

ЗАКОН МОИСЕЕВ

[евр. **תּוֹרַת מֹשֶׁה** *tôrāt mōše*; греч. νόμος Μωυσέως], сообщенный Богом прор. Моисею свод предписаний и постановлений, регулирующий религ. и общественную жизнь народа Израиля и отдельных его членов. В ранних иудейской и христ. традициях и в церковной науке существует также расширительное понимание З. М. как Пятикнижия, т. к. его автором признается прор. Моисей.

Этимология и употребление термина *tôrā*.

Евр. слово *tôrā* (поучение, наставление, закон, сборник законов) является именем существительным, образованным от глагольного корня *-yḥ-*, к-рый встречается только в породе *hip'il* - *hōrē* (поучать, учить ч.-л.). В научной лит-ре нач. XX в. обсуждалось предположение о том, что исходное значение *tôrā* может определяться как «решение» и связано с указаниями, к-рые давали священники по конкретным вопросам (Втор 17. 11). В тот период считалось, что в древнеевр. языке существует единственный глагольный корень *-yḥ-* со значениями «бросать, стрелять», тогда глагол *hōrē* имел значения «бросать, стрелять, указывать, направлять, учить». Ю. Велльгаузен высказал предположение, что происхождение слова *tôrā* с базовым значением «решение» связано со священнической практикой бросать жребий при принятии решения, в частности при разрешении спорных юридических вопросов. Это предположение объясняло, каким образом слово *tôrā* связано с корнем *-yḥ-* и с глаголом *hōrē* - бросать, стрелять. В совр. словарях, начиная со словаря Келера-Баумгартнера, принято выделять неск. омонимичных корней: 1) *-yḥ-* - «бросать», *-yāgā-* - «бросать (жребий)», *-nōrā-* - «быть пронзенным стрелой», *-hōrē-* - «бросать, стрелять»; 2) *-yḥ-* - «орошать» (= *rwh* - «орошать»); 3) *-yḥ-* - «провозглашать», *-hōrē-* - «поучать, учить». Тем самым проблема, решаемая предположением Велльгаузена, при таком лексикографическом представлении снимается. В наст. время принято считать, что исходным для евр. *tôrā*, по-видимому, является значение «поучение», выводимое из значения глагола *hōrē* - поучать, учить ч.-л.

Нек-рые словари для евр. *tôrā* дают значение «обычай» на основании 2 Цар 7. 19. Однако данный текст является спорным, нек-рые комментаторы считают его испорченным и предлагают интерпретировать это место на основании параллельного текста 2 Пар 7. 17, где слово *tôrā* отсутствует. Если это предположение верно, то слово *tôrā* отсутствует в 1-й и 2-й Книгах Царств, к-рые мн. исследователями считаются образцом наиболее архаичной древнеевр. прозы. Слово *tôrā* хорошо укоренено в лексическом фонде древнеевр. языка и в разных стилевых и хронологических регистрах древнеевр. речи. Евр. *tôrā* встречается в большинстве книг ВЗ, ее отсутствие в нек-рых книгах в одних случаях закономерно и может объясняться особенностью материала (Книга Судей), в других скорее случайно (у пророков Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Аввакума). В употреблении *tôrā* следует выделять юридическую и неюридическую сферы употребления (напр., поучения отца в Притч 3. 1).

А. К. Лявданский

З. М. в контексте древних ближневосточных законодательств

Из-за небольшого количества сохранившихся небиблейских письменных памятников текст Свящ. Писания остается основным источником для изучения законов, по к-рым жило общество Израиля. Археологические данные привлекаются как богатый сравнительный материал для изучения законов древнего Ближ. Востока. Основными ближневост. собраниями законов являются: кодексы Урнамму (ANET. P. 523-525), Липит-Иштар (Ibid. P. 159-161) и Хаммурапи (Ibid. P. 163-180), законы Эшнунны (Ibid. P. 161-163), среднеассирийские (датируются XII в. до Р. Х., но восходят к XV в.- Ibid. P. 180-188) и хеттские (Ibid. P. 188-197).

Анализ ближневост. кодексов позволяет сделать заключение, что записанные законы не регулировали все сферы деятельности общества; системы законов одного и того же времени и ареала дополняют друг друга. Так, Законы Эшнунны, по объему равные лишь четверти свода Законов Хаммурапи, включают ряд дополнительных законов: о найме работников во время урожая (Законы Эшнунны 7-9 - ANET. P. 161-162), о рабыне, к-рая тайком отдала своего ребенка в семью свободных людей (Законы Эшнунны 33-35 - Ibid. P. 162) и др. В Законах Эшнунны есть постановления, отсутствующие в кодексе Хаммурапи, но имеющиеся в др. древних ближневост. документах или в Библии. Напр., о насилии над рабыней (Законы Эшнунны 31 - Ibid. P. 162) говорится в кодексе Урнамму (Кодекс Урнамму 8 - Ibid. P. 524), закон о выкупе дома, проданного за долги (Законы Эшнунны 39 - Ibid. P. 163), встречается и в Лев 25. 29-34, случай с быком, забодавшим и убившим др. быка, обсуждается также в Исх 21. 35 и т. д. (Greengus. 1992. P. 242).

Очевидно, что нек-рые важные сферы жизни вавилонского общества, нашедшие отражение в документах, не стали основными предметами этих постановлений. Так, в кодексах не упоминаются случаи поджога, измены, кражи домашнего скота, поручительства, убийства, освобождения или продажи в рабство. Отсутствие столь важных культурно-социальных тем в собраниях законов вряд ли можно объяснить определенным замыслом при их создании, тем более что в хеттских законах далеко не все из упомянутых тем опущены (имеются законодательства относительно поджога - Хеттские законы 98-100 - ANET. P. 193), убийства (Хеттские законы 1-6 - Ibid. P. 189) и кражи (Хеттские законы 57-70 - Ibid. P. 192)). Законы древнего Ближ. Востока письменно отображают культурную и юридическую традицию, выраженную как в устной форме, так и в отдельных документах, надписях на зданиях, монументах и т. п. (Greengus. 1992. P. 242).

Свод ветхозаветных законов, рассматриваемый в целом, также не охватывает всех сторон жизни израильского общества. Есть ряд тем, к-рые встречаются в древнеближневост. юридических документах, но не отмечены в ВЗ, хотя в текстах существуют соответствующие намеки. Так, о краже вскользя упоминается в Лев 6. 2-7; 19. 13, об аренде собственности и плате за это, о поручительстве - в Быт 43. 9; Притч 6. 1; 20. 16, о найме рабочих - в Лев 19. 13; Иов 7. 2, о выкупе и приданом за невесту - в Исх 22. 16-17; 1 Цар 18. 25, о торговле - в Ис 24. 2; 2 Цар 24. 24.

Сходство при описании социальных норм

Между библейскими и древними ближневост. законами имеется много параллелей. Нек-рые случаи сходства можно объяснить близкими для этих культур социальными

нормами, напр. в отношении запрета на колдовство (Исх 22. 18; Лев 20. 27; Втор 18. 10-14; Кодекс Хаммурапи 2 - ANET. Р. 166; Среднеассирийские законы А 47 - Ibid. Р. 184; Хеттские законы 44, 170 - Ibid. Р. 191, 195), на похищение людей и их продажу (Исх 21. 6; Втор 24. 7; Кодекс Хаммурапи 14 - ANET. Р. 166; Хеттские законы 19-20 - Ibid. Р. 190), на лжесвидетельство (Исх 20. 16; 23. 1-3; Втор 5. 20; 19. 16-21; Кодекс Урнамму 25-26 - ANET. Р. 525; Кодекс Хаммурапи 1, 3, 4 - Ibid. Р. 166). То же можно заметить в области защиты прав собственности (напр. запрет передвигать границы участков - Втор 19. 14; Среднеассирийские законы В 8 - ANET. Р. 186; Хеттские законы 168-169 - Ibid. Р. 195), в сфере семейных отношений (напр. преимущество в наследстве первенцу - Втор 21. 15-17; Среднеассирийские законы В1 - ANET. Р. 185; Нововавилонские законы 15 - Ibid. Р. 198) и во мн. др. случаях.

Источник законов и их авторитет

Согласно шумеро-аккад. представлениям, именно боги (особенно бог Солнца) учат людей нравственному поведению (Albright. 1957. Р. 198). Так, царь Лагаша Урукагина в XXIV в. до Р. Х. провел реформы, направленные на борьбу с несправедливым угнетением бедных, опираясь на «праведный закон Нин-гирсу», попорченный злодеями. Начиная с Третьей династии Ура законодательная деятельность царей обосновывается «справедливыми законами бога Солнца». Однако религ. содержание в З. М., данном Богом, более ярко выражено, чем во внебиблейском законодательстве. Законам Хаммурапи «чуждо понятие преступления, как греха, отпадения от бога, нарушения его воли; его законы не знают страха божия, не выводят всего права из любви к богу и ближнему, они рассматривают проступки исключительно с т. зр. материального вреда для личности или опасности для государства и общества» (Тураев. 1935. С. 113). Религ. характером З. М. обусловлено еще одно его отличие - наличие описаний культовых сторон жизни израильского народа, к-рые отсутствуют в кодексе Хаммурапи и ряде др. ближневост. законодательств.

Связь З. М. с заветом



Прор. Моисей получает скрижали завета. Миниатюра из Христианской топографии Космы Индикоплова. XVI в. (РГБ. Ф. 173. № 2. Л. 62 об.)

Отличительной особенностью З. М. является его связь с заветом, заключенным Богом с израильским народом. Заветы, о к-рых говорится в ВЗ, установлены по образцу договоров, заключавшихся в древнем мире между монархами и их вассалами, что сопровождалось «разрезанием в честь завета». При этом производились заклание жертвенного животного, публичные собрания, на к-рых давались клятвы верности,

призывались боги и перечислялись проклятия богов на тех, кто нарушал клятвы и соглашение. Однако библейские заветы отличались от древних ближневост. договоров тем, что в них говорилось об условиях верности Богу (ср.: Нав 24. 1-27), к-рые затем и получали в системе законов расширение и воплощение в конкретных положениях и заповедях (Исх 19. 4-8; 24. 3-8; Втор 5. 1-5; 26. 16 - 27. 8). Ближневост. договоры не использовались для того, чтобы через них преподать систему законов целому поколению; их условия были связаны с конкретным политическим контекстом, в к-ром они были написаны. Они имели дело с вопросами верности, противостояния вражеским силам, ведения военных действий, экстрадиции беглецов и т. д. В Библии также описаны политические договоры (Быт 21. 22-32; 31. 44-54; 3 Цар 20. 34), сходные с древнеближневосточными. Но идея связи между заветом с Богом и данным Богом законом характерна только для Израиля (*Greengus. 1992. P. 225-226*).

