

Евангелие от Матфея, Мф. 5, 21–37

**Гердеровский библейский
комментарий**

ГЕРДЕРОВСКИЙ БИБЛЕЙСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ. ПРАКТИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ

Виллибальд Лаук

Комментарий на Евангелие от Матфея^[1]

НОВАЯ ПРАВЕДНОСТЬ: ОТДЕЛЬНЫЕ ЗАПОВЕДИ. 5:21–37

НЕ УБИВАЙ. 5:21–26

21 Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьёт, подлежит суду. **22** А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: "рака́", подлежит синедриону; а кто скажет: "безумный", подлежит геенне огненной. **23** Итак, если ты принесёшь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, **24** оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой. **25** Мирись с соперником твоим скорее, пока ты ещё на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; **26** истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта.

В чём состоит эта необходимая для истинного исполнения Закона новая праведность и святость, превосходящая

фарисейскую и книжническую, Иисус теперь показывает на примере отдельных заповедей. Сначала Он обличает искажённое толкование Закона книжниками (5:22–48), а затем – ложное благочестие книжников и фарисеев (6:1–18).

Подчёркивает Он это тем, что говорит не «вы читали», как обычно делает, ссылаясь на Писание, а **(21)** «вы слышали, что сказано древним». Тем самым Он показывает, что выступает не против самогó Закона, а против укоренившегося толкования, которое не шло дальше буквы и не искало ответа на вопрос, какого нравственного устройства Бог требует через то или иное установление или запрет. Иудеи впадали в это заблуждение с давних времён: уже у «древних» Закон истолковывался в такой ущербной форме. То, что Иисус критикует не сам Закон, а именно сложившееся наставление в Законе, видно из того, что слов «кто убьёт, подлежит суду» именно в таком виде в Законе нет. Это книжническое обобщение того, что толкователи выводили из разных мест Писания.

И именно здесь со всей ясностью обнаруживается несовершенство того понимания Закона, какое обличает Иисус. О внутренней страсти гнева и ненависти, которая в конечном счёте и приводит к убийству, книжники не говорят ни слова. Они ограничиваются тем, что выявляют само преступление, а затем с казуистической точностью устанавливают его состав – то есть, было ли действие убийцы непосредственной причиной смерти. В Талмуде читаем: если кто-то натравил на другого ядовитую змею и та смертельно его укусила, убийцу следует признать невиновным – потому что непосредственной причиной смерти был укус змеи, сам же он только натравил её. Если кто-то привязал другого под палящим солнцем, так что тот умер, он виновен: его действие было непосредственной причиной смерти. Но если он привязал человека в таком месте, где солнца в момент привязывания ещё не было, а оно появилось позднее, то по тому же принципу убийца свободен от вины. Так же казуистически скрупулёзно устанавливается, мог ли предмет, которым один ударил другого, или удар в данную часть тела

действительно причинить смерть. Только когда такие доказательства налицо, убийца подлежит полномочному суду (то есть окружному суду из двадцати трёх членов, который имелся в каждом более или менее крупном городе). В случае доказанного убийства этот суд должен был вынести приговор о казни мечом или секирой – что, впрочем, случалось редко. Предписанная процедура суда и доказательства вины были настолько изощёрными, что фактически изобличить убийцу в совершённом деянии было чрезвычайно трудно.

(22) Этому чисто формальному уголовно-правовому истолкованию Божией заповеди Иисус противопоставляет Своё нравственное понимание, направленное, как это видно из точного смысла слов «а Я говорю *вам*», не против Моисея, а против иудейских законоведов. Понимание Иисуса таково: тот, кто сознательно и намеренно лелеет и разжигает в себе страсть гнева, которая в конечном счёте чревата убийством, – даже если о самом убийстве речи нет и всё это пока лишь внутреннее побуждение, не выразившееся ни в каком поступке, ни даже в слове, – тот, по существу, виновен перед Богом не меньше, чем действительный убийца, а значит, подлежит тому же суду и той же каре.

