний период истории древнеевр. текста (т. е. до II в. до Р. Х.) остается предметом дискуссий.

Все редакции евр. текста содержат варианты заповеди, запрещающей незаконные желания. В Исх 20. 17 говорится: «Не желай дома ближнего твоего; не пожелай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего». В данном случае под «домом» (בַּיִת) понимается социальная единица - семья и хозяйство ее главы (ср.: Быт 18. 19; 45. 18; Втор 25. 9), поэтому далее конкретизируются лица и предметы, связанные с «домом». Во Втор 5. 21 вначале говорится о «жене ближнего твоего» и затем перечисляется хозяйство: дом, понимаемый уже как строение, поле, раб, рабыня, вол, осел и проч. (Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 338; Greenberg. 1997).

Опубликованный в 1903 г. папирус Нэша (II-I вв. до Р. Х.) содержит текст Д. з. и молитвы «Слушай, Израиль» (Втор 6. 4-9). Последовательность заповедей в папирусе отличается от их расположения в МТ и греч. переводе LXX: запрет прелюбодеяния расположен после заповеди о почитании родителей перед заповедью «не убий» (Burkitt. 1903. P. 396). В папирусе декалог преимущественно отражает вариант Второзакония, в нек-рых случаях дается смешанный текст из Исхода и Второзакония. В 4-й заповеди папирус следует варианту Исх 20. 8-11 («помни» вместо «наблюдай», опускаются фразы «как заповедал тебе Господь, Бог твой» и «чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя, как и ты», обоснование заповеди: «ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них») с добавлением из Втор 5. 14 (вставлено «ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой»). В 5-й заповеди опускаются слова «как повелел тебе Господь, Бог твой» (как и в Исх 20. 12), но добавляются «и чтобы хорошо тебе было», как во Втор 5. 16. Варианту Второзакония отдается предпочтение в 9-й заповеди («[не произноси]» אֵשׁ יָעֹד, букв.- пустого свидетельства, а не פֶּה יָעֹד - ложного свидетельства, как в Исходе) и в 10-й («жена» упом. перед «домом», «поле» - перед «рабом») (Ibidem).

В кумран. библейских рукописях (II в. до Р. Х.- нач. I в. по Р. Х.) сохранился фрагмент текста стиха Исх 20. 2 (4QpaleoGen-Exod1) (Abegg, Flint, Ulrich. 1999. P. 55) и практически полностью текст декалога из Втор 5. 6-21 (4QDeutn; I в. до Р. Х.), Втор 5. 6-11, 13-15 (4QDeutj), Втор 5. 8-9 (4QDeuto), имеющий некоторые особенности по

сравнению с МТ. В кумран. рукописях представлена краткая и полная версия Втор 5. 12-15. В краткой текст Втор 5. 12 и 5. 21 не сохранился, текст Втор 5. 14-15 (4QDeutj) совпадает с МТ. В полной версии (представлена фрагментом 4QDeutn) Втор 5. 12 («помни день субботний, чтобы святить его») совпадает с Исх 20. 8 в МТ, во Втор 5. 14 добавлено «в день тот» (совпадает с LXX), имеются и некоторые др. разночтения (Ibid. P. 153-155).

Нумерация заповедей

Библейское указание на «десять» основных «слов», или «повелений», декалога (Исх 34. 28; Втор 4. 13; 10. 4) во многом определило традицию толкования Д. з., не исключая, однако, вариантов деления текста заповедей.

В древнеевр. традиции (*Philo. De Dec. 53 sqq., 66 sqq.; Ios. Flav. Antiq. III 5. 5*) принята следующая грамматически точная (*Greenberg. 1997*) классификация: 1-я заповедь - о единстве Бога и поклонении Ему одному (Исх 20. 2-3), 2-я - запрещение изображать небесные объекты и живые существа для служения им (Исх 20. 4-6), 3-я - запрет произносить имя Божие напрасно (Исх 20. 7), 4-я - о соблюдении субботы (Исх 20. 8-11), 5-я - о почитании родителей (Исх 20. 12), 6-я - «не убивай» (Исх 20. 13), 7-я - «не прелюбодействуй» (Исх 20. 14), 8-я - «не кради» (Исх 20. 15), 9-я - запрет лжесвидетельства (Исх 20. 16), 10-я - запрещение домогаться чужой собственности (Исх 20. 17). Эта традиция имела место в Вост. христ. Церкви, ее придерживаются правосл. толкователи (*Петр (Могила), свт. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. М., 1996. III 50-72; Филарет (Дроздов), свт. Пространный христ. катехизис. СПб.; М., 1999. § 485*), а также протестант. и реформатские богословы (*Гейдельбергский катехизис 1563 г. Вопр./Отв. 94-114*). В средневек. раввинистической и совр. иудейской традиции 1-я заповедь - о единстве Божиим (Исх 20. 2), 2-я - запрет почитания чужих богов и их изображений (Исх 20. 3-6) (*Герц. 2003. С. 391-401; Вейнберг. 2002. С. 295; Kadoch. 1997*).

Традиция католич. Церкви, восходящая к блж. Августину (*Aug. Locut. in Nept. VII 2. 71; ККЦ. 2083, 2142, 2168, 2196-2197, 2331 и др.*), а также Церковью Реформации (*Лютер М. Большой катехизис. I 1-333 // Книга согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви / Пер. [с англ.]: К. Комаров. С. 447-455*) принимает в качестве 1-й заповедь о единстве Божиим и запрет изображений живых существ. При этом искусственно разбивается на 2 части заповедь против домогательства чужой собственности (Исх 20. 17; с учетом неск. иного порядка слов во Втор 5. 21): «не пожелай жены ближнего твоего» (что составляет в этом случае 9-ю заповедь) и «не пожелай дома, раба, рабыни, вола, осла, и вообще ничего, что у ближнего твоего» (10-я заповедь). Иногда Исх 20. 2 рассматривается как вводная формула и не включается в состав декалога, тогда 1-я заповедь формулируется, как в Исх 20. 3-6 (Там же. С. 447-455).

В древности от деления текста на Д. з. зависели представления о распределении их по 2 скрижалям. Иногда к 1-й скрижали относили заповеди, выраженные в утвердительной форме, ко 2-й - в форме запрета. Т. о., предполагалось, что на 1-й и 2-й скрижалях было по 5 заповедей (*Philo. De Dec. 50; Ios. Flav. Antiq. III 5. 5, 8; III 6. 5; Iren. Adv. haer. II 24. 4*). Нек-рые толкователи (с аллюзией на Мф 22. 37-70) считали,

что на 1-й скрижали были начертаны заповеди, относящиеся к Богу, на 2-й - к людям. Отсюда получали, что на скрижалях было соответственно 4 и 6 заповедей (*Филарет (Дроздов)*, *свт. Пространный христ. катехизис*. § 488; Гейдельбергский катехизис 1563 г. Вопр./Отв. 93; Баптистское вероисповедание 1689 г. Ст. 19. 2) или даже 3 и 7 (*Aug. Locut. in Nept. VII 2. 71; Caes. Arel. Serm. 100A. 12*). В Иерусалимском Талмуде отражена имевшая место ок. сер. II в. по Р. Х. дискуссия раввинов, во время которой высказывались разные предположения: Ханания бен Гамлиель утверждал, что на каждой скрижали было записано по 5 заповедей, другие - по 10 заповедей, Симеон бен Йохай - по 20 (т. е. заповеди дублировались с обеих сторон) (Иерусалимский Талмуд. Шекалим 25а; Сота 36b).

В Ветхом Завете

Кроме Исх 20. 1-17 и Втор 5. 6-21, в ВЗ нигде более не содержится полного перечисления Д. з. Во мн. случаях книги ВЗ упоминают закон Моисея в целом (евр. *תּוֹרָה*, *tôrā*) и его средоточие - декалог. При этом для указания на заповеди в т. ч. и десятисловия используется не выражение «десять слов» (*‘āšeret haddabārîm*), а термин *מִצְוָה*, *mišwā* - заповедь. В терминологии Второзакония различаются религиозно-нравственные постановления закона Моисеева (*מִצְוֹת*, *mišwôt*) и религ. уставы и уложения (*חֻקִּים*, *huqqôt*), а также правовые определения и законы (*מִשְׁפָּטִים*, *mišpāṭîm*): «Итак, люби Господа, Бога твоего, и соблюдай, что повелено Им соблюдать, и уставы (*huqqôt*, в синодальном переводе - постановления) Его, и суды (*mišpāṭîm*, в синодальном переводе - законы) Его, и заповеди (*mišwôt*) Его во все дни» (Втор 11. 1).

ВЗ часто подчеркивает необходимость «тщательно исполнять заповеди (*mišwôt*) и закон (*tôrā*), который завещал... Моисей» (Нав 22. 5). Царь *Давид* завещает *Соломону* хранить повеления «Господа, Бога твоего, ходя путями Его и соблюдая уставы (*huqqôt*) Его и заповеди Его (*mišwôt*), и определения (*mišpāṭîm*) Его и постановления (*עֲדוֹת*, *‘edôt*) Его, как написано в законе (*tôrā*) Моисеевом» (3 Цар 2. 3). Здесь в учении Моисеевом заповеди (*mišwôt*) явно выделяются среди определений (*mišpāṭîm*, букв.- судов, решений) Божиих и Его постановлений (*‘edôt*, букв.- свидетельств).