Хронологически-летописный характер 3. М.

Помимо связи с заветом отличие 3. М. от ближневост. законодательств заключается в том, что он содержит не систематическое, но хронологически-летописное изложение законов. Составитель Пятикнижия излагал законы постепенно, соответственно тому, как они по мере надобности открывались ему Господом, а он сообщал их народу (Исх 18; 20-23; 35; Лев 10; 16; 24; Числ 34). Нек-рые законы в посл. пополнялись и уточнялись частными постановлениями, вызванными различными обстоятельствами и нуждами. Так, уже после сообщения закона о Пасхе (Исх 12) было дано постановление об удалении нечистых во время этого праздника (Числ 9). Десятисловие (см. [Десять заповедей](#)) запрещало употребление имени Господа напрасно (Исх 20. 7), а наказание за богохульство было установлено в связи с конкретным случаем (Лев 24. 10-16). Общее положение о субботнем покое в десятисловии (Исх 20. 10) было также дополнено законом о наказании за его нарушение (Числ 15. 32-36). Следы такого процесса формирования 3. М. можно видеть в постановлениях [Второзакония](#). Книга была написана накануне вступления евреев в землю обетованную, поэтому нек-рые ранние постановления, касавшиеся кочевой жизни, становились неактуальными, а иногда и неисполнимыми и были заменены законами, применимыми в условиях оседлого образа жизни (ср.: Исх 23. 14-17; 34. 18-23; Лев 23 и Втор 16. 7, 15-16) (*Юнгеров. 2003. С. 18-19*).

Происхождение 3. М.

Согласно церковной традиции, текст законов восходит к самому Моисею (*Михаил (Лузин). 1899. С. 8-10; Жданов. 1913. С. 44; Юнгеров. 2003. С. 17-20*). Поскольку закон (система в виде предписаний) рассматривается как неотъемлемая часть Пятикнижия, при обосновании данной т. зр. на происхождение 3. М. используются те же аргументы, к-рые приводятся в пользу ранней датировки возникновения Пятикнижия (см. разд. о теориях происхождения Пятикнижия в ст. [Пятикнижие](#)). О том, что автором законов является сам Моисей, говорится прямо в Пятикнижии и в Книге Иисуса Навина (Исх 17. 14; 24. 3-4, 7; 34. 27-28; Числ 33. 2; Втор 31. 9). Кроме того, ряд филологических и стилистических особенностей текста Пятикнижия по отношению к более поздним историческим книгам также позволяет, по мнению ряда толкователей, датировать его домонархическим периодом.

Сомнение в Моисеевом авторстве законов Пятикнижия возникает в зап. науке во 2-й пол. XVII в. В кон. XIX в. представители историко-критического метода (см. *Библеистика*, *Герменевтика библейская*) считали, что Пятикнижие возникло в результате постепенного соединения различных источников, каждый из которых имел свою историю, и датировали эти источники временем от X до VI-V (а иногда и II) вв. до Р. Х. В 1-й четв. XX в. были предложены неск. гипотез, объяснявших происхождение З. М. и учитывавших результаты анализа жанровых форм библейских текстов (Formkritik) и исследования лит. форм текста З. М. (Д. В. Йепсен, З. *Мовинкель* и др.), однако доминирующей стала гипотеза А. *Альта* (Alt A. Die Ursprünge des israelitischen Rechts. Lpz., 1934).

Он проанализировал лит. формы правовых предписаний «Книги завета» (Исх 20. 22-23. 33) и предложил различать в Пятикнижии 2 основных типа законов: казуистические (от лат. casus - судебный прецедент), или ситуационные, и аподиктические (от ἀποδεικτικός,- демонстративный, убедительный). Лит. формой казуистических законов является сложное предложение, 1-ю часть к-рого составляет формулировка условия (protasis), часто начинающаяся с союза «если...», предписываемое действие при наступлении условия описывается во 2-й части (apodosis). В первоначальной форме во всех частях казуистических формулировок действие выражено глаголом в 3-м лице. Напр., Исх 21. 18-19: «Когда ссорятся, и один человек ударит другого камнем, или кулаком, и тот не умрет, но сляжет в постель, то, если он встанет и будет выходить из дома с помощью палки, ударивший не будет повинен смерти; только пусть заплатит за остановку в его работе и даст на лечение его». Для законов аподиктического типа характерны ритмичность и лаконичность, их форма метрична, по характеру они фундаментальны и безусловны (напр. Десять заповедей).

Альт усмотрел аналогию между казуистическими законами и древними небиблейскими законодательными документами и предположил внешнюю зависимость казуистических законов Моисея от хананейских и как следствие относительно позднее происхождение Моисеевых законов этого типа (после завоевания Палестины евреями). В аподиктических законах Альт видел подлинные израильские постановления допалестинского периода, сохранившиеся в богослужении, в частности в церемонии «обновления завета». Данная классификация законов была принята мн. исследователями - У. Ф. *Олбрайтом*, М. *Нотом*, Г. фон *Радом*, Р. де *Во* и др.

Тезис Альта о происхождении казуистической группы законов от ханаанского законодательства не нашел внешних доказательств, поскольку до сих пор не обнаружено собрание ханаанских законов. Наоборот, форма «если кто...» хорошо известна из древних ближневост. правовых документов. Нет ни библейских, ни внебиблейских свидетельств того, что казуистические формы законов возникли в судах, хотя мн. исследователи, включая Альта, настаивали на этом. Вопрос о «месте в жизни» (Sitz im Leben) для возникновения форм «если он/ты...» остается спорным. Мн. исследователи оспаривают и предположение Альта, что аподиктические законы имеют оригинальное израильское происхождение, т. к. в научный оборот было введено много древних ближневост. правовых документов, сходных с ними по форме.

Утверждение о существовании регулярного праздника «обновления завета» (к-рый рассматривался в качестве ситуации возникновения законов) на основании библейских свидетельств невозможно.

Виды законов

Формально З. М. не представляет собой систематического свода, в к-ром законы были бы расположены по отделам согласно их содержанию. Религ., гражданские, уголовные законы стоят в одном ряду, в них вносились дополнительные положения, если возникал к.-л. юридический казус, требовавший введения нового постановления. Четкой систематизации не наблюдается даже в тех разделах Пятикнижия, текст к-рых полностью посвящен законодательству (Исх 20-23; почти вся Книга Левит, большая часть Второзакония). Пример несистематичности - текст Исх 22. 16-20, где излагаются законы об обольщении девицы, ворожеях, скотоложниках, идолопоклонниках. «Отсутствие систематичности, отрывочность, краткость юридических формул в одних случаях, растянутость в других объясняется принадлежностью узаконений Пятикнижия к древнейшему периоду социального быта» (Жданов. 1913. С. 68), а также хронологически-летописным принципом формирования закона.

Тем не менее были предложены критерии по систематизации З. М. как с т. зр. внешней формы законов, так и на основании их содержания.

Традиц. классификация по содержанию разделяет З. М. на 3 большие группы: религиозные, общественные и государственные. Религиозные включают постановления о единстве и устройстве места богослужения, о лицах, совершавших богослужение, о составных частях богослужения, о посвящении людей, земли и животных Богу, о священных временах, о ритуальном очищении. Общественные касаются семейного устройства, вопросов собственности, рабства, санитарных норм, а также нравственности. Государственные содержат постановления о теократическом и монархическом принципах общества Израиля, определяют судопроизводство, гос. и военные повинности, наказания за уголовные и др. преступления.

Классификация на основе формы текста исходит из введенного Альтом различия казуистических и аподиктических законов. Было предложено выделение в отдельную группу законов, у к-рых условное предложение (протасис) сформулировано в причастной форме. Альт отнес их к аподиктическим законам и считал, что они хорошо иллюстрируют эту категорию как таковую. С ним согласны Х. Бёккер, Дж. Уильямс и У. Харрелсон. Др. исследователи (М. Нот, Й. Я. Штамм и М. Э. Эндрю) подчеркивали, что в этих законах описываются правовые заключения, напоминающие казуистические законы.

Дальнейшую научную дискуссию и введение новых категорий учитывает приводимая Р. Сонсино классификация на основе различий синтаксической структуры законов: одни предполагают действие при наступлении определенных условий (напр., Исх 22. 1; Втор 22. 23-24 и др.), другие безусловны (напр., Исх 20. 14;

Лев 19. 29 и др.). Первые - ретроспективны, рассматривают ситуацию или происшедший факт, вторые обращены в будущее и абсолютны (Sonsino. 1992).

Общество и государство по З. М.

Жизнь евр. народа изначально была организована согласно принципу теократии (Лопухин. Государство и общество. 1879. С. 334; Троицкий. 1913. С. 290). Господь провозглашает землю, в которую Он введет народ, Своей землей, а народ израильский - Своим уделом, «царством священников и народом святым» (Исх 19. 3-6). Условием царствования Господа в Израиле является соблюдение народом завета (Исх 19. 3-6). Этот теократический строй характеризуется отсутствием у евр. народа обычных для древнего мира внешних форм гос. власти (института монархии, регулярного войска, бюрократии и проч.) в начале их пребывания в Палестине (период Судей). Цель такого устройства - сохранить в Израиле, жившем в окружении языческих народов, поклонение Единому Богу (Лопухин. Государство и общество. 1879. С. 335). Основным принцип теократии заключался в том, что евреи признавали в Яхве единого истинного Бога и своего единственного царя через соблюдение завета и исполнение Его заповедей, а Господь, будучи Богом и верховным правителем всех народов, принимал народ израильский под Свое особое покровительство, чтобы дать ему свободу и благоденствие. Фундаментом всякого законодательства становились заповеди десятизакония (см. [Десять заповедей](#)).

В основу экономического благосостояния гос-ва было положено земледелие. Заменив собой скотоводство, оно способствовало развитию любви к своей земле, развивало патриотизм и придавало определенную стабильность обществу (Лопухин. Государство и общество. 1879. С. 339-340). Справедливое распределение земельных наделов между членами общества принципиально отличало израильское общество от окружающих народов, где земельные наделы были сосредоточены в руках правящего класса.

Поскольку народ израильский состоял в завете с Яхве, Господь разделил землю поровну между людьми. Единица деления земли соотносилась с крупными сообществами людей - коленами и племенами (Числ 26. 55; 33. 54), но раздел производился так, что удел зависел от численности колена (Числ 26. 54), поэтому каждый израильтянин муж. пола получал равный участок земли. Чтобы исключить сосредоточение крупных наделов земли в руках отдельных семей, обедневшие члены общества Израиля имели право продавать землю на время до юбилейного (50-го) года, после наступления к-рого надел возвращался владельцу или его наследнику (Лев 25. 13, 23).