Следующие изречения служат тому, чтобы как можно яснее довести до сознания слушателей: уже сама страсть и всякое её проявление, а не только убийство, подпадают под нравственное требование заповеди. Между двумя бранными словами – «пустой человек» и «безумец» – нет существенной разницы. Первое из них, сирийское слово *ракá*, по объяснению св. Иоанна Златоуста, хорошо знавшего язык сирийских крестьян, вообще не содержит тяжкого оскорбления, а служит обычным выражением пренебрежения – примерно как если бы мы сказали кому-то: «А ты кто такой?» Второе выражение, по всей вероятности, не что иное, как греческое *μωρός*, перешедшее и в арамейский язык; его можно удачно передать нашим словом «осёл». Поэтому если бы из этих изречений и из этой цепочки

по нарастанию: окружной суд – синедрион (высший иудейский суд в Иерусалиме, состоявший из семидесяти одного члена) – геенна огненная мы пытались вывести последовательные нравственно-богословские заключения о различной тяжести названных здесь грехов, это было бы серьёзным искажением слов Иисуса. Такое суждение ошибочно уже потому, что в этом случае окружной суд должен был бы разбирать чисто внутреннее возбуждение страсти, синедрион – произнесение первого указанного Господом бранного слова, а за второе бранное слово мог бы судить и наказывать только Сам Бог; и тогда было бы непонятно, к какому ещё более высокому Судье нужно обращаться в случае ещё бóльших тяжких обид или собственно убийства. Помимо всех этих нелепостей такое толкование приписывало бы Иисусу то, что Он, обличая закостеневшую казуистику книжников, Сам впал бы в казуистику ещё худшую. Этой общей ошибки толкователю Нагорной проповеди нужно особенно остерегаться. Именно она породила самые грубые недоразумения в понимании Нагорной проповеди и вообще учения Христова – а именно, будто Христос противопоставил старым, недостаточным правовым установлениям новые, более совершенные, но по сути носящие такой же правовой характер.

Но Иисус не устанавливает правовые нормы. Он изображает – правда, отчасти гиперболически, образным языком Своего времени – духовно-нравственный идеал, который, будучи нравственным требованием Божиим к каждому человеку, служит основой правовых установлений Моисея. То же самое мы видим и в только что рассмотренных изречениях. Здесь Иисус пользуется привычным языком книжников, чтобы наглядно показать слушателям истину: уже сам гнев (который, конечно, нужно отличать от справедливого негодования), то есть ненависть и всякое её проявление, даже не приводящее к телесным действиям, по сути есть тот же грех, на который указывает буква Закона.

(23) Если это так, то долг каждого христианина – устранять ненависть из мира, насколько это от него зависит. Поэтому Господь обращается дальше не только к тому, кто сам гневается, но простирает увещание и к тому, кто каким-либо образом стал причиной гнева своего ближнего. Если понимать Шестую заповедь («*не убивай*», Исх. 20:13) во всей полноте заключённой в ней воли Божией, в духе того совершенного исполнения Закона, к которому призывает Христос, то долг её исполнения становится столь велик, что начинает преобладать даже над религиозной, культовой обязанностью, непосредственно относящейся к Самому Богу – когда человек уже идёт приносить Ему жертву. Более того, именно в этом случае долг перед ближним становится тем настоятельнее: Бог не благоволит к приносимому Ему дару, отношения между Ним и человеком не могут быть благословлены миром, пока в отношениях между людьми остаётся раздор, повод к которому дал тот, кто подходит к жертвеннику. Поэтому Иисус здесь не останавливается на том, справедливо ли брат имеет что-то против меня или несправедливо. Достаточно того, что он что-то против меня имеет, и в моей власти это исправить. В таком случае я не должен являться перед алтарём, прежде чем не примирюсь с ближним.

Как строга эта заповедь! Несомненно, Иисус так взыскательно её и понимал, в точном соответствии со сказанными Им словами. И перед нами она ставит очень нелёгкий вопрос: многие ли из нас и сегодня на самом деле могут с чистой совестью приступать к бескровной Жертве, к Причастию? Насколько всё это для нас серьёзно, показывает сравнение, приводимое Иисусом. **(25)** Оно взято из земной жизни: пока ты ещё находишься на пути к судье со своим соперником, – пока вы оба, и ты, и твой ближний, имеющий что-то против тебя, ещё живы и вам не пришлось предстать перед вечным Судьёй, – не медли примириться с ним. Буквально по-гречески сказано: «стань к нему благожелательным, благосклонным» (εὐνοῶν). Но благожелательность как раз и состоит в том, что человек не

настаивает на одних юридических основаниях спорного дела и не ждёт упрямо судебного решения, а проявляет уступчивость, бережно относясь к личности другого человека, в том числе и к его слабостям, тем более что в деле об обиде крайне редко бывает так, чтобы вся неправда была только на одной стороне, а вся правда – на другой. Здесь, в этой жизни, разбирательство ещё можно уладить смирением и любовью, и тогда оно будет закрыто и перед Богом; кто же пренебрежёт этой возможностью, должен быть готов к тому, что Божий суд совершится тогда по всей строгости Божией правды. **(26)** «Не выйдешь оттуда, пока не отдашь последнего кодранта». Кодрант – самая мелкая римская монета императорского времени: $\frac{1}{4}$ асса = 2 лепты (Лк. 12:59) = 1 пфенниг^[2]. Богословские тезисы, например о чистилище, нельзя непосредственно выводить из этого изречения. Это лишь образ, который показывает, насколько точно будет взыскано по правде Божией с того, кто не позаботился заранее предотвратить это взыскание уступчивой любовью.