Преступление отдельных заповедей декалога становится причиной страданий народа и обличается мн. библейскими авторами. Нарушение 1-й и 2-й заповедей сынами Израиля стало причиной падения Израильского царства и послужило, по словам автора 4-й книги Царств, возникновению секты самаритян (4 Цар 17. 35-36). Иеремия в пророчествах о 70-летнем плене видит причину кары Божией в отступлении Израиля от 1-й заповеди (Иер 25. 5-6). По этой же причине прор. *Малахия* предрекает кару священникам, к-рые «разрушили завет Левия» (Мал 2. 10). После завоевания Ханаана народ Израилев заключает завет с Иисусом Навином и клянется поклоняться одному Господу, «Богу ревнителю», а не чужим богам, подтверждая верность 2-й заповеди декалога (Нав 24. 19-25); о ней же напоминает прор. Иеремия в молитве Господу, «являющему милость тысячам» и воздающему «за беззаконие отцов в недрах детям их после них» (Иер 32. 18), когда пророк получил знак надежды на восстановление отпавшего Израиля (приобретение поля в Анафофе (Иер 32. 1-15)). Прор. *Наум* воспевает грядущий гнев «Бога ревнителя» в пророчестве о Ниневии (Наум 1. 2). Единственное, что просит мудрец от Господа для жизни,- «удалить» от

него ложь и суету, нищету и богатство, ибо, довольствуясь только «хлебом насущным», он не допустит пресыщения и не отречется от Господа, не впадет в бедность и не станет красть и употреблять имя Господне всуе (Притч 30. 9).

Важность соблюдения празднования субботы является сквозной темой мн. библейских книг и упоминается в исторических (1 Пар 23. 11; Неем 9. 14 и др.), пророческих (Ис 1. 13; 56. 2; Иер 17. 21; Иез 20. 2, 13, 16, 20, 21; Ос 2. 11; Ам 8. 5 и др.) и в учительных (Пс 91. 1) книгах. В «пророческом слове... к Израилю через Малахию» Господь обличает отступничество и грех Израиля, напоминая о 5-й заповеди декалога: сын почитает отца, но «где почтение ко Мне?» (Мал 1. 6). Сын мудреца должен «направлять сердце... на прямой путь», что возможно только, если он будет уважать родителей (Притч 20. 20) и печься о них (Притч 23. 22). Предрекая разрушение Иерусалима и храма вавилонянами, прор. Иеремия обличает нарушение народом Израилевым мн. предписаний Моисея, в т. ч. 1-й, 6-9-й заповедей декалога (Иер 7. 9). «Зло в очах Господа» - прелюбодеяние и убийство, совершенные Давидом, - имеет страшные последствия (2 Цар 11. 2-12. 19). Неизбежность наказания за нарушение запрета прелюбодеяния подчеркивает мудрец в поучениях (Притч 2. 16-19; 6. 24-35; 7. 4-27), ибо «дом» блудницы - «пути в преисподнюю» (Притч 7. 27). Кара Божия неминуемо последует и для «замышляющих беззаконие» грабителей - нарушителей 10-й заповеди декалога (Мих 2. 1-2).

В межзаветный период

К III-I вв. до Р. Х. в Палестине сложилась система подробного истолкования закона Моисея, в т. ч. и Д. з., - галаха, включавшая детальные толкования положений закона для различных жизненных ситуаций. В ряде случаев галахические инструкции по исполнению закона вели к утрате первоначального смысла заповедей.

Буквалистское понимание запрета на изображение Бога (2-й заповеди) выражалось в стремлении отказаться от антропоморфизмов и антропоматизмов в описаниях, приложимых к Богу. Переводчики Септуагинты (с III в. до Р. Х.) нередко отходили от буквы древнеевр. текста и раскрывали символы: вместо «и раскаялся Господь» (МТ) переведено «и помыслил... и размыслил Бог» (Быт 6. 6-7); вместо «да не прогневается Господь, если я буду говорить» - «да не будет чего-либо, Господи, если я буду говорить» (Быт 18. 30); вместо «они видели Бога Израилева» - «они видели место, где стоял Бог Израилев» (Исх 24. 10-11). Подобные приемы используются в драме Иезекииля «Исход» (кон. III в. до Р. Х.), в толковании Аристовула на Пятикнижие (II в. до Р. Х.), в письме Аристия к Филократу (сер. II в. до Р. Х.) (см. Аристия послание к Филократу), наиболее часто применяются в таргумах.

Букв. интерпретация 3-й заповеди привела к полному запрету произносить имя Божие - יהוה (за исключением ежегодного праздника Йом Куннур (Киддушин 71а; Йцма 40d; Феофан (Быстров). 1905. С. 9-10. Примеч. 23)). Во II в. по Р. Х. произнесение священного имени уже признавалось достойным смертной казни (Санхедрин X 1; Авода Сара 17b-18a; Феофан (Быстров). 1905. С. 10-11. Примеч. 24, 25). При чтении ВЗ в синагогах священная тетраграмма произносилась как Адонай (ādōnāy, букв.- мой Господин). Кумран. рукопись «Мессиянский сборник» (4Q175) показывает, что в I в. до Р. Х. даже существовала традиция, согласно которой священную тетраграмму заменяли символическим изображением в виде 4 расположенных горизонтально

точек (Юревич. 2004. С. 143-148. Рис. В-7). В Евангелии от Матфея, написанном прежде всего для христиан из иудеев, понятие Царства Божия передается через выражение «Царство Небесное» (Мф 3. 2), что отражает практику нач. I в. по Р. Х., которая сохранилась и в позднейшем раввинистическом иудаизме (Стерн. 2004. С. 46). После вавилонского плена суббота понималась уже не как средство для освящения человека, пребывающего в завете с Богом, а как установление, требующее от человека обязательного полного покоя и бездействия. Это проявилось прежде всего в предписании, запрещающем употребление в субботу оружия (1 Макк 2. 32-38; ср.: «...кто ведет войну в субботний день... должен умереть» - Юб. 50). Против этого выступил Маттафия Маккавей, который допускал в субботу ведение войны в целях обороны (1 Макк 2. 39-41); этим воспользовался Ионафан Маккавей, одержавший ок. 160 г. до Р. Х. победу в субботний день, отразив нападение неприятеля (1 Макк 9. 34; 10. 43). Тем не менее бездействие иудеев в субботние дни стало причиной взятия Иерусалима Помпеем в 70 г. по Р. Х. (Ios. Flav. Antiq. XIV 4. 2-3; Dio Cassius. Hist. Rom. XXXVII 16. 17). Др. постановлением галахического характера, связанным с 4-й заповедью, стали законы о «субботнем пути» (ὁδὸς σαββάτου, ср.: Деян 1. 12): на основании Исх 16. 29 (запрет выходить в субботу из лагеря) книжники вывели правило, запрещающее в субботу путешествовать или выходить за городские стены. Было установлено максимально допустимое расстояние, к-рое можно пройти от городских стен в субботу. Это расстояние равнины определяли равным примерно 1 км (CD X 21; Мишна, Эрубин 4; Вавилонский Талмуд, Эрубин 42а; Рыбинский. 1892. С. 158). По мнению автора Книги Юбилеев, тот, кто переходит в 7-й день за границу субботнего пути, заслуживает смерти (Юб. 50). Талмуд содержит систему практических правил ограничения передвижения в субботу и ряд исключений; вероятно, нек-рые из этих правил были сформулированы уже в конце периода Второго храма (Рыбинский. 1892. С. 163 слл.).

Заповедь о почитании родителей в этот период получила неск. одностороннюю интерпретацию. Забота о родителях к времени возникновения христианства стала восприниматься не как одно из условий исполнения завета Божия, но как естественная обязанность человека. При этом допускалось оставлять родителей без материального попечения, в случае если эти средства отдавались в качестве «корвана» (קרבן, *qorban*, букв.- приношение, жертва, см.: Лев 1. 2; 2. 12-13 и др.) и рассматривались как «дар Богу», т. е. пожертвование в иерусалимский храм (Мк 7. 11-12; Мф 15. 5-6).

Изменение правовой ситуации в Палестине в период рим. владычества и развитие учения о браке привели к иному пониманию запрета прелюбодеяния. Несмотря на то что законоучители народа Израилева помнили предписание о наказании прелюбодеи через побиение камнями (Ин 8. 4-5; ср.: Лев 20. 10; Втор 22. 22; Числ 5. 11-31), во времена рим. владычества евр. судам было запрещено приводить в исполнение смертный приговор (Стерн. 2004. С. 258; ср.: Ин 8. 3-11). Неск. иным стало и отношение к браку - его допускалось расторгать по малозначительным причинам. Иногда раввины одобряли расторжение брака мужем (видимо, на основании Втор 24. 1) потому, что тот нашел более красивую женщину, или потому, что его жена стала немой, пьяницей, эпилептичкой, плохо приготовила обед, или потому, что в течение 10 лет от нее не было детей, либо по взаимному согласию, просто признав брак

«ошибкой» (Вавилонский Талмуд, Гиттим 9, f. 90a; *Ios. Flav. Antiq.* IV 8. 23; XVI 7. 3; *Philo. De vita Mos.* 75-76; *Глубоковский*. 1895. С. 19-20).