Законы устанавливались одинаковые для всех и распространялись на всех в гос-ве - даже на «пришельцев», живших среди евр. народа (Числ 15. 16, 29; Лев 24. 22; Исх 12. 49).

Особым сословием являлись лишь священники и левиты, происходившие исключительно из одного колена Левиина. Однако если в ближневост. империях жреческие касты обладали кроме религ. еще финансовой и политической властью и поэтому занимали особое социальное положение, в гос-ве, существовавшем по З. М., все права и привилегии священников относились исключительно к религ. сфере.

Отделение потомства Ааронова и колена Левиина на служение при храме имело практический смысл: обеспечить богослужение людьми, с детства готовившимися к этому. В то же время в 3. М. подчеркивается, что весь народ израильский является «народом святым», «царством священников» (Исх 19. 5-6; Втор 7. 6), а на потомков Аарона и колена Левиино лишь возложена конкретная богослужебная обязанность, к-рая определила, что члены колена Левия не имеют наделов земли, а питаются от десятины на храм и от народных приношений.

Из равенства прав по 3. М. следовал принцип одинаковых обязанностей граждан. Прежде всего это касалось обязанности охраны гос-ва - воинской повинности подлежал каждый израильтянин, начиная с 20-летнего возраста (Числ 1. 3; 26. 2). В ряде случаев предоставлялась отсрочка от военной службы: если человек обручен или только что женился, построил новый дом или насадил виноградники (Втор 20. 5-7; 24. 5). Не считавшие себя способными воевать также могли уклониться от призыва (Втор 20. 8); не подлежали воинскому призыву священники и левиты (Числ 18. 8-32, особенно 18. 20-24).

Уплата налогов также являлась всеобщей обязанностью; однако при Моисее, до образования монархического гос-ва, единственным институтом, в пользу к-рого собирались налоги, являлась скиния и состоявшие при ней священники и левиты (Исх 30. 12-14, 16; Числ 1. 2-3; 18. 21; Втор 14. 22-23; 26. 1-15). То, что ставка налога была доходной, также способствовало гарантии социальной справедливости. Освобождение от налога (как и от др. повинностей) на год предусматривалось в случае вступления израильтянина в брак (Втор 24. 5).

Исторически народ израильский произошел от 12 сыновей патриарха Иакова, поэтому самой крупной организационной единицей стало колено (שִׁבְט). Каждое из колен подразделялось на неск. кланов (בֵּית), происходивших от общего родоначальника. Клан делился на дома (בֵּית), к-рые объединяли несколько хозяйств (Нав 7. 14). Уже в Египте для управления народом избирались представители колен, к-рые выражали волю народа и назывались «старейшинами» (זִקְנֵי) (Исх 3. 16; 4. 29-31).

Тип представительского управления был воспринят и легитимирован 3. М. (Лопухин. Государственное управление. 1879. С. 649). Избранные представители от каждого колена (исключая колено Левиино, к-рое в силу особого служения не участвовало в политической жизни) составляли высшую группу лиц, управлявших народом, - «избранные мужи общества, начальники (נְשִׂאִים) колен отцов своих, главы (רָאשִׁים) тысяч Израилевых» (Числ 1. 16; ср.: Исх 3. 16; 4. 29-31). Эти люди созывались для решения важных политических дел, имевших значение для всего народа (Числ 1. 2-4). 2-ю группу представителей народа составляли 70 мужей, к-рые названы «старейшинами» (זִקְנֵי) и «надзирателями» (שֹׁטְרִים) и разделяли с Моисеем ответственность за управление народом (Числ 11. 16-17, 24-26). Эти представители народа образовывали при Моисее - а затем при его преемниках - постоянный совет (Лопухин. Государственное управление. 1879. С. 651). (О структуре общества в домонархический период см. также в ст. Израиль.)

Моисей (Исх 18. 14-26) разделил народ на группы по 1000, 100, 50 и 10 человек, а потом избрал из народа «мудрых, разумных и испытанных» людей, к-рых поставил «начальниками» (букв.- главами, מְשִׁיבִים) над группами (Втор 1. 13-15). В этом же перечне упоминаются «надзиратели» (שֹׁטְרִים), однако не до конца понятно, был ли этот термин общим для обозначения лиц этого уровня власти вообще (как можно предположить на основании Втор 29. 10) или же в компетенцию надзирателей входил неск. иной круг дел (перепись населения, финансовые вопросы и проч.), чем у начальников (к-рые занимались преимущественно адм. делами) (Троицкий. 1913. С. 293).

Одной из форм правления с участием народа было всенародное собрание. Звуки одной трубы созывали старейшин и начальников, 2 труб - уже «все общество» (Числ 10. 3; ср.: 1. 16). После расселения в Палестине оно происходило в к.-л. значимом для израильтян месте: вначале там, где находилась скиния (поэтому и скиния называлась «скиния собрания» - Лев 4. 4-5, 7; Числ 10. 3), потом в ряде городов (преимущественно в Массифе Мицпе) - Суд 11. 34; 20. 1; 1 Цар 7. 5; 10. 17). Всенародное собрание созывалось по важным причинам: для торжественного богослужения (Исх 12. 47), для молитвы об отвращении грозящих бедствий (Числ 25. 6; Иоиль 2. 15), для принятия новых законов (Исх 19. 7-8; Лев 8. 3-5), для производства суда и исполнения приговора по важным преступлениям (Числ 15. 32-35; Лев 24. 14), для принятия политических решений в случае объявления войны, заключения мира и договоров (Нав 9. 1).

В несколько измененных формах подобное политическое устройство имело место на протяжении периода Судей и сменилось лишь с возникновением монархии. З. М. предусматривал возможность введения царского правления в Израиле после поселения в Палестине (Втор 17. 14-15), однако вводил ряд ограничений: царем мог быть только израильтянин по рождению, к-рый мог вступить во власть в случае, если его «изберет Господь, Бог твой» (Втор 17. 15). Кроме этого, сохраняя все основные элементы теократии, в т. ч. и народное собрание (ср.: 3 Цар 12. 3, 14, 16, 19-20), З. М. ограничивал царскую власть (Втор 17. 16-20). Царю запрещалось иметь чрезмерные богатства, гарем, управление царством должно было производиться в соответствии с данным через Моисея законом - для этого царь должен иметь копию списка З. М. и постоянно изучать его. Запрещалось также превозносить царя над народом, члены к-рого охарактеризованы как «братья» царя.

Религиозная жизнь по З. М.

Формы религ. жизни израильского народа были тесно связаны с идеей завета, заключенного израильским народом с Богом. З. М. определял чин и места богослужения, класс лиц, призванных осуществлять богослужение, обряды посвящения людей и отдельных предметов Богу и обряды ритуального очищения. Закон не только предписывает единое место для совершения общественных богослужений, но и детально описывает устройство скинии и находящиеся в ней предметы (Исх 25-27; 30. 1-10). По закону именно там должны быть ковчег завета и скрижали (Исх 26. 33; Втор 10. 2).

Закон выделяет на особое служение Богу священников из рода Ааронова (Исх 28-29) и из колена Левиина (Втор 33. 9-11) (см. Левий), указывает средства для их содержания (Числ 18. 21-23; 35. 1-8; Втор 14. 22-23, 28-29) и подробно описывает их

священные облачения (Исх 28) (см. Священство ветхозаветное). Закон предписывал систему жертвоприношений, приносимых священниками в скинии, и подробно излагал обряды для этих целей (Лев 1-7). Существенными элементами богослужения были священническое благословение (Числ 6. 24-27), каждение (Исх 30. 7-8, 34-38; Лев 16. 12), молитва (Лев 16. 21; Втор 26. 3, 14) (см. Ветхозаветное богослужение). Посвятительные акты в отношении людей составляли: обрезание, выкуп первенцев (Исх 13. 2, 15; Числ 3. 44-48; 8. 17; 18. 15-16), помазание на служение (священническое, царское, пророческое) и священные обеты, в частности назорейство (см. Назореи). В отношении животных и продуктов это выражалось в посвящении Богу перворожденных, начатков, десятин, даров по обету и военной добычи (см. Жертва). Посвящение времени Богу выражалось в выделении субботы и особых праздничных дней (см. Ветхозаветное богослужение, Жертва).

На соблюдение святости членами израильского общества направлены законы о заповедях служения Богу, в частности: о священных праздниках и посещениях мест богослужений, законы против колдовства и против служащих ложным богам, законы, предписывающие милосердие и справедливость по отношению к людям и всем живым существам.

Земля и собственность

В основе израильского права собственности на землю этого периода лежало представление, что земля - собственность Самого Яхве, народ израильский - лишь поселенец у Господа (Лев 25. 23). З. М. поэтому исключает возможность самовольного захвата земли в частную собственность. Исследователи видят здесь отрицание егип. представлений о том, что вся земля принадлежала фараону (Быт 47. 20-21), к-рый давал ее в аренду и требовал часть доходов в качестве налогов. Яхве владеет землей по праву ее Творца и распределяет ее в израильском обществе равномерно - «по числу имен» муж. пола (Числ 26. 53-56).

Из теократического принципа землевладения следовала неотчуждаемость земли (Лев 25. 23). Еврей-собственник мог продать свой участок только на известное время, после к-рого тот без к.-л. платы возвращался к первоначальному владельцу. Этот механизм обеспечивался системой юбилейных годов. Возвращение земли прежнему владельцу после 2-летнего покоя (7-го субботнего и юбилейного года) должно было восстановить силу земли и дать дополнительный стимул к ее использованию. До юбилейного года закон предписывал обратный выкуп земли в случае возможности со стороны прежнего хозяина (Лев 25. 24, 26-27) или его родственника (Лев 25. 25) внести плату за те годы, к-рые оставались до юбилейного.

Мысль о всеобщем праве пользования землей проводится и в ряде др. законов: напр., странники и бедные могли питаться в виноградниках и на полях (Втор 23. 24-25); в субботний год все выросшее на земле без искусственного ухода предоставляется во всеобщее пользование (Лев 25. 5-7; ср.: Исх 23. 11).

Особо регламентировались правила продажи городских домов левитов, на них переносились те принципы, к-рые касались земельных уделов простых израильтян:

их всегда можно было выкупить (Лев 25. 32), если же этого не происходило, они отходили прежнему владельцу в юбилейный год (Лев 25. 33) (см. *Левиты*).

Брак по 3. М.