Конечно, Спаситель, высказывая здесь основополагающие нравственные максимы, не может дать точную инструкцию по их применению во всех случаях жизни. Иначе Ему пришлось бы говорить бесконечно, и всё равно Его не поняли бы. Это дело христианского благоразумия, *ума Христова* (1 Кор. 2:16) – отталкиваясь от того внутреннего устройства, которое Господь взыскует от Своего ученика, в каждом конкретном случае различать, следует ли мне идти навстречу моему противнику и, если да, то когда и каким образом – особенно если он имеет нечто против меня без моей вины. Может ведь случиться и так, что он сочтёт мою уступчивость свидетельством вины, которой на мне вовсе нет, и ещё более уверится, что может поступать со мной как ему угодно. Или его устройство может быть таково, что всякое моё слово, направленное к взаимопониманию, только больше его раздражит. Бывает и так, что я с радостью готов взять назад произнесённое мною неподобающее слово, но в глазах незрелых людей этим может быть поставлен под

сомнение мой авторитет должностного лица, а вместе с ним, возможно, и сама правота дела; значит, я должен попытаться исправить сказанное косвенным путём. Одним словом, есть тысячи и тысячи случаев, в которых ни богослов, ни духовник не способны дать готовое решение: это может сделать только христианская рассудительность, укоренённая в том внутреннем строе, которого требует от нас Иисус. При этом, конечно, нужно очень внимательно следить, чтобы плотская мудрость, жаждающая на ложном самолюбии и скрывающаяся под маской христианского рассуждения, не подсказала нам то, что на самом деле служит лишь утесняющей сердце гордости и желанию отомстить. К сожалению, такое случается очень часто.

НЕ ПРЕЛЮБОДЕЙСТВУЙ. 5:27–32

27 Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. **28** А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своём. **29** Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твоё было ввержено в геенну. **30** И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки её и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твоё было ввержено в геенну. **31** Сказано также, что если кто разведётся с женою своею, пусть даст ей разводную. **32** А Я говорю вам: кто разводится с женою своею кроме вины прелюбодеяния, тот подаёт ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведённой, тот прелюбодействует.

(27) Как в отношении Шестой заповеди («не убивай»), так и в отношении Седьмой («не прелюбодействуй», Исх. 20:14) древняя синагога ограничивалась почти исключительно формальным уголовно-правовым подходом. Точно устанавливалось, когда прелюбодеяние в юридическом смысле имело место, и какое наказание в том или ином случае должно применяться. Со стороны мужчины прелюбодеяние

признавалось только тогда, когда он совершал этот грех с женой или невестой другого иудея, поскольку невеста в этом отношении приравнивалась к замужней женщине. Блуд с другой женщиной, пусть даже и замужней, но женой неиудея, не подпадал под юридическое понятие прелюбодеяния, хотя этим ещё не утверждалась его нравственная дозволенность.

Иначе дело обстояло с замужней или обручённой женщиной. Она нарушала верность мужу (то есть прелюбодействовала) всяким соединением с другим мужчиной. Здесь, однако, нужно было делать некоторые различия, связанные с возрастом. Мальчики считались совершеннолетними с 13 лет и 1 дня, девочки – с 12 лет и 1 дня. Однако в раввинско-правовой казуистике и более юный возраст в некоторых отношениях рассматривался как юридически значимый для брачного права, что влекло за собой различные последствия при рассмотрении дел, связанных с прелюбодеянием.

Наказание определялось в зависимости от конкретных обстоятельств, при условии, что прелюбодеянию есть свидетели и что виновного заранее предупреждали о недопустимости такого деяния. Дочь священника, которая, будучи обручённой, согрешила в доме своего отца, должна была умереть через вливание расплавленного жидкого свинца в горло. Дочь простого израильтянина, которая также согрешила, будучи обручённой, в доме своего отца, подлежала побиению камнями. В остальных случаях назначалась казнь удушением. Осуждённого погружали до колен в фекалии, затем жёсткую ткань вкладывали в мягкую и обвивали ею шею. После этого один конец тянули вправо, другой влево, пока осуждённый не задохнулся. Все эти различные случаи и соответствующие им наказания выводились из разных мест Моисеева Закона, говорящих о прелюбодеянии, посредством скрупулёзного толкования, которое нашему образу мыслей часто кажется совершенно чуждым. Как следствие, для нравственного подхода к Седьмой заповеди уже почти не

оставалось ни времени, ни побуждений, и понимание её истонного смысла отошло на второй план.

