

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**  
( Н И У « Б е л Г У » )

СОЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ИМЕНИ МИТРОПОЛИТА  
МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

**КОНЦЕПТ *ВЕРА* В РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ**

Выпускная квалификационная работа  
обучающегося по направлению подготовки *48.04.01* Теология  
очной формы обучения, группы  
ГОГОЛЮКА Юлиана Евгеньевича

Научный руководитель  
Липич Т. И.,  
доктор философских наук,  
проф. кафедры философии и теологии НИУ БелГУ

Рецензент  
Прот. Алексей Куренков,  
Ректор БДС  
(с миссионерской направленностью)

БЕЛГОРОД 2017

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА I. ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ</b>	
<b>КОНЦЕПТА ВЕРА.....</b>	<b>13</b>
1.1. ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА ВЕРА В ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ.....	13
1.2. АНТИЧНОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ СЛОВА «ВЕРА» И ЛЕКСИКА, СВЯЗАННАЯ С НИМ...18	
1.3. ВЕРА В ПЕРСПЕКТИВЕ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ЛЕКСИКИ.....	30
<b>ГЛАВА II. АНАЛИЗ КОНЦЕПТА <i>ВЕРА</i> В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ</b>	
.....	<b>51</b>
2.1. ОСМЫСЛЕНИЕ ВЕРЫ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ.....	51
2.2. ОСМЫСЛЕНИЕ ВЕРЫ В ФИЛОСОФИИ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА .....	58
2.3. ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА НА	
СЛОВОУПОТРЕБЛЕНИЕ <i>pi, stij</i> .....	63
2.4. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ <i>pi, stij</i> В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ.....	68
<b>ГЛАВА III. АНАЛИЗ КОНЦЕПТА <i>ВЕРА</i> В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ.....</b>	<b>71</b>
3.1. ВЕТХОЗАВЕТНАЯ СПЕЦИФИКА КОНЦЕПТА <i>ВЕРА</i> . .....	71
3.2. ПРОЯВЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ВЕРЫ В ПЕРСПЕКТИВЕ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ИСТОРИИ	918
3.3. БОГОСЛОВИЕ ВЕРЫ В ПРОРОЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА .....	106
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ....</b>	<b>1183</b>
<b>ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА .....</b>	<b>1238</b>

## Введение

**Актуальность темы исследования.** Вряд ли существует другой религиозный термин, употребляющийся в богословии, философии и в повседневной жизни, который подвергся бы большему числу неверных толкований, искажений и спорных определений, чем слово *вера*. В современном мире *вера* часто воспринимается как клише отсталости. Принимать что-либо на *веру*, значит идти вразрез с научным дискурсом, противоречить достижениям цивилизации. Ведь представитель современной культуры – это «научно образованный» человек, который знает, что все вокруг совершается по непреложным законам. Рано или поздно эти законы будут изучены и открыты, во что же тогда нужно будет «верить»? *Вера* по мнению таких людей должна уступить прогрессу и просвещению. Верят те, кого это просвещение не коснулось, но когда придет время, они будут просвещены и перестанут верить. На таких предпосылках основан конфликт науки и религии. В рамках данной работы мы не будем касаться проблем, связанных с этим конфликтом. Скажем только, что во многом этот конфликт основан на неразберихе, которая возникла вокруг концепта *вера*.

Актуальность данной работы состоит в том, что исследование концепта *вера* гармонично вписывается в современную научную парадигму: через лингвистику и языкознание к богословию и антропологии. В последние годы у специалистов вызывают большой интерес проблемы национального характера, проблемы ментальности, национальных духовных ценностей и т. д. Поэтому вполне закономерно заняться изучением данного концепта. Современные лингвисты доказали, что «понять природу языка можно лишь на основе изучения человека и его картины мира в целом»<sup>1</sup>. В. фон Гумбольдт подчеркивал, что «язык – это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека», и «нет ничего внутри человека настолько

---

<sup>1</sup>Рузин И.Г. Философские аспекты лингвистического исследования // ВМУ. Сер.7. № 3. Философия. – Москва, 1993. С. 39.

глубокого, настолько тонкого и всеобъемлющего, что не переходило бы в язык и не было бы через его посредство познаваемым»<sup>2</sup>. Значит необходимо обратиться к изучению языка, к изучению культурного контекста и отсюда к изучению ментальности богословского и философского дискурса, связанного с концептом *вера*.

В словоупотреблении концепта *вера* есть ряд недоразумений, которые заставили нас обратиться к исследованию христианского и связанного с ним философского дискурса. Первое недоразумение гласит, что «верить», это то же самое, что «признавать за истину». На самом деле это не так: вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное. Мы все считаем «истиною» - таблицу умножения, геометрические теоремы, химические формулы, географические данные, установленные исторические факты, законы логики; мы совершенно уверены в том, что они верны, что мы спокойно можем пользоваться этими истинами и применять их в жизни. И мы все это знаем, и согласно этому мы в жизни и действуем. Но о *вере* здесь нет еще и речи. Поэтому заявление «я верю в Бога в душе» (читаем «признаю существование Бога за истину») свидетельствует как раз об отсутствии веры. «Верить» - это гораздо больше, чем «признавать за истину». И так обстоит дело и в теории, и на практике.

Другое недоразумение ставит знак равенства между «верой» и «религией» или между «верой» и «конфессией». Но в религиозных традициях не всегда происходит такая идентификация. Несмотря на то, что внутреннее отношение к Богу присутствует практически во всех религиозных традициях, но оно не всегда имеет центральное значение. Например, религиозный лексикон древнего Египта или древней Ведической Индии не содержит слова *вера* для выражения взаимоотношений человека и Бога, но скорее означает культовые обязанности и действия. В традициях

---

<sup>2</sup> Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. - М.: Прогресс, 1985. - 449с. С. 304

Индусской и Буддистской йоги первоначально рекомендуются внутренние отношения, но это отношение веры в гуру, или духовного наставника, но не в Бога. Индуские и буддистские понятия верности (Санскрит. bhakti, karuṇā) связаны больше с понятиями преданности, любви или сострадания, чем с верой. Культовые формы Буддисткой Махаяны, а также Вишнуизма допускают такие религиозные выражения, которые целиком не согласуются с верой в христианских и еврейских традициях<sup>3</sup>. Значит принадлежность той или иной религии недостаточна для выражения понятия «веры».

Более того, можно называть себя христианином, православным, но не быть при этом верующим. Такое недоразумение возникает, если человек воспринимает веру только в культурном или историческом контексте, но не ищет живых и личных отношений с Богом. Здесь возникает резонный вопрос: является ли исповедание Символа веры, читаемое христианином при Крещении, необходимым и достаточным для свидетельства его веры? Ведь сама формулировка Символа является констатацией фактов, хотя и не очевидных. Но для того чтобы верить, нужно вживаться в предметы, которые изложены фактически. Другими словами необходимо наполнить содержанием формулировки Символа веры, сделать их жизненной позицией. Приведенных случаев достаточно, чтобы заявить об *актуальности* данной темы и заняться осмыслением феномена *веры*.

### **Степень разработанности темы.**

Для того чтобы разносторонне представить различные аспекты проблематики, связанной с нашей темой нужно обратиться к общему обзору существующей богословской и философской литературы по разбираемому вопросу.

В современных отечественных исследованиях существует несколько работ, тесно связанных с рассматриваемой нами проблематикой. Здесь в

---

<sup>3</sup> Encyclopedia Britanica. Ultimate reference suite 2006. DVD ROM. // Faith.

первую очередь необходимо отметить две монографии конца прошлого века А. Струнникова и А. И. Введенского, которые и на сегодняшний день не потеряли значения.

Работа А. И. Введенского «Вера в Бога, ее происхождение и основания»<sup>4</sup> посвящена общим вопросам происхождения общечеловеческой веры в Бога. Естественно, что автор часто обращается в этой связи и к Священному Писанию, что непосредственно относится к теме настоящей магистерской диссертации.

А. Струнников посвятил свое исследование разбору православного дискурса о *вере*<sup>5</sup>. Для нас особенный интерес представляет первая часть этой работы - «Вера по учению Священного Писания».

Можно также отметить, что некоторые отдельные аспекты понимания веры рассматривались в многочисленных курсах и учебниках догматического богословия, а также и в других работах. Наиболее близко с темой настоящей магистерской диссертации связаны, к примеру, исследования П. Юнгера<sup>6</sup>, священника А. Лебедева<sup>7</sup>, П. П. Соколова<sup>8</sup>, С. Глаголева<sup>9</sup>, В. Мышцина<sup>10</sup>.

Что касается современных исследований на русском языке, то особо нужно отметить работы о богопознании В. Н. Лосского<sup>11</sup>, доцента МДА В. Д.

---

<sup>4</sup> Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение и основания. М., 1891.

<sup>5</sup> Струнников А. Вера как уверенность по учению Православия. Исследование по вопросу об отношении веры и знания. — Ч. 1. Вера по учению Священного Писания. — Ч. 2. Вера по учению Священного Предания. Самара, 1887.

<sup>6</sup> Юнгеров П. Псалтирь и ее значение в связи с заключающимся в ней вероучением. Казань, 1894.

<sup>7</sup> Лебедев А., свящ. Ветхозаветное учение во времена патриархов. Опыт историко-догматического изложения. СПб., 1886.

<sup>8</sup> Соколов П. П. Проблема веры с точки зрения психологии и теории познания. Сергиев Посад, 1906.

<sup>9</sup> Глаголев С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900.

<sup>10</sup> Мышцин В. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894.

<sup>11</sup> Лосский В. Н. Боговидение в библейском образе мысли и богомыслии отцов первых веков. // Богословские труды, сборник 18. М., 1978, сс. 125-135.

Сарычева<sup>12</sup>, профессора МДА М. С. Иванова<sup>13</sup> Огромную ценность представляет также неизданный материал, существующий в форме лекций по Библейскому богословию профессора СПбДА Архим. Иануария (Ивлиева). Лекционный материал, связанный с разбираемым вопросом находится в трудах Прот. А. Сорокина<sup>14</sup>, Прот. А. Меня<sup>15</sup>. Нельзя не упомянуть культурологические и филологические исследования академика С. Аверинцева<sup>16</sup>, в которых затрагиваются некоторые аспекты феномена *веры*.

Среди переводных работ, которые интересны в связи с нашей темой, можно указать работы Р. Бультмана<sup>17</sup> и его русского адепта С. Лёзова<sup>18</sup>, Э. Сандерса<sup>19</sup>, М. Бубера<sup>20</sup>, Л. Буйе<sup>21</sup>, Д. Бартелеми<sup>22</sup>, П. Бошана<sup>23</sup>.

Словарные и энциклопедические статьи, особенно из современных иностранных изданий, дали довольно много ценного материала по нашей теме. Среди них мы упомянем словарь Лиделла и Скотта<sup>24</sup>, словарь Нового Завета и раннехристианской литературы Вальтера Бауэра<sup>25</sup>, словарь Греческого

---

<sup>12</sup> Сарычев В. Д., доц. Святоотеческое учение о богопознании // Богословские труды, сборник 3. М., 1964, сс. 34-63.

<sup>13</sup> Иванов М. С., проф. МДА. Вера: уверенность, доверие, верность // Богословские труды. Юбилейный сборник Московкой Духовной Академии, 1984.

<sup>14</sup> Сорокин А., Прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Церковь и культура, 2002.

<sup>15</sup> Меня А., Прот. Исагогика. Ветхий Завет. М.: Фонд имени А. Меня, 2000.

<sup>16</sup> Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / Образ античности. СПб: Азбука-классика, 2004.

Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004.

<sup>17</sup> Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем.. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004.

<sup>18</sup> Лёзов С. Попытка понимания. Избранные работы. М. – СПб.: Университетская книга, 1999.

<sup>19</sup> Сандерс. Э. П. Павел, закон и еврейский народ. М.: РОСПЭН, 2006

<sup>20</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: Аст, 1999.

<sup>21</sup> Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965.

<sup>22</sup> Бартелеми Д. Бог и Его образ. Очерк библейского богословия. Милан, 1992.

<sup>23</sup> Бошан П. Пятьдесят библейских портретов. М.: Paoline, 2005.

<sup>24</sup> Liddell H. G., Scott R. Greek-English Lexicon. Clarendon Press – Oxford, 1969.

<sup>25</sup> Bauer, W., W.F. Arndt, F.W. Gingrich, and F. Danker (1979), A Greek Lexicon of New Testament and Other Early Christian Literature (Chicago, IL: University of Chicago Press).

Языка Деметракоса<sup>26</sup>, богословский словарь Кителля<sup>27</sup> и патрологический Словарь Лампе<sup>28</sup>, Словари Библейского богословия Уолтера Элзуэлла<sup>29</sup> и К. Леона-Дюфура<sup>30</sup>, Православная энциклопедия<sup>31</sup>.

Кроме того, существенное влияние на построение логики магистерской диссертации оказали исследования, посвященные диалогичности текста, а также работы Н.Д. Арутюновой, В.В. Колесова, Ю.С. Степанова и др., в которых исследуются проблемы концепта.

### **Проблема исследования.**

Настоящая магистерская диссертация, как это видно из ее темы, посвящена анализу концепта *вера* в религии, философии и культуре.

**Предметом исследования** являются ветхозаветные и новозаветные тексты, теологические сочинения основоположников христианского богословия, философские тексты раннего и позднего периодов, посвященные концепту *вера*.

**Объектом исследования** являются свободные, связанные и устойчивые словосочетания, взятые из лексикографических источников, канонических христианских, философских текстов, которые свойственны концепту *вера*.

**Границы исследования** касательно религии будут распространяться на новозаветный и ветхозаветный дискурсы, в основе которых лежит библейский текст. Философия будет представлена философским дискурсом эллинистического периода, как наиболее связанного с христианским дискурсом. Далее мы будем опираться на дискурс «отцов церкви», т.е.

---

<sup>26</sup> Demetrakos/Δημητράκος, Δ., Μέγα Λεξικόν της ελληνικής γλώσσης (Δημοτική, Καθαρεύουσα, Μεσαιωνική, Μεταγενεστέρα, Αρχαία), vol. 1-9, επανέκδοση, Αθήνα: ΠΡΟΟΔΟΣ, 2000.

<sup>27</sup> πίστις // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel. Stuttgart, 1974.

<sup>28</sup> Lampe Geoffrey W. A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1969.

<sup>29</sup> Elwell W. Евангельский Словарь Библейского богословия. СПб.: Библия для всех, 2004.

<sup>30</sup> Leon-Dufour X. Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974.

<sup>31</sup> Православная энциклопедия /Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. -М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2004 Т. 7, С. 669-695 .- 752 с.



теологические сочинения основоположников христианского богословия, а также на дискурсы религиозных философов более позднего времени, в которых нашли отражение различные представления о *вере*. На основании экзегетического анализа библейских текстов мы попытаемся выяснить различные ракурсы и значения данного концепта. В культурном отношении мы рассмотрим религиозные дискурсы цивилизаций: западной (латинской), восточной (греко-византийской) и конечно русской.

**Целью исследования** стало проведение концептуального анализа *веры* как понятия, особенно значимого для христианского дискурса. Христианская культура, закреплённая в знаках языка, определяет цивилизационные особенности, а также даёт понимание национального характера, ментальности.

Так как наша тема ограничивается ветхозаветным и новозаветным дискурсом, то нам необходимо исследовать эволюцию значений концепта *вера* в греческом и еврейском языках. Древнееврейский язык является оригинальным языком Ветхого Завета, греческий является языком древнего и авторитетного перевода (Септуагинта). Эти оригинальные языки демонстрируют два типа веры: античный и еврейский. Еврейский тип веры требует погружения в библейскую культурную среду, а греческий – в античную. И Священное Писание и античная литература дают нам богатый текстовый материал, поэтому целесообразным представляется пойти путем систематизации, чтобы как можно более полно, но в то же время «стройно» и лаконично раскрыть нашу тему. Для осуществления цели исследования понадобится решение следующих **задач**:

- 1) уточнить содержание исходных понятий исследования: концепт, дискурс, концептуальный анализ;
- 2) для уяснения точного значения слова «вера» первую часть диссертации нужно посвятить лингвокультурологическому исследованию

данного термина в индоевропейских, а затем греческом и древнееврейском языках;

3) затем во второй части необходимо рассмотреть концепт *вера* в философском дискурсе, который повлиял на словоупотребление концепта *вера* в греческом переводе Священного Писания Ветхого Завета (Септуагинте);

4) сравнить ветхозаветный дискурс с греческим философским дискурсом для выявления точек соприкосновения и расхождений между двумя типами веры.

#### **Теоретико-методологические основы исследования.**

Настоящая магистерская диссертация будет носить обзорный и систематический характер. В качестве основных методов исследования используются: описательный метод; метод сравнения, основанный на выявлении сходства и различия; метод компонентного анализа, метод концептуального анализа. Основным методом для исследования библейских текстов можно назвать «обзорно-экзегетический» метод.

**Источниковой базой** при изучении концепта *вера* послужили тексты Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Мы старались обратиться к первоисточникам, т. е. к древнееврейскому, а также (там, где это представится необходимым) и к другим древним ветхозаветным текстам-переводам, особенно к Септуагинте и Вульгатте. Ведь говорить о том, что ветхозаветный дискурс раскрывает нам концепт *вера* с достаточной полнотой, мы сможем только в том случае, если основные понятия этого дискурса *будут* осмыслены нами не только в современном их словоупотреблении в русском языке, но и в их первоначальном семитском словоупотреблении, а также и в их последующем историческом развитии. Небезынтересным в этом отношении является для нас и церковнославянский перевод Ветхого Завета. Тема магистерской диссертации не исключает комментариев и дополнений и из Священного Писания Нового Завета, также на языке оригинала.

Что касается интерпретации библейских текстов, то мы обращались к богатейшему святоотеческому наследию, особенно к тем святым отцам, которые плодотворно потрудились на поприще ветхозаветной экзегезы. Особенное значение в связи с темой настоящего курсового сочинения имеют творения первых христианских писателей – мужей апостольских и отцов-апологетов, которые очень часто обращались к ветхозаветному этапу домостроительства спасения человеческого рода, к восприятию Ветхого Завета в Новый Завет, канон которого в то время еще не до конца был сформирован. Дискурс святых отцов и учителей Церкви именно этого периода представляются очень ценными как для понимания сложнейших взаимоотношений ранней Церкви и иудаизма, так и для реконструкции основных богословских идей Ветхого Завета, связанных с концептом *вера*.

#### **Научная новизна исследования.**

До настоящего времени было проделано много философских исследований культурно-исторического феномена веры. Но интерпретация данного концепта в рамках библейского богословия не достаточно полно представлена. В данной работе раскрыто библейское понимание этого термина. Произведен анализ смыслового значения слова «вера» в древних языках, связанных непосредственно с Библией. Рассматривая словоупотребление «веры» в греческом и древнееврейском языках, произведен анализ связи языка и культуры на примере античной литературы, философии и религиозных текстов. В данном исследовании мы попытались показать, какое влияние оказали эти два типа веры на словоупотребление этого понятия в Новом Завете.

**Научно-практическая значимость исследования.** Содержание и теоретические выводы данной работы могут быть использованы для дальнейшего экзегетического анализа новозаветного, христианского дискурса. Предложенный в диссертации подход и результаты исследования

могут быть применены как в дальнейшей исследовательской работе, так и в лекционных курсах по библеистике, истории религий, культурологии.

**Апробация результатов исследования.** Основные положения диссертации докладывались и обсуждались на конференциях «Евангелие в контексте современной культуры», «Актуальные вопросы богословских исследований» и других.

Материалы исследования апробировались в рамках преподавания курса «Библеистика» на социально-теологическом факультете НИУ Белгу и Белгородской Духовной семинарии.

Содержание и основные положения диссертации отражены в четырех публикациях, указанных в списке литературы.

# ГЛАВА I. ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ КОНЦЕПТА *ВЕРА*

## 1.1. Этимология слова *вера* в индоевропейских языках

В данной работе мы будем пользоваться термином концепт. Степанов Ю.С. определяет концепт как «сгусток культуры в сознании человека, то в виде чего культура входит в его ментальный мир... Концепт - основная ячейка культуры в ментальном мире человека»<sup>32</sup>. Важное для исследования понимание концепта В.В. Колесовым рассматривается как «основная единица ментальности, ментально обусловленное, культурно значимое содержание, закрепленное вербально, проявляющее себя в образе - символе - понятии на уровне мировоззрения - мировосприятия - мироощущения, занимающее определенное место в национальной картине мира»<sup>33</sup>. Таким образом термин *концепт* становится синонимичным термину *смысл*.

По определению Лихачева Д.С. «совокупность концептов, образует концептосферу языка, богатство которой напрямую зависит от богатства той национальной культуры, которой принадлежит язык». Между концептами в концептосфере возникает связь, поскольку уровень культуры человека, группы людей, народа - разный. Таким же разным бывает уровень религиозной или философской одаренности народа или отдельного человека как носителя языка. «Словарный запас языка можно представить как четырехуровневую иерархическую структуру: 1) лексикон; 2) значения слов; 3) концепты слов - заменители потенции значений, связанные с культурным освоением слов; 4) объединения, системы

---

<sup>32</sup> Колесов В. В. Концепт культуры: образ, понятие, символ // Вестник СПб университета. – 1992, С. 40.

<sup>33</sup> Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. - М.: Школа. «Языки русской культуры», 1997. С. 158

концептов, зависящих друг от друга как некие ценности – концептосферы». Характерная черта нашего осмысления концепта состоит в том, что в границах религиозной или философской культуры возможно выделение множества индивидуальных и коллективных концептосфер, поскольку «каждый концепт в данный момент времени может быть расшифрован в зависимости от контекста или культурного опыта носителя концепта»<sup>34</sup>. Лингвистическое исследование дает нам возможность прикоснуться к явлениям в их взаимосвязи с культурой. Или по меткому выражению Степанова Ю.С. раскрыть «особый фрагмент ментального мира и восстановить его специфические особенности»<sup>35</sup>. Поэтому мы говорим о лингвокультурологическом исследовании концепта вера, в противоположность формальному или специально лингвистическому.

Как в русском, так и в других индоевропейских языках, слово «вера» и однокоренные ему слова выражают уверенность, убеждение, твердое сознание, понятие о чем-либо. Этимологический словарь Фасмера<sup>36</sup> считает древне-русское и славянское (*вѣра, вѣрить*) родственным болгарскому **вяра**, сербохорватскому **вјера**, словенскому **véra**, чешскому **víra**, польскому **wiara**, верхнелужицкому, нижнелужицкому **wjera**, авестийскому **var-** «верить», **varəna** «вера», осетинскому *игнун* «верить». Далее, вероятно, сюда же относится древне-верхненемецкое **wâra** ж. «правда, истина, милость», древне-исландское **vár** «обет, торжественное обещание», древне-верхненемецкое **wâr** «правдивый, верный», древне-ирландское **fír** «правдивый, истинный», древне-англ. **wær** «союз», «обещание», «верность», «дружба». Таким

---

<sup>34</sup> Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. - М.: Academia, 1997, С. 283.

<sup>35</sup> Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. - М.: Школа. «Языки русской культуры», 1997. С. 71.

<sup>36</sup> Фасмер М. Вера // Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. М., 1964, т. 1, С. 292

образом, вера в своих древних корнях этимологически совпадает с правдой и истиной, а также близко к союзу, обещанию, верности и дружбе.

В Историко-этимологическом словаре Черных П. Я. выясняется, что к тому же индоевропейскому корневому гнезду относят готское **-wērs** – «истинный», «действительный», «верный», латинское **vērus, -a, -um** «истинный». Индоевропейский корень **uēr** – «расположение», «любезность»<sup>37</sup>. Отсюда оно созвучно латинскому **venus, f.** – «миловидность», «красота».

В. И. Даль<sup>38</sup> в Словаре Живого Великорусского языка находит архаические пласты смысла слова вера в таких словах как «клятва, присяга». У сибирских народов - это «обычай, то, что заведено, правило». У северных народов – это «охота, желание, намеренье, стремление».

Замечательно, что русский язык придает идее «веры» два различных значения: одно связывает *веру* с потребностью *верить*, а другое — со способностью *веровать*.

*Верят* – все люди, сознательно или бессознательно, злобно или добродушно, сильно или слабо. *Веруют же* – далеко не все: ибо *верование* предполагает в человеке способность прилепиться душою (сердцем, и волею, и делами) к тому, что действительно заслуживает веры, что дается людям в духовном опыте, что открывает им некий «путь ко спасению»<sup>39</sup>. В карты, в сны, в гадание, в астрологические гороскопы - верят, но в Бога - веруют. В суеверия «верят» - верят от страха и боятся от своей веры; и чем больше боятся, тем сильнее верят, и обратно. Но в то, что подлинно есть, -

---

<sup>37</sup> Черных П. Я. Вера // Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М.: Рус. яз., 1999. – т. 1, С. 141

<sup>38</sup> Даль В. И. Вера // Словарь Живого Великорусского языка.