Вместе с тем ключевое место декалога в Моисеевом законодательстве по-прежнему осознавалось с т. зр. иудео-эллинистической философии (*Philo. De dec.* 20, 154-155). Важность заповедей, по мнению Филона Александрийского, в том, что в них содержатся основы всех религиозно-нравственных законов (*Ibid.* 61-63). Первые 5 выражают отношение человека к Богу (*Ibid.* 64-75, 76-81, 82-95, 96-105, 106-120), 5-я заповедь включена Филоном в эту группу, поскольку родители так же относятся к детям, как Бог - к Своему творению (*Ibid.* 108). Остальные 5 заповедей рассматриваются Филоном с т. зр. общей морали и имеют целью воспитание как индивида, так и всего общества.

Группу повелений, касающихся отношений между людьми, Филон открывает заповедью «не прелюбодействуй» (*Ibid.* 121-131), к-рая располагается перед заповедью «не убий» (*Ibid.* 132-134), поскольку семья является основой человеческого общества (*Ibid.* 128). Желая показать, что все Моисеево законодательство содержится в десятисловии, он кратко излагает суть закона Моисея по рубрикам декалога (*Ibid.* 154-174), при этом отмечает отсутствие в декалоге угроз наказаний за нарушение заповедей, т. к. Бог желает, чтобы заповеди исполнялись не из страха, а из осознания важности заповеданного (*Ibid.* 176-177).

В трактате Филон обнаруживает знание некоторых традиций палестинской галахи и древнейшей агады, в к-рой так же, как у Филона, существует аллегорическое и нравственное толкование Д. з. (напр., объяснение того, почему заповеди даны в пустыне, употребление единственного числа при обращении к народу Израилеву и др.) (*Бернфельд*. 1905. Т. 7. Стб. 129).

В Новом Завете

отношение к декалогу обусловлено общим новозаветным пониманием смысла и значения Моисеева закона. По мысли ап. Павла, закон был дан для осознания греховности человеческой природы: полностью исполнить его не мог никто из ветхозаветных людей (Гал 3. 19-20; *Глубоковский*. 1928. С. 44-45). Поэтому закон был приспособлен к нравственному состоянию человека и дан через посредника - прор. Моисея (Гал 3. 20). Грех существовал и до дарования закона, но только через закон грех мог быть познан и вменен в вину как преступление против Божией воли (Рим 5. 13; 3. 20; 1 Тим 1. 9; *Глубоковский*. 1928. С. 46). Существование закона, по учению апостола, имело смысл только до момента пришествия в мир Спасителя, искупающего человека от греха и исцеляющего поврежденную человеческую природу. Поэтому закон Моисея и декалог имели временный служебный характер (Гал 3. 16, 19; *Глубоковский*. 1928. С. 51). Сын Божий дарует полноту Божественного Откровения, призванного теперь не выявлять грех, а открыть человеку путь к совершенству (Мф 5. 48).

В проповеди Иисуса Христа

В толковании заповедей Иисусом Христом в Нагорной проповеди синайское Откровение ветхозаветному человеку противопоставляется полноте Откровения Иисуса Христа как Сына Божия: «Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам» (Мф 5. 21, 27, 31, 33, 38, 43). При этом, формально противопоставляя Свой

авторитет заповедям декалога, Иисус Христос не только не отменяет их, но Своим новым нравственным учением гарантирует их совершенное исполнение. Говоря о заповеди «не убивай», Христос запрещает вообще всякий напрасный гнев и оскорбления в адрес ближнего (Мф 5. 21-22). Касаясь заповеди «не прелюбодействуй», Он указывает, что даже взгляд на женщину с вожделением является прелюбодейством «в сердце» и может стать началом плотского греха (Мф 5. 27-28). Под «прелюбодейством» понимается не только супружеская измена, но и развод без веской причины с последующим вступлением в иной брак (Мф 5. 31-32). Т. о., соблюдение 7-й заповеди декалога супругами, по учению Христову, является условием нерасторжимости брака. Брак может быть расторгнут только тогда, когда одна из сторон впала в распутство; греч. термин *πορνεία* (Мф 5. 32) в отличие от *μοιχεία* означает не только измену с др. состоящим в браке лицом, но и вообще всякий вид сексуальной неверности (Глубоковский. 1895. С. 22; Муретов. 2002. С. 516). В ВЗ за прелюбодеяние предписывалось наказание смертью (Лев 20. 10; Втор 22. 22), что влекло за собой прекращение брака. Хотя во времена рим. владычества в Палестине это предписание уже не соблюдалось, из слов Спасителя следует, что, несмотря на отмену наказания согрешившего супруга, брачный союз в случае прелюбодеяния фактически прекращается (ср.: Мф 19. 3-12; Мк 10. 1-12) (Глубоковский. 1895. С. 22; Муретов. 2002. С. 517-518).

По свидетельству евангелистов, во время земного служения Иисус Христос не нарушал заповедь о хранении субботы (Лк 4. 16), но в то же время не останавливался на букве закона, ибо «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк 2. 23-28). В отличие от *фарисеев*, к-рые считали покой целью и конечным смыслом соблюдения субботы, Он видел в покое лишь средство для освящения этого дня, т. е. деятельного служения Богу, выражающегося в молитве и делах милосердия. Ссылаясь на обоснование этой заповеди в декалоге, согласно к-рому Бог пребывает в покое после 6 дней творения, Иисус Христос говорит, что божественный покой не является прекращением всякой деятельности вообще: «Отец Мой доныне делает» (Ин 5. 17). Поэтому и человеческая суббота должна быть посвящена др., высшей деятельности. Отвергая фарисейские постановления о строгом покое в субботу, Христос не отрицал этим необходимости покоя вообще. Суббота, по Его учению, предназначена для особенного служения Богу. Когда следовавшие за Господом апостолы шли в субботу по полям и срывали колосья, это нарушение было вызвано стремлением учеников к постоянному слушанию Божественного учения. Иисус Христос оправдывает их и указывает, что священники в храме совершают богослужение и в субботу, «однако невиновны», а «здесь Тот, Кто больше храма» (Мф 12. 5-6; Рыбинский. 1892. С. 236-237).

Кроме богослужения празднование субботы, по учению Христа, должно состоять в совершении дел милосердия и любви (Мф 12. 12). Он показал это многочисленными исцелениями больных в субботу (парализованного при Овчей купели - Ин 5. 1-9; сухорукого - Мф 12. 9-13; Мк 3. 1-5; Лк 6. 6-10; слепорожденного - Ин 9. 1-14; скорченной женщины - Лк 13. 10-13; страдавшего водянкой - Лк 14. 1-4). Соблюдение покоя Христос считал необходимым, только если это служит достижению указанных целей. Поэтому Он не видел нарушения закона в совершении обычного житейского дела в субботу, если оно способствует празднованию священного дня. Поэтому

невиновны Его ученики, которые срывают колосья, чтобы слушать Его слово (Мф 12. 1-5), невиновен и исцеленный Им в субботу парализованный больной, который по повелению Христову взял и нес свою постель (Ин 5. 8-9).

Др. особенность отношения Христа к декалогу состоит в том, что его заповеди теперь не мыслятся как основное выражение (Нового) завета Бога с человеком. Основные заповеди нравственного закона, указываемые Господом,- заповеди любви к Богу и ближнему (Мф 19. 16-22; 22. 37-40; Мк 10. 17-31; 12. 29-31; Лк 10. 27; 18. 18-30), известные еще в ВЗ (Втор 6. 4-5; Лев 19. 18), но не включенные в декалог. Богообщение, которое отражено в НЗ, невозможно без исполнения заповедей декалога, но и не сводится к этому. Богатому юноше, который вопрошал Христа, что делать, чтобы наследовать жизнь вечную, Христос указывает на исполнение заповедей. Однако, как следует из дальнейших слов, более совершенным является непрестанное следование за Христом: «...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19. 21). Но выражением НЗ является уже не сумма заповедей, а Крестная Жертва Иисуса Христа и пролитие Им крови за грехи человеческие, т. е. примирение во Христе Бога с человеком (Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20). Участие в завете возможно только при таинственном вкушении Тела и Крови Христовых: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6. 56).

В апостольских писаниях

В НЗ заповеди декалога полностью не приводятся. 5 заповедей упомянуты в беседе Господа с богатым юношей (Мф 19. 16-22; Мк 10. 17-22; Лк 18. 18-23). Христос перечисляет заповеди об отношении к ближнему - с 5-й по 9-ю, но вместо 10-й указывает на Лев 19. 18б - заповедь, к-рую он назвал наибольшей («люби ближнего твоего, как самого себя» - Мк 12. 28-31). Высокий авторитет нравственного содержания декалога сохраняется и для авторов НЗ. Ап. Павел говорит, что Д. з. можно понимать как развернутую формулировку основного нравственного закона: «Ибо заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай [чужого]» и другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим 13. 9).