(28) В противоположность этому Спаситель ясно и строго вновь включает и эту заповедь в число нравственных требований, которые простираются дальше внешнего поступка и проникают до самых глубин внутреннего устройства человека. Там, где есть превратное внутреннее расположение, даже если оно ещё не выразилось ни в каком действии, грех уже наличествует во всей полноте.

Слова «уже прелюбодействовал» показывают, что речь идёт о греховном расположении, уже принятом внутри человека: «взгляд с вожделением», о котором говорит Иисус, исходит из внутренне сложившегося пожелания, пусть даже внешние причины – страх, уважение к приличию или что-либо ещё – удерживают волю от того, чтобы это пожелание перешло в поступок. То есть имеется в виду не взгляд сам по себе и не чувственное движение, которое, к примеру, вследствие случайного и не связанного с блудным намерением взгляда возникает в воображении и в низшей желательной способности, а оттуда ищет входа во внутреннее расположение сердца, но находит дверь воли закрытой. Такое душевное движение и его последствия, пока воля не принимает их, мы называем *искушением*. Но здесь речь идёт не о невольном искушении, а о таком внутреннем расположении, в котором пожелание уже принято сердцем. Это различие, вытекающее из слов Иисуса, может послужить успокоением для многих – для тех, кто не может обрести мира из-за подобных нападений чувственности; кто снова и снова вынужден разбирать, согрешил он или нет; или кто думает, что на каждое из таких искушений, которых в жизни при всём желании нельзя избежать, он должен отвечать всем напряжением воли, с натугой внушая ей: «нет, нет, я не хочу». Такой человек пусть спокойно идёт дальше своим путём сквозь стрелы чувственности, с мирным сознанием: это нападает извне, а не исходит из сердца. То, что случается в воображении

и в области чувств, для внутреннего человека всегда остаётся чем-то внешним, пока искушение не подхвачено свободной волей.

Легкомысленный человек мог бы ответить Спасителю: «Греха вообще невозможно избежать, ведь сам вид соблазна просто принуждает следовать за ним». **(29)** Такому человеку Иисус даёт строгий ответ – «вырви свой глаз и брось от себя». Само по себе это выражение не следует понимать только в переносном смысле – «если что-то дорого и ценно для тебя, как правый глаз, лучше откажись от него, чем согреши». И это верно; но понимание слов Иисуса нужно начинать именно с буквального толкования. Если действительно правда, что твой глаз принуждает тебя ко греху, тогда вырви его. Лучше войти в небесные обители без глаза, чем с двумя глазами оказаться в геенне, – поскольку нет большей беды, чем грех.

Впрочем, конечно, Господь никогда не стал бы утверждать, что глаз сам по себе действительно принуждает человека ко греху. Даже если предположить, что взгляд так смутил чувства, что человек безвольно совершил проступок, это не был бы собственно грех, потому что грехом считается только то, что исходит из внутреннего расположения и воли. И наоборот: человеку с дурным сердцем несколько бы не помогло, если бы, например, в минуту раскаяния он вырвал себе оба глаза. Он всё равно продолжал бы грешить и в воображении, и телом, даже лишившись глаз. Но верно и то, что поскольку в силу первородного греха, а также собственных грехов человек внутренне склонен ко злу, он охотно и быстро готов последовать за соблазном зла, входящим через зрение. Поэтому Иисус особенно предостерегает нас от таких взглядов, которые бывают следствием легкомыслия, а то и вовсе небезупречного внутреннего расположения, – именно потому, что они исходят уже из злой воли и помогают греху одержать верную победу. Предостережению от таких фривольных взглядов, в которых уже таится весь грех, и надлежит быть достаточно резким и ясным,

чтобы беспечные люди могли его услышать и принять во внимание. Потому Господь и употребляет это гиперболическое выражение, жёсткость которого проходит до мозга костей.

Справедливости ради нужно сказать, что в более поздних талмудических писаниях встречаются такие места, где подчёркивается нравственное требование Седьмой заповеди и которые отчасти напоминают слова Иисуса. Например: «Кто смотрит на женщину с вожделением, считается как бы соединившимся с ней». Но многие изречения Талмуда идут гораздо дальше того, что требует Иисус, например: «Не следует идти по дороге позади женщины, даже если это собственная жена» или: «Кто смотрит на пядь женщины, тот подобен тому, кто смотрит на её срамные части; а кто смотрит на срамные части, тот подобен тому, кто соединился с ней». Некоторые книжники даже и волосы женщины причисляли к нескромным частям тела. Доходило до того, что и голос женщины относили к области нескромного. Этому соответствовали самые строгие увещания и запреты, например: чтобы ученик книжника не разговаривал с женщиной на улице, даже если это его жена, дочь или сестра; чтобы мужчина не оставался наедине с женщиной, даже с двумя женщинами, кроме случая, когда при нём находится его собственная жена; чтобы ни холостой мужчина, ни незамужняя женщина не занимались обучением детей, из опасения за мать или, соответственно, за отца этих детей, и так далее.