<sup>39</sup> Ильин И. А.. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2006. – С. 96

«веруют», и от этой веры получают спокойствие и перестают бояться. «Верящие» люди чаще всего не имеют единого и общего им всем духовного предмета, и потому их вера *разъединяет* их, не создавая ни религии, ни церкви. Но «верующие» люди имеют единый и общий им всем духовный Предмет; они вступают в творческое единение с Ним, а через это объединяются между собою; слагается религия и церковь»<sup>40</sup>.

Важно отметить, что оба эти оттенка, передаваемые глагольной формой, сливаются и как бы исчезают в существительном «вера». Терминология допускает такое словоупотребление: «верить» можно и в высшее - «я верю в Бога», «я не верю в бессмертие души»; но в низшее «веровать» нельзя. Нельзя сказать: «я верую в карты» или «я верую в дурные приметы»... Подобно этому: в сильного человека, в вождя «верят», а не «веруют». Вера живет и в том, кто «верит», и в том, кто «верует». Она выражает у обоих склонность души видеть в чем-то жизненно-главное и руководящее и прилепиться к нему своим доверием и преклонением. Но эта приверженность души поднимает человека на настоящую высоту только тогда, когда она находит себе высший и достойный предмет.

О. Павел Флоренский занимался выяснением этимологических корней многих ключевых слов христианского богословия и выяснил, что русское верить означает *доверять*, т. е. содержать в себе указание на нравственную связь того, кто верит, с тем, кому он верит<sup>41</sup>. Несколько подобно этому и немецкое **glauben** верить, равно как и однокоренные: **erlauben** позволять, **loben** хвалить, **geloben** дать обет, **lieben** любить и английское **believe** верить

---

<sup>40</sup> Ильин И. А.. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2006. – С. 97

<sup>41</sup> Флоренский П. А., Свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт Православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. - С. 69



во что, верить, происходящие от **lub** и первоначально означали почитать, доверять и также одобрять.

Св. Кесарий Арелатский (VI в. по Р. Хр.), знаменитый галльский проповедник, в одной из своих проповедей дает любопытную этимологию латинского **fides** («вера»). Слово **fides**, говорит он, «происходит от глагола *fit*, то есть от того, что «исполняется» (*fiat*), поскольку в ней содержится основание всех вещей – не только божественных, но и человеческих. Поэтому, когда кто-либо какими угодно словами и со многими клятвами говорит о себе, что он имеет веру, если он говорит, что верит на словах, но не хочет исполнить этого на деле, это не есть вера, поскольку, «вера» берет название от глагола «исполняется»<sup>42</sup>.

О. Павел Флоренский считал, что латинское **fides**, впрочем, как и греческое *πίστις*, в своих древних корнях имеет сакральное значение. Эти слова означают «внутреннее отношение, убеждение или доверие, связывающее человека с Высшим Божеством; а глагол **credere** происходит от санскритского **śraddhā**, т. е. «свое сердце полагать на (Бога)»<sup>43</sup>. Такое утверждение не совсем верно, потому что слово *πίστις* долгое время не имело религиозной окраски. Мы попытаемся показать это в данной работе.

В сравнительной таблице, приведенной ниже, видно этимологическое значение слова «вера». Таким образом, в основе рассматриваемого слова лежит корень, обозначающий правду и истину, а с другой стороны милость, любовь и красоту, и имеет нравственную связь с лицом, которое является носителем веры.

---

<sup>42</sup> Арелатские проповедники V-VI вв.: сб. исслед. и пер. / [ред. А. Р. Фокин]. – М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2004. – С. 315-316

<sup>43</sup> Флоренский П. А., Свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт Православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. -С. 69

Санскритский	<b>śraddhā</b>
Греческий	<b>πίστις</b>
Латинский	<b>fides</b> <b>vērus, vēnus</b>
Авестийский	<b>varəna</b>
Готский	<b>-wērs</b>
Древневерхненемецкий	<b>wâra</b>
Французский	<b>foi</b>
Немецкий	<b>glauben</b>
Чешский	<b>víra</b>
Церковнославянский	<b>вѣра</b>
Русский	<b>вера</b>

## 1. 2. Античное словоупотребление концепта *вера* и лексика, связанная с ним

На сегодняшний день никто не станет спорить с тем положением, что *вера* стала религиозным термином и выражает собой приверженность человека к той или иной религии или конфессии. С другой стороны она описывает позицию человека по отношению к Богу. Но статус религиозного термина у этого слова был не всегда. Очень долгое время слово *вера* было бытовым и не имело тенденции стать отвлеченным термином. Для того чтобы установить точное значение слова «вера» в греческом языке, нам нужно обратиться к тем смысловым пластам этого термина, которые сразу не попадают в поле зрения. Всякое слово прежде, чем вылиться в твердую лексическую форму имеет целый ряд параллельных и сходных значений, которые затем в процессе становления языка отсеиваются.

Так как наша тема ограничивается различным пониманием феномена *веры* в Священном Писании, то нам необходимо исследовать эволюцию значений этого слова в греческом и еврейском языках. Эти оригинальные языки Нового и Ветхого Заветов как нельзя лучше демонстрируют, по словам Мартина Бубера<sup>44</sup>, два типа веры: античный и еврейский.

Если говорить о греческом языке, то он близко связан с Септуагинтой - греческим переводом Библии, который был осуществлен в Александрии в III в. до н.э. (около 285 г.). Септуагинта родилась в Александрии, в сильно эллинизированной среде. Заметим, что перевод сделан первоначально не в миссионерских целях и не для прозелитов, а для внутреннего пользования: в обширной еврейской общине Александрии разговорным языком был греческий.

---

<sup>44</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: Аст, 1999. - С. 301.

Септуагинта много сделала для приспособления греческого языка к выражению до того чуждых ему понятий иудейской религии. Дело в том, что слова, казалось бы, одного и того же значения на самом деле выражают отнюдь не идентичные понятия в разных культурах и, следовательно, в разных языках. Это в полной мере относится к кругу слов, выражающих религиозные, философские, этические понятия.

Так, например, семитское слово *olam мир*, а также *век, вечность* может переводиться на греческий по-разному. В значении *мир* оно переводится греч. *κοσμος мир (вселенная), порядок, красота*, а в значении *век, вечность* — греч. *αιων, η век*. На основании этого примера можно сделать вывод, что понятие *мир* в этих языках не совсем совпадает; причина тому — разное понимание устройства мироздания в античной мысли и в иудаизме.

Собственно говоря, такие различия могут прослеживаться даже в пределах одного и того же языка.

Возьмем, например, греческое слово *ψυχη, душа*. Оно на самом деле обозначает различные понятия:

- ✓ у Гомера;
- ✓ в философии Платона;
- ✓ в философии атомистов;
- ✓ в философии стоиков;
- ✓ в рассказах греческих авторов о египетской религии (где этим словом переводится термин «Ка»);
- ✓ в Септуагинте;

Перечень можно продолжить. В данной работе нас будет интересовать термин *πνευμα, который* также по-разному представлен в Ветхозаветном каноне, в античной литературе. Какие это различия нам предстоит выяснить. Для этого нам необходимо совершить дополнительное исследование по

лингвистическому и философскому осмыслению слова  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  в греческом языке.

Словоупотребление  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  обладает в античной литературе невероятной пестротой, удручающей всякого исследователя, пытающегося приоткрыть его смысловую завесу. Поэтому, прежде чем направить наше исследование к языку характерному для Священного Писания, обратимся к словоупотреблению  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  в греческой мысли. Мы рассмотрим только те значения  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$ , которые представляют важность для истории библейской концепции веры или каким-то образом соприкасаются с ней. Ведь не уяснив терминов специфичных для эпохи, для автора, для текста, нельзя и подступиться к истолкованию текста.

В античной литературе слово  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  (вера) широко используется для определения или описания различных понятий и предметов. В многотомных и имеющих международное признание словарях термин  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  имеет десятки интерпретаций и относится к темам, которые составляют от 3 до 10 полных страниц текста, который в свою очередь иногда делится на 4 колонки. Следовательно, наша тема весьма широка и сложна. В настоящей главе мы кратко рассмотрим значение слова  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  в эллинистической литературе и древнегреческой мысли. Является ли  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  носителем религиозной функции или нет?

### **Классическое словоупотребление.**

Первые слова с корнем  $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}$ , встречающиеся в греческой литературе, – это прилагательное  $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  с отрицательной частицей ( $\alpha\nu$  privative)  $\alpha;\rho\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\eta$ . Оно имеет активное и пассивное значение: «верный» и «заслуживающий доверия» (надежный) соответственно. Самыми ранними литературными памятниками религиозной мысли Древней Греции являются Илиада и Одиссея Гомера. Но эти произведения отображают в себе достаточно позднюю эпоху, которая в истории античности носит название олимпийской.

Главной чертой этого периода было воцарение и окончательное торжество олимпийских богов. Но этому периоду предшествовала достаточно долгая доолимпийская эпоха. Гомеру как писателю рубежа между олимпийским и доолимпийским веком должно быть знакомо именно древнее словоупотребление *pisto,j*. Поэтому когда Гомер употребляет *av,pistoj* в значении «недоверчивый»  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma \delta\acute{\epsilon} \tau\omicron\iota \alpha\iota\grave{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  – («дух твой всегда *недоверчив*»)<sup>45</sup>, то есть подозрительный, становится очевидным, что противоположное по смыслу качество доверия первоначальное. В данном исследовании нам предстоит выяснить, какими свойствами обладает данный тип доверия? Несет ли он в себе или не несет религиозную нагрузку? Если говорить о существительном *pi,stij*, то оно повторяет весь спектр значений прилагательного *pisto,j*.

#### **Активное значение *pisto,j*.**

Рассмотрим активное значение *pisto,j* – «уверенный». Корень слова выражает ощущение личной безопасности. В сборнике нравоучительных элегий древнегреческого поэта VI в. до Р. Хр. Феогида из Мегары есть такие слова: *avstw/n mhdeni. pistoj po,da tw/nde pro,baine*<sup>46</sup> («не входи в город, если ты не уверен»).

У Эсхила в «Прометее» Зевс назван *toi/j pedarsi,oi;j ktu,poi;j pistoj* («уверенным в горних громах»)<sup>47</sup>. В «Персах» вавилонская рать, *tohoukw=|lh,mati pistoi*. («уверенная в меткости своих луков»), вступает в бой с греками<sup>48</sup>. Все эти отрывки представляют собой поэтическое изображение

---

<sup>45</sup> Hom. Od., 14, 150. Все последующие ссылки на античную литературу, кроме специально оговоренных случаев, взяты со след. сайтов в Интернет: Bibliotheka Augustana. <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html>

Greek Texts. <http://www.kairatos.com.gr/arxaioi/simpiesm.htm>  
LATO – Greek texts. [http://gainsford.tripod.com/lato/gk\\_a1.htm](http://gainsford.tripod.com/lato/gk_a1.htm)

<sup>46</sup> Theogn. 283

<sup>47</sup> Aesch. Prom., 915 – 917

<sup>48</sup> Aesch. Pers. 52 – 55

гарантии военной мощи, *pisto,j* здесь имеет значение уверенности в оружии или уверенности в людях, которые искусно владеют этим оружием.

Следующее значение – это «*верный*», «*преданный*». Оно часто связано с человеческой совестью или нравственным обязательством, которое налагает на человека какой-либо договор, закон, общественное мнение, и может трактоваться как *честность* или *добросовестность*. Фукидид в своей Истории изображает нам норму поведения гражданина греческого полиса: *to, pisto.n th///j politei,a j kai... o`mili,a j* («добросовестность как в общественных так и в частных отношениях»)<sup>49</sup>.

Греческое *pisteu,ein* связано с *rei,qesqai* - «слушаться», а собственно – «дать себя уговорить», «быть убежденным к.-л.», поэтому *pisto,j* имеет оттенок «покорности». Тематический продолжатель труда Фукидида историк Ксенофонт излагает в Истории Греции о *th.n tw/n vAqhnnai,wn cw,rav oivkei,a kai. pisth.n poi,h,sasqai* («покорении родной страны афинян»)<sup>50</sup>. Выражение *pisth.n poi,h,sasqai*, употребленное здесь означает буквально «*делаться послушным*».

### **Пассивное значение *pisto,j*.**

Перейдем к пассивному значению *pisto,j* – «заслуживающий доверия, надежный». Это значение *pisto,j* находится, прежде всего, в сфере сакрального права *pisto,j* несет функцию верного слова, речательства, клятвы или договора. [*Orkia* (клятва) предстает перед нами как *pista,,* «заслуживающая доверия, надежная»<sup>51</sup>. То же самое относится к *tekmh,ria*, («свидетельство»)<sup>52</sup>. Выражение *pista. dou/nai kai. label/n* («сказать друг другу верное слово»)<sup>53</sup> используется у Ксенофонта и может изображать заключение

---

<sup>49</sup> Thuc. IV, 17, 5

<sup>50</sup> Xenoph. Hist. Graec., II, 4, 30

<sup>51</sup> Hom. II., 2, 124

<sup>52</sup> Aesch. Suppl., 53

<sup>53</sup> Xenoph. An., III, 2, 5

договора. Условием такого договора будет *ta. pista*, («надежность») сторон, которые обозначены в контракте, залог верности, верное слово. Термином *pisto,j, -h,*, описываются те, кто состоит в договорных отношениях: *e`te/roj* («ближний»), *fi,loj* («друг»), *avnh,r* («муж»), *gunh,* («жена»), *ma,rtuj* («свидетель»), *a;ggeloj,* («вестник»), *fu,lax,* («страж»), *dou/loj,* («слуга»). Когда речь идет о денежных средствах, то *pisto,j* употребляется в значении «давать к.-л. в займы» *eivj pi,stin dido,nai ti tini*<sup>54</sup>. Поэтическое выражение *dido,nai ceiro.j pi,stin* описывает протягивание руки в знак верности слова, т. е. давать верное слово или обещание. *Qew/n pi,steij ovmo,sai* означает «поклониться богами в знак верности»<sup>55</sup>.

Далее круг значений *to. pisto,n* постепенно расширяется, и следующий смысловой сегмент передает нам понятие «достоверности» или «полной уверенности». Так Фукидид предлагает обучать воинов боевой подготовке, потому что с *meta. tou/ pistou/ th/j evpisth,mhj* («уверенным знанием») военного искусства у них будет крепнуть и мужество<sup>56</sup>. Софокл употребляет в одном из своих трудов выражение *to. pisto,n th/j avleqei,aj ne,mein* («ручаться в истинности»), где *to. pisto,n* удваивает и без того нагруженное «достоверностью» понятие *avleqei,a* «истина».

Платон в диалоге Кратил предлагает понимать *pisto,n* («достоверное»), как нечто устойчивое, твердое (*i`sta,n*, «стояние»)<sup>57</sup>. Из этих примеров мы видим, что в редких случаях *pisto,j* может означать также и *подлинный, точный, правдивый*. Другими словами *pisto,j* изображает здесь качество верности.

В античной литературе значение слова *pisto,j* не применяется по отношению к неодушевленным предметам, но только по отношению к людям

<sup>54</sup> Дворецкий И.Х. *pi,sti,j* // Древнегреческо-русский словарь (под ред. С.И.Соболевского). М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> *Thuc. VI, 72, 4*

<sup>57</sup> *Plat. Crat. 437 b*



и феноменам, связанным с деятельностью человека во всех сферах жизни. Для неодушевленных предметов используется слово *be,baioj*, «надежный, прочный», которое может также употребляться касательно личности или личного образа действий. Слово *pisto,j* частично синонимично с *be,baioj*. Платон в диалоге Тимей призывает *pistw/| kai. bebai,w| crh,sasqai lo,gw|* («употреблять слова в их *надежном* и *достоверном* смысле») <sup>58</sup>.

Вообще, *lo,goj*, «слово», а также синонимичные *e;poj*, *g`hma*, или *glw/ssa*, «язык», могли называться *pisto,j* или *pisth*, и изображать *достоверность* или *убедительность*. У Геродота рассказывается, как эллины поверили известию, об окружении их флота персами <sup>59</sup>. В данном тексте фигурирует выражение «*достоверные (pisto,j) сведения*».

Фукидид употребляет *pisto,j* также в значении расчета или выгоды. «...Война, вопреки верным сведениям (*tw=| pistw=|*) затянется надолго» <sup>60</sup>. «Мы – единственные, кто не по расчету на собственную выгоду, а, доверяясь свободному влечению, оказываем помощь другим (*ouv tou/xumfer,ontoj logismw/| valla. th/j veleuqeri,aj tw/| pistw/|*)» <sup>61</sup>.

В греческой философии с помощью *pisto,j* передается качество *lo,goj*, *u`po,qesij* («основания») или *avpo,deixij* («доказательства»). Они именуются *достоверными*. У Аристотеля *pisto,j* синонимично с *avpodeiktiko,j* и передает оттенок *убедительности* <sup>62</sup>.

### **Словоупотребление а;pistoј**

Если взять противоположное по смыслу (*неверный, ненадежный, не внушающий доверия*), то здесь можно наблюдать ту же модель. Сначала, как

---

<sup>58</sup> Plat. Tim., 49 b

<sup>59</sup> Hdt. VIII, 83

<sup>60</sup> Thuc. I, 141, 5

<sup>61</sup> Thuc. II, 40, 5

<sup>62</sup> Aristot. Rhet., II, 1, p. 1377b, 23

мы видели у Гомера, это слово несет в себе функцию отсутствия *доверия*. Немного позднее оно означает «недоверие к людям»<sup>63</sup>, «недоверие прочности достигнутого успеха»<sup>64</sup>, а также «невероятность речи»<sup>65</sup>. Мы видим, что спектр значений колеблется в пределах от «*неверный, ненадежный, неуверенный*» до «*невероятный*» и «*непослушный*».

У Фукидида безрассудная отвага названа *ненадежной* (a;pistoj)<sup>66</sup>. С помощью a;pistoj обозначается неверное высказывание или речь. Оппоненты Платона в диалоге Федр считают *неверным* доказательство пользы любви, которая посылается богами влюбленным для их счастья<sup>67</sup>. Таким образом, с помощью a;pistoj очерчивается как ненадежность человеческих отношений, так и неверность какой-либо информации. В Новом Завете этим термином обозначается неверующий, язычник. Но такое понимание a;pistoj появляется уже гораздо позже и несет в себе отпечаток уже религиозного словоупотребления.

### **Смысловое поле значений существительного pi,stij**

Перейдем к существительному pi,stij. Если отталкиваться от широкого ряда значений прилагательного pistoj можно видеть, что pi,stij в силу абстрактности этого понятия у греков, означает «гарантию», «надежность» человеческих отношений, а также других объектов, например, у Платона это dia. pi,stin grafh/j («доверие письму»)<sup>68</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что pi,stij имеет значение *доверия*, такого психического состояния, в силу которого мы полагаемся на какое-либо мнение или лицо, кажущееся нам авторитетным. Но в таком типе доверия отсутствует какой-либо религиозный момент. Даже когда pi,stij употребляется в смысле веры в богов, например у

---

<sup>63</sup> Thuc. I, 68, 1

<sup>64</sup> Thuc. IV, 17, 5

<sup>65</sup> Hdt. III, 80

<sup>66</sup> Thuc. I, 120, 4

<sup>67</sup> Plat. Phaedr. 245c

<sup>68</sup> Plat. Phaedr. 275a



как вера в то, что действительно существует. Таким образом, *pi,stij* у Аристотеля означает вообще какое-либо *мнение* или *представление* и противоположно знанию.

Учитывая специфику греческого языка, *уверенность* (*pi,stij*) не является единичным актом, как если бы некто испытал ее в течение короткого времени. Значение этого слова содержит в себе элемент постоянства, т. е. некто обладает *уверенностью*, а не испытывает ее. Плутарх передает, что, несмотря на попытку спартанцев очернить Перикла перед афинянами, жители города окружили его еще большим *доверием* (в тексте это действие передается с помощью глагола *pisteu,esqai* в пассивном залоге)<sup>75</sup>. Этот случай, описываемый Плутархом, подтверждает мысль о том, что уверенность в ком-либо несет в себе компонент устойчивости.

В античных источниках очень часто делается акцент на том факте, что *pi,stij* более высший дар по сравнению с обладанием богатством.

Значение *pi,stij* синонимично с *paradoch.*, «обычай, правило»<sup>76</sup> и *avpodoch.*, «одобрение, похвала»<sup>77</sup>.

Но такая устойчивая уверенность (*pi,stij*) означает лишь «гарантию», которая создает возможность доверия, или убеждение в надежности. Гарантирующая сторона формирует условия для того, чтобы другой мог на нее положиться, довериться.

Впервые термин *pi,stij*, как мы уже показали выше, используется в сфере сакрального права. Поэтому *pi,stij* часто фигурирует в античных текстах совместно с *o[γκοί* («клятвой»). Геродот рассказывает, что спартанцы приняли самосцев в Эллинский союз и сделали это не иначе как с помощью «клятвы на верность»<sup>78</sup>. Афинянин в диалоге с Мегиллом в Законах Платона

---

<sup>75</sup> Plut. Pericl., 33, 2 (I, 170a)

<sup>76</sup> Polib. 1, 5, 5)

<sup>77</sup> Polib. 1, 43, 4

<sup>78</sup> Hdt. IX, 92

для убедительности своих слов прибегает к клятве Зевсом<sup>79</sup>. В сочинениях многих античных авторов можно обнаружить, что клятву (pi,stin) можно давать (dido,nai), приносить (lamba,niein) или принимать (de,cesqai).

У Плутарха мы встречаем персонификацию pi,stij в жизнеописании Нумы Помпилия, который «был первым, кто построил храм богине *Верности* (Pi,stij) и Термину и научил римлян Pi,stin o[rkon («клясться верностью») как важнейшею из клятв, что они соблюдают до сих пор»<sup>80</sup>. Но такое словоупотребление имеет место уже в поздний период античности и является подтверждением развития веры как религиозного понятия.

В Орфических Гимнах обращаются с молитвой к богиням Pi,stij и Dikh,<sup>81</sup>. Таким образом, pi,stij – это «клятва верности», «залог надежности», «безопасности».

У ораторов античности pi,stij часто несет в себе функцию *доказательства*. Далее мы встречаем pi,stij также в значении «способа убеждения». У Демокрита с помощью этого понятия выражается строгое *доказательство* (pi,stij), которое он проводит после механических опытов<sup>82</sup>.

Платон в диалоге Федон употребляет pi,stij в значении «веских *доказательств* и обстоятельных разъяснений» по поводу существования души после смерти<sup>83</sup>.

В Риторике Аристотеля говорится о составных частях речи: de. to. me.n pro,qesi,j evsti( to. de. pi,stij( w[sper ei; tij die,loi o[ti to. me.n problh,ma( to. de. avpo,deixij [«(речь) с одной стороны – положение, с другой – *доказательство*, как если бы кто-либо разделил ее на части, из которых первая – задача, вторая – решение»]<sup>84</sup>. Как частный случай можно

---

<sup>79</sup> Plat. Leg. III, 701c

<sup>80</sup> Plut. Numa, 16, 1 (I, 70f.)

<sup>81</sup> Orph. Hymn. Prooem, 25

<sup>82</sup> Democr. Fr. 125

<sup>83</sup> Plat. Phaed. 70b

<sup>84</sup> Aristot. Rhet. III, 13

рассматривать употребление  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  в значении *надежности* или *верности* отдельных личностей. Например, в Персах Эсхил восклицает:

*«Все персы, силой молодой блиставшие,  
Отваги безупречной, рода знатного,  
Вернейшие из верных ( $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\alpha. \rho\acute{\iota}\sigma\tau\omega/n$ ) слуг властителя,  
Бесславной смертью пали - на позор себе»<sup>85</sup>.*

(Перевод А.Пиотровского)

Особое место  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  занимает в отношении дружбы. Аристотель приходит к выводу, что без *верности* не будет крепкой дружбы « $\omicron\upsilon\nu\kappa \epsilon;\sigma\tau\alpha\acute{\iota} \alpha;\nu\epsilon\upsilon \rho\acute{\iota},\sigma\tau\epsilon\omega\eta \phi\acute{\iota}\lambda\iota,\alpha \beta\epsilon,\beta\alpha\acute{\iota}\omicron\eta$ »<sup>86</sup>.