Теократический принцип организации общества оказал влияние и на регулирование брачных отношений. Закон не определял, насколько девица самостоятельна в выборе жениха, однако из истории видно, что обычно испрашивалось согласие невесты на брак с тем, кого выбрали ей родители (ср.: Быт 24. 57-58) (*Лопухин*. Брак. 1879. С. 72). Заключение брака в 3. М. не было четко регламентировано и отличалось патриархальной простотой: невесте приносились брачные дары, испрашивалось благословение родителей, а затем невеста вводилась в дом жениха (ср.: Быт 24).

В живущем по 3. М. обществе женщины играли важную роль. Наряду с мужчинами они получали религ. образование (Втор 31. 11-12), участвовали в религ. праздниках (Втор 16. 11, 14), выступали в качестве пророчиц, как, напр., Мариам, Олдама, Ноадия (Исх 15. 20; 4 Цар 22. 14; Неем 6. 14), участвовали в военно-политической жизни народа (Суд 4, 5; 9. 53; 2 Цар 20. 16-22), имели возможность предстать перед царем (3 Цар 3. 16). Высокое положение женщины в обществе определяло и ее семейное достоинство: предусматривался брачный договор, ограничивалось господство мужа над женой, регулировался порядок расторжения брака, оговаривались причины, препятствующие браку, вводился механизм левирата, предписывались наказания за брачную неверность (см. разд. «Брак в Ветхом Завете» в ст. *Брак*).

Свящ. Димитрий Юревич

Пророки

Отступление от 3. М. в библейской лит-ре, прежде всего у пророков, воспринималось как основная причина краха евр. гос-ва и пленения народа. Уже в сер. VIII в. до Р. Х. в Северном царстве выступил прор. *Амос*, к-рый предрек гибель его царю Иеровоаму II и всему народу Израиля. После этого царство просуществовало лишь неск. десятилетий и было завоевано ассирийцами (окончательно в 722 до Р. Х. с падением Самарии). В этих событиях для Амоса нет ничего непонятного или несправедливого - в них явлена ясная и предреченная воля Яхве, Бога Израиля.

В Книге прор. Амоса лишь однажды сообщается, что критерием, согласно к-рому Господь ныне судит и карает народ, является «закон Господень» (весь 3. М., 10 заповедей или Книга завета - Исх 20. 22-23. 33). В Ам 2. 4, где, предрекая кару народам, живущим рядом с Израилем, а также иудеям - жителям Южного царства, Амос подчеркивает, что это произойдет, «потому что отвергли закон Господень и постановлений Его не сохранили, и идола их, вслед которых ходили отцы их, совратили их с пути». Пророк говорит о «правде», «повергаемой на земле» (ср.: Ам 5. 7) и «превращаемой... в горечь» (Ам 6. 12), о справедливости (Ам 3. 10), о добре и зле (Ам 5. 14-15), о беззакониях (Ам 3. 2) и о преступлении народа (Ам 1. 3; 3. 14). Между словами Амоса и предписаниями Пятикнижия можно видеть определенную близость. Амос осознает себя слугой Яхве, Бога правды и справедливости, Который бескомпромиссно карает преступления всех народов (Ам 1), особенно израильского, т. к. он - Его народ и находится с Ним в особом отношении завета (Ам 3. 2).



Прор. Моисей, пророки и законодатели. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 105 об.)

В книгах более поздних современников Амоса, прор. *Осии* в Израиле и прор. *Исаии* в Иерусалиме, есть идеи, схожие с идеями Книги прор. Амоса. Так, выражение «закон Господень» встречается у обоих, и это закон, к-рый народ «забыл», «преступил» и «отверг» (Ос 4. 6; 8. 1; ср.: Ис 5. 24; 30. 9). Значение этого выражения у Осии и Исаии - предмет споров толкователей: нек-рые считают, что речь идет не о записанном З. М., а об учении Яхве, провозглашаемом священниками (ср.: Втор 33. 10; Иер 18. 18; Агг 2. 11-13) и пророками (*Liedke G., Petersen C. // ThWAT. Bd. 2. S. 1032ff*). Прор. Исаия может называть «законом» («закон Бога нашего» - Ис 1. 10) как отдельное слово Яхве, к-рое пророк должен сообщить, так и все собрание Его предписаний (Ис 8. 16 - *tôrā*). У прор. Осии (VIII в. до Р. Х.) Яхве говорит: «Написал Я ему (Ефрему, т. е. Израилю.- *Авт.*) важные законы Мои, но они сочтены им как бы чужие» (Ос 8. 12). Толкователи понимают этот текст как свидетельство о существовании письменных предписаний, которые восходят к Яхве. Многие в формулировке указывает на знакомство Осии с декалогом. Преамбула декалога («Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» - Исх 20. 2) близка к словам из Книги прор. Осии «А Я, Господь Бог твой от самой земли Египетской» (Ос 12. 9; ср.: 13. 4), а последовательность обвинений - «клятва и обман, убийство и воровство, и прелюбодейство» (Ос 4. 2) - соответствует последовательности запретов в декалоге. Между некоторыми предписаниями Пятикнижия и тем, в чем упрекают пророки народ Израиля, много совпадений. Бог, от имени Которого выступают пророки, есть Бог правды и справедливости. Преступая законы правды и справедливости, Израиль делает себя врагом Богу, с Которым он находится в неразрывных отношениях и Который жестоко карает неверный народ. Как проповедники закона пророки открывают народу его грехи и тем обосновывают близость суда Господня (*Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Münch., 19756. Bd. 2. S. 422 ff.*).

Пророки обличали народ за отступление от З. М. в период существования Иудейского царства, но после катастрофы 587 г. они поддерживали плененных и оставшихся в Палестине иудеев обетованиями и словами утешения, а также стремились предостеречь их от выбора ложных путей, когда настало время восстановления общины. В богословии книг Царств пророки рассматриваются как группа проповедников, верных З. М. и призывавших к обращению и покорности закону, к-рый Яхве дал отцам. Однако народ не слушал их слова. «Тогда Господь чрез всех пророков Своих... предостерегал Израиля и Иуду, говоря: возвратитесь со злых путей ваших и соблюдайте заповеди Мои, уставы Мои, по всему учению (*tôrā*), которое Я заповедал отцам вашим и которое Я преподал вам чрез рабов Моих, пророков. Но они не слушали и ожесточили выю свою, как была выя отцов их, которые не веровали в

Господа, Бога своего... и осуетились, и вслед народов окрестных, о которых Господь заповедал им, чтобы не поступали так, как они» (4 Цар 17. 13-15). Позднее в Книге Неемии говорится о том, что народ Израиля, отвергший путь исполнения 3. М., доходит до убийства его проповедников, пророков. «И сделались упорны и возмутились против Тебя, и презрели закон Твой, убивали пророков Твоих, которые увещевали их обратиться к Тебе, и делали великие оскорбления» (Неем 9. 26).

В период вавилонского плена прор. Иезекииль подчеркивает, что неотъемлемой частью праведной жизни, путь к к-рой дарован народу в законе, является соблюдение «уставов», «повелений» и «заповедей» (Иез 18. 9, 17, 21-22 и мн. др.). Но народ уже с давних пор отвергал требование исполнять закон Господа, «ибо сердце их стремилось к идолам их» (Иез 20. 16; ср.: ст. 24). Бог карает народ: разгром, порабощение и переселение несут неисчислимыя беды. Но после покаяния Израиля в будущем Он установит с народом Новый завет и «вложит внутрь» его новый Дух, дающий народу способность поступать согласно 3. М. «И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом» (Иез 36. 24-28; ср.: 37. 21-28).

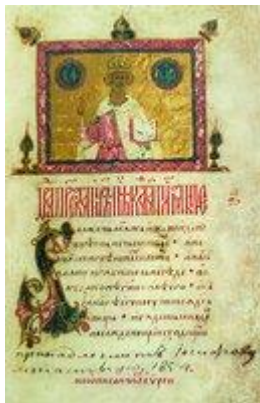
Пророчество о Новом завете встречается и у прор. Иеремии (Иер 31. 31-34). Объясняя, в чем будет состоять этот Новый завет (ст. 32), Господь говорит, что это «не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними...». Эти слова содержат аллюзию на выражение «не Мой народ» из пророческой проповеди Осии (Ос 1. 9: «И сказал Он: нареки ему имя Лоамми, потому что вы не Мой народ, и Я не буду вашим [Богом]»). После того как Яхве избрал Израиль Своим народом и указал ему в 3. М. путь к праведной жизни, народ оказался непокорным и отступил от закона. Тем самым он отверг обетования завета и навел на себя проклятия, к-рые были предусмотрены за неисполнения 3. М. Содержание Нового завета описывается в 4 обетованиях. 2 последних в корне отличаются от привычного для богословия ВЗ представления о том, что закону праведной жизни Израиль необходимо учить (ср.: Ос 4. 6; 5. 4-5 и др.): «И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого...» (Иер 31. 34а). Сказанное обосновывается пророчеством («...потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более» - Иер 31. 34б), в к-ром снимается все то, что разрушало отношения между Богом и избранным народом.

Этим обетованиям предшествует (Иер 31. 33б) формула завета: «...буду им Богом, а они будут Моим народом». То, что, напр., во Второзаконии понимается как содержание завета, заключенного через Моисея с народом, в Книге прор. Иеремии проецируется в будущее, о котором дается обетование («Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет»). Закон

продолжает быть актуальным и в этом эсхатологическом будущем, но он не будет дан человеку как внешнее требование, написанное на скрижалях или в книге, он станет частью его самого. «Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер 31. 33). В этом эсхатологическом будущем, о к-ром пророчествуют Иезекииль и Иеремия, верный закону человек будет поступать так, как будто то, что требует предписание закона, само собой разумеется. Возможно, об этом времени говорится и в псалмах: «Закон Бога его в сердце у него; не поколеблются стопы его» (Пс 36. 31); «я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце» (Пс 39. 9).

Закон не открывает нового пути ко спасению помимо пути верности завету. Поэтому пророки предсказывают эсхатологический, универсальный закон, к-рый «выйдет» от Сиона и благодаря к-рому конфликты между народами уладятся и наступит мир. «И будет в последние дни: гора дома Господня поставлена будет во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, и Он научит нас путям Своим, и будем ходить по стезям Его, ибо от Сиона выйдет закон и слово Господне - из Иерусалима. И будет Он судить многие народы и обличит многие племена в отдаленных странах; и перекуют они мечи свои на орала и копыя свои - на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Мих 4. 1-5; ср.: Ис 2. 2-5).