Все эти преувеличенные воззрения и запреты свидетельствуют не только о том, насколько мало люди доверяли друг другу в этой области. Они прямо создают впечатление, будто в женщине видели только полового партнёра, а в половой близости – только удовлетворение чувственного влечения, а не то, чем она, собственно, должна быть в правильном браке: взаимным даром любви двух людей, принадлежащих друг другу и душой, и телом. Кто не способен усвоить такое высокое понимание, тому, конечно, всё, что хотя бы отдалённо относится к половой сфере,

должно казаться грязным и побуждать к столь преувеличенным, в практической жизни неисполнимым требованиям. Насколько же ясна по сравнению с этим нравственность Иисуса!

Но несмотря на все законы и увещания, с целомудрием в иудейском народе во времена Христа дело обстояло плохо. На это указывают многочисленные жалобы и сообщения книжников. Ещё яснее это видно из невероятной мягкости бракоразводного права. Здесь раввинское толкование Писания исказило первоначальную волю Божию, можно сказать, до чистейшей карикатуры. **(31)** Уже следующее изречение иллюстрирует это: «Сказано также, что, если кто разведётся с женою своею, пусть даст ей разводную». Но в Законе Моисея так не сказано. Там говорится: *Если кто возьмёт жену и сделается её мужем, и она не найдёт благоволения в глазах его, потому что он найдёт в ней что-нибудь противное, то он напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит её из дома своего* (Втор. 24:1), после чего Закон устанавливает, что эта женщина уже ни в каком случае не может вернуться к первому мужу, если после развода выйдет замуж за другого, а затем и этот брак прекратится – из-за нового развода или смерти второго мужа. Итак, речь идёт, как позднее Сам Спаситель разъяснит это место (гл. 19), не о заповеди, но о дозволении Моисея, о молчаливом терпении существовавшего обычая, причём «по жестокосердию их». Книжники же со временем сделали из этого именно заповедь и, рассуждая о самых разных случаях, спорили о том, может ли – или даже должен ли – в том или ином случае муж развестись с женой.

Выражение Закона «что-нибудь противное» весьма неопределённо. Неудивительно, что оно стало поводом для целого нагромождения казуистических толкований. Во времена Спасителя существовали две школы – рабби Шаммая и рабби Гиллеля, – которые обсуждали этот вопрос и спорили между собой. Первая школа была более строгой и держалась того смысла, который, собственно, заключён в данном выражении и

который в нём увидел ещё древний переводчик Септуагинты: «нечто, нарушающее приличие и добрый обычай». Но поскольку и такой смысл оставался весьма многозначным, а само прелюбодеяние едва ли могло здесь иметься в виду, потому что Закон прямо карал его смертью, то в дальнейшей интерпретации «чего-нибудь противного» толкователи могли заходить уже довольно далеко. Например, если женщина выходила из дома с распущенными волосами или с обнажёнными руками, если она ела на улице или жадно пила, а также если она нарушила какое-либо предписание закона – например, подала мужу пищу из того, с чего не была отдана десятина, – с ней можно было, а в некоторых случаях и следовало, развестись. Гораздо дальше пошла школа Гиллеля – её изошрённые толкования едва ли будут понятны тому, кто не владеет еврейским языком. Впрочем, для знатока языка такая изошрённость тем более непостижима. Еврейское выражение звучит так: [עֲרוֹת דָּבָר] (‘ervat davar). [עֲרוֹת] (‘ervat) – это форма слова [עֲרוֹהָ] (‘ervah), «нагота, срам, постыдное». Значит, перевести всё это единое выражение можно примерно как «срамное в какой-либо вещи» или «срамное при какой-либо вещи», а по смыслу – просто как «что-либо срамное», «нечто постыдное». Но школа Гиллеля разделила эти два грамматически связанных слова. Так у неё получились две категории оснований для развода: 1) [עֲרוֹהָ] (‘ervah) – «срамное», как у школы Шаммая; 2) [דָּבָר] (davar) – «вещь, дело», то есть вообще любой повод, по которому жена могла не найти благоволения и расположения у мужа.