Глагольная форма  $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon,\omega$  происходит из  $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron,\eta$  только в VII веке и означает «доверять», «полагаться на кого-либо». В роли объектов здесь выступают договоры и клятвы, а также законы, далее оружие как средство власти или безопасности, вероятные или правдоподобные факты, и, в конце концов, люди. В этом случае  $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon,\epsilon\acute{\iota}\nu$  имеет оттенок «соблюдать». В пассивном залоге  $\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon,\epsilon\sigma\tau\alpha\acute{\iota}$  означает «испытывать доверие». В Аттическом диалекте этот глагол употребляется в пассиве и не редко имеет значение «полагаться на кого-либо».

### **Отрицательные значения, образованные от корня $\rho\acute{\iota},\sigma\tau$ -**

Приватив  $\alpha\nu\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon,\omega$  выражает значение «быть *ненадежным*; быть нарушителем *доверия*; быть причиной *недоверия*». Это слово употребляется также для формулировки неповиновения закону, непослушания.

$\alpha\nu\rho\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota},\alpha$  означает *неверность, сомнение, ненадежность*. Этим словом выражается состояние человека, нарушившего *доверие*, поступившего *вероломно* или показавшего свое *непостоянство*. Платон в диалоге Федон с помощью  $\alpha\nu\rho\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota},\alpha$  пытается выразить отсутствие доказательства, которому

---

<sup>85</sup> Aesch. Pers., 443

<sup>86</sup> Eth. Eud., VII,2

можно поверить<sup>87</sup>. Геродот, описывая хлебные злаки в Вавилонии величиной с дерево, понимает, что своим рассказом вызовет лишь *недоверие* (avpisti,a)<sup>88</sup>.

Из всей группы слов с корнем pis-t только pisto,w употребляется в Новом Завете в значении быть убеждаемым или утверждаемым. Вообще же этот глагол имеет значение «делать кого-либо pisto,j, *верным*». В медиальном залоге – «давать взаимные *гарантии*». С одной стороны этот глагол употребляется по отношению к лицу, заключившему клятву, договор или давшему обещание, а с другой – к тому, кто пытается *уверить*, вызвать *доверие*.

### 1.3. Концепт вера в перспективе Ветхозаветной лексики

В еврейском языке Ветхого Завета нельзя указать такие слова или выражения, значение которых точно соответствовало бы русскому слову «вера» или греческому «pi,stij». Однако среди общих ветхозаветных представлений о правильном образе поведения народа или отдельной личности по отношению к Богу можно выделить те, что наиболее близки к тому понятию веры, которое сформировалось в новозаветной литературе и было затем воспринято христианским богословием. Эти представления в рамках общего ветхозаветного образа правильного отношения к Богу тесно связаны с такими понятиями, как «страх Божий», «любовь к Богу», «надежда (упование) на Бога», «хождение перед Богом». Хотя терминологически эти понятия не всегда отличаются и могут выражаться с помощью одного слова.

Более того, если обратиться к священному Писанию Ветхого Завета в русском переводе и попытаться определить сколько раз в этом тексте встречается слово вера, то мы очень удивимся, найдя это слово только в

---

<sup>87</sup> Plat. Phaed. 88d

<sup>88</sup> Hdt. I, 193.

одном месте – в книге пророка Аввакума (Авв. 2, 4). Для объяснения этого странного факта необходимо обратиться к библейскому значению концепта *вера*.

В еврейском языке имеется шесть лексем, раскрывающих фундаментальные идеи *веры, доверия и верности*. Для установления точных значений этих лексем мы будем пользоваться этимологическим словарем О. Н. Штейнберга<sup>89</sup> и ссылку на него далее по тексту давать не будем.

Корень **ХjВ** (В†Н) выражает ощущение личной безопасности и означает «чувствовать уверенность». Иногда эта уверенность основана на собственных силах:

*«Когда Я скажу праведнику, что он будет жив, а он понадеется (ХjВ, ба†аН) на свою праведность и сделает неправду, – то все праведные дела его не помянутся, и он умрет от неправды своей, какую сделал» (Иез.33, 13).*

Уверенность может быть связана с военной мощью:

*«Вы возделывали нечестие, пожинаете беззаконие, едите плод лжи, потому что ты надеялся (ХjВ, ба†аН) на путь твой, на множество ратников твоих» (Ос.10, 13).*

Богатство не придает уверенности:

---

<sup>89</sup> Штейнберг О. Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878.



*«Что хвалишься долинами? Потечет долина твоя кровью, вероломная дочь, надеющаяся (ХjВ, baṭaH) на сокровища свои, [говорящая]: кто придет ко мне?» (Иер. 49, 4).*

Но уверенность, появляющаяся в результате доверительного отношения к Богу, наиболее важна. Она может сочетаться со страхом Божиим и послушанием Его слову:

*«Кто из вас боится Господа, слушается гласа Раба Его? Кто ходит во мраке, без света, да уповаает (ХjВ, baṭaH) на имя Господа и да утверждается в Боге своем» (Ис.50, 10).*

Эту уверенность можно отождествить с познанием Бога и руководствоваться ей в жизни, в отличие от упования на наш собственный разум:

*«Надейся (ХjВ, baṭaH) на Господа всем сердцем твоим, и не полагайся на разум твой» (Прит. 3, 5).*

*Во всех путях твоих познавай Его, и Он направит ḡV'yu" (yāšār) стези твои»*

Корень **hsx** (Hsh) описывает состояние человека нуждающегося в защите и зависящего от чужой помощи. В притче Иоафама терновник отвечает деревьям, которые пригласили его быть их царем:

*«Терновник сказал деревьям: если вы по истине поставляете меня царем над собою, то идите, покойтесь (hSX, Nasah) под тенью мою; если же нет, то выйдет огонь из терновника и пожжет кедры Ливанские» (Суд. 9,15).*

В значении «покоиться под сенью или крыльями» встречается в благословении Руфи Воозом:

*«Да воздаст Господь за это дело твое, и да будет тебе полная награда от Господа Бога Израилева, к Которому ты пришла, чтоб успокоиться (hSX, Nasah) под Его крылами!» (Рф. 2, 12)*

Давид, преследуемый врагом, просит у Господа «спаси и избавь», основываясь на сходном утверждении «на Тебя я уповаю (hSX, Nasah)» (Пс. 7, 2). Эти представления об уповании на Господа противопоставляются надежде на людей или князей:

*«Лучше уповать (hSX, Nasah) на Господа, нежели надеяться (XjB, baʔaH) на человека. Лучше уповать (hSX, Nasah) на Господа, нежели надеяться (XjB, baʔaH) на князей» (Пс. 117, 8-9).*

Лексемами hWq (qwh), lxy (yHl), hKX (Hkh) обозначаются настойчивость, бесхитростная надежда и ожидание. Исаия обещает: «Надеющиеся (hWq qawah) на Господа обновятся в силе: поднимут крылья, как орлы, потекут - и не устанут, пойдут - и не утомятся» (Ис.40, 31).

Давид молится: «*Да будет милость Твоя, Господи, над нами, как мы уповаем* (לְחַי יְהוָה) *на Тебя*» (Пс.33, 22).

Он исповедует: «*Душа наша уповает* (לְחַי יְהוָה) *на Господа: Он - помощь наша и защита наша*» (Пс.33, 20).

Такие высказывания, в которых выражена надежда на Бога, подразумевающая терпение и неотступность, являются исповеданием веры. Во время осады Самарии Ахав, царь Израильский, который винил во всех своих бедах Яхве<sup>90</sup>, выказывает недостаток веры, когда спрашивает:

«*Чего мне впредь ждать* (на что надеяться) **לְחַי יְהוָה** *от Господа?*» (4 Цар. 6, 33).

Лексема **wma** (ʿmn) с его смысловыми оттенками крепости и непоколебимости выражает разнообразные дела Бога и наш отклик на них. Основное значение корня **wma** (ʿmn) - «твердый, постоянный, надежный».

Слову «верить» в Ветхом Завете соответствует **!mIʕa/h**, (*he ʿémìn*).

Глагол **!m'a'** (ʿāman), «подпирать», означает *твердость лица или вещи*,

---

<sup>90</sup> Имя Божие **hwhy** (יהוה), которое было открыто Моисею у подножия горы Синай связано с глаголом **הָיָה** (хайа) – быть, существовать. Перевести это имя с помощью одного слова не представляется возможным. Скорее всего, в это имя вкладывается следующий смысл: «Я есть Тот, Кому принадлежит бытие и Кто дарует его твари» (Прот. А. Мень Исагогика. с. 198). При чтении вслух Священного Писания евреи стали заменять это имя с помощью *Адонай* (Господь). В 19 в. на основе святоотеческих свидетельств Эвальд предложил чтение ЯХВЕ, которое с этого времени стало общепринятым в библейской науке. Это прочтение будем употреблять и мы на протяжении нашего исследования.

когда на них основываешься и оказывается сокоренным слову **tm,a/** ('emet) – истина. Отсюда видно, что еврейское **!mIʕa/h,** (*he'émìn*) указывает на природу Бога, как природу Истины и указывает на веру как на пребывание в Истине. Если внимательно посмотреть те места, которые впоследствии нашли отражение в Новом Завете (Быт 15, 6; Ис. 28, 16; 53,1; Пс. 115, 10), то станет очевидным, что **!mIʕa/h,** (*he'émìn*) означает в них не столько «опираться на Бога в повседневной жизни», сколько «схватиться за Бога в кризисной ситуации», «побороть искушение». Имеется в виду вера, при которой Богу доверяют вопреки всему. Тем самым уже в Ветхом Завете ясно выступает решающее, фундаментальное значение понятия «вера», которое осталось определяющим также и для Нового Завета: вера – это доверие, которое не дает себя поколебать ни при каких обстоятельствах.

### **Порода QAL.**

Порода QAL представлена глаголом **!m'a'** ('āman) и имеет узко ограниченный диапазон значений. О. М. Штейнберг дает нам варианты: *крепить, поддерживать*. Это основное значение глагола **!m:a'** ('āman) еще сильнее указывается сокоренными существительными из области архитектуры: **h;nm.a** ('ōm•nā) – колонна и **!Am,;** ('āmōn) – строитель, мастер. Этот же корень используется для обозначения матери, кормилицы или воспитателя, как *строителя* детской души: f. **tg<m,a**{ 'ōmenet, – «пестунья, няня» (2 Цар. 4, 4; Руф. 4, 16; Числ. 11, 12). Иногда оно обозначает опекуна или приемного отца **!mea**{ -'ōmēn{ (4 Цар. 10, 15; Есф. 2, 7; Ис. 49, 23). Part. pass. «воспитанный, взлелеянный» в Плач 4, 5 дословно означает

ребенка *обернутого* в порфиру, в переносном значении *воспитанного* на багрянице. В Есф. 2, 20 существительное **hn'm.a'** (abstr. f. – 'āmēnā) означает *образование* или *воспитание*. Таким образом, переводят ли это слово с помощью глаголов «нести», «держат» или находят в нем близкую связь между матерью, няней, опекуном и ребенком, в обоих случаях мы приближаемся к первоначальному смыслу. Но вопрос какова связь между этим словом и его религиозным использованием не может быть решен положительно.

### **Порода NIPH'AL.**

Порода NIPH'AL представлена значительно шире. Выражая возвратный или пассивный модус, в форме *niph'al Wma* ('mn) означает ношение ребенка завернутым в складки собственной одежды или у бедра, так как при этом он чувствует себя надежно укрытым от опасности (Ис. 60, 4).

**!m'a/n<** (*ne'ētän*) обычно переводят «быть твердым, крепким», «быть безопасным, надежным». Это значение только приблизительное и по настоящему не передает основной и конечный смысл этого глагола. Данный тезис можно подтвердить нерелигиозным использованием этого слова. Повествуя о представителе иерусалимской знати Елиакиме, пророк Исаия восклицает: «*И укреплю (!m'a/n<, ne'ētän) его как гвоздь в твердом месте*» (Ис. 22, 23). Действие данного глагола направлено на объект. Пророк хочет показать пригодность Елиакима для определенной цели. Далее это же слово фигурирует в обетовании о прочности династии, которое Бог дает дому пророка Самуила: «*И поставлю Себе священника верного; он будет поступать по сердцу Моему и по душе Моей; и дом его сделаю твердым (!m'a/n<, ne'ētän), и он будет ходить пред помазанником Моим во все*

дни» (1 Цар. 2, 35). Или дому Давида: «*И будет непоколебим (!m;’a.n<, ne’tan) дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки*» (2 Цар. 7, 16).

Во Второзаконии 28, 59 разбираемая лексема относится к продолжительности великих наказаний и серьезных болезней. К тому же подчеркивается их разрушительный эффект: «*Господь поразит тебя и потомство твое необычайными язвами, язвами великими и постоянными (tAnēm’a/n<āw>, ne’émänôt), и болезнями злыми и постоянными (~ynI)m’a/n<>, ne’émänîm)*» (Втор. 28, 59). Смысл данного слова не совсем верно переведен в LXX с помощью *qaumasto, j* (достойный удивления, непонятный). Исаия говорит, что у того, кто ходит в правде не иссякнет источник пищи и питья: «...Убежище его – неприступные скалы; хлеб будет дан ему; вода у него не иссякнет (~ynI)m’a/n<, ne’émänîm)» (Ис. 33, 16). Пророк хочет показать, что вблизи Яхве спокойно и безопасно, неприступные скалы, постоянные хлеб и вода – символы этой безопасности. Иеремия, обращаясь в молитве к Богу, употребляет метафору, которую он выражает с помощью той же лексемы: «*Неужели Ты будешь для меня как бы обманчивым источником, неверною (s`Wnm’(a/n, ne’émä’ni s) водою<?>*» (Иер. 15, 18). Под обманчивыми источниками пророк подразумевает многочисленные ручьи и речки, которые появляются в Палестине в период дождей, а затем высыхают (т. е. идея непостоянства). Наконец, *ni* используется в значении *оправдания*. Иосиф просит своих обидчиков привести младшего брата, «чтобы оправдались

(Wnðm.a'yEw», wüyë'ämnû)» их слова и чтобы им не умереть (Быт. 42, 20).

В случаях употребления относительно человека !m'a/n< (ne'émän) имеет огромный спектр значений. Данный термин применяется для передачи верности раба или слуги: «... кто из всех рабов твоих верен (!m'a/n<, ne'émän) как Давид?» (1Цар. 22, 14). «... Но не так с рабом Моим Моисеем, - он верен (!m'a/n<, ne'émän) во всем дому Моем» (Числ. 12, 7).

При произнесении пророчества относительно распада сирозраильской коалиции, в которую вступил царь Ахаз, Исаии понадобились два верных свидетеля. «И я взял себе верных (~ynI)m'a/n<, ne'émänîm) свидетелей: Урию священника и Захарию, сына Варахиина» (Ис. 8, 2).

Люди, оставшиеся после разрушения Иерусалима обратились с настоятельной просьбой к пророку Иеремии, чтобы Господь указал им как им дальше жить. «Они сказали Иеремии: Господь да будет между нами свидетелем верным (!m'a/n<, ne'émän) и истинным в том, что мы точно выполним все то, с чем пришет тебя к нам Господь Бог Твой» (Иер. 42, 5). Люди, испытавшие горечь разрушения своей страны были готовы теперь слушаться Бога, тем более что результаты неповиновения Ему народа в прошлом были у них не только перед глазами, но и испытаны ими на собственном опыте. Ni в этом отрывке охватывает не просто правдивость утверждений, но восприятие и память всей истории Израиля, весь горький опыт отступничества от Яхве и переживание наказаний.

В книге Притчей данная лексема охватывает такие душевные переживания, как *утешение* и *радость*. «Что прохлада от снега во время

жатвы, то верный (!m'a/n<, ne'émän) посол для посылающего его: он доставляет душе господина своего отраду» (Прит. 25, 13).

В 1 Цар. 3, 20 он передает идеал достоинства пророка. «И узнал весь Израиль от Дана до Вирсавии, что Самуил удостоен (!m'a/n<, ne'émän) быть пророком Господним».

Пророки сравнивали неверность народа с супружеской неверностью, уподобляя Завет с Богом браку, а избрание народа Богом избранию невесты. Исследуемым термином у Исаии передается аспект супружеской верности. «Как сделалась блудницею верная (hn"+m'a/n<, ne'émänâ) столица, исполненная правосудия! Правда обитала в ней, а теперь – убийцы» Ис. (1, 21).

Эти примеры демонстрируют нам невозможность последовательного перевода с помощью одного слова. Нам требуется более широкий спектр значений. Кроме того, мы столкнулись с ситуацией, в которой состояния человеческой души, выраженные с помощью !m'a/n< (ne'émän) находятся вне субъекта, но зато пронизывают все его действия. По меткому замечанию С. Аверинцева: «данные состояния являются динамической энергией, а не предметным атрибутом»<sup>91</sup>.

В подтверждение этой мысли можно сказать, что «в Библии душевное состояние дается как всенаполняющая стихия страдания или ликования, добра или зла, как один из общих модусов человеческой вселенной, внутри которой ощущают себя и автор, и читатель»<sup>92</sup>. Таким образом, основа Wma ('mn) выражает собой не формальную концепцию, содержание которой

<sup>91</sup> Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / Образ античности. СПб: Азбука-классика, 2004. С. 53

<sup>92</sup> Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / Образ античности. СПб: Азбука-классика, 2004. С. 53



обусловлено спецификой субъекта, а «участие самого субъекта в потоке жизни»<sup>93</sup>. Природа семитского мышления требует, чтобы понятие не исключалось из действительности, не становилось застывшей абстракцией, но всегда находилось в жизненной близости практического опыта. Такое мышление С. Аверинцев назвал «мышлением-в-мире»<sup>94</sup>.

Поэтому содержание исследуемого нами понятия может углубляться и расширяться в зависимости от восприятия его в каждой конкретной жизненной ситуации. Этим обусловлено многообразие форм перевода одного и того же слова в Септуагинте. Перечисленные значения при переводе начинают существовать как самостоятельные слова. Это вызывает неустойчивость смыслового объема слова вера. Поэтому при употреблении оно всегда нуждается в пояснении. А когда данная основа используется в отношении к Богу, то вся полнота различных аспектов божественной жизни может быть включенной в один термин. Так в книге Второзаконие *верность* Бога заключается в хранении Своего Завета и оказании милости тем, кто любит Его, исполняет Его заповеди и соблюдает клятву, которой Он поклялся отцам: *«Итак знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный (ʾm'êa/N'h:, ha|nne'émän), Который хранит завет [Свой] и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов»* (Втор. 7, 9).

В пророчестве Исаии Господь заверяет Своего Раба, что он преуспеет в обращении к Богу язычников. Лексема **Wma** (ʾmn) используется им в качестве выполнения обещания в Рабе Яхве:

*«Так говорит Господь, Искупитель Израиля, Святый Его, презираемому всеми, поносимому народом, рабу властелинов: цари увидят, и*

---

<sup>93</sup> Kittel Gerhard. *Pi, stij* // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel. Stuttgart, 1974., t. VI, p. 162

<sup>94</sup> Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / Образ античности. СПб: Азбука-классика, 2004. С. 45

встанут; князья поклонятся ради Господа, Который **верен** (!m'a/n<, ne'étän), ради Святаго Израилева, Который избрал Тебя» (Ис. 49, 7).

Реализация и вступление в силу Слова Божьего обозначены с помощью *ni* или в качестве исполнения обещания. Как в случае исполнения прошения царя Соломона об укреплении династии Давида на престоле: «*И ныне, Боже Израилев, да будет **верно** слово Твое, которое Ты изрек рабу Твоему Давиду, отцу моему!*» (3 Цар. 8, 26).

Тот же смысл только другими словами выражен в книге Паралипоменон: «*Итак теперь, о, Господи, слово, которое Ты сказал о рабе Твоем и о доме его, **утверди** навек, и сделай, как Ты сказал*» (1 Пар. 17, 23).

Исполнение обетования Божьего напрямую зависит от непреложности (твердости) слова произнесенного Богом: «*Да **исполнится** же, Господи Боже, слово Твое к Давиду, отцу моему. Так как Ты воцарил меня над народом многочисленным, как прах земной*» (2 Пар. 1, 9).

Упоминания о мессианских обетованиях, данных Богом Давиду выражены пророком Исаией через неизменный вечный завет: «*Приклоните ухо ваше и придите ко Мне: послушайте, и жива будет душа ваша, - и дам вам завет вечный, неизменные милости, обещанные Давиду*» (Ис. 55, 3).

Господь клянется твердо Собой, или уверяет Давида Своею святостью о происхождении Мессии Христа из его царственного рода: «*Однажды (твердо) Я поклялся святостью Моею: солгу ли Давиду? Семя его пребудет вечно, и престол его, как солнце, предо Мною, вовек будет тверд, как луна, и верный свидетель на небесах*» (Пс. 88, 38).

Господь обнаруживает верность и истинность Своих слов, ни одно из Его слов не оказалось лживым. Угроза *верного* наказания неминуемо постигнет десятиколенное израильское царство (Ефрем): «*Ефрем сделается пустынею в день наказания; между коленами Израилевыми Я возвестил **верным** hn")m'a/n*

уTi[.d;PАh hôda°Tî ne´émänâ (в синод. тексте: *возвестил это*)» (Ос. 5, 9).

Таким образом, исполнение обетования находится в самой природе обещания (или угрозы).

!m'a/n< (ne´émän) с использованием парафраз употребляется в отношении к заповедям: *«Дела рук Его - истина и суд; все заповеди Его верны, тверды на веки и веки, основаны на истине и правоте»* (Пс. 111, 7).

В законе Божиим или свидетельстве заключается *достоверность*, потому что его дает Сам Бог, Который *верен* во всех словах своих: *«Закон Господа совершен, укрепляет душу; откровение Господа верно, умудряет простых. Повеления Господа праведны, веселят сердце; заповедь Господа светла, просвещает очи»* (Пс. 18, 8).

Верность заповедей в более широком контексте – это твердость на века; они основаны на истине tm,a/ (´émet) и правоте rV'y" (yăšār). В 18 псалме лексема ne´émän охватывает множество характеристик, предъявляемых Закону: ~ymiГ' (совершенный), rV'y" (праведный), rB; (светлый), rAhj' (чистый). Все они выражают божественную волю в структуре жизни. Ветхий Завет проводит аналогию между Божественной истиной tm,a/ и верой hn"Wma/ (émûnäh). Эти слова к тому же в еврейском языке оказываются сокоренными. hn"Wma (émûnäh) – указывает на природу Божественной личности как природу Истины и указывает на веру как на истинствование, пребывание в Истине, которую нужно понимать по-еврейски<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 69

Истина для еврея не умозрительное или абстрактное понятие. В терминах мышления-в-мире, как пишет академик С. Аверинцев, она есть «верное слово», «верность», «надежное обещание». Но так как надеяться «*на князей, на сына человеческого*» (Пс. 145, 3) бессмысленно, то подлинно надежным словом бывает лишь Божье Слово. Истина есть непреложное обетование Божье, обеспечением которого служат верность и неизменность Господа. Познание Яхве как Истинного Бога Израиля возникает не в области теоретического мышления, а в историческом опыте<sup>96</sup>.

### Порода *Ḥip'îl*

Кругу значений, связанному в русском языке со словом «вера», в еврейском языке наиболее соответствует глагол породы *Ḥip'îl* *!mîṣa/h*, (*he'émîn*). Направление действия или причина состояния, выраженного глаголом *!mîṣa/h*, (*he'émîn*) передается посредством конструкций с предлогами и зависимыми предложениями. Определенную трудность для истолкования представляют собой случаи абсолютного употребления этой формы, поскольку не содержат формальных указаний на причину состояния или направление описываемого ими действия.

Например, в книге Иова эта идея выражена с помощью интересного сравнения: «*Бывало, улыбнусь им - они не **верят** (не могут опровергнуть аргументов); и света лица моего они не помрачали*» (Иов 29, 24). Рассуждения Иова всецело исчерпывали обсуждаемый вопрос, и прибавить что-нибудь к сказанному им никто из слушателей не имел возможности. Окончание такой беседы выражалось в улыбке Иова, которая приводила в молчание оппонента.

---

<sup>96</sup> Бульман Р. Раннее христианство / Вера и понимание. М.: Роспэн, 2004. С.491

Замечательным примером словоупотребления !mIṣa/h, (he'émìn) является отрывок из пророка Исаии: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» (Ис. 7, 9). Другими словами, если не поверите, то никак не поймёте.

Перевод LXX передает !mIṣa/h, (he'émìn) при помощи греческого глагола *pisteu, ein* в активном залоге 45 раз, *evmpisteu, ein* - 5 раз, *katapisteu, ein* и *pei, qesqai* - по 1 разу. *Ἡπ'ὶ !mIṣa/h, (he'émìn)* носит скорее декларативный характер и обозначает отношение человека к Богу в таком именно смысле. Объявить Бога !m'a/n< (ne'émän, верным) значит «сказать Богу Аминь». Слово !mea; ('ämën) или новозаветное *avmh, n*, аминь означает: «слово мое крепко», «воистину», «конечно», «так и должно быть», «да будет» и служит формулой для скрепления союза или клятвы, а также употребляется в заключении доксологии или молитвы. Смысл слова «аминь» хорошо уясняется из книги Откровения: «...так говорит Аминь, свидетель верный и истинный» (Откр. 3, 14).