В НЗ часто приводятся ссылки или аллюзии на заповеди декалога. Иисус Христос словами 1-й заповеди (со ссылкой на ВЗ) отвергает 3-е искушение от диавола (Мф 4. 10), а также упоминает ее в беседе с книжником (Мк 12. 29), подчеркивая необходимость возлюбить Бога. В развитие запрета упоминать имя Божие напрасно Христос совершенно запрещает клятву, ибо все во власти Бога (Мф 5. 33-37, ср.: 23. 16).

Ап. Иаков говорит о 1-й заповеди как об основе веры в Бога (Иак 2. 19). На примере 6-й и 7-й заповедей («не убивай», «не прелюбодействуй») он показывает, что нарушение одного установления нравственного закона равносильно нарушению всего закона (Иак 2. 10-11).

Ап. Павел, обсуждая в 1-м Послании к Коринфянам вопрос, оскверняет ли христианина вкушение идоложертвенной пищи, исходит из букв. понимания 1-й заповеди: идоложертвенное не может осквернить человека, т. к. Бог один и никакие существа на небе или земле не могут быть поставлены на один уровень с Ним, даже если их ошибочно и называют «богами» (1 Кор 8. 4). Но если вкушение идоложертвенного является публичным актом, к-рый маловерные или неверующие (не понимающие сути 1-й заповеди) рассматривают как отступление от веры, христианин должен отказаться от этого, чтобы никого не ввести в соблазн (1 Кор 8. 7-13). В Послании к Ефессянам он связывает мысль о единстве истинного Бога с идеей о единстве веры и однократности Крещения (поскольку это таинство есть вхождение в Церковь) (Еф 4. 6), а в 1-м Послании к Тимофею - с учением о том, что только один «посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус» (1 Тим 2. 5).

Основные предметы 2, 7 и 8-й заповедей (запреты красть, прелюбодействовать и поклоняться идолам) становятся темами нравственных назиданий ап. Павла: «Проповедуя не красть, крадешь? говоря: «не прелюбодействуй», прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь?» (Рим 2. 22; ср.: Гал 5. 20; Еф 5. 5). Заповедью о почитании отца и матери ап. Павел обосновывает призыв к детям слушать родителей («ибо сего требует справедливость») и к родителям - воспитывать детей «в учении и наставлении Господнем» (Еф 6. 1-4; Кол 3. 20). Имея в виду запрет прелюбодеяния, апостол рассуждает о смысле и ценности брака, а также указывает на уникальность брачного союза, на недопустимость для разведенных повторного вступления в брак (1 Кор 7. 1-11). Он призывает христиан избегать общения с теми, кто лишь внешне являются христианами, но на деле нарушают 1, 7 или 8-ю заповедь (с «идолослужителями», «блудниками», «лихоимцами» или «хищниками» - 1 Кор 5. 9-11); подобные им «Царства Божия не наследуют» (1 Кор 6. 9-10). Нарушителя 9-й заповеди - «любоостязателя» - ап. Павел рассматривает как «идолослужителя», к-рый вместе с «блудниками» «не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Еф 5. 5). Необходимость исполнения 7-й и 10-й заповедей подчеркивается в призыве апостола в Евр 13. 4-5 к воздержанию от блуда, прелюбодеяния и сребролюбия. Предлагаемое им правило действенного покаяния: «Кто крал, вперед не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Еф 4. 28) - напоминает читателям о 8-й заповеди.

Отношение к субботе в Новом Завете и раннем христианстве



Спор о субботе. Роспись ц. Богоявления в Ярославле. 1693 г.

Апостолы в понимании субботы следовали Иисусу Христу, согласно Которому основной смысл субботы - освящение через служение Богу и дела милосердия по отношению к ближним. Соблюдая предписание 4-й заповеди о покое, апостолы даже не решились в субботу после погребения Иисуса Христа пойти ко гробу, чтобы помазать Его Тело ароматами (Лк 23. 56). Иерусалимская община первохристиан также долго не отступала от соблюдения Моисеева закона, а ее предстоятель, ап. Иаков, пользовался за это большим уважением иудеев и даже был назван праведным (*Euseb. Hist. eccl.* II 23). Ап. Павел, по его словам, не сделал ничего «против отеческих обычаев» (Деян 28. 17), а в субботу всегда посещал синагоги и даже пользовался этими собраниями для проповеди Евангелия (Деян 13. 14; 18. 4).

Апостолы понимали преходящий характер ритуального Моисеева закона и поэтому допускали исполнение ветхозаветных обрядов верующими из числа иудеев - из снисхождения к их духовной немощи и укорененности в традиции, но не требовали того же от христиан из язычников. Прозелит Корнилий был крещен без принуждения соблюдать Моисеев закон и без обрезания (Деян 10. 1; 11. 3). На Иерусалимском апостольском Соборе вопрос о христианах из язычников был решен т. о., что они должны были «воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда, и не делать другим того», что они не хотели бы и сами испытать (Деян 15. 29). Христиане из язычников освобождались не только от формальных предписаний Моисеева обрядового закона, но и от соблюдения субботнего дня. Ап. Павел резко осуждает ревнителей ветхозаветного закона среди христиан, к-рые пытались настаивать на соблюдении субботы (Гал 4. 9-10; Кол 2. 16-17).

Понимание субботы как дня освящения получило в раннехрист. Церкви развитие: теперь каждый день недели возводился по значению до дня субботнего. Только через победу над грехом во Христе, через возвращение к единству с Богом человек может войти в истинный покой - «удостоиться посильного участия... в Божественном блаженстве» (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 11. С. 451*). По словам ап. Павла, «для народа Божия еще остается субботство» (Евр 4. 9), но термин «субботство» (σαββατισμός) выражает здесь стремление к ежедневному освящению жизни во Христе и не указывает более на субботу как на особый священный день недели.

Для совместных собраний и общественной молитвы апостолы избрали 1-й день недели - день, в к-рый произошло воскресение Иисуса Христа (апостолы были вместе в день воскресения Христа - Мк 16. 14; Лк 24. 33; Ин 22. 19; через неделю вновь видели Воскресшего - Ин 20. 26; были вместе в Сионской горнице и через 7 недель после Воскресения - Деян 2. 1). Воскресный день становится символом НЗ, поскольку именно в этот день апостолы собирались для того, чтобы совершить «преломление хлеба» (Деян 20. 7) - Божественную литургию (Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20) (см. ст. Воскресенье). В христианстве воскресный день наполнен тем глубоким смыслом, который Иисус Христос вкладывал в понятие субботы. Празднование этого дня повсеместно утвердилось в христ. Церкви в кон. I - нач. II в. по Р. Х. (*Barnaba. Ep.* 15; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 40; *Didache.* 14; *Iust. Martyr.* 1 *Apol.* 67; *Idem. Dial.* 10; *Tertull. De idolatr.* 15). Суббота была воспоминанием творения мира Богом,

воскресный день стал памятью об искуплении и воссоздании мира воплотившимся Сыном Божиим (Рыбинский. 1892. С. 245).

Свящ. Димитрий Юревич

В древней Церкви

При небольшом числе толкований на весь декалог ссылки и комментарии на отдельные заповеди встречаются практически у всех отцов Церкви и церковных писателей в проповедях, богословских и апологетических трактатах и т. п. Краткие комментарии на декалог есть в толкованиях на кн. Исход блж. Феодорита Кирского (Theodoret. Quaest. in Ex. // PG. 80. Col. 225-298), прп. Ефрема Сирина (In Exod.), блж. Августина Гиппонского (Quaest. in Hept.; Locut. in Hept. Lib. II: Locutiones Exodii // CCSL. Vol. 33. P. 404-423), в гомилиях на кн. Исход Оригена (Orig. In Exod. hom.) и др., но наиболее развернутое толкование заповедей дается в трактате свт. Кирилла Александрийского «О поклонении и служении в Духе и Истине» (Cyr. Alex. De adorat. // PG. 68. Col. 132-1125) и кратком соч. свт. Григория Паламы «Десятословие Христова законоположения» (Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1089-1101).



Прор. Моисей получает скрижали завета. Миниатюра из Христианской топографии Космы Индикоплова. Нач. XI в. (Sinait. gr. 1186. Fol. 75v)

Святоотеческие комментарии на десятисловие, как правило, излагаются в широкой перспективе Божественного Откровения. Законодателем и Ветхого и Нового Заветов является Бог Троичный в Лицах. Закон дан Отцом через Сына и в Св. Духе: «Ибо испрашивал закон Моисей, как служитель, как посредник и пособник Божественных Откровений; а Бог отвечал Своим гласом, то есть через Сына: потому что голос и Слово Отца - Сын. От Него же закон, хотя и сказано, что он через ангелов» (Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 489b). Сын Божий воплощается не для того, чтобы разрушить закон, но исполнить, «так, например, заповедь «не убивай» не уничтожается заповедью «не гневайся»; напротив, последняя служит дополнением и утверждением первой. То же самое должно сказать и о всех прочих» (Ioan. Chrysost. In Matth. 16). Правильное понимание заповедей возможно только через принятие благовестия Христа, через духовное созерцание: «...закон да будет связан со Христом духовным созерцанием... Еже убо Бог сочета, человек да не разлучает, отделяя закон от созерцания во Христе, прилепляясь к одной только тени и не принимая истину за первообраз прообразов» (Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 492b). Истинное постижение заповедей возможно при условии аскетического делания. Как пишет свт. Василий Великий, «знаем также, что и Моисей во время поста взойшел на гору. И не осмелился бы приступить к дымящейся вершине, не дерзнул бы взойти во мрак, если

б не вооружил себя постом. Во время поста принял он заповедь, перстом Божиим начертанную на скрижалях» (*Basil. Magn. De jejun.* 1).