При таком подходе этих поводов находилось множество – например, если обнаруживался какой-нибудь телесный недостаток жены, прежде неизвестный мужу. Перечислялись, скажем, «запах изо рта, запах пота, пятно, на котором не растут волосы». Бездетность жены также считалась основанием для развода – правда, в этом случае нужно было ждать десять лет. Далее, основанием могло быть то, что жена не оказывает мужу должной чести или вообще считается «злой женой». Муж мог

также принудить жену к крайне нелепым обетам, например: что она не будет выполнять никакой работы; что она позволит всякому пробовать её пищу; что она будет рассказывать всем то, что было сказано между ним и ею, – и затем на основании того, что такие обеты «противны ему», развестись с ней. Рабби Акиба, умерший около 135 года, нашёл в словах Закона даже ещё третье основание. Поскольку в еврейском языке слово **[כִּי]**** (*ki*) может означать и «потому что», и «если», он прочитал в приведённом месте **[כִּי־מָצָא בָּהּ עֲרֹת דְּבָרַךְ]**** (*ki matza vah 'ervat davar*) вместо «потому что он найдёт в ней что-нибудь противное» – «если». Таким образом, получались три категории: 1) если жена не находит благоволения в глазах мужа; 2) если он обнаруживает что-либо срамное; 3) если он обнаруживает что-либо прочее – какую-нибудь «вещь». Из первого пункта выводилось и такое основание для развода: «если благоволение мужа перешло на другую, которая красивее её».

Подводя итог, можно сказать: согласно раввинскому толкованию Писания во времена Иисуса, а также и позднее, мужчина мог в любое время юридически развестись со своей женой по какому угодно поводу, который было легко найти или даже специально создать. Ему нужно было только выдать жене «разводное письмо», то есть удостоверение, подписанное им самим и двумя свидетелями, точно датированное и снабжённое указанием места: такая-то отпущена им, «так что ты можешь идти и стать женой любого мужчины, как тебе будет угодно».

Впрочем, у всего этого была одна зацепка, которая при известных обстоятельствах могла стать весьма существенной и неприятной. Мужчина, желавший избавиться от жены, должен был при разводе выплатить ей *кетубу*, или брачное обязательство, то есть сумму, установленную иудейским правом в брачном договоре на случай развода или смерти мужа. Кетуба составляла не менее 100 зувов (серебряных динариев), то есть 70–80 марок^[3], но возрастала в процентном соотношении в

зависимости от величины приданого, и при известных обстоятельствах могла доходить до тысяч зузов, так что развод становился невозможным по финансовым причинам. В таком случае мужу, по словам рабби Мар Укбы, оставалось утешаться изречением из Плача Иеремии: *предал меня Господь в руки, из которых не могу подняться* (Плач. 1:14). Но рабби Рава (ок. 352 г.) даёт практический совет: «Если у тебя злая жена, у которой велика кетуба, – поставь рядом с ней вторую жену. Потому что люди говорят: другой женщиной, а не бичами исправляется злая жена».

(32) Этим казуистическим ухищрением Спаситель противопоставляет нравственное повеление Божие: вы вообще не должны разводиться. Впрочем, слова Господа, как их передаёт здесь Матфей: «кроме вины прелюбодеяния», – могут быть легко поняты неверно. Неискушённый читатель при первом впечатлении воспримет их так: в случае нарушения женой супружеской верности, то есть на основании совершённого ею прелюбодеяния, брак может быть расторгнут. Такое понимание подкрепляется словами Матфея в 19-й главе, 9-м стихе, где, кажется, это прямо сказано. Но именно рассуждение Иисуса о браке из 19-й главы доказывает невозможность подобного понимания – см. объяснение к соответствующему месту. Поэтому краткое, сжатое изречение из Нагорной проповеди необходимо объяснить иначе. Смысл его не таков: кто отпускает свою жену на основании её прелюбодеяния, то есть делает её свободной для другого, тот поступает дозволенно, поскольку-де в этом случае первый брак фактически расторгнут. Нет, Христос, говоря: «кто разводится с женою своею кроме (то есть вне) вины прелюбодеяния», хочет сказать другое: кто отпускает свою жену, открывая ей возможность вступить в другой брак, без предварительного прелюбодеяния с её стороны, тот тем самым делает её прелюбодейкой, потому что первый брак перед Богом на самом деле продолжает существовать. А кто отпускает свою уже прелюбодействовавшую жену, тот, конечно, не делает её прелюбодейкой, поскольку она уже до того стала таковой. Но

первый брак перед Богом всё равно продолжает существовать, как далее ясно и кратко, без всякого ограничения, Иисус говорит: «Кто женится на разведённой, тот прелюбодействует»^[4]. Впрочем, в такой краткой форме всё изречение остаётся не вполне ясным. Можно с уверенностью предположить, что Господь в Своей пространной проповеди не ограничился в этом вопросе одной короткой фразой. Евангелист же, стремившийся по возможности собрать все мысли проповеди в сжатый текст, мог в данном месте, так сказать, выразиться менее удачно. Вдохновляющий Святой Дух не препятствует этому: Он оставляет писателю его самостоятельность и корректирует её лишь тогда, когда есть риск передать боговдохновенные мысли прямо ошибочно.