Или в книге пророка Исаии: «!mE+a' yheäl{a/, ë'lohê 'ämën – Бог, которому должно довериться» (Ис. 65, 16). Если в сфере значений !mIṣa/h, (he'émìn) включить привычные нам «признание» и «убеждение», то они будут передавать внутреннюю установку человека на самого себя, что в отношениях с Богом еврейскому мышлению не свойственно.

!mIṣa/h, (he'émìn) это всегда обоюдные отношения, в которых Бог является инициатором общения с человеком. Обладая *верностью*, Он требует и от человека активности и ответственности в этих отношениях (доверие). Человек в свою очередь также может нуждаться в верности Бога. Но

настоящим автором и творцом этих отношений является только Бог. Вера в Ветхом Завете также может мыслиться как покорная верность в исполнении заповеди или повеления Божия. Тогда вера включает полное доверия предание себя Божьему водительству через послушание и покорность Божьей воле: *«И когда посылал вас Господь из Кадеc-Варни, говоря: пойдите, овладейте землею, которую Я даю вам, - то вы воспротивились повелению Господа Бога вашего, и не поверили Ему, и не послушали гласа Его»* (Втор. 9, 23).

Вера входит в прямую зависимость от разумения и ведения: *«Доброму разумению и ведению научи меня, ибо заповедям Твоим я верую»* (Пс. 118, 66).

Если Божье обетование распространяется на определенный период времени, тогда  $!mI\beta a/h$ , (*he´étin*) выражает признание исполнения этого обетования и силы Божьей способной его осуществить: *«Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность»* (Быт. 15, 6).

В псалме, описывающем исход евреев из Египта, народ поверил словам Божьим после потопления фараона с колесницами: *«И поверили они словам Его,[u] воспели хвалу Ему»* (Пс. 105, 12). Но через некоторое время они забыли об этом событии и их вера иссякла.

Вера включает в себя и почитание Яхве как Всемогущего и Всесильного Бога. Поэтому два мотива – повеление и обетование, оба содержатся в  $!mI\beta a/h$ , (*he´étin*).

Замечательно, что в большей части случаев форма  $!mI\beta a/h$ , (*he´étin*) в текстах Ветхого Завета употребляется с грамматическим отрицанием или в негативном контексте, так что в целом эти выражения передают идею отсутствия, невозможности или даже нежелательности веры. Главным образом это наблюдение относится к литературе премудрости. Так,

даже Бог не верит Своим слугам и ангелам: *«Вот, Он и слугам Своим не доверяет и в Ангелах Своих усматривает недостатки»* (Иов 4, 18).

Бог выступает здесь активным участником веры. Он не верит Своим святым, не говоря уже о людях: *«Он не верит Своим святым: Вот, Он и святым Своим не доверяет, и небеса нечисты в очах Его: тем больше нечист и растлен человек, пьющий беззаконие, как воду»* (Иов 15, 15–16).

Невозможно даже поверить, что Он откликнется на зов человека: *«Если бы я воззвал, и Он ответил мне, - я не поверил бы, что голос мой услышал [Его]»* (Иов 9, 16).

Нечестивый и заблудший не рассчитывают на избавление: *«Он не надеется спастись от тьмы; видит пред собою меч»* (Иов 15, 22).

Отсюда можно сделать вывод, что вообще *«никто не уверен за жизнь свою»* (Иов 24, 22).

Книга Притчей говорит о доверии как о черте глупца, противопоставляя ему «внимательность к путям своим» как свойство мудрого: *«Глупый верит всякому слову, благоразумный же внимателен к путям своим»* (Притч. 14, 15).

Это неудивительно, ведь врагу нельзя доверять: *«Если он говорит и нежным голосом, не верь ему, потому что семь мерзостей в сердце его»* (Притч. 26, 25).

Порой нельзя доверять и другу и даже брату: *«Не верьте другу, не полагайтесь на приятеля; от лежащей на лоне твоём стереги двери уст твоих»* (Мих. 7, 5).

Бог предвозвещает пророку, что даже его близкие родные будут стараться причинить ему зло: *«Ибо и братья твои и дом отца твоего, и они вероломно поступают с тобою, и они кричат вслед тебя громким голосом. Не верь им, когда они говорят тебе и доброе»* (Иер. 12, 6).

В истории жизни Давида у царя Анхуса *!mIṣa/h*, (*he'émìn*) употребляется в положительном высказывании, но в более широком контексте вновь приобретает тот же отрицательный оттенок: *«И доверился Анхус Давиду, говоря: он опротивел народу своему Израилю и будет слугою моим вовек»* (1 Цар. 27, 10 – 12).

В тех случаях, когда речь идет о вере какому-либо сообщению или вестнику, приносящему это сообщение, так что все выражение имеет значение «довериться вестнику» или «считать некое утверждение заслуживающим доверия, надежным, истинным или возможным», отрицание также обычно содержится или подразумевается. Так братья Иосифа сообщили своему отцу Иакову: *«Иосиф [сын твой] жив и теперь владычествует над всею землею Египетскою. Но сердце его смутилось, ибо он не верил им»* (Быт. 15, 26).

Царица Савская, удивляясь мудрости и богатству Соломона, говорит: *«Я не верила словам, доколе не пришла, и не увидели глаза мои: и вот, мне и в половину не сказано; мудрости и богатства у тебя больше, нежели как я слышала»* (3 Цар. 10, 7).

Ассирийский царь Сеннахирим отправил в Иерусалим своих послов для того, чтобы они возвестили еврейскому народу: *«И ныне пусть не обольщает вас Езекия и не отклоняет вас таким образом; не верьте ему: если не в силах был ни один бог ни одного народа и царства спасти народ свой от руки моей и от руки отцов моих, то и ваш Бог не спасет вас от руки моей»* (2 Пар. 32, 15).

Пророк Исайя с сожалением говорит о том, что народ не верит ему: *«[Господи!] кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня?»* (Ис. 53. 4).

Бог в ответе пророку Аввакуму требует от иудеев внимания к своему откровению и показывает важность ужасных событий, которые способны



изумить и привести в ужас всех, над кем они разразятся: «*Посмотрите между народами и внимательно взгляните, и вы сильно изумитесь; ибо Я сделаю во дни ваши такое дело, которому вы **не поверили** бы, если бы вам рассказывали*» (Авв. 1, 5).

В целом таким образом выражения с  $\text{!mI}\beta\text{a/h}$ , (*he'émìn*) предполагают предпочтение недоверия к человеку или сообщению и предостерегают от слишком легкой доверчивости и принятия слов за правду, поскольку это часто приводит к тяжелым последствиям, наглядный пример чему – история взаимоотношений Давида с царем Анхусом (1 Цар. 27, 12). Такое общее отношение ветхозаветного сознания к феномену выраженному глаголом  $\text{!mI}\beta\text{a/h}$ , (*he'émìn*), оттеняет исключительность самого факта использования этого термина в богословском языке и придает особый вес положительным утверждениям о проявлении веры. Возможно, этим объясняется крайняя малочисленность такого рода высказываний в Ветхом Завете.

### **Выводы по первой главе.**

Концепт *вера* является неотъемлемой частью структуры и содержания религиозного дискурса, будучи основополагающим понятием любой религии и христианской цивилизации в частности. Но античное словоупотребление концепта *вера* не имело ничего общего с религиозным содержанием. Религиозная составляющая появляется у него вместе с христианским его осмыслением. В еврейском языке Ветхого Завета нельзя указать такие слова или выражения, значение которых точно соответствовало бы русскому слову «вера». Однако среди общих ветхозаветных представлений о правильном образе поведения народа или отдельной личности по отношению к Богу можно выделить те, что наиболее близки к тому понятию веры, которое сформировалось в новозаветной литературе и было затем воспринято

христианским богословием. Эти представления в рамках общего ветхозаветного образа правильного отношения к Богу тесно связаны с такими понятиями, как «страх Божий», «любовь к Богу», «надежда (упование) на Бога», «хождение перед Богом». Хотя терминологически эти понятия не всегда отличаются и могут выражаться с помощью одного слова.

В еврейском языке имеется шесть лексем, раскрывающих фундаментальные идеи веры, доверия и верности. Перечисленные признаки лежат в основе «языка веры».

## ГЛАВА II. Анализ концепта вера в античной философии

### 2.1. Осмысление веры в философии Платона и Аристотеля

Проанализировав большое количество античных текстов, можно сделать вывод, что слова с корнем *pis-t* не стали религиозным термином в Классической Греции, но определенный период образования с *pis-t* - вообще не несли в себе никакого религиозного содержания. «Ни в каком смысле *pisto,j* (верующий) не употребляется в то время для обозначения собственно религиозного отношения к Богу или религиозной позиции человека. Также и *pi,stij* не является религиозным термином. Самое большее, можно сказать, что возможность для этого была предопределена тем, что *pi,stij* в смысле *полагания на* может быть отнесено к божественным изречениям и что *pi,stij* в смысле *убеждения* может иметь своим объектом и божество»<sup>97</sup>.

Такое представление, прежде всего, обусловлено формой богопочитания и отношением античного человека к своим богам. Религиозная практика диктуется тем пониманием сущности богов, которое существует у данного народа, и в этом понимании главное — как мыслит поклонник отношение бога к себе и свое положение в отношении к сверхъестественному миру. Как же решал себе эти вопросы грек?

#### **Отношения между богом и человеком в античности.**

Древний грек видел в богах существа сильнее себя, существа, от которых он зависел. Он боялся их, боялся их гнева, их часто незаслуженной кары, их мести и преследований. Только в исключительных случаях он *доверялся* им, *полагался* на них, как Одиссей, Гектор, Телемах. Олимпийский

---

<sup>97</sup> Kittel Gerhard. *pi,stij* // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel. Stuttgart, 1974. t. VI, c. 180

пантеон – это безмятежные и отрешенные небожители. Они пребывают в веселье, и им дела нет до человека влачащего жалкое существование на земле.

Религия классической Греции носит скорее характер гражданский, чем духовный или мистический. Почитать богиню Афину означает почитать ее полис. Греку и в голову не придет верить в невещественное, духовное. Вера для него – это *верность* договору или клятве и соблюдать ее есть его религиозный долг. Такое понимание *верности* тесно связано с преданностью и набожностью античного человека.

Pi,sinoj синонимично с pisto,j и означает «доверяющий, полагающийся (на что-л.)». Pi,sinoj может иметь божество как объект доверия, но это доверие несет в себе функции лишь примитивного религиозного состояния.

Древний грек не искал у богов внутреннего просвещения, решения темных вопросов, он не стремился подражать им как нравственным образцам, потому что они не были такими образцами, он не старался быть благочестивым во внутреннем смысле этого слова, в смысле святости и совершенства. Он только хотел отвлечь от себя их тяжелую руку и вымолить помощь в житейских трудностях, выпросить у них счастье в жизни, богатство, здоровье и славу. Чувствуя над собою власть и влияние богов, человек старался проникнуть в их планы и решения; веря в благожелательность к себе некоторых из них, он старался уловить и понять те знаки, приметы, которыми боги предостерегали своих усердных служителей.

Человек античности мог не доверять тому или иному божеству и это не вызывало противоречия в отношениях с ним. Он мог иметь позицию по отношению к богам, выраженную в слове a;pisto,j. Более того, это не оскорбляло самого бога. Намерения враждебных сил грек мог узнать

посредством мантики, а иногда и парализовать их, прибегая к особым обрядам.

Таким образом, нет смысла понимать *pistoj* как проявление религиозного чувства или религиозного убеждения человека по отношению к Богу. *Pistij* также еще не вера в высшем смысле. Самое большее до чего «дотягивает» *pistij* в античности – это факт уверенности относительно бога и убеждения в факте его существования (действие, доведенное до сознания). Повторим, что в представлениях греков есть лишь начальная стадия религиозного использования *pisteu, ein, avpistei/n, avpisti, a*.

Совсем редко *pistij* в классическую эпоху имеет значение «доверие к богам». Но это доверие есть просто признание того, что возвещало божество. Но для грека эти высказывания остаются на уровне «прорицаний».

*«Лишь горсть вернется. Божьим прорицаниям  
Должны мы верить, судя по событиям»<sup>98</sup>.*

В таком доверии «нет элемента упования и надежды на незаслуженный дар или милость божества... Грек не ждал и не верил, что божество снизойдет к его немощи, умилосердится над ним... Он и не мог ждать и верить в это при враждебном отношении божества к нему, требовавшего от него жертвы для своего умилоствления только затем, чтобы не стереть его с лица земли»<sup>99</sup>.

Таким образом, божество может быть объектом веры, упования на его помощь, но отношение к нему ограничивается тривиальными представлениями о покровителях государств и народов. Греческие мифы о Троянской войне предполагают, что одни боги защищают дело троянцев,

---

<sup>98</sup> Эсхил, Персы, 800. Перевод А. Пиотровского

<sup>99</sup> Мышцин В. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894. с. 160

другие дело ахейн, но не остается места для возможности человеку защищать дело Божье<sup>100</sup>.

В период кризиса полиса в Древней Греции *«Неопределенный образ божества рано затмевает отдельных богов»*. Имя собственное уже не употребляется по отношению к божеству. Как сказал философ, «Единое, единственно мудрое, не хочет и в то же время хочет называться именем Зевса»<sup>101</sup>. И хор в «Агамемноне» Эсхила поет:

*«Кто бы ни был ты, великий бог,  
Если по сердцу тебе  
Имя Зевса, "Зевс" зовись.  
Нет на свете ничего,  
Что сравнилось бы с тобой»*<sup>102</sup>.

В «Троянках» Еврипида Зевс уже трансформируется в необходимость или ум, но к нему еще обращаются с молитвой:

*«О ты, всего основа, царь земли,  
Кто б ни был ты, непостижимый, - Зевс,  
Необходимость или смертных ум, -  
Тебя молю, - движеньем неприметным  
Ты правильно ведешь судьбу людей...»*<sup>103</sup>.

Сила судьбы оказывается более мощной и грозной, чем боги мифологии. Вера в богов все более становится верой в Судьбу (Tu, ch). Эта вера выражена в песне хора из «Алкесты» Еврипида:

*«Музам послушный,  
К звездным вздымался я высям,  
Многих наук причастен,*

---

<sup>100</sup> Аверинцев С. Бог / Словарь София-Логос. Киев: Дух и Литера, 2004, с. 112

<sup>101</sup> Бультман Р. Вера и понимание. Цит. соч. С. 572

<sup>102</sup> Эсхил, Агамемнон. 170-176. Перевод С. Апта

<sup>103</sup> Еврипид, Троянки, 884-888. Перевод С. Шервинского

*Но ужасней Судьбы я  
Силы не знаю, - средства  
Нет от нее на досках,  
Что покрыла для смертных  
Вещая речь Орфея»<sup>104</sup>.*

Боги не слышат молитвы и зова человека. Его судьба свидетельствует об этом. Поэтому сначала критика античной мысли обрушивается на богов мифа. Она хочет очистить его от представлений недостойных богов. Но впоследствии это привело к разложению мифа, а также к переносу критики на область критики и ритуала, на искупительные обряды и представление о ритуальной чистоте<sup>105</sup>.

Целый ряд философов метафизиков направили свою критику на самую основу греческой религии – антропоморфическое многобожие. Идея о мире, управляемом человекообразными существами, могла удовлетворять только наивные умы. Знаменитое высказывание Ксенофана<sup>106</sup> о том, что богов нельзя мыслить антропоморфически, прикрепило к нему ярлык атеиста. Хотя он и говорил о некоем едином Боге, атеистическая пропаганда использует его высказывание в своих целях. Далее, мировоззрение греческих трагиков полно вопросов и недоумений, вызываемых народной религией. Боги мстительны, жестоки, несправедливы, часто сами толкают человека на грех, а потом карают его.

Эта критика была так резко поставлена у Еврипида, что Аристофан считал возможным обвинять его в безбожии (ο` α;θεοj). Дело критики довершили софисты. Их всеобщий нигилизм и скептицизм, сомнение в разуме, в нравственности, государственных установлениях не сделало

---

<sup>104</sup> Еврипид, Алкеста, 962-982. Перевод И. Анненского.

<sup>105</sup> Бульман Р. Вера и понимание. Цит. соч. С. 573

<sup>106</sup> «Всякий народ создает богов по своему подобию: рыжие с голубыми глазами – у фракийцев, они черны и курносы – у эфиопов, и если бы быки или лошади умели ваять, они изобразили бы богов подобными себе» (Ксенофан. О богах).

исключения и для религии. Это в свою очередь повлияло на понимание веры в философии Сократа, Платона и Аристотеля.

### **Анализ концепта *вера* в философии Платона**

Незыблемую основу древнегреческого и древнеримского понимания религии составляли связанные между собой и предполагавшие друг друга благочестие и богопочитание. Благочестие выражалось в исполнении культа и религиозных предписаний, а богопочитание было выражением благочестия. Благочестивый человек противопоставлялся нечестивому, атеисту. Атеист отрицал существование богов вообще или почитал «чужих» богов, не признавая «своих».

После исследования слова «вера» в памятниках античной литературы стало ясно, что какое-либо догматическое или теоретическое учение о Боге там отсутствует. Такая позиция не может стать причиной споров о вере, о правильном или неправильном понимании веры. Она сводит веру сугубо к практической сфере исполнения или неисполнения религиозных предписаний, которые касаются культа и жизни. Критерий принадлежности человека к религии исчерпывался этой сферой. Поэтому, несмотря на заинтересованность философии в религиозных таинствах, в попытках создания учения о Боге, проблематика религиозной *веры* в учении о познании не имела основополагающего значения. Философия оперировала термином *вера-мнение*, как мы могли видеть из филологического разбора слова *πίστις*.

Мы также определили, что в античности складывается философская модель понимания Бога, которая получила название «бога философов». Особенностью этой модели было умозрительное знание о боге. Такое понимание хотя и предполагало веру, но только как убежденность в истинности самого знания.



В философии Платона вопрос о вере обсуждается в нескольких диалогах и в связи с разными проблемами. В диалоге «Горгий» Платон подверг критике деятельность софистов. Софисты были учителями красноречия и часто пользовались мастерством ораторского искусства в угоду себе или людей, к которым обращались с речью. Поэтому Платон развивает мысль, что софисты обманывают толпу, пользуясь искусством слова, как гипнозом, Платон же предлагает диалектический диалог, в котором вера формируется на основе рационального убеждения и приводит к истине-знанию. Возникает проблема соотношения веры и знания.

Вера по Платону существенно отличается от знания, поскольку она может быть истинной и ложной, а знание – нет<sup>107</sup>. Далее возможна «вера без знания» и вера «дающая знание»<sup>108</sup>.

В диалоге «Федр» Платон рассматривает тему «уподобления» богу и читая данный текст кажется, что он коснется проблематики веры. Но термин «вера» Платон здесь вовсе не использует. Он пишет, что «уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»<sup>109</sup>. «Стать разумно справедливым» предполагает обладание знанием и мудростью. Быть «разумно благочестивым» означает участие в таинствах и религиозном культе.

Если обратиться к Учебнику Платоновской философии, составленному платоником II в. по Р. Хр. Альбином, можно видеть поразительное (для христианского читателя) противопоставление между истиной и верой в философской системе Платона. Вот что пишет Альбин в своем компендиуме знаменитого философа:

---

<sup>107</sup> Plat. Gorg., 454d

<sup>108</sup> Plat. Gorg. 454e

<sup>109</sup> Plat. Pheadr. 176b

«Что касается веры и уподобления, то веру он (Платон) относит к ощущаемому [факту], а уподобление – к отражениям и образам [фактов]»<sup>110</sup>.

А в Определениях, ошибочно приписываемых Платону, но, скорее всего принадлежащих его будущим последователям, эта мысль поясняется более четко:

«Вера (pi,stij) – это правильное восприятие вещей такими, какими они представляются самому человеку»<sup>111</sup>.

В этих рассуждениях мы наблюдаем, что понятие веры у Платона относится к области ощущаемого, а значит, употребляется в связи с мнением. В греческой философии мнение всегда антагонистично истине. Эту мысль подтверждает сам Платон в диалоге «Тимей», противопоставляя истинно сущее, бытие, - «рождению», миру временному и изменчивому. Платон формулирует пропорцию, которая объясняет его отношение к вере. Он пишет:

ο[ ti. Per proj ge,nesin ouvsi,a tou/to proj pi,stin avlh,qeia<sup>112</sup>

(«Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере»).

В «Государстве», исходя из идеи разделения мира на высший умопостигаемый и низший чувственно-воспринимаемый, Платон различает 4 «состояния» в душе, которые представляют собой лестницу познания от высшей ступени к низшей. Платон пишет: «На высшей ступени – разум (νόησις), на второй – рассудок (διάνοια)<sup>113</sup>, третье место удели – вере

---

<sup>110</sup> Альбин. Учебник Платоновской философии. Пер. Шичалина Ю. А // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1998. – С. 446

<sup>111</sup> Платон. Определения, 413с // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1998. – С. 430

<sup>112</sup> Plat. Tim. 29с

<sup>113</sup> διάνοια – «размышление». По Платону это внутренняя и беззвучная беседа сознания с самим собой.

(πίστις), а последнее – уподоблению (εἰκασία)<sup>114</sup>...»<sup>115</sup>. Вера-мнение в этой лестнице познания уже не противопоставляется, а занимает подчиненное место и соответствует знанию, основанному на одних чувственных восприятиях вещей. Во всяком случае, если оставаться лишь на ступени веры, то истины философу никак не достичь.

Этот факт совершенно противоположен семитскому пониманию веры. Ведь «вера» даже этимологически в еврейском языке связана одним корнем с «истиной». *Истину* невозможно созерцать на высшей ступени познания как у Платона, но ее можно услышать, она требует от человека признания и на нее человек может положиться. В конце концов, ее можно «пережить». Такая истина формирует особую мудрость, которая «не является умозрительной наукой, а практической житейской мудростью». Это мудрость знания «хода вещей в мире, знание того, что случается с добрым и злым, правдивым и лжецом. Но в первую очередь это знание того, чего требует Бог»<sup>116</sup>. Главный тезис такой мудрости – это *страх Божий* (Прит. 1. 7).

### **Анализ концепта *вера* в философии Аристотеля.**

Традицию толкования веры как мнения продолжает Аристотель. В «Метафизике» он обсуждает тему воображения, которое связывает с мнением, а мнение соответственно с верой. Выше, занимаясь филологическим разбором слова *πίστις*, мы касались утверждения Аристотеля о том, что всякому «мнению сопутствует вера, а вере – убеждение, убеждению же разумное основание»<sup>117</sup>. Отсюда следует, что Аристотель отводит вере весьма скромное место в своем учении о познании. Основу познания у него составляет мышление.

---

<sup>114</sup> εἰκασία в Словаре Дворецкого переводится с помощью «предположение», «догадка».

<sup>115</sup> Plat. Resp. 511e

<sup>116</sup> Бульгиан Р. Раннее христианство / Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С.498

<sup>117</sup> Aristot. Met. 428a, 20-25

Во «Второй Аналитике» Аристотель решает важный вопрос относительно природы предположений и аксиом (или первых начал), которые могли бы пониматься как принятые *на веру* без доказательства. Однако понимая, что первые начала не могут быть доказаны (по причине уходящего в бесконечность ряда доказательств), Аристотель обоснование начал сводит к «непосредственному силлогистическому» знанию<sup>118</sup>, или, говоря другими словами к интеллектуальной интуиции.

Подводя итог исследованию веры в философии Платона и Аристотеля, можно поставить вопрос: не является ли известный конфликт между верой и наукой в современном мире следствием платоно-аристотелевского понимания веры. Ведь в своей рациональной части наука исходит именно из их философских категорий и многие понятия, незаметно проникнув в науку, остались в ней на уровне «подсознания». Оставаясь на позициях рационального мышления, мы действительно должны противопоставить веру и науку друг другу, потому что вера здесь подчинена рации. Но как только мы выходим за рамки такого мышления и соприкасаемся с другой культурной «системой координат», например с ветхозаветной семитской культурой, мы такого противоречия не наблюдаем. Подобная мысль нуждается в дополнительном исследовании, которое выходит за рамки настоящей работы.