«Псалмы закона»



Начальный лист Псалтири (Пс 1). XV в. (ГИМ. Епарх. № 81. Л. 128)

Образ благочестия, в центре к-рого находится исполнение закона, представляют отдельные псалмы, в научной литературе частью датируемые после пленным периодом; иногда их называют «псалмами закона» (Пс 1; 18. 8-15; Пс 118). Пс 1 намеренно поставлен в начале Псалтири, как своего рода ключ ко всему собранию псалмов. Псалмопевец говорит, с одной стороны, о праведниках, верных закону, путь которых знает Господь и которым удастся все, с другой - о безбожниках, к-рые «как прах, возметаемый ветром», о «нечестивых», путь к-рых «погибнет» (Пс 1. 4-6). В Пс 18. 8-11 звучит гимн закону Господа, совершенному, истинному, умудряющему, укрепляющему душу. Данное через 3. М. откровение «верно, умудряет простых», его

«повеления» «праведны, веселят сердце», «заповедь Господа светла, просвещает очи». Стихи 12-15 этого псалма - молитва верного закону иудея, «охраняемого ими», т. е. заповедями закона, и получающего «в соблюдении их великую награду». В стихах 13-14 молящийся говорит о своих прегрешениях, к-рые он совершил неумышленно или к-рые он не осознавал: за это Бог оправдает его, ибо дал ему закон, позволяющий достичь «непорочности» и «чистоты» «от великого развращения».

Псалом 118, самый длинный во всем собрании, состоит, согласно числу букв евр. алфавита, из 22 восьмистиший. Он восхваляет величие закона и путь к спасению, к-рый он открывает для праведника. Каждый стих этого псалма является апологией З. М., к-рый обозначается одним из 8 слов: «слово» (2 варианта, **דְּבַר** и **אִמְרָתוֹ**), «путь» (**דֶּרֶךְ**), «законы» (**חֻקִּים**), «суды» (**מִשְׁפָּטִים**), «наставления» (**פְּקוּדִים**), «свидетельства» (**עֲדוּת**), «заповеди» (**מִצְוָה**). Основной тон псалма, как и других, уже упомянутых, - радость и утешение, даруемые исполнением закона (ср.: Пс 118. 16, 24, 70, 77, 92 и др.).

Книги Ездры, Неемии и Паралипоменон

В повествовании Хрониста сохранение З. М. - это задача левитов, к-рые «учили в Иудее, имея с собою книгу закона Господня; и обходили все города Иудеи» (2 Пар 17. 9; 34. 13), и исполняли свое основное служение в храме, где «наблюдали над всеми работниками при каждой работе; из левитов же [были и] писцы, и надзиратели, и привратники» (2 Пар 34. 13). В круг обязанностей священников входило также судить тех, кто преступили закон. Иудейский царь Иосафат призывает священников «во всяком деле спорном... о кровопролитии ли, или о законе, заповеди, уставах и обрядах» судить народ, «чтобы они не провинились пред Господом...» (2 Пар 19. 10). Роль З. М. в богослужении по-прежнему основная. Согласно 1 Пар 16. 40, еще царь Давид поставил священников служить перед ковчегом завета «для возношения всесожжения Господу на жертвеннике всесожжений постоянно, утром и вечером, и для всего, что написано в законе Господа, который Он заповедал Израилю» (ср.: 2 Пар 23. 18; 30. 16; 35. 12).

Кроме того, З. М. рассматривается как ключ к пониманию истории, в к-рой Израиль получает милости от Бога, пока соблюдает предписания З. М. о чистоте и святости, и лишается надежды на спасение, когда преступает их (см. разд. о богословии книг [Паралипоменон](#)).

Свящ. Ездра как «учитель (*sāpār*) закона Бога небесного» (для обозначения закона используется персид. слово *data*) послан персид. царем Артаксерксом I (или II? - см. ст. [Ездра](#)) в Иерусалим, «чтобы обзреть Иудею и Иерусалим по закону Бога твоего, находящемуся в руке твоей», т. е. чтобы там провести исследование положения дел в Иудее на основании закона (1 Езд 7. 14). Кроме того, как сказано в 1 Езд 7. 25-26, целью миссии Ездры было также поставить «правителей и судей, чтоб они судили весь народ за рекою - всех знающих законы Бога твоего». Тех, кто не знали закон, нужно было научить ему, а кто «не будет исполнять закон Бога твоего и закон царя, над тем немедленно пусть производят суд».

Вопрос о том, каков был объем книги закона, к-рая была у Ездры, остается спорным, но независимо от его решения важно то, что в это время был дан стимул к канонизации книги, содержащей предписания закона. Вероятно, в 1-й Книге Ездры цель 3. М. осмысливается, во-первых, как возвеличение («украшение») дома Божия в Иерусалиме (1 Езд 7. 27), во-вторых, как восстановление необходимого для богослужения чина совершения жертвоприношений и, в-третьих, как указание народу Израиля на то, что он должен исполнять предписания о культовой чистоте.

О том, как народ с благоговением принимает 3. М., говорится в Неем 8. Во время его чтения люди кланялись и плакали (Неем 8. 9). Неемия, Ездра и левиты напоминали народу, что священный праздник и печаль несовместимы. Они призвали людей радоваться и посылать друг другу дары (Неем 8. 9-10), «потому что радость пред Господом - подкрепление» для народа. Они «поняли слова, которые сказали им» (Неем 8. 12), и праздновали с великой радостью.

Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова

Во Второзаконии (Втор 4. 6), поздней исторической литературе (1 Езд 7. 14, 25) и некоторых псалмах (Пс 18. 8; 36. 30-31; 118. 98) встречаются примеры сближения понятий «закон» и «мудрость». Завершение этой тенденции - в неканонической Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, где закон и мудрость в ряде мест отождествляются.

Ранним примером развития представления об их отождествлении является указ персид. царя Артаксеркса свящ. Ездры о его миссии в Иерусалиме. Царь говорит о «законе Бога твоего, находящемся в руке твоей» (1 Езд 7. 14), вариант выражения той же мысли - «по премудрости Бога твоего, которая в руке твоей» (1 Езд 7. 25).

Сирах неск. раз говорит о действии закона в сердце человека (Сир 9. 20; 10. 19: «Рассуждение твое да будет с разумными, и всякая беседа твоя - в законе Вышнего»). Мудрость обретает только тот, кто исполняет закон. «Расспроси ближнего твоего прежде, нежели грозить ему, и дай место закону Всевышнего. Всякая мудрость - страх Господень, и во всякой мудрости - исполнение закона» (Сир 19. 18; ср.: Сир 1. 26; 6. 37; 33. 14-34. 3). Верность закону и страх Божий присущи мудрецу. «Боящийся Господа будет поступать так, и твердый в законе овладеет ею» (Сир 15. 1). Отождествление закона и мудрости - причина того, что последняя описывается как тяжкое бремя. «Послушай, сын мой... Наложь на ноги твои путы ее и на шею твою цепь ее» (Сир 6. 24-25). Но это бремя ведет к славе и ликованию. «Ибо... ты найдешь в ней (мудрости.- *Авт.*) успокоение, и она обратится в радость тебе. Путы ее будут тебе крепкою защитой, и цепи ее - славным одеянием» (Сир 6. 29-31).

Иисус Сирахов воспринимает высказанную в Притч 8. 22-31 мысль о персонифицированной Премудрости, к-рая уже была при Сотворении мира и поэтому являет собой принцип мирового порядка (Притч 8. 22-31). В 24-й гл. Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержится гимн Премудрости, ее роли в творении и в истории Израиля. Открытая Создателем мира мудрость - это «книга завета Бога Всевышнего, закон, который заповедал Моисей как наследие сонмам

Иаковлевым» (Сир 24. 25-26; ср.: 18. 11-14). В этом сближении З. М. и космической Премудрости закон приобретает универсальную ценность - весь мировой порядок представлен в законе Израиля, к-рый можно увидеть в мире, понять его и жить согласно ему.

Э. П. С.

В межзаветной литературе

тема З. М. является одной из центральных. Во мн. произведениях дается не только истолкование отдельных заповедей, но и обсуждаются значение и роль З. М. в контексте исторической ситуации (особенно в отношениях с др. народами). Поскольку в после пленную эпоху иудеи почти все время находились под властью язычников, следование З. М. стало основой их этносоциальной идентичности. Мн. иудеи были готовы защищать закон с оружием в руках или пойти на смерть, но не отказываться от соблюдения заповедей (Test. Mos. 9. 6; 1 Макк 1. 62-63; 2. 19-22, 50; 2 Макк 6. 27-28; 7. 2, 9, 11, 23, 37), что особенно ярко проявилось во время гонений Антиоха IV Епифана и в период рим. владычества.

Вместе с тем в межзаветную эпоху формируется неск. течений внутри иудейства, к-рые по-разному понимали как отдельные заповеди, так и смысл З. М. в целом (при этом ни одно из течений не ставило под сомнение божественное происхождение З. М. и необходимость соблюдения заповедей).

Появляется ряд заповедей, к-рые приписываются Моисею, но не содержатся в Пятикнижии. Так, несмотря на то что соблюдение субботы было основным отличительным признаком иудейства, правила поведения в этот день не были жестко определены и являлись предметом споров. Ессеям было запрещено зажигать огонь, передвигать сосуды в субботу (*Ios. Flav. De bell.* II 8. 9) и не только вести дела, но даже говорить о работе, отходить более чем на 500 шагов от дома, носить воду, использовать благовония и лекарства (CD 10. 14 - 11. 18). Представителям др. течения категорически запрещались военные действия в субботу (Юб 50. 12), третьим дозволялось воевать в целях самозащиты (1 Макк 2. 29-42), четвертых ограничивали только случаями прямого нападения (*Ios. Flav. Antiq.* XIV 4. 2-3). Римляне признавали право евреев не воевать в субботу, а потому освобождали их от службы в армии (*Ibid.* 10. 12).

Новыми установлениями также явились практика молитвы дважды в день (*Ibid.* 8. 13; 1QS 9. 26 - 10. 1), посещение синагоги и изучение Писания по субботам (*Philo. De opif.* 128; *Ios. Flav. Contr. Ap.* II. 17), эта заповедь включена в Декалог у Псевдо-Филона (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq.* 11. 8), обязательное обучение З. М. детей (*Ios. Flav. Contr. Ap.* II 25), запрет аборт (*Ios. Flav. Contr. Ap.* II 24), связывающая сила клятвы (*Philo. Apol.* VII. 3-4; ср.: Мф 23. 16-22), умовение рук (Ер. Arist. ad Philocr. 305-306) и др. (общий обзор евр. законов дают Филон и Иосиф Флавий - *Philo. Apol.*; *Idem. De dec.*; *Idem. De spec. leg.*; *Ios. Flav. Contr. Ap.* II 22-30; *Idem. Antiq.* IV 8. 4-43).