НЕ КЛЯНИСЬ. 5:33–37

33 Ещё слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои (Исх. 20:7; Лев. 19:12; Числ. 30:3). **34** А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; **35** ни землёю, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; **36** ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или чёрным. **37** Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого.

(33) И здесь книжники воспринимали Закон Моисея как свод правовых норм и останавливались на том, чтобы юридически установить, сколько существует видов клятв, какие клятвенные формулы имеют силу, а какие нет, когда, следовательно, налицо ложная клятва, а когда нет, и так далее. При этом совсем оставлялся в стороне вопрос о нравственной воле Бога, лежащей в основании установлений Закона о клятве и ложной клятве. Конечно, в Талмуде вовсе не недостаёт мест, которые предостерегают от излишних клятв, нарушающих заповедь Книги Исход: *Не произноси имени Господа, Бога твоего,*

напрасно (Исх. 20:7). Но своими изощрёнными различиями – какая клятвенная формула обязательна, а какая нет, какая клятва связывает строже, а какая слабее, – книжники только содействовали распространённому в народе дурному обычаю скреплять клятвой всякую нелепую мелочь.

Первоначально клялись именем Божиим – Яхве. Но со временем религиозное благоговение перед этим святым именем стало настолько велико, что возник запрет на его произнесение, а в употребление вошли другие именованья Бога: «Всемогущий», «Милостивый и Милосердный», «Долготерпеливый» и так далее. Или можно было просто сказать: «именем», то есть именем Яхве, но не произнося самого имени. Так клялись в суде. Вне же суда употребляли множество других клятвенных выражений, которые заменяли божественное имя, а потому считались менее обязывающими и менее страшными в случае нарушения клятвы. Здесь открывался широкий простор для казуистических ухищрений, с помощью которых раввины различали, какое выражение ещё обладает обязывающей силой, а какое уже нет. Так, клятвой считалось, если кто-нибудь говорил: «клянусь небом», – потому что под этим можно было понимать только Того, Кто обитает на небе, то есть Бога. Но если кто-нибудь говорил: «небом и землёй», он уже не был связан клятвой, – потому что под этим можно было понимать и физическое небо и землю, а не одного Того, Кто их сотворил. Спорным было и выражение: «клянусь жизнью головы твоей». По мнению рабби Меира (ок. 150 г.), тот, кто так поклялся, мог отступить от своей клятвы. По мнению других, однако, не мог. Если кто-нибудь говорил: «То-то и то-то да будет для меня как Иерусалим», – то он давал обязательный обет. Но если он опускал слово «как» и говорил только: «Это да будет для меня Иерусалимом», – то, по мнению рабби Иуды (ок. 150 г.), он уже ничем не был связан. Очевидно, что подобные изощрённые юридические тонкости никак не могли служить верному воспитанию совести.

(34–37) Этому казуистическому толкованию Закона Иисус противопоставляет Своё нравственное понимание: «Не клянись вовсе». Так установление о клятве исполнится в полноте и совершенстве – а мы помним, что именно такое исполнение Закона Спаситель обозначает как Свою задачу (Мф. 5:17). Книжники останавливались на букве и истолковывали её применительно ко всем мыслимым случаям. Но им не приходило в голову спросить: почему, собственно, Бог так серьёзно относится к клятве, то есть к призыванию Его в свидетели истины какого-либо утверждения? Если бы они поставили перед собой этот вопрос, ответ сам собой со всей силой проник бы в их душу: потому что Он есть Бог истины, потому что всё Его существо – чистая истина, и поэтому Он требует и от Своих созданий чистой правды во всём, что они делают и говорят. Но тогда не остаётся основания для частого, а тем более повседневного употребления клятв, которое резко подрывает правдивость всякой речи. Нравственная заповедь, лежащая в основании заповедания о клятве, такова: твоё «да» всегда должно быть «да», твоё «нет» всегда должно быть «нет» без необходимости прибавлять к этому что-либо ещё. Поэтому слова «не клянись вовсе» относятся не только к приведённым Иисусом примерам: нельзя считать, будто Он хотел запретить лишь такие половинчатые и двусмысленные выражения, которые прямо содействуют нечестности. Повеление Господа относится вообще к клятве как таковой, поскольку сама потребность подкреплять слово клятвой говорит о том, что наши «да» и «нет» произносятся и выслушиваются в атмосфере недоверия и неправды.