## **2.2. Осмысление концепта *вера* в философии эллинистического периода**

Для того чтобы выразить «представление о наличии богов», греки вместо  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  использовали  $\rho\omicron\mu\acute{\iota},\zeta\epsilon\acute{\iota}\nu$  (признавать)<sup>119</sup>. Но уже в более

---

<sup>118</sup> Arist. An. II, 72a, 13-20

<sup>119</sup> Kittel Gerhard.  $\rho\acute{\iota},\sigma\tau\acute{\iota}\eta$  // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel. Stuttgart, 1974. t. VI, c. 160

позднюю эпоху применяется выражение *pisteu,ein* как синонимичное. Такое словоупотребление выкристаллизовалось в философских дискуссиях со скепсисом и атеизмом. Так Плутарх говорит:

ουκ οἰεταὶ θεοῦ εἶναι ὁ ἀθεοῦ ὁ δὲ δεῖσι δαιμόνων οὐ βουλεταὶ πιστεῦεῖν ἀλλὰ κωλύεται γὰρ ἀπιστεῖν<sup>120</sup>.

«Безбожник не опасается богов, богобоязненный же не рассуждает, он верит, ибо вынужден бояться не верить».

У греков бытовало мнение, что существование богов достоверно само по себе – это факт и он доступен познанию. Такое неочевидное утверждение пытается обосновать автор Герметического корпуса. Он полагает, что вещь может рассматриваться или познаваться только через другую вещь, похожую на нее.

«Видимое нас очаровывает, а невидимое *вызывает сомнения* (Τα μὲν γὰρ φαῖνομενα τεύχεται, τὰ δὲ ἀφανή/ δὲ ἀπιστεῖν ποιεῖ), но ведь плохое есть видимое. А Благо невидимо для глаз, ибо у него нет ни формы, ни очертаний; оно похоже на себя самое и отличается от всего остального»<sup>121</sup>.

Такая позиция предполагает преодоление отношений человека к божеству как к объекту. Согласно Плотину: «когда человек целиком обращается к Богу, то сначала он чувствует, что одно есть он сам, а иное – Бог, но потом, как только он погрузится внутрь себя, то весь как бы скроется и исчезнет. Другими словами, коль скоро он отрешается от своего особого "я", которое боится не быть отдельным и отличным от Бога, он тем самым сливается и становится единое с Богом, между тем как до этих пор он, желая созерцать Его, как нечто отличное от себя и далекое, конечно, и видел Бога только вне себя»<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Плутарх. *Superst.*, 11 [11, 170 f.]

<sup>121</sup> *Corpus Herm.* 4, 9. Цит. По: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Первод К. Богуцкого. М. Алетейа, 1998. с. 32

<sup>122</sup> Plot. *Enn.* IV, 7, 10, p. 138, 6ff.

Неоспоримый факт, что божественное правление миром происходит невидимо и нет никаких причин отрицать это. Плутарх цитируя высказывание Гераклита в трактате De Corialano приводит к сведению, что

avlla. tw/n men. qei,wn ta. polla. kaq `Hra,kleiton avpisti,hi diafugga,nei mh. gignw,skesqai.

«Но большая часть божественных (дел) ускользает от познания вследствие недостатка уверенности»<sup>123</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что недостаток уверенности является следствием обмана наших чувств.

Плотин в Эннеадах пишет: «Лучше и яснее всего мы сознаем самих себя тогда, когда переживаемое, испытываемое нами составляет одно с нами, с нашим существом. Вот почему, даже когда речь идет о мире сверхчувственном, то мы, дойдя до познания его умом, все-таки склонны думать, что познанием тут не обладаем. Думаем так иногда потому, что обращаемся за справками к ощущению, а ощущение отвечает, что оно ничего такого не видело и не видит; и это правда, потому что оно не видело и не увидит никогда ничего подобного. Это значит, что сомнение тут идет собственно от ощущения; но ведь видевший этот сверхчувственный мир есть кто-то совсем другой (Ум), чем ощущение, и для него-то, этого другого, отрицать виденное значило бы отрицать самого себя, свое собственное существование, потому что он никоим образом не может выйти вне самого себя, чтобы видеть себя телесным взором (to. ou=n avpistou/n h` ai;sqhsi,j evstina( o` de. a;lloj \$nou/j% evsti.n o` ivdw,n h/( eiv avpistoï/( kakei/noj( ouvd¾ a;n avto.n pisteu,seien ei=nai)»<sup>124</sup>. Человек может приводиться к вере в невещественное с помощью знания. Другими словами, предмет веры не

<sup>123</sup> Плутарх. Superst., 11 [11, 170 f.]

<sup>123</sup> Corpus Herm. 4, 9. Цит. По: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Первод К. Богуцкого. М. Алетея, 1998. С. 175

<sup>124</sup> Plot. Enn. IV, 8, 1, p. 142, 10ff.

может быть воспринят ощущением, чувством (ai;sqhsij), которое ориентируется на вещественное, но только с помощью Ума (nou/j).

После всего сказанного становится очевидным, что pi,stiĵ – это не просто теоретическое убеждение, но убеждение, кроме всего прочего имеющее еще и религиозное основание. Вера в Бога – это вера также и в божественное провидение. Плутарх такую веру поощряет и считает благочестием. Как такая вера определяет поведение человека описано философом неоплатоником Порфирием в письме к своей жене Марцелле.

«Храмом бога должен стать ум, который надо устроить и украсить приемлемым для бога образом. И это устройство, это украшение должно быть не кратковременным; ведь душа есть вместилище или богов, или злых демонов, и стоит ей хотя бы на краткое время забыть о боге, как в нее немедленно вселяется злой демон, и тогда злыми становятся все действия души. Крайне важно, поэтому всегда знать – и это знание тоже даруется богами признающей их душе, – что бог обо всем промышляет и ангелы божьи, то есть его добрые демоны, постоянно наблюдают все совершаемое нами, так что утаиться от них невозможно»<sup>125</sup>.

«Четыре элемента, четыре стихии всего больше помогают человеку в предстоянии божеству: вера, истина, любовь и надежда. Надо верить, что единственное спасение – в обращении к богу. Уверовав, надо изо всех сил стремиться узнать истину о боге. Узнав бога, человек начинает любить его. А того, кто любит бога, добрые надежды питают в душе всю жизнь; этими добрыми надеждами добрые люди превосходят злых»<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Porphyg. Marc., 22ff. Цит. по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. в VIII тт. М.: "Искусство", 1988, Т. VII.. С. 478

<sup>126</sup> Porphyg. Marc., 23ff. Цит. по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VII.. С. 478

Вера в невидимое заключает в себе и веру в бессмертие души, веру в принадлежность к божественному миру, и веру в суд после смерти. Поэтому Порфирий ставит ее на место одного из четырех «элементов» (stoiceia) высокого духовного состояния человека. Об этом высоком духовном состоянии, необходимом при теургии<sup>127</sup>, говорят нам «Халдейские оракулы»<sup>128</sup>. Для особого рода возвышенной морали автор оракулов выдвинул триаду: «вера (πίστις), истина (ἀλήθεια) и любовь (ἐρως)». Эта триада, с прибавлением иной раз «надежды», была чрезвычайно популярна среди неоплатоников.

Несмотря на то, что Порфирий дошел в своих рассуждениях до возвышенных добродетелей: веры, истины, надежды и любви, он так и не дал определения Бога. В других сочинениях он находит его «чистым умом». Поэтому вера у Порфирия носит интеллектуальный характер. В иерархии ценностей его философской системы она имеет вспомогательное значение. Вера один из этапов приближения к знанию, которое по сравнению с ней обладает более совершенными свойствами. А. Ф. Лосев, анализируя письмо Порфирия к Марцелле, подчеркивает, что «глубочайшим образом ошибается тот, кто захочет здесь найти какие-нибудь черты *христианского богословия* (разрядка моя. – Ю. Г.). Ведь эта последняя основана на религии чистого духа и на религии абсолютной личности. Те же боги, которые знакомы Порфирию и которых он так почитает и любит, являются только результатом обожествления природных сил и ровно ничего христианского в себе не содержат. Отдельные христианские воззрения, конечно, могли витать в то время в тогдашнем философском воздухе. Но это ни в коей мере не было

---

<sup>127</sup> **Теургия** - мнимое искусство входить в известную связь с богами и духами с помощью особых действий и слов, чтобы добиться от них совершения чего-либо сверхъестественного. Происхождение Т. относится к временам халдейских и персидских магов и древнеегипетских жрецов. Т. занимались некоторые из неоплатоников, именно Порфирий, Ямвлих и Прокл (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона).

<sup>128</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. в VIII тт. М.: "Искусство", 1988, Т. VIII. С. 543



христианством, а было чистейшим язычеством. И это нужно иметь в виду еще и потому, что Порфирий, как мы сейчас узнаем, был активным врагом христианства и даже писал против него острейшие памфлеты»<sup>129</sup>.

Таким образом, эллинистическая эпоха обогатила словарь значений *pi, stij*. Теперь это слово приобрело религиозное и мистическое измерение. Но такая «вера была по преимуществу интеллектуальным актом и чужда момента личной беззаветной преданности божеству, упования на такую любовь, которая оправдывала бы нечестивого»<sup>130</sup>.

### **2.3. Влияние религиозных культов в эпоху эллинизма на словоупотребление *pi, stij*.**

Употреблению *pi, stij* в религиозной сфере способствовали культы распространявшиеся в греческой среде после завоеваний Александра Македонского. Слово *pi, stij* стало ключевым термином в тех культах, которым была свойственна прозелитическая деятельность. И это не относится лишь к одному христианству. Любая миссионерская проповедь требовала веры в божество, провозглашенное ей.

Цельс, подвергая христианство критике, передает нам религиозный фон своей эпохи. «Одни (христиане) проповедуют Спасителя, другие кого-то иного, но все говорят: *pi, steuson( eiv swqh/nai qe, leij( h; a; piqi* («веруй, если желаешь быть спасенным, или погибни»)<sup>131</sup>.

Автор герметического корпуса пользуется тем же словарем. Описывая сотворение мира, Гермес говорит Тоту, что «Бог наполнил

---

<sup>129</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. в VIII тт. М.: "Искусство", 1988, Т. VII. С. 495

<sup>130</sup> Мышцын В. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894. С. 160

<sup>131</sup> Orig. Cels.; VI, 11

Умом (nou/j) большой кубок и поручил нести его посланцу, приказывая ему возвещать сердцам людским следующее: «Освятитесь, если можете, в этом кубке, вы которые верите, что возвратитесь к тому, кто это послал, вы, которые знаете, зачем вы рождены».

И все те, кто ответил на этот призыв и был освящен в Уме, приобрели Знание и стали посвященными Ума, людьми совершенными»<sup>132</sup>.

«Ум есть вера; уверовать – значит совершить деяние ума, а не верить – значит не иметь достаточно ума. Ибо рассудок не достигает Истины, но ум велик и может, когда ему указывают дорогу, достигнуть Истины. Когда он размышляет о всех вещах, находя согласие между действительностью и тем, что выражено в речи, он верит и отдыхает в этой блаженной вере. Те, кто с Божией помощью понимают эти слова, исходящие от Бога, имеют веру, те же, кто не понимают, безбожны. Вот то, что я хотел сказать тебе об ощущении и о мышлении»<sup>133</sup>.

Из этого отрывка видно, что после слова проповеди nou/j восходит к истине, а затем достигает веры. Вера представлена автором корпуса предикатом ума. Она является также указателем пути к Истине и пониманием действительности.

Люций, герой Апулеевских *Метаморфоз*, посвященный в мистерии Изиды признается: *plena iam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam*; «я с полным *доверием* предался божественным обрядам этой

---

<sup>132</sup> Corp. Herm. IV, 4. Цит. по: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Перевод К. Богуцкого. М. Алетея, 1998. с. 30

<sup>133</sup> Corp. Herm. IX, 9 Цит. по: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 46-47

родственной религии»<sup>134</sup>. Аналогичная терминология предлагается в молитве к Изиде в Оксиринхском папирусе:

ο`rw/si, se oi` kata. to. pisto.n evpikalou,menoi,

«Тебя слышат те, кто призывает согласно вере»<sup>135</sup>. Такая интерпретация указывает адепту, какими должны быть правильные отношения между Богом и человеком, а также описывает образ верующих.

Мы находим родственное словоупотребление в Одах Соломона, сирийском сборнике рукописей раннехристианского происхождения: «Благодать открылась для вашего спасения, Уверуйте, оживите и спасайтесь. Аллилуйя»<sup>136</sup>. В сфере веры в чудеса и тайные учения мы обнаруживаем *pisteu,ein* в Пифагорейской легенде, приведенной неоплатоником Ямвлихом. Пифагор и его ученики «верят всем мифам о богах и героях и сохраняют в памяти такого рода истории, кажущиеся баснословными, так как верят всему, что ведет к божеству... Вера в богов была у него (Пифагора) от благочестия. Он всегда предписывал не питать недоверия ни к удивительным рассказам о богах, ни к учениям о богах, поскольку боги могут все»<sup>137</sup>.

Наконец, словарь нашего лексического исследования проложил себе путь в магический мир. В одной из надписей найденных в Каппадокии на арамейском языке мы читаем о «девственнице веры», на которой женился царь Бэл<sup>138</sup>. По-видимому, эта «девственница» является персонификацией веры в маздаистской религии. Гностическое сочинение «Пистис София»<sup>139</sup> также свидетельствует о мифологической персонификации *pi,stij*, но такая интерпретация может быть обусловлена влиянием христианства.

---

<sup>134</sup> Apul. Met. XI, 28

<sup>135</sup> P. Оху., XI, 1380, 152

<sup>136</sup> Оды Соломона, 34:6.

<sup>137</sup> Iambl. Vit. Pyth., 138, p. 78, 17ff; 148, p. 83, 18ff. Цит. по: Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой. – М.: Алетея, 2002. – С. 152

<sup>138</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel.

Штудгарт, t. VI, с. 185

<sup>139</sup> Ibid.

## 2.4. Интерпретация *pi,stij* в философии стоиков

В позднем стоицизме *pi,stij* трактуется как добродетель, соответствующая идеалу мудреца (*sofo,j*). *pi,stij* предстает здесь как *kata,lhyij ivscura.( bebaiou/sa to. u`polambanomen*; твердое убеждение, которое подтверждается воспринятым<sup>140</sup>. Этический идеал стоиков – *свобода*. «Человек обретает свободу, когда сознает глубинное различие между тем, что в его власти, и тем, что не в его власти (*ta. evf¼ h`mi/n kai. ta. ouv¼ evf¼ h`mi/n*). Он должен осознать, что в отношении недоступных ему вещей он не может выбирать, не может принимать решений (эти вещи для него не *pro,j h`ma/j*). Они не для него, а потому должны считаться «чужими», «чуждыми» (*avllø,tria*)»<sup>141</sup>. Человек должен формировать себя в соответствии с *proai,resi,j* (свободный выбор), направленным к *su,mfwnoj th/ fu,sei* (согласие с природой). Тогда его устремление будет *pisth,.* Все происходящее совершается согласно закону природы, закону Бога, который внутренне родствен человеку. Человек, воспитывающий себя и культивирующий свою внутреннюю жизнь согласно с *evf¼ h`mi/n* является *pisto,j* (неизменно надежным) и его *h`gemoniko,n* (управляющая духовная сила, т. е. разум) – *pisto,n* (твердым). Таким образом, *pi,stij* у стоиков означает твердость характера, невозмутимость духа. Замыкание в самом себе дает обрести им желанную *самоуверенность*. Тогда *pisto,j* – это всего на всего обратная сторона *evleu,qeroj* (свободный), с которой оно часто синонимично. Свобода в Стое понимается как моя независимость от всего, что отлично от меня. Отрекаясь от мира, стоический мудрец обретает покой и уверенность. Поскольку Бог *pisto,j* и *evleu,qeroj*, то и человек в силу его тождественности с Богом должен быть таким же. Из данного исследования

---

<sup>140</sup> Chrysipp. 548 fr.

<sup>141</sup> Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем.. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004. – С. 591.

видно, что  $\rho\iota,\sigma\tau\eta\acute{\iota}$  – это отношение человека к себе, а не к чему иному. Уверенность в себе, тем не менее, дает возможность правильно относиться к другим. Тот, кто  $\rho\iota\sigma\tau\eta,\eta$  равно «верный себе», тот может быть также  $\rho\iota\sigma\tau\eta,\eta$  равно «верным другим». Он один способен к истинной дружбе.

Подводя итоги нужно сказать, что в стоицизме  $\rho\iota,\sigma\tau\eta\acute{\iota}$  не имеет никакого религиозного содержания. Оно не обозначает позицию человека в отношении к божеству и не свидетельствует о его наличии. Его влияние как объекта на человека не описываются с помощью этого термина. Единственное, что можно сказать о стоической  $\rho\iota,\sigma\tau\eta\acute{\iota}$  – это степень религиозного убеждения человека. Взаимоотношения с Богом актуализируются только в человеке, который обладает  $\rho\iota\sigma\tau\eta,\eta$  и  $\epsilon\nu\lambda\epsilon\upsilon,\eta\epsilon\rho\eta\eta$ .

### **Выводы по второй главе.**

В классический период античной философии какое-либо догматическое или теоретическое учение о Боге отсутствует. Такая позиция не может стать причиной споров о вере, о правильном или неправильном понимании веры. Она сводит веру сугубо к практической сфере исполнения или неисполнения религиозных предписаний, которые касаются культа и жизни. Критерий принадлежности человека к религии исчерпывался этой сферой. Поэтому, несмотря на заинтересованность философии в религиозных таинствах, в попытках создания учения о Боге, проблематика религиозной веры в учении о познании не имела основополагающего значения. Философия оперировала термином вера-мнение, как мы могли видеть из филологического разбора слова  $\rho\iota,\sigma\tau\eta\acute{\iota}$ .

Подводя итог исследованию веры в философии Платона и Аристотеля, можно поставить вопрос: не является ли известный конфликт между верой и наукой в современном мире следствием платоно-

аристотелевского понимания веры. Ведь в своей рациональной части наука исходит именно из их философских категорий и многие понятия, незаметно проникнув в науку, остались в ней на уровне «подсознания». Оставаясь на позициях рационального мышления, мы действительно должны противопоставить веру и науку друг другу, потому что вера здесь подчинена разуму. Но как только мы выходим за рамки такого мышления и соприкасаемся с другой культурной «системой координат», например, с ветхозаветной семитской культурой. Ведь «вера» даже этимологически в еврейском языке связана одним корнем с «истиной».

С библейской точки зрения *Истину* невозможно созерцать на высшей ступени познания как у Платона, но ее можно услышать, она требует от человека признания и на нее человек может положиться. В конце концов, ее можно «пережить». Такая истина формирует особую мудрость, которая «не является умозрительной наукой, а практической житейской мудростью». Это мудрость знания «хода вещей в мире, знание того, что случается с добрым и злым, правдивым и лжецом. Но в первую очередь это знание того, чего требует Бог». Главный тезис такой мудрости – это *страх Божий* (Прит. 1. 7).

## ГЛАВА III. АНАЛИЗ КОНЦЕПТА *ВЕРА* В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ.

### 3.1. Ветхозаветная специфика концепта *вера*.

В широком смысле верой часто считают позицию человека по отношению к Богу. Но если обратиться к библейским свидетельствам, такая позиция не имеет для ветхозаветных авторов первостепенной важности. Антропологический интерес вызывает вторая сторона этих отношений – позиция Бога. Такое понимание веры предполагает, что в библейских повествованиях присутствует теоцентрическая точка зрения относительно веры. В Ветхом Завете вера осмысливается как реакция человека на действие Божие и этот факт является следствием того, что ветхозаветная религия была коллективно структурированной. Древний Израиль жил общиной и было трудно найти адекватное выражение внутренней жизни такой общности. Словоупотребление богатое значениями появляется в период, когда индивидуальное начало освобождается от коллективной зависимости. На первый план выступает личность человека и на основе этого личного, жизненного опыта ветхозаветные писатели уделяют специальное внимание позиции человека по отношению к Богу. Пророки, углубляя содержание термина личность, дали новый творческий импульс словарю и образам веры. Наиболее развитыми в сфере языка и богатыми в его оттенках являются псалмы. Личное благочестие выступает здесь на первый план, поэтому словарь *веры* представлен в них во всем многообразии форм.

Чтобы понять, что представляла собой ветхозаветная вера, нужно учитывать не только то, что она была «источником и центром всей религиозной жизни»<sup>142</sup>, но и то, что она не была эквивалентна признанию существования Бога и имела своим основанием не Его бытие, а Его *верность*.

---

<sup>142</sup> Duplasy J. Вера. //Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, сс. 115-126.

В то время веровали все: одни – в Бога Откровения, другие – в неведомого Бога (Деян. 17, 23), третьи – в языческих богов. Поэтому такое возмущение и удивление вызвал у псалмопевца Давида человек, отрицавший существование любого бога, и был назван «безумцем» (Пс. 52, 2). Вера в Бога (т. е. признание Его) было тогда обычным явлением и почти не считалась добродетелью. К тому же древним семитам было свойственно онтологическое познание, в отличие от греческого рационалистического признания. «Познать Бога» - этот первичный призыв, брошенный в сердце человеческое, развивается в Библии не в научной, а в жизненной связи»<sup>143</sup>. Действительно, для семитов «познавать» (евр. *yādā*) означает нечто выходящее за пределы отвлеченного знания и выражает некое экзистенциальное соотношение (т. е. укорененное в самом существовании). Познать нечто – значит изведать нечто конкретным опытом; так познаются страдание (Ис. 53, 3) и грех (Прем. 3, 13), война (Суд. 3, 1) и мир (Ис. 59, 8), добро и зло (Быт. 2, 9-17). Это реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие последствия. Познать кого-нибудь – значит вступить с ним в личные отношения, которые могут принимать многообразные формы и достигать разных степеней»<sup>144</sup>.

Однако тотальное признание существования Бога или богов в древнем мире не вело к всеобщему благочестию. Можно даже предположить, что чем чаще библейская *вера* деградировала до простого языческого *признания*, тем хуже становилось нравственное состояние еврейского народа. Идолопоклонство в Библии прямо называется «блудодейством» (Ис. 34, 15). Бог «ревнует» Свой народ к чужим богам, уподобляясь Супругу. Он осуждает веру в иных богов и определяет этот грех не просто как

---

<sup>143</sup> Иванов М. С., проф. МДА. Вера: уверенность, доверие, верность // Богословские труды. Юбилейный сборник Московкой Духовной Академии. 1984, с. 188

<sup>144</sup> Corbon J., Vanhoeye A. Знать — познавать. // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, сс. 404 – 405.



заблуждение, но как *неверность* Ему. «Неверность Богу проявлялась в народе и при отсутствии идолослужения. Уверенность в существовании истинного Бога очень часто уживалась в израильском народе с поведением, в корне противоречившим тем требованиям, какие предъявлял к народу Сам Бог»<sup>145</sup>.

Таким образом, мы видим, что признание бытия Бога не имеет решающего значения для определения ветхозаветной специфики веры.

### **Вера и обетования.**

Древняя история восточного Средиземноморья выявила такую мыслительную возможность, которая резко контрастирует с эллинским умонастроением. Эта возможность воплощена в библейской традиции мистического историзма.

Если мир греческой философии и греческой поэзии – это «космос», то есть упорядоченная пространственная структура, то мир Библии – это «олам». Его значение не совпадает с греческим, что связано с различным пониманием устройства мироздания. «Олам» - это полнота времени, содержащая в себе все вещи и события, или мир как история. Внутри античного «космоса» даже время выражено с помощью пространства. В самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри «олама» наоборот, пространство выражено с помощью динамики времени – как «вместилище» необратимых событий.

---

<sup>145</sup> Иванов М. С., проф. МДА. Вера: уверенность, доверие, верность // Богословские труды. Юбилейный сборник Московкой Духовной Академии. 1984. с. 189.

Исходное значение слова «олам» - «сокрытое», «завершенное». Отсюда – «древность» - изначальное время, время позади человека и «будущее» - время впереди человека. Это слово может означать «вечность». Но эта «вечность» не находится за пределами времени, она есть полнота времен. «Точнее это не вечность, а «мировое время», которое движется и может смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем»<sup>146</sup>. Эсхатологическое «*olam haba*» можно перевести как «будущий век» или «будущий мир», что созвучно христианскому Символу веры: «...и жизни будущего века».

Сравним царя на греческом Олимпе и царя на библейских небесах. Греческий бог Зевс — это «Олимпиец», то есть существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский бог Яхве – это «Сотворивший небо и землю». С Него началась история, и через это – Он господин истории, господин времени. Зевс – господин настоящего: прошлое принадлежало Урану и Крону, будущее – неизвестному сопернику, который в силу определения рока отнимет у Зевса власть. Яхве – господин прошедшего и настоящего, но полностью его власть осуществится, и его слава воссияет лишь в будущем, с наступлением того «Дня Яхве», о котором говорят пророки.

Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский «олам» «движется» во времени, устремляясь к переходящему его пределы *смыслу*.

Структуру можно созерцать, но в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» фиксируется через описание, а мир как «олам», напротив, - через направленное во времени повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое под вопрос: «а что дальше?»

Последний итог античной мудрости, как правило, состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему

---

<sup>146</sup> Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. – С. 269

сегодняшний день в обмен на завтрашний. Так поступают гомеровские боги, удовлетворяя капризы Ахилла потому именно, что тот все равно обречен на краткую жизнь и лишен завтрашнего дня; но еще Гораций учит: «Лови день, менее всего, доверяя следующему!»<sup>147</sup>

Напротив, сквозной мотив Библии, связанный с «оламом» мотив *обетования*, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага. Апостол Павел в «Послании к евреям» так суммирует судьбу ветхозаветных «патриархов»:

*«Верю Авраам повиновался повелению идти в страну, которую имел получить в наследие, - и пошел, не зная, куда идет. Верю обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования... Все сии умерли в вере, не получивши обетования, а только издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... Верю в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...»* (Евр. 11, 8 – 9, 13, 20).

В самом деле, будущее – это то, во что верят персонажи Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дарит Бог Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы божественных залогов грядущего счастья.

В кризисную эпоху пророков эта эсхатологическая вера устремляется от бедственности настоящего к благополучию будущего. Яхве в «Книге Исая» обещает: *«Ибо я пролью воды на жаждущее и потоки на иссохшее»* (Ис. 44, 3).

Такая вера ко времени Нового Завета приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство.

---

<sup>147</sup> Carmina 1, XI, 8. Цит. По: Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. – С. 270.

## Страх Божий, надежда и доверие.

Терминологический анализ веры в Ветхом Завете позволяет нам разделить лексический состав исследуемого слова на две основных, и на первый взгляд даже противоречивых, группы значений. Первую группу представляют слова, выражающие позицию человека по отношению к Богу через *страх Божий*, а вторую группу – через *надежду*. «Страх Божий, говорит Р. Бультман, – это не боязнь или испуг. Напротив, он освобождает человека от боязни, придавая ему *уверенность*. Страх Божий – это благоговение, покорность воле Бога»<sup>148</sup>. Пугаться Бога человек не должен. Страх Божий в библейских текстах часто выступает более простым выражением веры. Как, например, в случае жены патриарха Авраама, которая находилась в опасности быть уведенной в гарем к иноплеменникам: «*Авраам сказал: я подумал, что нет на месте сем **страха Божия**, и убьют меня за жену мою*» (Быт. 20, 11). Или в случае с жертвоприношением Исаака: «*Ангел сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что **боишься ты Бога** и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня*» (Быт. 22, 12). У пророка Исайи страх является одним из эпитетов Бога: «*Господа Саваофа - Его чтите свято, и Он - **страх** ваш, и Он - **трепет** ваш!*» (Ис. 8, 13).

Верность будущего Мессии Отцу описывается через выражение «страх Господень»: «(Отрасль от корня Иессеева) ***страхом Господним** исполнится, и будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела*» (Ис. 11, 3).

Если, «*начало мудрости - страх Господень*» (Прит. 1, 7), то отсутствие страха и отрицание Бога должны быть противоположны мудрости. Поэтому неверующий безбожник является глупцом, потому что отрицает природу Бога как природу истины.

---

<sup>148</sup> Бультман Р. Раннее христианство / Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. - С. 499.

Страху рабскому, подзаконному противопоставляется другой вид страха – чистый страх благоговения и сыновней покорности. Страх наказания – временный, он должен закончиться после очищения грехов, другой же *«страх Господень чист, пребывает вовек»* (Пс. 18, 10).

С понятием «страха» тесным образом связана «надежда». Для человека античной культуры надежда – это философское утешение. Марк Аврелий призывал последователей философии стоиков «принять как благо затерянность в безличном ритме природы»<sup>149</sup>. «Стремление к невозможному безумно»<sup>150</sup> гласит стоическая максима. Библейское мышление противоположно такому пониманию надежды. Как нельзя лучше это соображение нашло выражение в словах апостола Павла: *«сверх надежды надежда»* (Рим. 4, 18).

Это напряженное, кризисное состояние «горящего» сердца - чаяние того, чего нет и в чем нельзя удостовериться, - составляет главную помеху для атараксии и потому ревностно разоблачается греческими философами. Но внутри текстов Библии оно есть главный модус отношения к абсолютной ценности. Сам библейский Бог может быть назван «надеждой» для верующего: *«Ты - надежда моя, Господи Боже, упование мое от юности моей»* (Пс. 71, 5).

Апостол Павел, по преданию, ученик рабби Гамалиила, следует ветхозаветной традиции, когда называет своего Бога *«Бог надежды»* (Рим. 15, 26).

Бог есть надежда, и жизнь пред Его лицом есть надежда; или, что то же самое, она есть страх — «страх Господень». В некоторых библейских речениях

---

<sup>149</sup> Цит. по: Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. – С. 80.

<sup>150</sup> Там же.

страх и надежда даже на чисто словесном уровне даны почти в тождестве: «*В страхе пред Господом — твердая надежда*» (Притч. 14, 26).

«*Страх пред Богом не должен ли быть надеждою?*» (Иов 4, 6). Это и понятно, ибо страх и надежда - два разных названия для одного и того же: для заинтересованности, внимания (в ветхозаветном смысле), *слышания*. И коль скоро абсолютная ценность требует абсолютного внимания, путь к ней оказывается путем страха и надежды. К этим двум понятиям прибавляется доверие, тем самым, образуя единство **hn"Vma** (émûnäḥ).

Противоречие в сфере языковых значений выражает жизненную напряженность и полярную динамику позиции человека по отношению к Богу в Ветхом Завете. Страх-надежда и доверие являются фундаментальными составляющими всего диапазона отношений веры.

Статистический анализ употребления двух описанных выше групп дает нам следующие результаты. *Страх* или *доверие* используются более или менее одинаково для обозначения отношений к Богу (около 150 раз каждый).

Из глагольных основ во второй группе корень **tjB** (B†H) представляет первый в количественном значении ряд. В религиозном смысле он употребляется 57 раз (37 раз в Псалтыри, 3 раза по отношению к идолам) и 60 раз – в житейском, бытовом значении. Затем следует глагол **hsX** (Hsh): 34 раза в религиозном смысле (24 в Пс.), 5 раз в бытовом значении. Далее следуют, так называемые, глаголы надежды: **hwq** (qwh) употребляется 32 раза касательно Бога (12 раз в Пс.), 11 раз эти глаголы имеют бытовое значение; **lxy** (yHl) 15 раз касательно Бога, 14 раз в бытовом смысле; **hkh** (Hkh) 6 раз относительно Бога, 8 в бытовом смысле. Глагол породы **Hir'ıl**

**wymah** (he'ëmîn) *верить*, образованный от корня **wma** ('mn) и для которого в переводе LXX используется эквивалентное слово *pî,stiĵ* со всеми его производными, непосредственно в связи с Богом употребляется только 15 раз. В 10 случаях этот глагол используется в своем абсолютном значении или ориентирован на Божьи слова, заповеди и действия. В 23 случаях этот глагол носит бытовой характер. Глагол породы *Nip'al !m;a/n<* (ne'ëman) *быть достойным доверия*, образованный от того же корня, встречается 45 раз. Из них 12 раз он непосредственно связан с Богом, но для обозначения позиции человека по отношению к Богу используется только в 3 случаях.

Итак, мы видим, что использование **wma** ('mn) в качестве обозначения отношений веры находится на 4 месте в сравнении с другими трехсогласными корнями. Кроме этого мы знаем, что именно корень **wma** ('mn) эквивалентен *pisteu,ein* в Септуагинте, а не остальные глагольные основы. Возникает естественный вопрос: дают ли статистические данные, приведенные выше, действительную картину качественной важности этих основ в Ветхом Завете? Может ли предпочтение *pisteu,ein* в LXX и Новом Завете быть произвольным и случайным выбором менее важной основы языка Ветхого Завета? Скорее всего, и в LXX и в Новом Завете была принята та глагольная форма, которая является основной и представляет quintэссенцию ветхозаветного представления о вере. Переводчики дали почетное место в ряду синонимичных основ именно тому термину, в котором глубина ветхозаветной концепции веры была приведена к полному и всестороннему выражению.

Ни одна из упомянутых основ не имеет религиозного происхождения. В каждом взятом нами случае, связанном с областью сакрального использования, эти глагольные основы имеют секулярные корни. Поэтому

необходимо рассмотреть, сначала употребление исследуемых основ в сфере профанного использования, где все они имеют специальное значение. Такая попытка будет предпринята для того, чтобы проследить историческое изменение смысла концепта.

### **Верность Бога и воинская верность.**

Обратим внимание на то, чем подтверждается *верность* Бога по отношению к Его обетованиям и *доверие* человека Богу. Такое действие может быть выражено с помощью библейского понятия «знамение», которое является сакральным знаком и символом, требующего «веры». Причем эта вера выражается в доверии к верности Бога, как и было выяснено в лингвистическом исследовании еврейского слова «вера».

Нелишне напомнить, что древние обозначения «знака» – еврейское  $\text{טאה}$  ( $\dot{o}t$ ), греческое *shmei/on* и латинское *signum* – все без исключения обозначают также боевые значки армий и подразделений, которые заменяли той эпохе знамена<sup>151</sup>. В Новом Завете Христос является знаком Себя Самого «знамение Сына Человеческого» (Мф. 24, 30). Он назван кроме того «знамением пререкаемым» (*shmei/on avntilego,menon*) (Лк. 2, 34). Перед лицом такого «знамени» осуществляет себя как верность, так и неверность. Это «знамя» своим присутствием делает возможным зримым как акт преданности, так и акт предательства, как стойкое «следование» Мф. 16, 24), так и спорное «пререкание». Оно вынуждает и «верных» и «неверных» проявить себя, на какой стороне окажется тот или иной. Поэтому здесь осуществляется также некоторый «суд»: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир» (Ин. 3, 19).

---

<sup>151</sup> Цит. по: Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы.– С. 127



«Вера» и «верность» - одно и то же (древнееврейское  $\text{hn}^{\text{Wma}}$  ( $\text{émûnäh}$ ), греческое **pisto,j**, латинское *fides* означают оба эти понятия). Выраженная в сакральном знаке «тайна» есть в христианской системе идей не только и не столько эзотерическое достояние немногих, берегаемое от толпы, сколько военная тайна, берегаемая от *врагов*. Латинское слово *sacramentum*, в раннехристианском обиходе применяемое к церковным таинствам (греч. *musth, ria*), по своему первоначальному смыслу означает солдатскую присягу<sup>152</sup>.

Повсеместно верили, например, что план домостроительства воплощения и страдания Христа был тщательно скрыт от дьявола. «Не бо врагом Твоим тайну повем», - обещает Христу верующий («верный»!) в молитве перед Причащением.

Место гностической оппозиции «посвященные - непосвященные» заступает совсем иная оппозиция: «соратники - противники»; в число последних включены «враги зримые и незримые» - люди и бесы. Поэтому два евангельские изречения, нередко воспринимаемые как выражение двух противоположных точек зрения («терпимой» и «нетерпимой»), на деле имеют совершенно идентичный смысл. «*Кто не против вас, тот за вас*» (Мк. 9, 40; Лк. 9, 50); но «*кто не со Мною, тот против Меня*» (Мф. 12, 30). Всякий, кто не становится под одно «знамя» (*shmei/on*), тем самым уже обязывается верностью другому «знамени». «Знамя» стоит против «знамени», и «знамение» против «знамения». «*И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце... И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами...*» (Апок. 12, 1, 3).

Настоящее состояние бытия вплоть до конца этого «века» - священная война, «меч и разделение» (Мф. 10, 34) во всем «видимом и невидимом»

---

<sup>152</sup> Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы. – С. 128

космосе, и человек участвует в этой войне как «верный» или, напротив, «неверный» воин. «Боязливых же и неверных... участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая» (Апок. 21, 8).

Старые, «языческие» религии Средиземноморья могли грозить участью отверженного «нечестивцам», «презрителям богов», то есть нарушителям культовых норм, но не «боязливым и неверным», не предателям в священной космической войне; и это постольку, поскольку они не принимали достаточно всерьез представления о войне Бога, которую ведет человек - дружинник Бога, обязанный Ему не только почтением, но прежде всего воинской верностью.

В позднеантичную эпоху представление о верующем как верном солдате своего божества присутствует, правда, в митраизме. Но вот что интересно: участники митраистских мистерий были исключительно мужчинами и в большинстве своем солдатами, что придавало их «воинскому» настроению слишком конкретный и потому слишком узкий характер. Напротив, в христианстве «воинствование» под знаком креста было воспринято как парадигма общечеловеческой (в частности, женской) судьбы.

Любой языческий бог помогал своим любимцам и почитателям, когда те вели войну; что ему было несвойственно делать, так это вести собственную войну, вербуя ради своего дела людей, «избирая» и «призывая» их под свое «знамя». Конечно, гомеровская Афина стоит за дело ахейцев; но разве гомеровскому Агамемнону или Ахиллу пришло бы в голову вообразить, будто они стоят за дело Афины? Но уже в древнейшем памятнике библейской традиции «Песни Деворы» (Суд. 5, 2-31) речь с полной серьезностью идет о войне за дело Бога. Девора - не просто поклонница своего Бога, но одновременно его воительница и дружинница. Она проклинает жителей Мероза за то, что они «не пришли на помощь Господу»:

*«Прокляните Мероз, говорит Ангел Господень, прокляните, прокляните жителей его за то, что не пришли на помощь Господу, на помощь Господу с храбрыми»* (Суд. 5, 23).

За этой архаической песнью уже стоит идея «завета», или «союза», между Богом и его «верными». В контексте этой идеи каждый сакральный знак есть именно «знамение завета» (Быт.9, 12; 13, 17; 17, 11) обещание и удостоверение взаимной воинской верности полководца Бога и дружинника человека.

Отсюда ведет исторический путь к новозаветной символике воинствования *«не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных»* (Еф. 6, 12), к обозначению поста как «воинской стражи»<sup>153</sup>, вообще к уподоблению аскезы воинской дисциплине<sup>154</sup>. Евангельская «священная история» трактует не просто о «благочестии», но о верности (предлагаемой верности Бога и требуемой верности человека).

### **Забота Бога о мире и вера.**

Само собой разумеется, что Бог, создав мир, заботится о нем. Псалмопевцы с восхищением и благодарностью живописуют заботы Бога, который *«Покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произращает на горах траву; дает скоту пищу его и птенцам ворона, зывающим к нему»* (Пс 146, 8).

Вверяясь попечению Божьему, человек отнюдь не впадает в легковесный оптимизм. Он не закрывает глаза на горестную судьбу и готов к тому, что она может постигнуть и его. Бог исполняет всё в своё время, однако – *«Сокроешь лице Твое - мнутяся; отнимешь дух Твой (в синод, пер. - «дух их») — умирают»* (Пс 103: 29).

---

<sup>153</sup> Ерм. Пастырь. V, 1.

<sup>154</sup> Климент Римский. 1 Послание к Коринфянам 37.

Глядя на природу, которой правит попечение Божье, нельзя забывать, что природа не находится в распоряжении человека, и что человек перед Богом – ничто. В этом отношении страдание и смерть не составляют проблемы. Болезни или природные катаклизмы – например, голод или землетрясение – не рожают вопросов, которые вызвали бы необходимость теодицеи; не становятся причиной сомнений в существовании Бога. Теоретическое отрицание Бога остается вне мира ветхозаветной мысли<sup>155</sup>. Ему известно только практическое неведение Бога, часто изображаемое в псалмах: *«Сказал безумец в сердце своем: «Нет Бога». Или «Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего Добро» (Пс 13,1).*

Богохульники не ведают Бога, притесняя вдов и сирот или обижая немощных. Они говорят: *«Не увидит Господь, и не узнает Бог Иаковлев» (Пс 93, 7). «Как узнает Бог? и есть ли ведение у Вышнего?» (Пс 72, 11).*

Вера в попечение Бога по самой сути отличается от стоической идеи промысла. В еврейском языке нет слова, передающего понятие «промысл» (*pro, noia*). Для семита это выражалось скорее в вере в заботу Бога о мире. Такая забота опирается не на сознание гармонического единства космоса, где каждый отдельный элемент имеет своё органичное место и потому целесообразен. Она не ищет целесообразности, не ищет смысла несчастья и страдания. Она не хочет представить, что все является необходимым, а значит, и благим.

Но благочестивый знает, что страдание – всегда страдание отдельного человека; что этот отдельный человек, которого постигло страдание, сам виноват в нем, и что бремя не будет снято с него только потому, что он осознает себя частью целого. Здесь нет места совету *eivj to. pa, n avei. o`ra/n* «взирать на целое», как у Марка Аврелия<sup>156</sup>. Сомнение и

---

<sup>155</sup> Бультман Р. Раннее христианство / Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. - С. 500

<sup>156</sup> Марк Аврелий XII 8, 2.

страх не улягутся оттого, что рассудочное благоразумие учит: всё единичное необходимо, а значит, хорошо. Человек не должен из своей конкретной ситуации обращать взгляд на целое и стараться осознать себя отдельным случаем общего. Скорее он должен глядеть в будущее: коль скоро Бог не обнаруживается в том, что дано сегодня, Его можно будет встретить в грядущем.

Проблема, гнетущая благочестивого, - не проблема страдания вообще, но страдания праведника. Страдание понимается как Божья кара за грехи; почему же тогда страдает праведный? И почему столько нечестивцев живут беспечально? Ответ как правило, таков: в конечном счете нечестивцу будет плохо, а праведному – хорошо. *«Не негодуй на злодеев, и не завидуй нечестивым; потому что злой не имеет будущности, -свотильник нечестивых угаснет»* (Прит. 24:19 – 20). Верующему придает силы то, что *«утвердившиеся на божественном уповании, и избравшие жизнь скромную, проведут ее в спокойствии и мире, находя для себя постоянное услаждение в чистоте совести, а полагающиеся на кратковременное благоденствие испытают скорую превратность, и преданы будут конечному забвению»*<sup>157</sup>, - говорит блж. Феодорит Кирский. *«Ибо делающие зло истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю. Еще немного, и не станет нечестивого; посмотришь на его место, и нет его. А кроткие наследуют землю, и наслаются множеством мира»* (Пс. 36, 9-11).

Но такой ответ удовлетворял не всех, поскольку слишком часто опровергался опытом. Поэтому то в одном, то в другом месте слышатся пессимистические ноты: *«Бедный и лихоимец встречаются друг с другом; но свет глазам того и другого дает Господь»* (Прит. 29, 13). Так было и есть

---

<sup>157</sup> Феодорит Епископ Кирский, блаженный. Псалтирь с объяснением каждого стиха. М: Свято-Троицкое издательство, 2011, с. 105

всегда; одному хорошо, другому плохо; здесь ничего не изменить, как и не найти никакой закономерности.

Монументальное выражение этот пессимизм получает в книге Екклесиаста: *«Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, - всё суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки... Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем»* (Еккл. 1, 1-11). Екклесиаст сказал так обо всех вещах видимого мира. Потому, «кто хочет быть спасен, должен возвышаться над миром, беседовать с Богом, убегать от этого мира и удаляться от земли, ибо, не избегнув сего, нельзя постигнуть истинного и сущего»<sup>158</sup>.

Если такой пессимизм приближается к практическому атеизму, то в книге Иова обнаруживается противоположная крайность. Здесь ответом, добытым в отчаянных попытках решить проблему, стала молчаливая покорность воле Бога, чья мудрость превосходит всякое человеческое разумение. Друзья Иова настаивают на том, что его страдания, должно быть, — наказание за какой-то грех; сам же Иов твердо знает о своей невиновности и ему кажется, что Бог творит над ним насилие:

*«Хотя бы я и прав был, но не буду отвечать, а буду умолять судью моего. Если бы я воззвал, — ответил бы Он мне? Я не поверил бы, что голос мой услышал Тот, Кто в вихре разит меня и умножает мои раны, не дает мне перевести духа, но пресыщает меня горестями. Если действовать силою, то Он могуществен; если судом, кто сведет меня с Ним? Если я буду оправдываться, то мои же уста обвинят меня; если я невинен, то Он признает меня виновным»* (Иов 9, 15-20).

---

<sup>158</sup> Амвросий Медиоланский, еп. Толкование на Песнь Песней. М: Слово, 2001.

Но Бог не дает Иову покоя, и тому приходится отстаивать свою правоту перед Богом, требуя не вознаградить ее, но просто признать: *«Но я к Вседержителю хотел бы говорить, и желал бы судиться с Богом»* (Иов 13, 3).

Бог благодарен за стольких защитников, которые желают доказать Его правоту, утверждая, что Иов виновен! Но вместе с этим они защищали искаженный образ Бога. Бога, в которого Иов не верил. *«Надлежало ли вам ради Бога говорить неправду и для Него говорить ложь? Надлежало ли вам быть лицепрятными к Нему и за Бога так препираться?»* (Иов 13, 7 – 8).

Иов не верит в карающего и безличного Бога. Бог Иова милосердный и оправдывающий в Своем могуществе. Он слышит человека и отвечает на его вопрошания: *«О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы перед Ним дело мое, и уста мои наполнил бы оправданиями; узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне. Неужели Он в полном могуществе стал бы судиться со мною? О, нет! Пусть Он только обратил бы внимание на меня! Тогда праведник мог бы состязаться с Ним, — и я навсегда получил бы свободу от Судии моего»* (Иов 23, 3-7).

Иов понимает, что общение человека и Бога – это общение двух свободных личностей. По крайней мере, в этом он не согласен со своими друзьями. Иов просит Бога предъявить ему обвинение, чтобы он мог доказать его несостоятельность: *«Вот мое желание, чтобы Вседержитель отвечал мне, и чтобы защитник составил запись. Я носил бы ее на плечах моих, и возлагал бы ее, как венец, указал бы ему каждый мой шаг, и смело, как князь, пошел бы ему навстречу»* (Иов 31, 36 – 37).

Бог принимает вызов и отвечает Иову. Он отвечает Иову образами живой и неживой природы, законы и устройство которых ему непонятны: *«Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. Кто*

*положил меру ей, если знаешь? Или кто протягивал по ней вервь? Будет ли состязующийся со Вседержителем еще учить? Обличающий Бога пусть отвечает ему... Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы оправдать себя? Такая ли у тебя мышца, как у Бога? И можешь ли возгреть голосом, как Он? Укрась же себя величием и славою, облекись в блеск и великолелие!.. Тогда и Я признаю, что десница твоя может спасти тебя» (Иов 38, 4-5; 39, 32; 40, 3-5, 9).*

Перед Богом Иов умолкает, поскольку он получил ответ не на рациональном уровне. Ответ состоит в том, что доверие и верность человека Богу переходят в знание Бога. Не только слышание или покорность важны в отношениях с Богом, но и зрение, и Его познание: *«Вот, я ничтожен; что буду я отвечать? Руку мою полагаю на уста мои. Однажды я говорил, — теперь отвечать не буду, даже дважды, но более не буду... Знаю, что Ты всё можешь, и что намерение Твоё не может быть остановлено... Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах, чудных для меня, которых я не знал... Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле (Иов 39, 34-35; 42, 2-3, 5-6).*

Бог показывает Иову, что источник зла и страданий лежит вне видимого мира, также и Сам Бог не является причиной проникновения зла в мир. Рассказом о Левиафане и бегемоте Бог открывает Иову образное учение о падении в ангельском мире. Иов узнает, таким образом, о третьей стороне спора – диаволе. Бог показывает Иову, что человек может быть соратником и соработником Божьим в битве добра со злом. Таинственным образом Бог приведет человека к победе над злом, если тот будет верить себя Ему.

Здесь достигает апогея мотив, присущий всей ветхозаветной вере: покорность непостижимой воле Божьей. Покорность, сопряженная, однако, с доверием, с верой в то, что Бог в будущем даст человеку счастье и



благополучие, причем именно тогда, когда человек откажется от собственных желаний и намерений и будет уповать на Бога. Так рождается своеобразное *понимание веры*. Верить в Бога означает не признавать за истину его существование, но со смиренной покорностью вверяться Его предначертанию, Его молчаливой воле. Именно об этом говорит псалмопевец: *«Но я всегда с Тобою; Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня советом Твоим, и потом примешь меня в славу. Кто мне на небе? И с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое; Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек. Ибо удаляющие себя от Тебя погибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя. А мне благо приблизиться к Богу! На Господа Бога я возложил упование мое»* (Пс. 72, 23-28).