В книге Юбилеев

относящейся к енохической традиции (см. ст. [Енох](#)), большое внимание уделяется теме 3. М. Израиль предстает как избранный Богом народ (Юб 1. 17-18, 25, 28; 16. 17-18; 19. 18; 22. 11-12), к-рый заключил с Ним завет (6. 17-19). Хотя Бог неоднократно заключал заветы с праотцами, с т. зр. кн. Юбилеев, в каждом случае речь шла об одном и том же едином завете. Закон, данный Моисею, является прямым следствием этого завета (что выражается даже на уровне календаря, поскольку Синайское законодательство произошло в 15-й день 3-го месяца - в тот же день, когда Бог заключил завет с Ноем - 6. 1-21). Вслед. богоизбранности евреи обязаны соблюдать заповеди, отличающие их от язычников (2. 21). В число этих заповедей входят заповеди о субботе (2. 19, 31), о запрете браков и совместных трапез с язычниками (22. 16; 30. 7-8), о запрете идолопоклонства (1. 9; 11. 16; 12. 2; 20. 7; 22. 22; 36. 5), инцеста и публичной наготы (3. 31; 33. 10), о соблюдении праздников (6. 17; 16. 29; 49. 4-8), об обрезании (15. 11, 25-27), о десятине (13. 25-27). Т. е. евреи не должны жить как язычники, поскольку никто из потомков Ханаана не спасется (22. 20-21; 32. 19). От избранного народа требуется неукоснительное и совершенное соблюдение всех заповедей, но Бог принимает покаяние в случае их нарушения. В отношении же язычников суд Божий будет суровым (5. 12-18; 23. 31). Они не только не знают 3. М., но и не соблюдают тот закон, к-рый был дан Ноем для всего человечества (такие заповеди, как благословлять Творца, почитать отца и мать, любить ближнего, избегать блуда и осквернения, не вкушать с кровию, прикрывать наготу - 7. 20, 28-33).

Особенностью кн. Юбилеев является то, что для толкования заповедей ее составитель привлекает енохическую лит-ру, т. е. авторитетным источником для толкования 3. М. в данном случае выступает дополнительное откровение (такой подход свойственен всей енохической традиции).

Кумранская община и 3. М.

Иное отношение к 3. М. прослеживается в текстах, которые были созданы в общинах, отделившихся от иерусалимского священства и основной массы иудеев (причем именно разногласия в понимании 3. М. стали причиной отделения). Кумранская община называла себя «домом закона» или «общиной закона» (CD 20. 10, 13; 1QS 5. 2). Те, кто вступали в нее, обещали «вернуться к закону Моисея» (4QDb 17 I 3; 4QDc 2 II 3-4, 6-7; 1QS 5. 8-9). От членов общины требовалось точное соблюдение 3. М. Нарушение одних заповедей (богохульство во время чтения 3. М. или молитвы, клевета на руководство общины) каралось изгнанием из общины (1QS 7. 18-19), нарушение других могло быть прощено только после длительного покаяния (1QS 6. 24-25).

3. М. изучался в группах из 10 человек денно и нощно, а всей общиной - в 3-ю стражу ночи (1QS 6. 6-8). Особенностью кумранитов было то, что они утверждали существование «скрытых вещей» в законе, к-рые могли быть правильно поняты только «сынами Садока» (1QS 5. 8-9). Поскольку 3. М. во всей полноте был открыт именно членам общины, значит, только они и могли исполнять его так, как надо (CD 14. 8; 20. 29; 1QSa 1. 5-7; 1QS 1. 7; 4. 22; 5. 10-12; 6. 15; 9. 17-21; CD 20. 11, 33). Тот,

кто не соблюдал закон таким образом, как его понимали в общине, не мог обрести спасения (1QHa 12 [=4]. 26-27; CD 2. 6, 19-21; 1QS 5. 10-13).

Среди кумран. рукописей имеется ряд текстов, посвященных истолкованию 3. М. (4Q159; 4Q513-514; 4Q174; 4Q251; 4Q512; 4Q423; 4Q275-284; 4Q265; 4Q284a; 4Q415 11; 4Q418 167; 4Q421 12 и др.). Однако наиболее важным является трактат «Некоторые из дел закона» (Галахическое послание) (4QMMT = 4Q394-399), составление к-рого относится к сер. II в. до Р. Х. (рукописи датируются 75 г. до Р. Х.- 50 г. по Р. Х.). Возможно, его текст составлен «Учителем праведности» (если в 4QpPsa говорится об этом документе). Трактат полностью основан на библейских заповедях (о к.-л. дополнительном откровении речи не идет). Перечисляются только те заповеди, в толковании к-рых община отличалась от всего Израиля (прежде всего, ритуальная чистота, жертвоприношения, брак). В трактате различаются также «ясные» и «скрытые» законы (в последующей иудейской традиции такой подход был свойственен *караимам*). Кроме того, составитель трактата признавал, что законы могут быть выведены не только из книг Моисея, но и из книг пророков и Давида (4QMMT 10; ср.: 1QS 1. 2-4; в раввинистической традиции законы выводятся только из Торы). В толковании отдельных заповедей для кумранитов были характерны буквализм и меньшая гибкость, чем в последующей раввинистической традиции (напр., любое упоминание стана в ВЗ истолковывалось ими как относящееся к Иерусалиму - 4QMMT B 59-62).

Сочинения Филона Александрийского и 3. М.



Прор. Ездра. Миниатюра из Псалтири. XVI в. (РГБ. Ф. 37. № 432. Л. 3)

С т. зр. Филона, 3. М. является отражением универсального закона вечной природы (ср.: *Philo. De vita Mos.* II 48-52). Даже изучение языческой философии является, по его мнению, подготовкой к принятию 3. М., а соблюдение 3. М.- только подготовкой к истинному просвещению (*De migr. Abr.* 89-93). Тот, кто соблюдает иудейский закон, является истинным гражданином вселенной, поскольку он следует священным словам природы (*De opif.* 3; *De spec. leg.* II 13), а тот, кто что-либо добавляет или убавляет в 3. М., искажает его природу (*Leg. Gai.* 117; *Quaest. in Gen.* 3. 3). Главное, чему учит 3. М.,- это святость и благочестие по отношению к Богу и человеколюбие и справедливость по отношению к ближнему (*De spec. leg.* II 63; ср.: *Ibid.* I 299, 324) (у Филона также встречается «золотое правило» - *Apol.* VII 6; ср.: *Тов* 4. 15). Филон выделяет основной закон - Десять заповедей, провозглашенные Моисеем (*Philo. De*

dec. 1-2; De spec. leg. I 1), и особые частные законы (De spec. leg. II 189). Отмечая, что каждый народ хранит свои обычаи, Филон подчеркивает, что обычаи евреев являются откровениями от Бога, к-рым они были научены с давних времен (Leg. Gai. 210). Хотя Десять заповедей провозглашены Моисеем, их истинным источником является Сам Бог (De spec. leg. II 189). По этой причине одни называют Моисея законодателем, а другие - толкователем священных законов (De vita Mos. I 1-2). Поскольку З. М. не может быть изменен или дополнен, а буквальное понимание отдельных заповедей затруднено, Филон привлекает метод аллегорического толкования для объяснения З. М.

З. М. в 4-й Книге Ездры

После разрушения иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х. в иудейской традиции происходит переоценка соотношения З. М. и завета. В 4-й кн. Ездры (в славяно-рус. традиции входит в состав 3-й Книги Ездры) ставятся вопросы о том, почему Израилю дан такой закон, которому он не может повиноваться (3 Езд 3. 20-22; 9. 30-37), почему «больше тех, которые погибнут, нежели тех, которые спасутся» (3 Езд 9. 15-16), почему спасаются только отдельные праведники (8. 47-54), к-рые исполнили З. М. во всей полноте (3 Езд 7. 19-25). Ответом на его вопрошание является то, что спасение основано не на богоизбранности, а на послушании З. М. Критерием совершенства и праведности выступает соблюдение З. М. (3 Езд 7. 88-89, 94; 8. 33). Израиль как народ будет судим на тех же основаниях, что и язычники, и многие из числа избранного народа будут уничтожены вместе с язычниками за то, что не следовали З. М. (3 Езд 5. 27; 7. 21-24; 9. 7-9).

Из всех течений эпохи Второго храма пережить катастрофу удалось только фарисеям, к-рые постепенно полностью сменили священников в качестве толкователей З. М. (*Ios. Flav. De bell. I 5. 2 (110); 2. 8. 14; Idem. Vita. 38. 191; Idem. Antiq. XVIII 1. 15; ср. о священниках - Idem. Contr. Ap. II 21 (184-189); Idem. Antiq. XIV 3. 2; XX 10. 5*), их понимание З. М. (прежде всего, учение об Устной Торе) и отдельных заповедей стало доминирующим среди иудеев (см. ст. Фарисеи).

А. А. Ткаченко

З. М. в НЗ.

Существительное νόμος встречается в НЗ 191 раз, из них 119 раз - в Посланиях ап. Павла (преимущественно в Посланиях к Римлянам, к Галатам и в 1-м Послании к Коринфянам). Отсутствует это слово в Евангелии от Марка, Соборных Посланиях (за исключением Послания ап. Иакова) и в Откровении Иоанна Богослова. Хотя в синоптических Евангелиях это понятие встречается редко, проблематика закона часто присутствует в спорах и наставлениях Иисуса Христа (Мк 2. 23-28; 10. 1-12 и проч.). Закон в синоптических Евангелиях понимается часто весьма расширительно как часть Писания или Писание в целом: «закон» (Мф 5. 18), «закон и пророки» (Мф 5. 17), «закон Господень» (Лк 2. 23), «закон Моисеев» (Лк 2. 22), Моисей и пророки (Лк 24. 27), «закон Моисеев и пророки и псалмы» (Лк 24. 44).

Закон в синоптических Евангелиях

Принципиальное отношение к З. М. того нового, что пришло с Иисусом Христом, выражено в Ин 1. 17: «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез

Иисуса Христа». Эта мысль постоянно присутствует и в словах Самого Иисуса Христа. Отрицая посредническую роль закона, Он благовествует о том, что отныне открывается прямой путь к Богу. Об этом свидетельствуют мн. притчи, напр., о заблудшей овце, о потерянной драхме и о блудном сыне (Лк 15). Особенно явно эта мысль выражена в Мф 11. 28-30: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко». Хотя З. М. здесь прямо не назван, речь идет именно о нем, т. к. выражения «трудиться над заповедями закона», «нести бремя или иго закона» были общепонятными и общеупотребительными в иудейской среде того времени (Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 608-615). Если иудейство связывало спасение, обретение «покоя» (т. е. «Божественной субботы») с исполнением заповедей закона, Иисус Христос ставит спасение в зависимость от отношения к Нему Самому и Его новой заповеди.