По толкованию прп. Максима Исповедника, каждая заповедь имеет особый «логос», постижение которого возможно только во Христе. Ибо только Он имеет в полноте «дух ведения - постижение логосов, [содержащихся] в заповедях, в соответствии с которыми и образуются способы добродетелей; дух разума - внутреннее приятие способов и логосов добродетелей, или, лучше сказать, усвоение их, благодаря чему и происходит слияние естественных сил [души] со способами и логосами заповедей» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thallas.* 54). При вступлении человека на путь духовной жизни происходит слияние души с логосами заповедей и они перестают быть для человека внешними (*ibidem*).

Декалог, как и весь закон Моисеев, рассматривался церковными авторами в перспективе евангельского приготовления (*Ioan. Chrysost. In Galat. Comment. III 4 // PG. 61. Col. 654*). Понимаемые в свете НЗ Д. з. сохраняют значение для христ. жизни. Одни из этих заповедей «необходимо исполнять и телесно (т. е. буквально.- *A. T.*), и духовно, а другие только духовно. Например, [заповеди] не прелюбодействуй, не убивай, не укради и тому подобные нужно исполнять и телесно, и духовно... а заповедь об обрезании, хранении субботы... и им подобные только духовно» (*Maximus Conf. De carit. Cent.* 2).

2 скрижали, по мнению св. Ефрема Сирина, символизировали 2 главные заповеди о любви к Богу и ближнему, ибо «на этих двух заповедях висит закон - то есть естественные законы, которые находятся в законе и пророках» (*Ephraem Syr. In Gen. // Tonneau R. M. Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii. Louvain, 1955. P. 150. (CSCO; 153. Scr. Syr; 72)*).

Деятельное исполнение заповедей христианами способно возвести к истинному богопознанию. «Поскольку Бог Слово, сокрытый в Своих десяти заповедях, воплощается в нас, сходя к нам через делание [заповедей], а возводит нас через ведение, возвышая нас, пока не дойдем до высшей из всех заповедей «Господь Бог твой един есть»» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 61 // PG. 90. Col. 833bc*).

Нередко Д. з. сопоставляются с естественным нравственным законом. Сщмч. Иустин Философ утверждает, что «Бог установил то, что всегда и везде является справедливым, и любой народ знает, что блудодеяние, супружеская измена, убийство и тому подобное есть грех. И всякий человек, совершающий такие дела, не может освободиться от мысли, что совершает беззаконие, за исключением людей, одержимых нечистым духом или испорченных плохим воспитанием или привычками» (*Iust. Martyr. Dial.* 93). Естественный нравственный закон по смыслу тождествен с декалогом и известен язычникам (ср.: *Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. 12. 6 // PG. 49. Col. 133-134*). Богооткровенный закон, данный Моисею, раскрывает и выявляет содержание естественного нравственного закона (см. в ст. [Естественная теология](#)).

Декалог, как и весь закон Моисеев, рассматривался церковными авторами в перспективе евангельского приготовления (*Ioan. Chrysost. In Galat. Comment. III 4 // PG. 61. Col. 654*). Он широко использовался для научения оглашенных. Блж. Августин, напр., советовал наставлять оглашенных во всех заповедях десятилетия, ибо народ Израилев, перешедший Чермное м. (что типологически символизировало

таинство Крещения), также получил все Д. з. (*Aug. De Fide et Operibus. 11 // PL. 40. Col. 208*).

Важнейшее значение для христ. Церкви всегда имела 1-я заповедь (*Iust. Martyr. Dial. 90*), обосновывавшая веру в Единого Бога: «А что Бог один, а не много богов со стороны верящих божественному Писанию не подвергается сомнению. Ибо в начале законодательства Господь говорит: Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя из земли Египетския» (*Ioan. Damasc. De fide orth. 1. 5*). По мнению отцов и учителей Церкви, исполнение 1-й заповеди подразумевало истолкование ее в свете учения о Св. Троице. Единый Бог не бессловесен, Слово Его совершенно и имеет ипостасное бытие (*Ibid. 1. 6*). Отрицающие триадологическое прочтение 1-й заповеди, т. о., остаются в неведении истинного Бога и мыслят подобно иудеям. «Мы не будем сокращать по-иудейски естество Божества в одного только Бога Отца,- пишет свт. Кирилл Александрийский,- но как бы расширим его в Святую и Единосущную Троицу; вместе с тем, различая его по свойству лиц и по особенностям ипостасей, опять сократим его в Единого Бога по причине тождества существа, и Ему будем служить, Ему поклоняться, призывая Отца и Сына и Святого Духа. Ибо сказано: да не будут бози инии разве Мене (Исх 20. 3)» (*Cyr. Alex. De adorat. 6 // PG. 68. Col. 412-413*). Единая и многообразная энергия открывающегося людям Бога Троицы позволяет познать, что «Господь, Бог твой, Господь един есть» по природе, «познаваемый в Отце, Сыне и Святом Духе»,- пишет свт. Григорий Палама (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1089*).

Запрет почитания кумиров сохранял актуальность для христиан первых веков, живших в языческом окружении в ситуации утверждения имп. культа. Христиане не только принимали мученическую смерть, чтобы «ни в чем не противоречить заповеди» (*Orig. Contr. Cels. 5. 6*), но и призывались, не отступая от знания «единого по естеству Бога», «гнушаться вводящими кроме сего что-либо другое и весьма охотно нападать на идолов, разрушать капища и за ничто считать эллинские святыни» (*Cyr. Alex. De adorat. 6 // PG. 68. Col. 416*).

Смысл самонаименования Господа «Богом ревнителем» во 2-й заповеди (Исх 20. 5б) нек-рые авторы поясняли примером жениха, к-рый желает видеть невесту целомудренной и принадлежащей только ему,- точно так же Господь, желая отклонить евреев от блуда, т. е. почитания демонов, устрашает их Своей ревностью (*Orig. Exhort. ad martyr. 9; Theodoreth. Quaest. in Ex. 39*). В словах Господа о наказании детей за вину отцов до 3-го и 4-го родов (Исх 20. 5) «скорее открывается Божие человеколюбие, чем несправедливость. Ибо, произнесши ее, Господь добавляет: «ненавидящих Меня»», т. е. если «внуки и правнуки подражают в нечестии отцам и дедам, в таком случае посылается на них наказание» (*Theodoreth. Quaest. in Ex. 30; Cyr. Alex. De adorat. 6 // PG. 68. Col. 412*). Раскрывая содержание заповеди, отцы Церкви подчеркивали, что к идолослужению относятся всякого рода прорицания и гадания и проч. (см., напр.: *Ibid. Col. 441-445*).

В аскетической письменности служение кумирам нередко отождествлялось со служением страстям, а необходимость ниспровержения кумиров - с необходимостью очищения сердца. По словам свт. Иоанна Златоуста, «идолослужитель» «поклоняется страстям, вместо того, чтобы овладеть страстью... Проклят жертвенник любостяжания! Если придешь к жертвеннику идолов, почувствуешь от него запах

крови козьей и крови быков; если же подойдешь к жертвеннику любостяжания, почувствуешь тяжелый запах человеческой крови» (*Ioan. Chrysost. In Eph. 18. 2*).

Попытка иконоборцев (см. ст. [Иконоборчество](#)) истолковать 2-ю заповедь как запрет поклоняться иконам стала причиной возникновения множества апологий ее церковного понимания. Воплощение Сына Божия открывает возможность как познания Бога во Христе, так и Его изображения. Возможность создавать образы существует благодаря тому, что Бог превечно рождает Свой живой образ - Сына и творит человека по Его образу (*Ioan. Damasc. De imag. 3*). Иконоборцы, отрывая заповедь Писания от контекста, не понимали ее смысла - «чтобы мы не служили твари паче Создателя и, кроме одного только Творца, [никому] не воздавали служебного поклонения» (*Ibid. 6*).