Конечно, с другой стороны, здесь есть риск грубо исказить смысл слов Иисуса: некоторые секты делают из них вывод, будто всякая клятва сама по себе есть грех. Такое умозаключение опять-таки исходит из распространённого заблуждения – что Христос в Нагорной проповеди противопоставил Моисееву праву Своё новое право, и что поэтому те или иные изречения Нагорной проповеди

представляют собой безусловные юридические предписания на все возможные случаи жизни. На самом же деле Спаситель показывает нам в Нагорной проповеди те нравственные обязанности, которые, будучи волей Божией, лежат в основе и правовых установлений Моисея. В данном случае это обязанность правдивости вообще. Если бы сознание этой обязанности прочно укоренилось в совести всех людей, тогда не было бы и нужды ни в какой клятве – даже в суде, даже если дело касается жизни и смерти. Но поскольку это нравственное требование вовсе не торжествует среди людей – и, увы, не будет торжествовать до конца этого мира, – то право в особо важных случаях, когда речь идёт о максимально возможном удостоверении истины, должно прийти на помощь и прибегнуть к клятве как вынужденной мере против человеческой лживости. Поэтому Сам Иисус на суде принял заклинание первосвященника, то есть под клятвой засвидетельствовал, что Он – Сын Бога Живого (Мф. 26:63–64). Ибо клятва не зла сама по себе, как, например, прелюбодеяние, но её порождает сфера падшести («а что сверх того, то *от лукавого*»), – когда неправдивость людей делает законную клятву в некоторых случаях необходимой.

Отсюда для всякого человека, тем более для того, кто хочет принадлежать Христу, вытекает строгий долг: своей собственной неизменной правдивостью, насколько это от него зависит, содействовать тому, чтобы необходимость в клятве исчезла, то есть чтобы и тут внутренняя совестливость делала бы внешнее право излишним. К сожалению, возвращение всецелой правдивости не занимает ни в нашем самовоспитании, ни в воспитании других того важного места, какое ему принадлежит, – часто даже и у благочестивых христиан, склонных обращать слишком много внимания на второстепенные вещи. Между тем стремление к правдивости есть лучшее средство вообще стать совестливым человеком. Повседневная жизнь предоставляет множество поводов к лжи в большей или меньшей степени; и именно поэтому здесь перед нами открывается широчайшее

поле для труда над тем, чтобы правильно настраивать и утончать свою совесть.

Кроме того, тот, кто всегда говорит правду, учится ответственности за свои поступки, учится принимать на себя все их последствия. Большинство людей пытается при помощи лжи избежать больших и малых неприятностей, вызванных их собственными действиями. Многие в жизни идут на дно оттого, что не научились отвечать за свои поступки и нести их последствия. А кто это умеет, кто преодолел страх перед правдой, тот – нравственный герой. Он не пленён людьми, не пленён даже судьбой. Но поскольку ему, как и всякому человеку, необходима опора, он опирается на Бога. Тем самым он, в свою очередь, становится крепчайшей опорой для других, которые в нём нуждаются.

Конечно, не всякому человеку можно сказать всякую правду. Это относится не только к тем случаям, когда долг требует умолчать об истине, доверенной тебе другими людьми. И там, где человек не поймёт истину, или по своему неразумию либо по злобе поймёт её неверно и тем самым обратит её в неправду, или прямо использует её в дурных целях, мы не обязаны открывать ему эту истину, а при известных обстоятельствах ни в коем случае и не должны этого делать. Но сказать неправду и умолчать об истине – или по уважительным причинам скрыть её за уклончивым высказыванием – вещи совершенно разные. Многие люди возмущаются этим различием, которое проводит католическая мораль; но когда дело доходит до подобных ситуаций, те же люди часто вместо осторожного умолчания сами прямо лгут. Впрочем, сказанное вовсе не должно служить оправданием всему, что отдельные моралисты порой высказывают по этому поводу.

[1] Перевод: игумен Петр (Мещеринов). Редакторы: Елизавета Жудро, Ольга Ануфриева.

[2] Приблизительно 5 евроцентов в пересчёте на современные деньги.

[3] Примерно 400 евро в пересчёте на современные деньги.

[4] Лаук рассуждает здесь в соответствии с учением Римско-католической Церкви о безусловной нерасторжимости брака.