Свидетельство Иисуса Христа о месте Иоанна Крестителя в истории спасения (Мф 11. 7-19) является косвенным свидетельством Его о Самом Себе. «Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его. От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется... все пророки и закон прорекли до Иоанна... он есть Илия, к-рому должно прийти» (Мф 11. 11-14). Иоанн - ожидаемый в конце времен прор. Илия, его явление завершает старую эпоху истории спасения и возвещает наступление новой эпохи непосредственной близости Царства Небесного (Божия). Задача служения всех ветхозаветных пророков и самого закона исполнилась в Евангелии Царствия Божия. «С сего времени Царствие Божие благовествуется...» (Лк 16. 16).

В антитезах Нагорной проповеди (Мф 5. 21-48) Иисус Христос принципиально отвергает удовлетворение формальным исполнением отдельных заповедей закона: «Говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5. 20). В поучениях Иисуса Христа заповеди закона истолковываются в их глубинном смысле. При этом Он берет на Себя неслыханную в Его окружении смелость, заменяя сказанное «древним» собственным пониманием воли Божией: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» Ветхий закон как система формальных предписаний не отменяется по существу, но заменяется его «исполнением»: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5. 17). Под «исполнением» имеется в виду осуществление того, что было предсказано эсхатологическими пророчествами о времени спасения, когда воля Божия будет постигнута и соблюдена непосредственно, без буквы закона (Иер 31. 31-34). При этом Иисус Христос, отвергая обвинение в нарушении З. М., утверждает, что закон должен оставаться в силе как целое, «доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все (ἕως ἃν πάντα ῥένηται)» (Мф 5. 18), т. е. пока все не завершится. В этом высказывании подчеркивается не столько длительность действия закона, сколько установленный срок, предел его действия. Если фарисеи и раввины учили, что закон вечен и действует даже за пределами сего

века (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 244-249*), то Иисус Христос устанавливает определенную границу действия закона. Он имеет силу до конца века сего, «пока не исполнится все», т. е. пока эсхатологические события, которые начали свершаться с пришествием Самого Иисуса Христа (Мк 1. 15), не отменяют «закон и пророков».

Основные дискуссии о роли и толковании 3. М. Иисус Христос ведет с фарисеями и «законниками» (νομικοί,), т. е. специалистами в этической интерпретации закона. Иисус Христос учит, что свое основание закон имеет в т. н. двойной заповеди: ««Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» - сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя»; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22. 37-40). Хотя такое убеждение разделяли и законники (ср.: Лк 10. 25-28), Иисус Христос отклоняет их градацию ценности внутри двойной заповеди и их пренебрежение сутью и смыслом закона: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф 23. 23).

3. М. в Посланиях ап. Павла

Порывая с собственным фарисейским прошлым, ап. Павел развивает богословие закона в спорах с иудейскими и иудеохрист. противниками. Он рассматривает значение 3. М. в Свящ. истории, ограничивая его спасительное действие откровением Бога в Иисусе Христе. Отношение ап. Павла к закону определяется преданием, идущим от Иисуса Христа, но наполняется тем принципиально новым, что открылось в увенчании дела Христова на земле, - в событии искупительной смерти на кресте и в воскресении. Уже из притчи о милосердном самарянине (Лк 10. 25-37) следовало, что исполнение закона возможно только в любящем обращении к Иисусу Христу, в общении с Ним и в следовании Ему. После событий крестной смерти и воскресения Иисуса Христа стало окончательно ясно, что исполнять 3. М., не стремясь достичь праведности за свои дела, может только человек, пребывающий «во Христе», освобожденный от власти греха для любви и свободного послушания Богу. Откровение, вера, обращение и таинственное единение со Христом определили для ап. Павла его отношение к закону (ср.: Флп 3. 5-11). В Посланиях к Римлянам и к Галатам он отрицает исключительность и достаточность роли закона в истории спасения. Будучи апостолом язычников, Павел из своего миссионерского опыта знал, что убедительность, действенность и универсальный успех благовестия во многом зависят от развития нового богословия закона, к-рое он и излагает в своих Посланиях.

Ап. Павел использует слово νόμος в разных смыслах. Это могут быть Пятикнижие, Писание в целом, Десять заповедей Моисея, отдельные заповеди, но слово «закон» может иметь и переносный смысл («закон веры» (Рим 3. 27), «закон ума», «закон греховный» (Рим 7.23)). Иногда закон персонифицируется (Рим 3. 19; 4. 15; 7. 1,7; 1 Кор 9. 8).

В крестной смерти Иисуса Христа ап. Павел видит основное содержание для богословского осмысления закона - это приговор осуждения, к-рый закон выносит всем людям без исключения. Иисус Христос как заместительная жертва «искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал 3. 13), «Он сделал для нас

[жертвою за] грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Тем самым Иисус Христос исполнил требуемое законом послушание, «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил 2. 8).

Вера в то, что Бог совершил во Христе, т. е. вера в Евангелие, освобождает христиан от власти закона. Они свободны «для чуждых закона» (язычников) быть как чуждые закону, свободны «для подзаконных» (иудеев) - как подзаконные (1 Кор 9. 20-21), свободны исполнять закон в любви (Рим 13. 10; Гал 5. 14). Эта любовь дается верующим Духом Божиим и Христовым (Рим 8. 9; Гал 5. 22), Который освобождает их от власти закона, плоти и смерти (Рим 8. 1-6; Гал 5. 18).

Исходя из понимания того, что Христос для верующих - «конец закона» (τέλος - цель) (Рим 10. 4), ап. Павел говорит об особом месте закона в Свящ. истории. Святой, праведный и добрый закон (Рим 7. 12) был введен Богом в историю грешного человечества с определенной целью: «Он дан после по причине преступлений...» (Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη...- Гал 3. 19). С пришествием закона умножаются преступления (Рим 5. 20), получает силу грех (Рим 7. 8-13), и все люди до Пришествия Иисуса Христа и веры в Него остаются, как заключенные, под крепкой стражей греха (Гал 3. 22-23).

Особым образом развивается мысль о связи закона и обетования, данного Аврааму (Гал 3. 15-18). Обетование спасения было дано Богом Аврааму и его потомству (Гал 3. 16), оно неотменимо. Закон, данный через Моисея позже, обещает оправдание и жизнь при условии его строгого соблюдения. Те, кто находятся «под законом» (т. е. иудеи - Рим 2. 12), будут оправданы и обретут жизнь, если будут «творить» закон, и будут под проклятием смерти, если будут нарушать закон (Гал 3. 10). Знание закона не делает праведным (Рим 2. 13). Но закон, «ослабленный плотью» (Рим 8. 3), оказывается не в силах животворить (Гал 3. 21), к праведности и жизни может вести только вера во Христа (Гал 3. 24), в Котором осуществляется обетование, данное Аврааму (Гал 3. 29). Закон не противоречит обетованию. Он решает историческую задачу быть «детоводителем ко Христу» (παῖδα ὦ ὅς εἰς Χριστόν - Гал 3. 24-25). Ни знание закона, ни дела закона не спасают. Закон, не обладая самостоятельной спасительной силой (Гал 3. 21), дает человеку познание греха (Рим 5. 20), вызывая в нем крик о помощи (Рим 7. 24), на который Бог откликнулся в спасительном служении Иисуса Христа. Спасение, обещанное Аврааму и его потомству, стало возможным с дарованием преизобильной благодати Божьей (Рим 5. 20) «посредством единого Иисуса Христа» (Рим 5. 17).

Определяется отношение к закону и тех, кто находятся не под законом, т. е. для язычников (Рим 2. 12). Суждение о них выносится по их добрым делам (Рим 2. 6-7), ибо «язычники, не имеющие закона, по природе законное делают», т. к. «дело закона у них написано в сердцах» (Рим 2. 14-15). Т. о., делам закона иудеев соответствуют добрые дела язычников и преступлениям закона иудеев - злые дела всех людей, как иудеев, так и язычников (Рим 2. 9). Суд над теми и другими выносится по их делам, «ибо нет лицепрятия у Бога» (Рим 2. 11-12). И этот суд выносит смертный приговор,

«потому что все согрешили» (Рим 3. 23). Спасают от этого приговора только искупительное и оправдывающее деяние Иисуса Христа и принятие этого оправдания верой «независимо от дел закона» (Рим 3. 21, 28).

Закон принадлежит реальности века сего, мира, в к-ром царит грех. Он, требуя праведности, только ведет к цели, но цели не достигает. Не будучи способен никого оправдать, он всех только осуждает. Праведность может дать только жизнь по Духу «во Христе» (Рим 8. 1-4). Поэтому ап. Павел, называя закон «ветхой буквой» и противопоставляя его «обновляющему Духу», может говорить о том, что «буква убивает, а дух животворит» (Рим 7. 6; 2 Кор 3. 6).

Исполняемая в Духе заповедь любви может быть названа «законом Христовым» (Гал 6. 2; ср.: 1 Кор 9. 21 - «подзаконен Христу»). Любовь - «закон» Господа Иисуса Христа. Он Сам жил в любви, ныне щедро посылает верующим благодатный дар оживотворяющей любви и потому ждет от них и требует исполнения этого «закона любви».

Ап. Павел ограничивается цитированием ветхозаветного закона и его постановлений ради доказательств, основанных на тексте Писания, а также для распоряжений относительно порядка в церковном собрании (напр., 1 Кор 9. 8-10; 14. 34).

3. М. в поздних Посланиях ап. Павла

В Посланиях к Ефессянам и к Колоссянам понимание 3. М. полностью соответствует богословию закона, развитому в ранних Посланиях ап. Павла. Закон рассматривается как преграда, разделяющая человечество на 2 «народов» - иудеев и язычников, до Христа пребывавших во вражде. Но Иисус Христос «есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы... в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста» (Еф 2. 14-16). Более верным представляется перевод этого места еп. Кассианом (Безобразовым): не «учением», а «посредством креста» Иисус Христос упразднил «закон заповедей, состоявший из предписаний (δὸ ὕμῶν)».

Пастырские Послания (1-2 Тим, Тит) отразили новую историческую ситуацию, в к-рой Церковь столкнулась с проблемами не столько внешними, сколько внутренними. В частности, эсхатологический энтузиазм первых христиан уступил место более трезвому взгляду на продолжавшуюся историю и на необходимость искать способы сосуществования с окружающим миром. Кроме того, в связи с появлением новых лжеучений возникла необходимость защиты Апостольского предания от риска его утраты. Давал себя знать и кризис учительных авторитетов в Церкви. Все это определило богословские особенности Пастырских Посланий.