Благочестивому остается утешительное обращение к Богу в молитве; он возводит очи к горам, откуда приходит ему помощь (Пс 120: 1). *«К тебе, Господи, возношу душу мою. Боже мой! На Тебя уповаю, да не постыжусь»* (Пс. 24, 1-2).

Проблема страдания получает еще один, особый аспект в силу того, что набожный израильтянин сознает взаимозависимость, сплетенность своей личной судьбы с историей своего народа. Если порой эта тесная связь отступает на второй план – как, например, у Екклесиаста, в книге Иова или во многих псалмах, – то в других местах она резко подчеркивается. С одной стороны, страдание отдельного человека неразрывно связано со страданием народа; с другой стороны, встает вопрос о справедливости Бога именно в том, что касается судьбы народа. Ответ на него дается в обвинительных речах пророков, обращенных к Израилю: страдания служат карой и бичеванием строптивного народа, который должен принимать их с готовностью, должен «обратиться», чтобы Бог вновь «обратился» к нему. В

то же время в этих речах, помимо предостережений и угроз, звучат обещания счастливого будущего, к которому Бог приведет обновленный народ.

Так что и в отношении полной страданий судьбы народа остается в силе прежнее требование: молчаливая покорность воле Божьей. Вера, в смысле доверчивого ожидания. *«Так говорит Господь Бог, Святой Израилев: через обращение и покой вы спаслись бы (в синод, пер.: «оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы»); в тишине и уповании крепость ваша; но вы не хотели! И говорили: «нет, мы на конях убежим», – за то и побежите; «мы на быстрых ускачем», – за то и преследующие вас будут быстры»* (Ис. 30, 15-16). Покаяние дается для очищения от грехов. Ветхозаветный Израиль должен быть чутким к воле Божьей. Если же он надеется на силу оружия и на союзные войска, то ему не сдобровать. *«Если вы не веруете в Меня, то и не пребудете!»* (В синод, пер.: «Если вы не верите, то потому, что не удостоверены») (Ис. 7, 9).

Идет ли речь об отдельном человеке или о народе в целом, ответ Ветхого Завета на вопрос теодицеи (в той мере, в какой он дается), – не идея целесообразно устроенного космоса, но мысль о будущем, которое приближается Богом и которого надлежит ожидать человеку. Бог – требующий, благословляющий и судящий – встречает человека в любой момент настоящего. Но всякое настоящее указывает на будущее; Бог всегда – грядущий Бог. Как грядущий, Он оказывается потусторонним для всего здешнего и теперешнего. Потусторонность Бога (естественно, не получившая никакого понятийного выражения) означает в Ветхом Завете не потусторонность духа по отношению к материи, потусторонность умопостигаемого мира, или мира идей, по отношению к миру становления и тления. Для ветхозаветной веры решающим является вопрос о том, насколько последовательно мыслится идея грядущего Бога. Иначе говоря, готов ли человек ожидать пришествия Бога во всякое и на всякое время

будущего, или же он ожидает будущего как непременно счастливого поворота судьбы, будь то для отдельного человека или для всего народа. Наконец, надеется ли он лишь на внутримирское благополучие, которое принесет ему будущее. Тогда действие Бога обернулось бы бездействием, а Его потусторонняя сущность – сущность вечно Грядущего – обратилась бы в посястороннюю. Но тем самым и вера была бы обречена на крушение. Выходом могла бы стать вера в посмертное воздаяние, в справедливое вознаграждение после смерти. Проблематика ветхозаветной религии получила ясное выражение в развитии представлений об отношении между Богом и народом.

### **3.2. Проявление феномена веры в перспективе исторической жизни Израиля**

В 11 главе Послания апостола Павла к Евреям вера определяется как основная движущая сила Ветхого Завета. Эта глава является настоящим гимном вере:

*«Верю Авель принес Богу жертву...;*  
*верю Енох переселен был так, что не видел смерти...;*  
*верю Ной сделался наследником праведности...;*  
*верю Авраам повиновался призыванию...;*  
*верю и сама Сара... не по времени возраста родила...;*  
*верю в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...;*  
*верю Иаков, умирая, благословил каждого сына Иосифова...;*  
*верю Иосиф, при кончине, напоминал об исходе сынов Израилевых...;*  
*верю Моисей придя в возраст, отказался называться сыном дочери фараоновой...;*  
*верю оставил он Египет...;*  
*верю совершил он Пасху...;*  
*верю перешли они Чермное море...;*

*верою пали стены Иерихонские...*

*И что еще скажу? Недостанет мне времени,*

*чтобы повествовать о Гедеоне, о Вараке, о Самсоне и Иеффае,*

*о Давиде, Самуиле и (других) пророках,*

*которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетования...»*

(Евр. 11, 4, 5, 7, 8, 11, 20 -22, 24, 27-30, 32, 33).

Поэтому, чтобы более рельефно представить себе некоторые аспекты ветхозаветного учения о вере, выясненные в лингвистическом и концептуальном анализе, мы обратимся к фактическим примерам веры из исторической жизни Израиля.

### **Состояние веры в ранний период ветхозаветной истории.**

В рассказе о сотворении первых людей и их грехопадении мы не найдем упоминания о вере. Нет там и исследуемого нами термина, который передает особые свойства ветхозаветной веры. Но можно предположить, что вера присутствовала в первых людях неявно, она еще не оформилась как религиозное отношение к Богу. «Начало веры современно началу человеческого рода. Действительно, первые люди в своем невинном состоянии могли воспринять и сохранить духовно-нравственный порядок, установленный для них Богом, только через непосредственную, искреннюю веру своему Творцу»<sup>159</sup>. Тем более, что человек носил в себе образ и подобие Божие. А мы выяснили, что вера находится в самой природе Бога, Бог является верным. Значит и человек, должен был обладать верой и отображать в себе эту природу.

---

<sup>159</sup> Кочетов И. С., прот. О состоянии веры во время невинности первых человеков // Христианское чтение, 1832, - с. 308.

Первые люди, как это становится ясным из библейского рассказа о грехопадении, стояли на распутье. Можно было верить Богу, полностью доверив Ему одному свое бытие, вручить себя в водительство Богу и следовать Его изначальному замыслу. А можно было не верить Ему и попытаться достичь обожения без Бога и даже наперекор Богу, добиваясь совершенства независимо от Него. И Адам, и Ева отвергли путь веры. Можно сказать, что роковую роль в событии их грехопадения сыграл именно недостаток веры. Ведь искушение обольстителя первых людей было направлено в первую очередь против веры Богу: «Подлинно ли сказал Бог?..» (Быт. 3,1). То есть Бог и его слова ставились под сомнение. Праматерь Ева, таким образом, - это первый пример, первая парадигма человеческого неверия Богу: вместо полного упования на Своего Творца и совершенного доверия только Ему одному, она поверила искушителю (Быт. 3,4-6).

Признаки, через которые видна вера первых людей в рассказе Быт. 3 весьма немногочисленны, но мы можем выделить «древо жизни», «древо познания добра и зла» и сам акт познания. Что касается термина «познать», то мы выяснили, что русское словоупотребление не соответствует библейскому еврейскому. «Познать» в Библии означает не интеллектуальный акт, а опытный, касающийся всего существа: вступить в опытный контакт, вместить в себя, вкусить. Поэтому говорится о плодах древа, которые можно вкусить или съесть»<sup>160</sup>.

«Добро и зло» является идиоматическим выражением. Словосочетаний, аналогичных выражению «добро и зло» в Библии можно найти много: «небо и земля», «плоть и кровь», «ложиться и вставать» (Пс. 3, 6), «садиться и вставать» (Пс. 138, 2) и т. д. Во всех этих выражениях соединены противоположности, с помощью которых передается состояние какой-либо

---

<sup>160</sup> Сорокин А., Прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Церковь и культура, 2002. – С. 102

полноты. Противоположности не исключают друг друга, а напротив передают внутреннюю целостность. Полноте всего мира соответствует небо и земля, полноте человека – плоть и кровь, полноте жизнедеятельности – примеры, приведенные из псалмов. Значит «добро и зло» тоже обозначают полноту, нечто цельное и всеобъемлющее. Очевидно, что под этим выражением можно понимать полноту мудрости, опыта и блаженства или одним словом жизни.

Поэтому стремление познать «добро и зло» - это стремление вместить *всё*. Общение веры между Богом и людьми во время пребывания в Эдемском Саду происходит посредством послушания заповеди о не вкушении от древа познания добра и зла. Отношение между Богом и людьми можно представить как «*веру-завет*»<sup>161</sup>, который был выражен в словах: «И заповедал Господь Бог человеку...» (Быт. 2, 16). Ошибка человека состоит в нарушении верности Богу. Через акт познания люди вступили в опытный контакт с существом, противным Богу, тем самым прекратили Ему доверять.

Герхард фон Рад интерпретирует нашептывание змея как «возможность расширения человеческого существа за пределы поставленных ему Богом в творении границ (определенности). Это означает усиление жизни не только в смысле чисто познавательного обогащения, но и знакомства и овладения тайнами, лежащими по ту сторону человеческого»<sup>162</sup>. Другими словами поступок первых людей – это «нарушение границ», измена завету с Богом.

После грехопадения «*вера-завет*» не была утрачена человеком, но напротив, вновь получила себе подтверждение, а затем и свое дальнейшее развитие, как в допотопный период, так и в период патриархов, достигнув кульминационной точки в подвиге веры Авраама.

---

<sup>161</sup> Кочетов И.С., Прот. Цит. соч. - с. 312.

<sup>162</sup> Rad G. von, Old Testament Theology. v. I, N. Y., 1962, p.58

В самый ранний период ветхозаветной истории мы встречаем описание особого состояния веры, сочетающейся со знанием Бога, понимаемым в терминах мышления-в-мире. В Священном Писании это состояние названо «хождением перед Богом». Праведный Енох (Быт. 5, 24), Ной (Быт. 6, 9), Авраам и Исаак (Быт. 48, 15) ходили перед Богом. Перед Богом ходили практически все патриархи, и поэтому «хождение перед Богом» можно назвать как служением патриархов, так и выражением их веры.

«Хождение перед Богом» есть отказ от путей мира, от путей собственной воли и неустанное взыскание воли Божьей. «Хождение перед Богом» есть призывание Бога, ибо Бог призывается жизнью, которая в каждом мельчайшем своем проявлении должна сделаться Ему угодной. В Священном Писании не патриархи обращаются к Богу, но Бог обращается к патриархам. Бог обращается к Ною, Аврааму и Иакову, заключая с ними союзы и давая им обетования. Однако для того, чтобы Бог пожелал обратиться к человеку, человек должен привести все свое существо в состояние, способное воспринять божественное обращение.

Патриархи призывали Бога своей богоугодной жизнью, ибо в результате этой жизни они обретали способность слышать в себе голос Бога. В истории Сифа рассказывается, что в это время

«hw" )hy> ~veîB. aroßq.li lx;êWh hûHal liqrö' Büšëm yhw,   
начали призывать имя Господа [Бога]» (Быт. 4, 26).

Еврейское слово ar"q" (Kärä') переводится словами «звать», «называть», но часто встречается в значении «призвать», «пригласить». Сначала Сам Бог обращается к человеку, ставя его перед выбором, уклониться от которого невозможно. «Обращаясь к людям и призывая их, Бог кладет конец молчанию, царившему между Ним и человечеством со

времени грехопадения»<sup>163</sup>. Бог призывает к вере в Него, к общению с Ним, к служению Ему. Вера человека является ответом на обетования и повеления. Бог ждет от человека ответа. Перед тем как ответить, необходимо прислушаться к Нему, сам же ответ должен заключаться в послушании Ему. Учитывая напряженную полярность ветхозаветной веры можно сказать, что призывание человеком Бога – это и есть реакция на Его действия, выражающиеся в призыве, повелении и обетовании. В соответствии со всем сказанным можно этот отрывок интерпретировать и таким образом: «начали отвечать Богу, на Его призыв».

В таком опыте веры мы видим взаимную открытость Бога и человека, способность участвовать в динамике общения с Богом. Вот почему призывание Бога патриархами заключается в исполнении Его воли. Для того чтобы Бог смог начертать знаки своей воли в человеке, человек должен стать чистым листом, свободным от начертаний знаков своей или чьей-либо посторонней воли. Это состояние готовности и чистоты с максимальной силой выразилось в словах Авраама, сказавшего в ответ на призывание Бога: «Вот я!» Вся сущность веры библейских патриархов заключена в этих словах.

Говоря о состоянии религиозной веры в патриархальный период, невозможно оставить без внимания фигуру Авраама, величайшего образца веры для всех времен и народов, который за свою безграничную веру в Бога называется в Священном Писании «отцом верующих» (Рим. 4,11) и «другом Божиим» (2 Пар. 20,7; Ис. 41,8; Иак. 2,23).

---

<sup>163</sup> Призвание // Библейский словарь Брокгауза. CD ROM edition. 2002.



## **Вера Авраама – фундаментальная форма отношений Бога и человека.**

Исайя в своих пророчествах постоянно призывает Израиль к вере, которая утверждается в Яхве и в Его слове. Но такая вера весьма небезопасна, и ее невозможно запланировать. Об этой вере и идет речь в том предании, которое повествует об истории Авраама, родоначальника Израиля. Авраам был первым, кто безусловно утвердился в Яхве и кто приобрел таким образом образцовое значение для всех остальных верующих в Бога. Истории Авраама содержат в себе типологию исторических процессов Израиля, сомнения и искушения, определявшие его путь. В этом рассказе сгущен опыт веры, в который вводится человек, утвердившийся в Яхве. Свт. Иоанн Златоуст, в своих знаменитых «Беседах на книгу Бытия», очень подробно останавливается на личности праотца Авраама и подчеркивает значимость его непоколебимой никакими испытаниями веры. «Авраам... поверил сказанным от Господа словам, не допустил в себе никакого сомнения и нисколько не поколебался в вере относительно того, что было ему сказано, показав великую и искреннюю веру»<sup>164</sup>.

Призыв Божий вырывает Авраама из всего, что давало ему защиту и содержание, и указывает ему путь, ведущий в неизвестность. Как Моисея Бог посылает Авраама в неизвестность, в путь, в котором водительство гарантируется только Именем Яхве («Я буду с тобою»). Авраам должен идти в неизвестное ему будущее, которое ему укажет Сам Яхве. Это будущее немного приоткрывается через обетования, превосходящими все, от чего должен отказаться Авраам. Он, оставивший племя и семью, по слову Божию должен стать великим народом. Ему, отказавшемуся от племенной защиты и не имеющему родных, которые могли бы за него заступиться, обещает заступничество Сам Яхве. Он благословляет благословляющих его и про-

---

<sup>164</sup> Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. М., 1993. – С. 396-397.

клинает злословящих Авраама. Бездомному, покидающему землю отцов, Он дает обетование, что в нем и через него некогда воспримут благословение все племена земли. Архим. Лев (Жилле) размышляя о вере Авраама говорит: «С христианской точки зрения можно было бы сказать, что всякая вера, в конечном счете, исходит из этого простого акта веры Авраама, по призыву Божию все оставившего, со всем распрощавшегося и ушедшего в неведомые края»<sup>165</sup>.

Яхве вновь обращается к Аврааму и повторяет великие обетования: «*Не бойся, Аврам; Я твой щит; награда твоя [будет] весьма велика*» (Быт. 15, 1).

Но в ответ мы слышим усталый разочарованный голос: «*Владыка Яхве, что Ты дашь мне? я остаюсь бездетным... И сказал Аврам: «Вот, Ты не дал мне потомства, и вот, домочадец мой – наследник мой»*» (Быт. 15, 2-3).

До сих пор JHWH не сделал ничего для исполнения великих обетований. Имя Авраама должно перейти к слуге, и имя его будет забыто. Но слово Божие снова было к Аврааму: «*Не будет он твоим наследником, но тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником... И вывел его вон и сказал: «Посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: «Столько будет у тебя потомков»*» (Быт. 15, 4-5).

Обетование о том, что потомки Авраама будут столь же многочисленны, как звезды на небе, здесь переносится в живую сцену с символом ночного неба и богатства звезд на нем. Авраам решает вновь положиться на слово Божие:

«*Аврам поверил (!mIṣa/h,, he´étin) Господу, и Он вменил ему это в праведность (hq" )d'c., cüidäqâ»*» (Быт 15. 6).

---

<sup>165</sup> Лев (Жилле), архим. Что такое вера? //Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1996, № 1 (8), С. 78-84.

Мы видели, что описание поведения, в основе которого лежит вера содержится уже в истории допотопного человечества. Однако явно о ней говорится впервые только в Быт. 15, 6. В этом предложении выделены два великих понятия, которые будут иметь такое большое значение в НЗ, особенно в богословии апостола Павла.

Еврейский глагол  $\text{!mI\text{š}a/h}$ , (*he'émìn*), употребляемый в тексте Быт. 15, 6, определяет такой образ действий или состояния праотца, по причине которого Бог признает его праведным. Это высказывание не может пониматься только как описание единичного акта раз и навсегда данного согласия Авраама признать возможным осуществление Божия обетования. Ведь человек постоянно подвергается искушениям. Об этом рассказывают последующие главы. В них вновь говорится об отложении исполнения обетования, о сомнениях, вызванных пожилой Сарой (Быт. 16, 2), о том, как она и Авраам пытались прибегнуть к человеческой помощи для получения вожденного сына (Быт. 16, 3). Но это не тот путь, который уготовал Аврааму Яхве! Авраам должен и далее ожидать исполнения обетования, которое происходит лишь к концу его историй (Быт. 21, 1-7). Когда уже никто ни на что не рассчитывает, когда Сара может только смеяться ввиду известия о том, что через год она должна родить сына (Быт. 18, 10), тогда в ее старости ей был дан ребенок.

В переводе LXX  $\text{!mI\text{š}a/h}$ , (*he'émìn*) передается с помощью греческого аориста *επι, steusen* (тот же глагол мы находим в Исх. 14, 31 и 1 Цар. 27, 12). Масоретский текст Быт. 15, 6 напротив вместо имперфекта употребляет перфект (прошедшее время совершенного вида), что позволяет толковать это место более широко, понимая его как тезис, богословски

осмысляющий всю историю жизни Авраама<sup>166</sup>. В пользу такого понимания говорит также тот факт, что другие ветхозаветные тексты, осмысляющие историю Авраама, часто обращаются именно к этому месту. Вера Авраама стала итогом всей жизни праотца: *«Авраам - великий отец множества народов, и не было подобного ему в славе; он сохранил закон Всевышнего и был в завете с Ним, и на своей плоти утвердил завет и в испытании оказался верным»* (Сир. 44, 19-21).

Своей жизнью он засвидетельствовал высшую степень веры – *верность*. *«Ты Сам, Господи Боже, избрал Аврама, и вывел его из Ура Халдейского, и дал ему имя Авраама, и нашел сердце его верным (!m'a/n<, he'etm̄n) пред Тобою, и заключил с ним завет...»* (Неем. 9,7-8).

Такое понимание Быт 15, 6 позволяет детально раскрыть содержание употребленного здесь глагола !mIṣa/h, (he'etm̄n) на основании всей истории жизни праотца. Тогда *вера* оказывается, прежде всего, ответом на призыв Бога, выраженным в конкретных действиях.

История Авраама начинается с того, что в ответ на изъявление воли Божией он покидает землю свою, родство свое и дом отца своего (Быт. 12, 1 - 4), «не зная, куда идет» (Евр. 11, 8). А кульминация истории отмечена его готовностью принести в жертву Исаака также в ответ на повеление Бога (Быт. 22). В обоих случаях вера Авраама является также жертвой, поэтому его история уже в Ветхозаветной традиции осмысляется не только как история веры, но и как история испытаний.

*«Авраам не в искушении (peirasmo, j) ли найден был верным (pisto,j)? И это вменилось ему в праведность»* (1 Макк. 2, 52).

---

<sup>166</sup> Понамарев А. В. Вера в Священном Писании. // Православная энциклопедия под ред. Святейшего Патриарха Алексия II Московского и всея Руси. Т. VII. М.: Православный научный центр: Православная энциклопедия, 2001, С. 669

В этих испытаниях Авраам призывается к отказу от всякого жизненного основания для того, чтобы обрести истинную опору в Боге. Покидая дом «отца своего», он сознательно лишает себя того, что обеспечивало ему его прошлое и прошлое его рода. Проявляя готовность принести в жертву Исаака, он отказывается от надежды на будущее. Вера Авраама, т. о., является формирующимся в испытаниях отказом от поиска опоры в земных вещах и утверждением в Боге – единственно верной и надежной опоре жизни человека.

Датский теолог Серен Кьеркегор говорит, что когда он думал об Аврааме, то чувствовал себя как бы уничтоженным. «Каждое мгновение у меня перед глазами стоит этот ужасный парадокс, который и составляет содержание Авраамовой жизни, каждое мгновение я оказываюсь вновь отброшенным назад, и моя мысль, несмотря на всю содержащуюся в ней страсть, не может проникнуть в этот парадокс, не может продвинуться и на волосок. Я напрягаю каждый мускул, чтобы увидеть его, но в то же самое мгновение оказываюсь парализованным... Я не могу довести до конца движение веры, я не способен закрыть глаза и с полным доверием броситься в абсурд<sup>167</sup>, как это сделал Авраам (курсив наш Ю. Г.)».

В примере этой искренней веры Авраама не только бытие Божие, но и нерушимость Его обетований и Его заповедей является предметом веры. В жертвоприношении Исаака «...Бог хочет подвести Авраама к пределу веры»<sup>168</sup>,— говорит известный западный исследователь Д. Бартелеми. «Вера Авраама – это ночь»<sup>169</sup>. И он не может ничего разглядеть сквозь ночной сумрак своей драмы. Он не может ничего знать наперед. Тот, кто видит даже в непроглядной темноте жизни – это Яхве. Взаимность веры Авраама и Яхве выражается в названии горы для жертвоприношения (Быт. 22, 14).

---

<sup>167</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993, с. 38

<sup>168</sup> Бартелеми Д. Бог и Его образ. Очерк библейского богословия. Милан, 1992. - с. 71.

<sup>169</sup> Бошан П. Пятьдесят библейских портретов. М.: Paoline, 2005. - С. 37

Повествователь передает нам напряженную полярность взаимоотношений Яхве и Авраама с помощью тонкой игры слов. Авраам называет гору  $ha, \_r \rangle yI \ w'' \grave{a}hy \rangle$  (yhwh yir'è), *Господь видит*, но повествователь немедленно добавляет  $ha, (r' \rangle yE \ hw'' \grave{b}shy \rangle$  (yhwh yègä'è), *Господь виден* (в Синод пер. «усмотрится»). Благодаря этому добавлению повествователя между Авраамом и Яхве происходит обмен дарами и взаимное видение, узнавание.

Еврейское предание гласит, что царь Соломон построил Иерусалимский храм на месте жертвоприношения Авраама. В этом святилище человеческие жертвы были заменены животными в соответствии с указанием Яхве. «Древняя история Авраама стала тем сосудом, в который Израиль внес нечто от своих последних и глубочайших искушений веры. Рассказ о жертвоприношении Исаака оставляет далеко позади все прежние испытания веры Авраама и вторгается в сферу чрезвычайного опыта веры: Бог скрывается столь глубоко, что для Авраама, получившего обетования, кажется открытым только путь в богооставленность. Нечто подобное испытывал Израиль в своей истории с Яхве, и в данной истории выражен результат такого исторического опыта»<sup>170</sup>.

### **Вера в Истории Исхода**

События Исхода народа из Египта и странствий в пустыне для всей литературы Ветхого Завета имеют смысл начала истории Израиля как народа избранного Богом. В повествованиях об этих событиях осмыслиется основополагающий для всей последующей истории Израиля опыт

---

<sup>170</sup> Иануарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию прочитанные в СПбДА в 2001 г.

взаимоотношения народа с Яхве. Поэтому большая часть ветхозаветных высказываний о вере и неверии связана именно с этими преданиями.

Величественная фигура веры в истории Исхода – это Моисей, оставивший, подобно Аврааму, после призвания Божия при неопалимой купине все свои житейские дела и полностью вверивший себя в руки Божии. Положительный ответ на призыв Божий, как и в истории Авраама был дан после испытания веры. Моисей был призван не только после того, как отказался от своих планов, убедившись в их неосуществимости, но более того – вопреки его активному нежеланию и отказу идти в Египет для этой миссии»<sup>171</sup>. Именно такое значение имеет упрямство Моисея, как оно подробно представлен в диалоге призвания. *«Моисей сказал Богу: кто я, чтобы мне идти к фараону [царю Египетскому] и вывести из Египта сынов Израилевых?»* (Исх. 3, 11).

Моисей испуганно отступает перед задачей, которая ему не по силам: *«И сказал Моисей Господу: о, Господи! человек я не речистый, и таков был и вчера и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я тяжело говорю и косноязычен»* (Исх. 4, 10).