Основу церковного понимания этой заповеди дают вероопределения VII Вселенского Собора, установившие, в чем отличие почитания икон от служения Богу. Толкование этой заповеди в связи с определениями Собора представлено у свт. Григория Паламы: «Сделай изображение [*τὴν εἰκόνα*] Того, Кто вочеловечился ради нас, [сделай] из любви к Нему и [глядя на] это изображение вспоминай о Нем, поклоняйся Ему, возводя свой ум от [изображения] к поклоняемой плоти Спасителя, Которая сидит одесную Отца на небе». Изображения святых также следует почитать «в силу твоего к ним отношения и расположения и величайшего почтения, вознося свой ум от изображений к самим [изображаемым]» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1092*). При этом христиане не обоготворяют изображения, а посредством их поклоняются Единому Богу (*Ibid. Col. 1089*). Свт. Григорий, раскрывая содержание этой заповеди, подчеркивает реальное присутствие благодати Божией в вещественном мире - в телах людей, в иконах и символах - как обоснование их почитания: «...ибо не отошла от них благодать Божия, как и при животворящей смерти Христа от Его поклоняемого тела не отошла [полнота] Божества» (*Ibid. Col. 1093*).

Запрет произнесения имени Божия напрасно, по мнению нек-рых авторов, обусловлен тем, что «именем Божиим» в Писании выражается личностный характер бытия Божия. Если человек, не зная, что есть Бог по существу, все же обращается к Нему в молитве с покаянием и благоговением, то он познает Бога в окружающем мире, в Промысле, в наказании, в действиях личного Бога через произнесение Его имени в молитве (*Orig. De orat. 24. 2-3*). Поэтому имя Божие должно произноситься только в молитве, наставлениях и т. п. (*Theodoreth. Quaest. in Ex. 41*). Формальный аспект заповеди о почитании имени, ее формулировку от 3-го лица, по мнению Евсевия Кесарийского, нужно понимать в том смысле, что Бог Сын научает почитать Отца (*Euseb. Demonstr. V 16. 243*).

Нек-рые отцы считали такие ереси, как, напр., [арианство](#), полагавшее Христа творением, преступлением против этой заповеди (*Aug. Sermon. 9. 3*). Всякий христианин во исполнение этой заповеди должен соблюдать осмотрительность в речах и всегда быть правдивым: «Нарушение клятвы есть отречение от Бога... а ты будь правдив во всех речах твоих и придашь им надежность клятвы» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1093*). Прямое богохульство не останется без наказания (*Cyr. Alex. De adorat. 6 // PG. 68. Col. 476*).

Заповедь о соблюдении субботы, по учению отцов Церкви, должна в первую очередь исполняться в духовном, а не в букв. смысле, как соблюдали ее иудеи (*Aug. Ep. 55*).

Отказ от рабского труда в субботу для христиан символизировал отказ от рабства греху; священный покой человек получает при добром свидетельстве совести (*Idem. Sermon. 8. 6*). Духовное субботаство во Христе есть призыв христиан к определенному образу жизни, «когда, отдыхая от мирских попечений, от суетного шатания, удаляясь от порочности и свергая иго греха, успокаиваемся наконец в свободе святости» (*Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 496*). 3-я заповедь содержит идею свободы, сердечного покоя и тишины помыслов, что достигается доброй совестью, при этом освящение субботнего дня возможно благодаря вселению Св. Духа, Который только и способен даровать эту свободу (*Caes. Arel. Sermon. 100. 4*). Заповедь о соблюдении 7-го дня для христиан заменяется почитанием дня Господня - 1-го дня недели, в к-рый свершилось воскресение Спасителя. «Этот день,- призывает свт. Григорий Палама,- считай святым и не занимай его никаким житейским делом, кроме необходимого... Сим образом, имея Бога местом прибежища, ты не преступишь [закона], не дашь возгореться пламени страстей, не взвалишь на себя ношу греха и освятишь день субботний, субботаствуя неделанием зла» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1093, 1096*).

Духовное толкование субботы открывает широкую перспективу для типологических сопоставлений. «Последний день седмицы может означать... время пришествия Спасителя нашего, Который явился при скончании и едва не при самом исходе настоящего века» (*Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 493d*). Сотериологическая перспектива истолкования этой заповеди позволяет сопоставить ее с Великой субботой - днем покоя Спасителя во гробе. Этот день есть завершение новотворения, ибо в субботу Сын Божий оживотворяет и воссоздает падшего человека. Совершив домостроительство спасения, Иисус

Христос **въ насто́щій па́ки седмы́й де́нь о́упоконъ, соверше́ннымъ дѣлаъ о́упокое́нїемъ, животоестественнымъ и спсѣтельными о́успѣвъ снѣомъ** (Синаксарь по 6-й песни канона на утрени в Великую субботу).

Заповедь о почитании родителей рассматривалась многими отцами Церкви как важнейшая, определяющая отношения между людьми (*Ioan. Chrysost. In Eph. 18. 2*). Почитать отца нужно, даже если он очень беден, ибо он может дать потомкам последнее благословение - «богатство освящения», большее, чем земное богатство (*Ambros. Mediol. De Patriarch. I 1*). Забота о родителях, по учению христ. авторов, должна быть не показной, но действенной помощью для их жизни (*Orig. In Matth. 11. 9; Hieron. Ep. 123. 6*). «Заботься о своих родителях, ибо они - первое, что ты увидел, открыв свои глаза. Человек, который не чтит родителей, не будет почитать никого», - пишет блж. Августин (*Aug. Sermon. 9. 7*).

Почитать отца и мать необходимо, потому что «посредством их Бог ввел» человека «в жизнь и они вместе с Богом» являются «виновниками» его «бытия» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1096*); родители, кроме того, понимаются как «образ Содетеля, призывающего к бытию небывшее некогда» (*Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 509*). Любовь к родителям имеет подлинное оправдание только в контексте богопочитания. «Почитай и люби их после Бога,- пишет свт. Григорий Палама,- если любовь к ним содействует любви к Богу, если же не содействует, то беги от них, а если они

инославные и противостоят тебе, особенно в том, что относится к истинной и спасительной вере, то не только беги, но даже возненавидь и не только их, но и всех сродников и прочих друзей и близких» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1096*). Иисус Христос, показывая необходимость почтения к родителям, удостоил попечения Свою Матерь (*Cyr. Alex. De adorat. 7 // PG. 68. Col. 513*).

Заповедь о почитании родителей традиционно относилась к почитанию старших и особенно духовных наставников. Обращаясь к читателю, свт. Григорий Палама подчеркивает, что их надо почитать как «тех, кто превратил твое бытие в благобытие, кто передал тебе свет знания, кто научил тебя откровению истины, кто вновь родил тебя банею возрождения и вложил в тебя надежду воскресения, бессмертия и наследия нескончаемого царства, из недостойного сделал тебя достойным вечных благ, из земного сделал небесным, вместо временного - вечным, сыном и учеником уже не человека, а Богочеловека Иисуса Христа» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1096*).

«Не убивай» - «эта заповедь дается Господом без пояснений, потому что совесть наша заранее научила нас этому по естеству» (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. 12. 9*). Убивающий, т. о., совершает насилие над своей природой, ибо Господь «вложил в нашу природу силу, побуждающую любить других» (*Idem. In Eph. 2. 3*).

Смысл этой заповеди открывается в свете НЗ. «Закон повелевает не убивать,- пишет св. Максим Исповедник,- а всякий, кто таковой заповедью желает семижды очиститься, не только отвращается от совершения [своими] руками убийства, но и если видит алчущего - питает его, видит жаждущего - напоет, нагого - одевает, странника - вводит [в свой дом], если увидит больного, не презрит его, если увидит заключенного в темнице, придет к нему, и просто [говоря] - тот, кто одно из этого не сделал, совершил убийство, ибо позволил [кому-нибудь] из них умереть в их [обстоятельствах], имея возможность приобрести себе того, кто в нем нуждался. Итак, шесть перечисленных выше заповедей Господа собираются в одну заповедь Закона: не убий» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 148*).

Свт. Григорий Палама обосновывает эту заповедь учением о богосыновстве человека: «Не убивай, чтобы не отпасть тебе от сыновства Тому, Кто и мертвых делает живыми, и не усыновиться делами тому, кто изначально есть человекоубийца» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*). Рассматривая причины греха убийства, свт. Григорий выявляет последовательность страстей, приводящих к его совершению, и предлагает в качестве врачевания евангельскую заповедь: «Убийство происходит от удара, удар - от гордости, а она - от гнева, гнев же возникает, когда кто-то наносит нам ущерб, удар или оскорбление, поэтому Господь сказал: Отнимающим у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку (Лк 6. 29). Так и ударившему тебя не отвечай ударом и оскорбившему не воздавай оскорблением. Ты тем и себя самого и обидчика твоего предохранишь от греха убийства» (*Ibidem*).

По мнению блж. Августина, воины, убивавшие на войне, не повинны в преступлении этой заповеди, и хотя убийство есть зло, но убивающие по послушанию приказу свободны от наказания (*Aug. De mendacio. 13. 23 // PL. 40. Col. 504*). (В канонических правилах фиксируется, однако, иная т. зр., ср., напр., Афан 1 и Васил 13, где предписывается 3-летняя епитимия; см. ст. [Воинская служба](#).) Эта же заповедь обосновывает запрет самоубийства (*Idem. De civ. Dei. I 20*).