Гностический либертинизм расшатывал не только богословие, но и нравственную дисциплину Церкви. Поэтому подчеркивается непреходящее значение нравственных норм закона: «Закон добр, если кто законно (νομίως) употребляет его, зная, что закон положен не для праведника, но для беззаконных (ἁνομοί)» (1 Тим 1. 8-9). Т. о., под «праведностью» в Тим 1. 8-9 понимается уже не столько «праведность верою», но

«праведность добрых дел». Острые дискуссии об иудейском законе, к-рые были одной из основных тем в Посланиях к Римлянам и к Галатам, в языкохрист. среде Пастырских Посланий во многом утратили свою актуальность. Тит получает совет: «споров и распрей о законе удаляйся, ибо они бесполезны и суетны» (Тит 3. 9).

Во 2-м Послании к Фессалоникийцам грядущий в конце времен «антихрист», согласно иудейской традиции, назван «человеком беззакония» (ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας - чтение в ранних рукописях, В и др.), «беззаконником» (ἄνομος). «Тайна беззакония» действует уже в настоящее время (2 Фес 2. 3, 7, 8).

3. М. в Послании к Евреям

В Послании к Евреям последовательно развиваются мысли ранних Посланий ап. Павла. В типологии этого Послания законные культовые реалии ВЗ рассматриваются как несовершенные, предварительные и преходящие воплощения идеального богослужения, совершенной жертвы и совершенного первосвященства Иисуса Христа (Евр 7. 11-19). Во Христе заповедь отменена «по причине ее немощи и бесполезности, ибо закон ничего не довел до совершенства» (Евр 7. 18-19). Закон имеет «тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр 10. 1). Все требуемые 3. М. жертвоприношения отменяются, ибо закон «не может сделать совершенными приходящих с ними» (Евр 10. 1). Но «где прощение грехов, там не нужно приношение за них» (Евр 10. 18).

3. М. в Евангелии от Иоанна и в Посланиях ап. Иоанна



Ап. Иоанн Богослов. Икона. Сер. XIV в. (мон--рь Хиландар, Афон)

В Евангелии от Иоанна обнаруживается истолкование закона, близкое к истолкованию его в синоптических Евангелиях и в Посланиях ап. Павла. «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17). Это противопоставление в Евангелии от Иоанна всячески акцентируется. Иисус Христос подчеркивает, что Он уже не в «эпохе закона»: в своих диалогах с иудеями Он использует выражение «ваш закон» (Ин 8. 17; 10. 34). Иудеи судят о Христе по закону (Ин 7. 23, 51-52; 8. 5; 12. 34; 19. 7). Он же разоблачает их ханжество и лицемерие в отношении закона, к-рый они используют для оправдания своего жестокосердия (Ин 7. 19; 8. 17; 10. 34; 15. 25).

Несколько неожиданно в 1 Ин 3. 4 утверждается, что «всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие», что противоречит богословию ап. Павла,

строго разграничивавшего понятия «грех» и «беззаконие». Но в 1-м Послании Иоанна не вводится новая этика закона, и высказывание 1 Ин 3. 4 следует понимать в контексте полемики с гностическим лжеучением о безгрешности (1 Ин 1. 8, 10). Ап. Иоанн различает «грех к смерти» и «грех не к смерти» (1 Ин 5. 16). К смерти ведет отпадение от истинной веры в Сына Божия, ибо «не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин 5. 12). «Грех не к смерти» может быть исповедан и прощен (1 Ин 1. 9; 5. 16). Все зависит от пребывания во Христе (1 Ин 3. 6), Который есть наш ходатай перед Богом (1 Ин 2. 1). Если мы пребываем в Нем, то мы соблюдаем заповеди Божии. «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга» (1 Ин 3. 23). Так закон, выражающий волю Божию, сводится к заповеди любви.

3. М. в Послании Иакова

В Иак 1. 25 и 2. 12 используется выражение «закон свободы» (νόμος ἐλευθερίας), к-рое кажется внутренне противоречивым. Однако оно обозначает собрание наставлений Иисуса Христа (таких, напр., как Нагорная проповедь - Мф 5-7). Эти наставления, принятые как правила жизни, делают свободными от следования букве ветхозаветного закона. Из контекста становится ясно, что основное содержание «закона свободы» - милость (ἔλεος). Этот «закон свободы» может быть также назван «царским» (νόμος βασιλικός): «Если вы исполняете закон царский, по Писанию: «возлюби ближнего твоего, как себя самого», - хорошо делаете» (Иак 2. 8).

3. М. в Книге Деяний св. апостолов

Ситуация в ранней Церкви, отраженная в Книге Деяний св. апостолов, характеризовалась энергичной полемикой о законе. В этой полемике одну сторону представляли иудеи и законопослушные иудеохристиане, а другую - христиане из иудеев-эллинистов (Деян 6. 1) и группировавшиеся вокруг ап. Павла языкохристиане. Первомч. Стефан обвиняется в хулении храма, Моисея, закона и Бога (Деян 6. 11, 13). Те же обвинения выдвигаются против ап. Павла: «Он учит людей чтить Бога не по закону (παρὰ τὸν νόμον)» (Деян 18. 13; также 21. 21, 28). Споры о принципиальной действительности и о границах применимости закона в ранней Церкви привели к Иерусалимскому апостольскому Собору. Постановление Собора содержало минимальные требования соблюдения закона, делавшие возможным общение христиан из иудеев и язычников (Деян 15. 23-29). Ап. Павел, сохраняя за собой свободу, обретенную во Христе (1 Кор 9. 19-22), в контакте с иудеохристианами Иерусалима стремится избегать конфликта и, уступая их просьбе, ведет себя как законопослушный иудей (Деян 21. 23-26). Ради того, чтобы избежать лишних конфликтов с иудеями в миссионерских странствиях, ап. Павел допускает даже обрезание своего юного помощника Тимофея (Деян 16. 3).

Архим. Ианнуарий (Ивлиев)

В ранней Церкви

учение ап. Павла о 3. М. было воспринято не сразу. Большинство раннехрист. авторов пытались по-своему изложить отношение Церкви к 3. М. Во II в. четко выделяются 3 течения: 1) православное, развивающее идеи, созвучные Павловым Посланиям, 2)

иудействующее, призывающее к сохранению обрядов З. М. в Церкви, 3) крайне антииудейское, не признающее З. М. даже в качестве этапа домостроительства спасения.

1-е течение нашло выражение, напр., в Посланиях сщмч. Игнатия Богоносца, где противопоставляются закон и благодать: «Если мы доселе еще живем по закону иудейскому, то через это открыто признаемся, что мы не получили благодати» (*Ign. Ep. ad Magn. 8*). При этом З. М. рассматривается как одно из свидетельств о Христе наряду с пророческими книгами, Евангелием и подвигами мучеников (*Idem. Ep. ad Smyrn. 5. 1*). В «Послании Варнавы» говорится, что культовая составляющая З. М. была упразднена после пришествия Христова (*Barnaba. Ep. 2. 6*). Заповеди Моисеевы нужно понимать в духовном смысле, но Моисей был неправильно истолкован иудеями, к-рые исполняли эти заповеди буквально (ср.: *Idem. Ep. 3; 10; 15; 16*). В «Пастыре» Ермы законом назван Сын Божий (*Herm. Pastor. III 8. 3. 2*).

Св. Иустин Мученик в «Диалоге с Трифоном-иудеем» говорит, что «закон, данный на Хориве, есть уже ветхий закон и только для вас, иудеев, а тот, о котором я говорю, - для всех людей вообще; новый закон, положенный над законом, отменяет древнейший, и завет последующий подобным образом уничтожает прежний. Нам дарованы закон вечный и совершенный и завет верный, это - Христос, после к-рого нет более ни закона, ни постановления или заповеди» (*Iust. Martyr. Dial. 11*). Поскольку у христиан др. завет, то и закон у них другой (*Ibid. 24. 1; ср. 43. 1*). При этом он выделяет в З. М. «то, что по природе хорошо, свято и справедливо», и «то, что узаконено по жестокосердию народа». Поэтому если «те, которые делали всеобщее, естественное и вечное добро, приятны Богу, то и они, подобно прежде их жившим праведникам Ною, Еноху, Иакову и другим, во время воскресения спасутся чрез Христа нашего» (*Ibid. 45. 3*).

Сщмч. Иринеи Лионский также уделяет большое внимание теме З. М. В частности, он дает ответ на вопрос, почему Господь не дал закон сразу же праотцам, но только Моисею: он цитирует слова ап. Павла о том что «закон положен не для праведника» (1 Тим 1. 9). Т. е. праотцы, поскольку были праведны, «имея силу Десятисловия, написанную в их сердцах и душах», не имели нужды в законе (*Iren. Adv. haer. IV 16. 3*). Заповеди З. М. Иринеи называет «заповедями рабства», к-рые служили для образования и вразумления и были «даны во образ будущего, так как закон изображал как бы тень и представлял вечное во временном и небесное в земном» (*Ibid. 11. 4*). Эти заповеди отменены «Новым Заветом свободы», тогда как «естественные, благородные и всем общие» заповеди расширены и умножены (*Ibid. 16. 5*), в частности, в Нагорной проповеди (*Ibid. 13. 1*).

Иудействующее течение в раннем христианстве довольно быстро превратилось в маргинальное и было представлено рядом сект (напр., евиониты - *Ibidem*). Др. крайняя т. зр. была впервые четко выражена Маркионом, к-рый учил, что З. М. был дан не Высшим Богом, а неким злым Творцом мира (*Ibidem*), следовательно, должен быть полностью отвергнут. Подобных взглядов придерживались и многие еретики-гностики. Напр., в гностических трактатах из Наг-Хаммади встречаются утверждения о том, что Моисей получил закон не от Бога, а от ангелов, к-рые обманули его, и поэтому З. М. явился «горьким рабством» для иудеев (*NHC. 2Tract. Seth. P. 63-64*). В

апокрифическом «Евангелии Филиппа» З. М. отождествляется с райским деревом познания добра и зла, которое приносит смерть (Ev. Philip. 94). Птолемей, один из последователей гностика Валентина, в «Послании к Флоре» подробно разбирает вопрос о соотношении ВЗ и НЗ. Он различает в З. М.: часть, к-рая происходит от самого благого Бога, другую - от Моисея, а 3-ю - от «старейшин». 1-я часть также делится на 3 составляющих: 1) закон, не смешанный со злом,- собственно «закон», к-рый Спаситель пришел «не нарушить, но исполнить» (ср.: Мф 5. 17); 2) закон, который «смешан со злом», поэтому Спаситель его разрушает как противоречащий природе благого начала; 3) закон, к-рый, по учению Спасителя, должно понимать символически, духовно.