Преступление 7-й заповеди называется отцами Церкви делом противным природе. «Блуд не есть дело природы» и «прелюбодеяние... следствие тщеславия, чувственного раздражения и чрезмерного сладострастия», в то время как «добродетель воздержания и чистой семейной жизни сообразна с природой» (*Ioan. Chrysost. In Eph. 2. 3*). Свт. Григорий Палама истолковывает эту заповедь в экклезиологическом смысле: «Не прелюбодействуй (Исх 20. 14), иначе станешь ты уже не членом Христовым, а членом блудницы и будешь отсечен от Божественного тела и ввержен в геенну» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1097*). «Из преступлений, относящихся к женщине, всех более тяжкое есть прелюбодеяние, которое разрушает брак другого человека и разлучает уже соединенных» (*Cyr. Alex. De adorat. 8 // PG. 68. Col. 511*), но заповедь имеет и духовный смысл: «...жене, сочетавшейся мужу по закону, весьма хорошо можно уподобить душу, сочетавшуюся и соединенную со Христом при посредстве веры и Духа» (*Ibidem*). Поэтому из всех преступлений, касающихся «человеческих душ всех более нечестивое и нетерпимое есть старание растлить душу не какую, но некоторым образом уже сочетавшуюся браком и соединенную со Христом - горним и небесным женихом» (*Ibidem*).

Истолковывая 7-ю заповедь, свт. Григорий Палама призывает стремиться к более совершенной жизни. С нечистыми помыслами необходимо бороться в самом зачатке, «выкорчевывая из себя самого горькие корни, не будешь пожинать смертоносных плодов, но получишь плод чистоты и присущую ей святость, без которой никто не узрит Господа» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1097-1098*). Иоанн Кассиан Римлянин указывал, что в духовном смысле эта заповедь относится к почитанию ложных богов - идолопоклонство есть вид духовного прелюбодеяния (*Ioan. Cassian. Collat. XIV 11. 2*).

Грех воровства в святоотеческих толкованиях понимается как нарушение заповеди о любви к Богу и ближнему: «Не кради, чтобы Ведающий сокровенное (Дан 13. 42) не воздал бы тебе отмщением многократным за пренебрежение к Нему. Ты же, напротив, от имени твоего тайно подавай нуждающимся, чтобы сторицей получить от Бога, видящего тайное, и жизнь вечную в будущем веке» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*). Бедность человека не может служить оправданием воровства. «Бедность скорее заставляет трудиться, а не красть... воровство происходит от лености, а бедность порождает обыкновенно не леность, а трудолюбие» (*Ioan. Chrysost. In Eph. 2. 3*).

Запрет лжесвидетельства, по словам свт. Григория Паламы, дан, чтобы человек не уподобился «тому, кто в начале оболгал Бога перед Евой» и не навлек «на себя проклятие вместе с ним» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*). Всякая ложь, нарушающая 9-ю заповедь, запрещена, ибо порождает грех. Если кто-то считает, что это не так, то противоречит словам Писания: «...клеветущие уста убивают душу» (Прем 1. 11) и «Ты погубишь говорящих ложь» (Пс 5. 7), поэтому и Господь говорит: «...да будет слово ваше: «да, да»; «нет, нет»» (Мф 5. 37) (*Aug. De mendacio. 5. 6 // PL. 40. Col. 491*). Особенно тяжким является грех лжесвидетельства из алчности (*Idem. Serm. 75. 5*). Доверие христианин должен приобретать не клятвами именем Божиим, но своим поведением (*Ioan. Chrysost. In Eph. 2. 4*).

Особое внимание в святоотеческих комментариях уделяется 10-й заповеди, обращенной к помыслам человека - причинам совершения грехов. Часто человек не

замечает того, что происходит внутри его, но если он старается преодолеть помысл, то грех обнаруживается (*Aug. Serm. 26. 9*). Нужно обуздывать себя не из боязни наказания, а для очищения сердца (*Ibid. 169. 8*). Хотя в законе Моисеевом и не говорится о наказании, но поскольку за неподобающим желанием следует грех, он не остается безнаказанным (*Greg. Magn. In Evang. 34 // PL. 76. Col. 1247*). Греховное пожелание приводит к падению: «Желание, воспринятое в душе, рождает грех, а грех осуществленный производит смерть». Такое желание должно быть преодолено противоположной добродетелью: «Ты же не желай чужого и, если можешь, не дай алчности овладеть тобой, но, напротив, из своих средств уделяй просящему и милуй сколь доступно того, кому потребна милость, и не отвращайся от хотящего занять у тебя (Мф 5. 42)» (*Greg. Pal. Decalog // PG. 150. Col. 1100*).

Свящ. Александр Тимофеев

В средневековом иудаизме

Согласно агаде, датой провозглашения Д. з. является суббота, приходившаяся на 6-й день 3-го месяца (Шевуот 86б). Первоначально возглашаемый в ежедневном храмовом богослужении (Мишна, Танхума. 5. 1), а также сохранявшийся в *филактериях* периода Второго храма, декалог позже был удален из богослужения, чтобы опровергнуть утверждения иудейской секты, что на Синае были даны только Д. з. (Иерусалимский Талмуд, Берахот I 3с). Вновь введенный в результате реформ в субботнее богослужение, декалог традиционно возглашался во время регулярных недельных чтений, а также на праздник Шевуот (Пятидесятницы). Высокое религ. значение Д. з. подчеркивалось тем, что община слушала их чтение стоя, хотя эта практика критиковалась Маймонидом, к-рый был против того, чтобы люди думали, что эта часть Торы важнее других.

Иудейская экзегеза занималась прежде всего вопросами нумерации заповедей, распределения их на 2 скрижалях, акцентировала внимание на различии между вариантами Исх 20 и Втор 5, а также на исследовании смысла отдельных заповедей. Первые 2 заповеди в раввинистической лит-ре рассматривались как особо важные, т. к. они сформулированы от 1-го лица и считались сказанными народу непосредственно Богом (Вавилонский Талмуд, Маккот 24а). 10-я и 7-я заповеди, по мнению мн. раввинов, имплицитно содержали все проч. заповеди декалога, и их нарушение неизбежно должно было вести к нарушению всех др. заповедей. Согласно господствующему мнению, заповеди распределялись равномерно на 2 скрижалях, в то время как нек-рые экзегеты считали, что каждая скрижаль содержала текст всех заповедей (Шемот Рабба 47). Различия между вариантами заповедей решали предположением, что они были сказаны одновременно (Вавилонский Талмуд, Шевуот 20b; Рош Ха Шана 27a).

Ибн Эзра в комментарии на Исх 20 сглаживал небольшие расхождения указанием на то, что независимо от различия слов и букв в каждом случае выражен одинаковый смысл; большинство дополнений Втор 5 он объясняет как вставленные Моисеем комментирующие глоссы.

Изучение декалога в западной библеистике

В библейской лит. критике XIX - нач. XX в. (см. ст. [Библеистика](#)) декалог не рассматривался как произведение, восходящее к временам Моисея. В качестве обоснования такого подхода выдвигался тезис о том, что удаление текста Д. з. из кн. Исход якобы не влекло утраты смысловой связи между стихами Исх 19. 25 и 20. 18 (Wright. 1988. Р. 786). Библейская критика объясняет расхождения в версиях Д. з. предположением, что они восходят к разным периодам редакции книг Исход и Второзаконие, однако датировка этих периодов остается предметом разногласий. Ряд зап. исследователей XVIII-XIX вв., разрабатывавших документальную гипотезу (Ю. [Велльгаузен](#), К. Будде и др.), указывали на связь повествования о воссоздании каменных скрижалей (Исх 34. 1-5) вместо разбитых (Исх 32. 19; Втор 9. 17) с изложением постановлений преимущественно ритуального характера (Исх 34. 11-26), к-рые они называли «культовый декалог» (Фрезер. 1990. Ч. 4. Гл. 2). По их мнению, этот декалог существовал задолго до декалога из Исх 20 и Втор 5, названного ими «этический декалог». В культовом декалоге выделяется ряд повелений (Greenberg. 1997): запрет союза с идолопоклонниками - жителями Ханаана (Исх 34. 11-16); запрет на создание литых идолов (Исх 34. 17); соблюдение праздника опресноков (Исх 34. 18); посвящение первенцев Господу (Исх 34. 19-20); соблюдение субботы (Исх 34. 21); совершение праздников седмиц, начатков жатвы пшеницы и сбора плодов (Исх 34. 22); ежегодное 3-кратное собрание народа пред Господом (Исх 34. 23-24); правила жертвы (Исх 34. 25); принесение первых плодов в дом Божий (Исх 34. 26а); запрет варить козленка в молоке его матери (Исх 34. 26б). Выделение культового декалога было обосновано тем, что, согласно Исх 34. 27-28, Господь повелел Моисею записать именно эти слова, к-рыми Он заключает завет с Израилем. Это, однако, противоречит прямому указанию Исх 34. 1, согласно к-рому на возобновленных скрижалях будут написаны те же слова, что и на прежних скрижалях, т. е. Исх 20. К тому же обстоятельства изречения заповедей в Исх 20. 2-17 более соответствуют идее заключения завета Бога с народом Израильским.

Сторонники этого подхода относили культовый декалог к Яхвисту (источник J, X-IX вв. до Р. Х.), а нравственный - к более позднему Элохисту (источник E, IX-VIII вв. до Р. Х.), возникшему уже в Северном царстве. В основе такого подхода лежала эволюционная теория, согласно которой религия народа Израиля при Моисее была примитивным [политеизмом](#). Отсюда следовало, что такие заповеди, как закон об исключительном служении одному Господу, запрет идолов и заповедь о соблюдении субботнего дня, высокие моральные предписания могли появиться только в период проповеди пророков (с VIII в. до Р. Х.) или даже в после пленную эпоху.

В кон. XX в. в критической библеистике не существовало консенсуса по вопросу точного деления Пятикнижия на источники (Zenger E. et al. Einleitung in das AT. Stuttg. etc. 1995. S. 69-75), и даже сторонники выделения источников не утверждали однозначно, к какому из них можно отнести заповеди декалога (Wright. 1988. Р. 786). Идея эволюционного развития от примитивной к высокой морали в совр. исторической науке уже не может быть использована для датировки декалога. Его можно рассматривать и как основание религ. этики Израиля с самого начала ее формирования, и как конечный результат развития этики Др. Израиля (Ibid. Р. 786-787).

Заметный вклад в изучение вопроса о датировке Д. з. внес Х. Роули (Rowley. 1951), к-рый вместе с В. Эйхродтом и др. исследователями не отвергает основополагающую роль прор. Моисея в ранней истории Израиля и связывает возникновение декалога с его личностью. Вопроса возможного изменения текста Д. з. в процессе передачи текста Роули, однако, не касался (Wright. 1988. Р. 787).

В XX в. предметом научных дискуссий стали вопросы воздействия декалога на древнеизраильское общество. З. Мовинкель датировал декалог после пленным периодом и относил его к времени учеников прор. Исаии, выделял в нем древний пласт, социальную функцию к-рого он видел в ветхозаветном культе (Mowinckel. 1927). По его мнению, древний прототип Д. з. был особым начальным возгласом священников на богослужении («вводной литургией»), подобно возгласам, сохранившимся в Пс 14 и 23, и частью гипотетически реконструируемого новогоднего праздника возобновления завета, во время которого возглашался закон и его основа - декалог. Примерами такой практики, по мнению Мовинкеля, являются тексты Пс 49 и 80 с призывами к верности и смирению, а также текст Втор 31. 10-13, который заповедует читать закон на месте, выбранном для богослужения. Предположение Мовинкеля о тесной связи закона и богослужения было принято мн. исследователями. Однако, хотя указанные библейские свидетельства и подтверждают практику передачи текста закона в богослужении, они не доказывают культового происхождения декалога (Wright. 1988. Р. 787).

А. Альт в исследовании истоков ветхозаветного права (1934), проанализировав жанровые формы правовых текстов, выделил в ВЗ 2 группы юридических предписаний: казуистическое и аподиктическое право. Казуистические законы обычно описывают конкретную ситуацию или судебный случай (протасис) и предписывают наказание или возмещение ущерба (аподосис); формулируются эти предписания в условном стиле («если...», т. е. с вводным ׃) (Исх 21. 2, 18-19; 22. 15-16). Альт обнаружил мн. параллели между ветхозаветным казуистическим законом и древними внебиблейскими юридическими документами, что позволило ему сделать вывод о том, что древние израильтяне при завоевании Ханаана заимствовали мн. ханаанские законы, касающиеся оседлой жизни. В отличие от этой группы аподиктические предписания представляют собой краткие безусловные повеления или запреты, к-рые не связываются с конкретной ситуацией и не формулируют определенного наказания (Исх 21. 12, 14, 15-17, 21-25; заповеди декалога: «не кради», «не прелюбодействуй» и др.). Альт рассматривал аподиктические законы как подлинные законы Израиля, восходящие еще к жизни до захвата Палестины. К категории этих законов он отнес и декалог. Как и Мовинкель, Альт считал, что эта форма закона сохранилась с древнейших времен в богослужении, и относил ее даже к домоисеевой эпохе. Совр. форму декалога Альт рассматривал как позднее развитие изначальной аподиктической формы. Этот взгляд на раннюю историю Израиля, разделяемый также М. Нотом, практически не оставляет места для «исторического Моисея». Критики работы Альта подчеркивали, что аподиктическая форма закона не была присуща только израильскому законодательству (Wright. 1988. Р. 787).

Дж. Менденхолл (Mendenhall. 1955) сравнивал хеттские вассальные договоры позднебронзового века с библейскими текстами, рассказывающими о заключении завета (Исх 19-24; Нав 24), и выделил в них ряд общих черт: преамбулу, в к-рой

указывается верховный владыка или сюзерен (ср.: Исх 20. 1-2а); исторический пролог (ср.: Исх 26; Втор 1-3); условия договора (Д. з.); обеспечение залога и чтение договора (ср.: Исх 25. 16; Втор 31. 9-13); благословения и проклятия (Втор 27-28). Менденхолл пришел к выводу, что в декалоге, выражающем основные условия заветных отношений, были использованы формальные черты древневост. вассального договора и что Моисей, живший в позднебронзовый век и знавший егип., а через нее и хеттскую практику управления гос-вом, вполне мог использовать такую форму. С этим выводом согласились мн. зап. исследователи, хотя ряд положений гипотезы Менденхолла в посл. был оспорен также на основании анализа ближневост. договорных документов - в частности, точная зависимость ветхозаветных текстов от подобных договоров, а также датировка библейских текстов через небиблейские данные (Wright. 1988. P. 787).

Др. подход был предложен Э. Герстенбергером (Gerstenberger. 1965), к-рый отказался от предположения, что аподиктический закон непосредственно происходит из договора или прямо связан с его условиями, и выделил из этого типа предписаний еще более раннюю «запретительную» (prohibitive) форму, происхождение к-рой отнес к авторитетным повелениям старейшин израильских колен раннего периода истории Израиля. Эти кратко сформулированные законы для лучшего запоминания были собраны в краткие перечни; изначально они регулировали общественную, экономическую, правовую и сексуальную жизнь в семье и в колене. Повествование о синайском законодательстве и вместе с ним совр. вариант декалога Герстенбергер считал более поздними формулировками, возникшими под влиянием богослужения. Их ценность для установления исходного варианта Д. з. была невелика. Герстенбергер правильно указал на важное значение семьи и колена для сохранения и понимания ветхозаветного закона; его пренебрежение библейским текстом декалога оказалось необоснованным. За рамками исследования остался также тот факт, что ВЗ придает особое значение личности Моисея и синайским событиям, к-рые стали для Моисеева закона конституирующими элементами, хотя данный через Моисея закон мог также включать уже сложившиеся в традиции израильских племен отдельные постановления (Wright. 1988. P. 787-788).

Э. Филлипс (Phillips. 1970) утверждал, что десятисловие - это «уголовный закон» Израиля, в к-ром преступление рассматривается гос-вом как нарушение интересов общества и карается во имя высшего авторитета. Нарушение завета было преступлением против всего сообщества, сохранность к-рого оказывалась в опасности, и вызывало гнев Господа, именем Которого нарушитель строго наказывался. Поскольку Израиль был теократическим гос-вом, то при определении «преступления» границы между общественной и религ. сферами стирались. Декалог был, т. о., одновременно документом завета с Господом и уголовным законом, и, хотя в декалоге наказания не определены, все преступления Моисеева закона, за к-рые устанавливалась смертная казнь, были прямыми или косвенными нарушениями заповедей именно декалога. Выводы Филлипса о статусе декалога в Моисеевом законе, его роли в определении природы серьезных преступлений против завета были приняты мн. исследователями, хотя конкретное толкование им отдельных заповедей (особенно 8-й и 10-й, за нарушение которых не предусматривалась смертная казнь) было подвергнуто критике (Wright. 1988. P. 787-788).

Англичан. свящ. К. Райт в обзоре основных подходов к изучению Д. з. (Wright. 1984, 1988) пришел к выводу, что в зап. науке XX в. не существует к.-л. доминирующего понимания происхождения декалога и его воздействия на жизнь Израиля, поэтому нет оснований отвергать историчность библейского повествования о том, что декалог был преподан Израилю через Моисея на горе Синай. Декалог послужил простым и емким выражением основных условий вступления в завет и пребывания в завете, и при этом он более, чем к.-л. др. разделы закона, воспринимался как данный непосредственно Богом, а его нарушение - как нарушение завета. Сохранность декалога и его центральная роль в жизни народа Израиля обеспечивались включенностью Д. з. в общественное богослужение и в жизнь отдельной семьи - в те сферы израильской жизни, к-рые отличались особым консерватизмом. Как показал Герстенбергер, содержание заповедей 5-10, к-рое было известно и др. народам, составляло общую основу древней семейной этики. В условиях завета эти заповеди получали высший авторитет, а их нарушение воспринималось как угроза продолжению завета. Декалог начинается с указания на то, что Израиль - свободный народ и его задача - достичь праведности, ее конкретным выражением служит исполнение Д. з. Цель декалога двоякая: он предполагает действие Божией благодати в освобождении народа, но при этом выдвигает ряд требований к народу Божию (Wright. 1988. Р. 788-790).

Об изучении Д. з. в рус. библеистике см. в ст. [Закон Моисеев](#).