Человек, который по собственной инициативе желал вызволить братьев из Египта, теперь оказывает сопротивление, он больше не желает, ибо видит сверхчеловеческую тяжесть этой задачи. Но именно теперь он призывается и используется Богом для этого служения: *«[Моисей] сказал: Господи! пошли другого, кого можешь послать»*, – только не меня (Исх. 4, 13).

Теперь это целая цепь возражений Моисея на задание Божие: *«И отвечал Моисей и сказал: а если они **не поверят** Wпymiäa]y:-al} (lō|'-ya'ámî°nû) мне и не послушают голоса моего и скажут: не явился тебе Господь? [что сказать им?]*» (Исх. 4, 1).

---

<sup>171</sup> Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Церковь и культура, 2002. – С. 43.

Для всей этой группы высказываний характерно, что вера в них тесно связана с чудесами. Чудеса должны служить подтверждением сказанного и как следствие – основанием для веры: «Если они **не поверят** Wnумiäa]y: al{ã~ai (‘im-lö’ ya’ámî°nû) тебе и не послушают голоса первого знамения, то **поверят** Wnумiêa/h,(w> (wühe|‘émî°nû) голосу знамения другого; если же **не поверят** Wnумiäa]y: al{ã~ai (‘im-lö’ ya’ámî°nû) и двум сим знамениям и не послушают голоса твоего, то возьми воды из реки и вылей на сушу; и вода, взятая из реки, сделается кровью на суше» (Исх. 4, 8-9).

Если сравнить понятие веры в приведенных отрывках Исх. 4, 1; 4, 8 – 9, то мы видим, что Сам Яхве велит Моисею совершать чудеса в случае недоверия к его сообщению со стороны народа. Об исключительности такой функции чудес говорит то, что они не имеют никакой связи с содержанием сообщения, в отличие от символических действий других пророков. Знамения, показанные Моисеем, предваряют проявление веры народом: «И пересказал [народу] Аарон все слова, которые говорил Господь Моисею; и сделал Моисей знамения пред глазами народа, и **поверил** !mEßa]Y:w:) (wa|yua’ámën) народ; и услышали, что Господь посетил сынов Израилевых и увидел страдание их, и преклонились они и поклонились» (Исх. 4, 30-31).

Народ должен поверить, потому что услышит, как Бог говорит с Моисеем: «И сказал Господь Моисею: вот, Я приду к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и **поверил** Wnумiäa]y: (ya’ámî°nû) тебе навсегда» (Исх. 19, 9).

Вера в этих отрывках есть признание народом того, что Бог действительно явился Моисею и согласие следовать указаниям Божиим,



возвещенным через него, т. е. послушание. В Исх. 4, 1, 8-9 и 31 мы находим параллелизм между глаголом  $!mI\beta a/h$ , (*he'émìn*) *верить* и  $[m;v'$  (*((šäma`)) слышать, слушать*. В этом действии выразилась семитская идея познания Бога наиболее емко.

Если сравнить восприятие Бога в античной и еврейской мысли, то и та и другая признает Бога невидимым, т. е. не воспринимаемым телесными чувствами. Например, по мнению греков, Он может быть постигнут (хотя и с великим трудом) познающим разумом. Его существование можно доказать с помощью рациональных доводов. Но все эти идеи чужды Ветхому Завету. «Невидимость Бога – это Его святость, невозможность иметь Его подле себя, располагать Им. Суметь увидеть Бога значило бы суметь держаться перед Богом... Человек вообще не может овладеть Богом; он узнает о Нем лишь в силу того, что Бог сам говорит с ним»<sup>172</sup>. Человек внимает Богу через слушание. Высшим телесным чувством для Ветхого Завета является слух, значит вера в перспективе сказанного будет *верой-слышанием*. Человек может положиться на слово Божье, утвердиться в услышанном.

Если в ключевых моментах истории Исхода народ все же отвечает верой на знамения (Исх. 4, 31) и спасительные деяния Божии (Исх. 14, 31), то история странствий в пустыне проходит под знаком ропота и неверия народа. Это свидетельствует о том, что, как и в случае с Авраамом вера Моисея, а через него и вера всего Израиля, прошла горнило испытаний и не явилась единократным актом. Мы видим как Моисей, уверовав в свое призвание и свою миссию, продолжает сомневаться и даже наказывается Господом. Мы видим, как народ 40 лет странствует в пустыне, очищая свою веру от примесей сомнений и недоверия Яхве. Однако именно Исход впоследствии будет иметь смысл символа веры народа Божия. Но в истории Исхода есть

---

<sup>172</sup> Бультиан Р. Раннее христианство / Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. – С. 497.

отличия от истории Авраама: *«И сказал Господь Моисею: доколе будет раздражать Меня народ сей? и доколе будет он не верить Wnymíäa]y:-al{ (lö'-ya'ámî°nû) Мне при всех знамениях, которые делал Я среди его?»* (Числ. 14, 11).

Яхве возмущен неверием израильтян, отказавшихся войти в Ханаан, при этом обвинение в неверии также связывает веру с чудесами: Израиль не верит, несмотря на знамения: *«Господь услышал и воспламенился гневом, и огонь возгорелся на Иакова, и гнев подвинулся на Израиля за то, что не веровали в Бога и не уповали на спасение Его»* (Пс. 77, 21 – 32).

Даже Моисей и Аарон проявляют неверие (Числ. 20, 7 – 11), что также влечет за собой наказание в виде невозможности для них войти в землю обетованную (Числ. 20, 12). Смысл веры, о которой говорится в повествовании об Исходе и странствиях в пустыне, - доверие Богу и решимость следовать Его указаниям, ведущим к исполнению обетования о земле. Эта вера всегда основана на очевидности утверждающих ее знамениях и чудес. Неверие народа, несмотря на очевидность, выступает здесь как прямая антитеза веры Авраама, который веровал, несмотря на очевидность. Бог избирает народ Израиля для веры, и когда народ перестает соответствовать своему назначению, это вызывает гнев Божий, наказание, историческая судьба народа ставится под угрозу. Подобно вере Авраама, неверие народа, так ярко запечатленное в преданиях о странствиях в пустыне, является парадигмой для всей ветхозаветной традиции (Втор. 1, 32; 9, 23; 4 Цар. 17, 14; Пс. 77, 32; 105, 24).

### **3.3. Богословие веры в пророческой традиции Ветхого Завета**

Речи молодого Исаяи (около середины VIII века) направлены главным образом на сохранение верности своему Богу, верности своему званию народа Божьего. Существует знаменитое пророческое изречение, в котором

Исайя очень ярко выражает концепцию ветхозаветной веры. Это слова Исаии к Ахазу Иудейскому:

s `Wnme(a'te al{i yKiP Wnyniêa]t; al{â ~ai

(`im lö' ta'ámî°nû Kî lö' të'ämë°nû s)

В Синодальном переводе эти слова переведены не совсем правильно.

*«Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены»* (Ис. 7, 9).

Если переводить буквально, то это изречение звучит примерно так:

*«Если вы не верите, то останетесь без поддержки».*

Слова Исаии тесно связаны с исторической ситуацией, которая согласно сообщениям Ис. 7, 1, 4 – 6 и 4 Цар. 16, 3 – 9, а также ассирийских источников, относится ко времени сиро-ефраимитской войны 734 – 732 гг. до Р. Хр. и состоит в том, что цари Сирии и Израиля идут войной на Иудейское царство, желая сместить царя Ахаза в ответ на его отказ вступить с ними в военный союз против Новоассирийской державы, угрожающей независимости этих государств. Вторжение сирийцев и израильтян в Иудею и осада Иерусалима вызывают страх и смятение и у самого Ахаза, и у всего населения Иудеи (Ис. 7, 2). Ахаз обращается за помощью к ассирийскому царю Феглаффелласару (Тиглатпаласару III) (4 Цар. 16, 7), преподнося ему драгоценные дары (4 Цар. 16, 8). Политически положение Ахаза представляется совершенно безвыходным. С одной стороны, возможный успех предпринятой сирийцами и израильтянами осады Иерусалима приведет его к утрате царственного положения, а может и жизни, с другой – обращение за помощью к сильной Ассирийской державе означает зависимое, вассальное положение, т. е. утрату государственной независимости, а в ближайшей перспективе – полное прекращение существования государства. При этом в богословском смысле и тот и другой исход дела ставит под сомнение обетование, данное Богом дому Давида: *«И будет непоколебим*

(!m;’a.n<, ne’tan) *дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки»* (2 Цар. 7, 16). В этой обстановке Господь посылает пророка Исаию к царю со словами, которые должны ободрить и поддержать его (Ис. 7, 3-9).

Слова пророка не содержат определенной политической (напр., отказ от союза с Ассирией) или военной (напр., отказ от тех или иных оборонительных мероприятий) программы. Царю не предлагается ничего конкретного, но лишь требуется, чтобы он был уверен, поскольку обетование Божие Давиду непреложно, и эта уверенность объявляется условием сохранения династии. Здесь Исайя между пребыванием, устойчивостью и *верой* ставит знак равенства. Тот, кому, JHWH обещал соединить Себя раз и навсегда с его царством, теперь сам связан с этим обещанием. Если он им пренебрежет и попытается найти безопасность где-то в другом месте, то он и не устоит. Судьба Иуды, устойчивость или падение Иерусалима и его царского дома по Исайе зависят от союза с JHWH, от крепости связи с Ним. Только от JHWH может прийти действительная погибель Его народу; только от Него может исходить единственно угрожающая опасность для Иуды и Иерусалима. И эта опасность неизбежно придет, если народ и царь более не будут связаны доверием к JHWH, но будут искать жизнь и безопасность на стороне.

Смысл того, что требуется от Ахаза в Ис. 7, 9, может быть отчасти разъяснен в связи с повествованием, содержащимся в 2 Пар. 20, 20. Здесь слова, подобные Ис. 7, 9, исходят из уст царя Иосафата, обращающегося к иудейской армии: «Доверяйте Wnnyioa]h; (ha’ámî°nû) Господу, Богу вашему, и... получите поддержку Wnmeêa'te (të°’ämë°nû) (букв.: «вы будете стойки»). Из последующего повествования ясно, что здесь «верить» значит не предпринимать ничего, но славить Бога и полностью положиться

на Него,- противники перебили друг друга еще до прихода иудеев, которые без боя воспользовались добычей.

Благодаря абсолютному употреблению глагола, ясно обнаруживается один его глубокий смысловой пласт. Перед нами, в соотношении двух этих глагольных форм, предстает отнюдь не просто игра слов (ha'ámî°nû – tē°'ämē°nû). Для слушателя или читателя здесь должны открыться два различных значения одного и того же глагола. Они оба восходят к одному изначальному смыслу – «стойко держаться». «Говоря нашим понятийным языком, пророк утверждает, что, только когда вы стойко придерживаетесь сущностного отношения вашей жизни, у вас есть действительная стойкость, постоянство. Подлинная устойчивость основ человеческого бытия зависит от подлинной устойчивости основополагающего отношения этого человека к силе, творящей его бытие»<sup>173</sup>.

Этот «экзистенциальный» характер hn"Wma/ (émûnäh) в переводе словом «вера» выражается недостаточно полно, хотя мы видели выше, что глагол, от которого образовано имя hn"Wma/ (émûnäh), довольно часто означает «верить» (кому-либо, во что-либо). Но в соответствии с семитским мышлением понятие hn"Wma/ (émûnäh) включает в себя обоюдные стороны устойчивости: активную – «верность» и рецептивную – «доверие». Причем не следует ни «доверие», ни «верность», понимать исключительно во внутреннем, психологическом смысле. «Душа человека всецело вовлечена в состояние «верности», как и в состояние «доверия», но в обоих случаях решающей становится необходимость превращения душевного состояния в состояние жизни. И верность, и доверие проявляются в реальной сфере

---

<sup>173</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: Аст, 1999. - С. 319.

отношения между двумя существами. Только в полной реальности подобного отношения можно быть как верным, так и доверяющим»<sup>174</sup>.

Слова Исаии не требуют веры «в Бога». Этой верой, как мы выяснили выше, слушатели Исаии обладают как чем-то врожденным, само собой разумеющимся. Пророк требует «осуществления веры в целостности жизни, а особенно тогда, когда обетование вырывается из самого средоточия катастрофы»<sup>175</sup>.

В том же смысле говорить о вере в другом месте из пророка Исаии: *«Посему так говорит Господь Бог: вот, Я полагаю в основание на Сионе камень – камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится»* (Ис. 28, 16).

Перевод этого стиха представляет собой ряд трудностей. В еврейском подлиннике мы наблюдаем троекратное употребление одного и того же корня для передачи действия, выражаемого глаголом  $ds;y''$  (**yäsad**) «полагать основание».

$!b,a' \_ !AY\grave{a}ciB. dS;\hat{i}yI ynI\pm n>hi hwI\grave{e}hy> yn''\grave{a}doaj$   
 $'rm;a' hKo\ddot{U} !ke^aI'$   
 $\`vuxi(y'' al\{i !ymiPa]M;h;( 'tr;q.yI tN:\ddot{U}Pi !x;Bo\emptyset$   
 $!b,a,\grave{a}$

Эти слова соответственно  $dS;\hat{i}y$  (**yissad**)  $ds'\grave{a}Wm$  (**mûsäd**)

$ds'\hat{e}Wm$  (**mûssäd**). Буквально: Бог собирается «положить в основание на Сионе драгоценный краеугольный камень основанного основания». Троекратное

<sup>174</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: Аст, 1999. - С. 319

<sup>175</sup> Там же. С. 319.

употребление одного корня должно сосредоточить внимание читателя на том, что обозначаемое соответствующим глаголом действие совершается раз и навсегда.

Глагольная форма  $\text{!m}l\text{ʕa/h}$ , (*he'émìn*) употреблена здесь абсолютно (ср.: Ис. 7, 9) и указывает на внутреннюю уверенность, твердость, внешнее выражение которой – «покой» и «успокоение» (Ис 28, 12; 30, 15). Этот текст был известен кумранской общине (1QS 8. 7 и сл.). В Новом Завете Ис. 28, 16 воспринимается через перевод LXX (*kai. o` pisteu,wn evpV auvtw/| ouv mh. kataiscunqh/|*) как пророчество о Спасителе (Рим. 9, 33; 10, 11; 1 Петр. 2, 6).

В Ис. 43, 8-13 Господь называет Свой народ свидетелем для всех народов в том, что Яхве – Бог и нет, кроме Него, другого Бога. При этом сами иудеи призываются к вере: «...чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я: прежде Меня не было Бога и после Меня не будет» (Ис. 43, 10). Здесь «верить» значит признавать истинность некоего утверждения и сознательно его исповедовать. В том же смысле о вере говорится в Ис. 53, 1.

### **Богословие веры в книге пророка Ионы**

В книге пророка Ионы речь идет о вере неизраильтян. Этим обстоятельством обусловлены особенности, отличающие отраженное здесь понятие веры. Ниневитяне поверили в ответ на проповедь Ионы, содержанием которой было возвещение скорой гибели (Иона 3, 4). Их вера проявляется в посте, покаянии и отказе от злых дел (Иона 3, 8). Эта вера есть, прежде всего, *обращение* или *возвращение* ( $\text{b}wv$ ,  $\text{ʕub}$  – 3, 8, 10). Особенно эта тема характерна для второканонических книг (Юдифь 14, 10; Прем. 12, 2) и Нового Завета.

Ниневитяне принимают слова пророка как исходящие от Самого Бога (Иона 3. 5), хотя буквально в его словах о Боге не упоминается (Иона 3, 4) и, таким образом, оказываются способны на то, что было недоступно народу

Израиля, проявляющему веру лишь на основании чудес и знамений (Исх. 4, 31; 14, 31). Это во многом объясняет причину использования данного эпизода в новозаветной проповеди (Мф. 12, 41; Лк 11, 32).

Богословие веры в книге пророка Ионы тесным образом связано с *возвращением* («тшува») к Богу. Призыв возвратиться «к Богу» - постоянное слово на устах израильского пророка. Даже если этот призыв не произносится во всеуслышание от него происходят либо обетование, либо проклятье. «В полном охвате своего смысла этот призыв становится известным только тому, кто представляет себе, в каком соотношении требуемое «возвращение» народа находится к «отвращению» Бога от гнева или «обращению» Его к Израилю (связь «возвращения» и «от-вращения» неоднократно подчеркивается у пророков), но не в таком, в каком следствие соотносится со своей причиной: это подобно соотносящимся между собой высказываниям двух собеседников, в разговоре которых и неизмеримо более слабый партнер сохраняет свой образ свободы»<sup>176</sup>.

Полностью такой диалог раскрывается для нас в эпоху Вавилонского плена. После катастрофы Израиля слово Яхве, которое звучит сверху исполнено суровости: «...*обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам*» (Зах. 1, 3; Мал. 3, 7).

Но еще до катастрофы мы слышим раздававшийся вопль снизу: «...*обрати меня, и обращусь, ибо Ты Господь Бог мой*» (Иер. 31, 18).

А после катастрофы мы слышим снова звучащий, но уже прояснившийся и просветленный голос: «*Обрати нас к Тебе, Господи, и мы обратимся*» (Плач 5, 21).

Люди, замыслившие возвращение «всем своим сердцем и всем своим существом» (1 Цар. 8, 48), узнают и признают, что для его совершения им понадобится милость их Царя.

---

<sup>176</sup> Бубер М. Два образа веры. М.: Аст, 1999. С. 318.



В Новом Завете к этим двум началам – признанию Царства и верности Царю, достижимой во всецелой преданности Царству, присоединяется еще третье начало «эмуна».

### **Богословие веры в книге пророка Аввакума**

Масоретский текст цитируемых в Рим 1, 17, Гал. 3, 11 и Евр. 10, 38 слов пророка Аввакума о вере представляет ряд трудностей для понимания. Так еврейское имя существительное  $hn^"Wma/$  (émûnäḥ), передаваемое в Септуагинте и в новозаветных цитатах греческим  $pi,stij$ , а в Синодальном переводе русским «вера», в других случаях употребления имеет скорее значение «твердость», «устойчивость», «верность» и часто появляется в противоположность лжи (šeqer), т. е. в значении «истина», «искренность», «прямота»<sup>177</sup>. Затем, в масоретском тексте вера, « $hn^"Wma/$ » (émûnäḥ), есть присущий праведнику элемент поведения, благодаря которому поддерживается его жизнь.

(...wücaDDîq Be´émûnätô yiHyè) `hy<)x.yI

Atðn^"Wma/B, qyDIṔc;w>

...o` de. di,kai o j evk pi,stew,j mou zh,setai  
«...праведный своею верою жив будет» (Авв. 2, 4).

Септуагинта рассматривает веру ( $pi,stij$ ) как свойство Бога. Буквально: «праведник будет жить от Моей веры». Следовательно, ставит жизнь праведника в зависимость от веры ( $hn^"Wma/$  (émûnäḥ)/  $pi,stij$ ) Бога. Приведенные в Рим. 1, 17 и Гал. 3, 11 слова из Авв. 2, 4 не содержат притяжательного местоимения при слове «вера»:

<sup>177</sup> Jepsen A. 'mn // Theological Dictionary of the Old Testament, 1974. P. 316 - 320

...o` de. di,kaioj evk pi,stewj zh,setai

...праведный верою жив будет,

что делает возможным оба варианта понимания.

Наличие 3 вариантов этой цитаты в Евр. 10, 38

...o` de. di,kaioj mou evk pi,stewj zh,setai

по рукописям указанным в критическом издании Нового Завета *Nestle-Aland*<sup>178</sup>, говорит о том, что этот текст представлял трудность для понимания уже в древности.

Большинство современных исследователей толкуют это место согласно масоретскому тексту. Однако в отношении того, как следует понимать в этом тексте слово *hn "Wma/* (*émûnä*h) — «вера» или «верность», «искренность»,— единства нет<sup>179</sup>. В целом, опираясь на контекст (прежде всего Авв. 1, 12-17), утверждается, что в Авв. 2, 4 речь идет о стойкости в перенесении искушений, что ясно отражено в Евр. 10, 36-39. Следовательно, мы можем как и в случае с Авраамом говорить не о праведности веры, а о ее испытанности.

В контексте Авв. 2, 4 говорится о некоем враге Израиля. «Вот, - говорит пророк о том, что представляется его взору, - душа надменная не успокоится». И тут же прерывает свое описание параллельной антитезой восклицанием к предыдущему: «испытанный же будет жить в своем доверии» (что, вероятно, следует понимать как ответную реплику пророка, вклинивающуюся в речь Бога, которую произносят его уста; подобное нам известно и из других пророческих текстов). Затем говорится о «надменном человеке», который разевает свою глотку, как ад, и, ненасытный, как смерть, собирает к себе все народы и захватывает себе все племена. Здесь изображен

---

<sup>178</sup> Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984. P. 579

<sup>179</sup> Хааскер К. *Glaube: Altes und Neues Testament // TRE*, 1984. Bd. 13. p. 287

человек, который не признает никакой иной заповеди, кроме беспокойного стремления с помощью собственной силы захватывать власть. Он отказывается признавать меру и предел, положенные ему, и тем самым отказывается признать Бога, от которого получил во временное владение могущество и власть и чей закон стоит над проявлениями этой власти со стороны тех, кто ею одарен.

Такая надменная самонадеянность не имеет ничего общего с подлинным доверием и является не чем иным, как самообольщением. Пребывая в нем, человек целиком утрачивает подлинное доверие, на котором как на основании всегда покоится доверие к верности Господа. Обезумевшая самонадеянность несет человеку гибель. Этому человеку противопоставляется «испытанный», представляющий в своей земной жизни истину Бога. Это человек, который, доверяя верному Богу, вверяется Ему: он обладает жизнью именно в своем доверии, охватывающем и определяющем всю его телесную жизнь. Он живет благодаря доверию. Он «будет жить», ибо он зависит от вечного живого Бога и тяготеет к Нему. Для сравнения можно привести слова псалмопевца: «...*Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек*» (Пс. 72, 26). Этот стих следует понимать таким же образом.

Оба места, где апостол Павел обращается к книге пророка Аввакума, дополняют друг друга. Вместо «испытанного», т. е. человека, стойкого в искушениях, как значится в оригинале, и вместо «праведного» греческого перевода (Септуагинты) Павел под словами  $\alpha\upsilon\delta\iota\sigma\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$  ( $\alpha\delta\delta\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$ ) и  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\varsigma$  понимает человека, которому вынесен оправдательный приговор. «Оправданный» - это верующий, «живущий верой». Только верой, а не исполнением божественного закона оправдывается человек перед Богом. Закон же - не «из веры», ибо требуется не верить в него, но исполнять... Явно

осознавая, в чем тут суть дела, апостол Павел привлекает один из стихов книги Левит: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив» (Лев. 18, 5).

В обоих этих стихах Павел, исходя из перспективы самого Бога, стремится различать два рода жизни в отношении к Богу, а именно различать согласно тому, «в чем» эти два рода жизни существуют - в вере или в Законе, в каком отношении к Богу каждый из этих двух родов несет и хранит жизнь, - «жизнь», характеризуемую как таковую, исходя из Бога. Ныне же Закон должен быть преодолен пришествием Христа, который «спас нас от проклятия Закона». На место жизни, строящейся на основе дел, должна вступить жизнь на основе веры; из одной только веры исходит и в одну только веру входит отныне «справедливость Бога», Его оправдание человека.

### **Выводы по третьей главе.**

Таким образом, специфика ветхозаветной веры выражается в *доверии* Богу и включает в себя следующие смысловые составляющие элементы: *верность, почтение, честь, послушание, повиновение, мужество, благоугождение, кротость*. Верующий должен *доверять* Богу и в благословении, и в испытании. *Смирение*, угодное Богу - это не простая *покорность* или *послушание*, но *мужество* стоять перед лицом Всевышнего и ставить перед ним новые вопросы. Оппозицией ветхозаветной *веры-доверия* является самонадеянность, желание вопреки Божественной помощи и воле реализовать свои желания и стремления. В словаре веры появляется также идея покаяния, которая реализуется уже в Новом Завете. Через проповедь *покаяния-возвращения* вера становится состоянием души, возвратившейся к своему Творцу.

Вера в ветхозаветном дискурсе является *надеждой* и включает в свое смысловое поле понятия *упование*, *ожидание помощи Божией*, что тесно связано с *чудом*. Лингвокультурная оппозиция *вера - неверие* в ветхозаветном дискурсе не существует, потому что мир Израиля развивался из союза, заключенного с Богом. Разделение, которое здесь подразумевается, это разделение между теми, кто осуществляет свою веру в мире, и теми, кто свою веру не осуществляет.

## Заключение.

После анализа библейских текстов и античных источников, проведенном в данном исследовании, можно видеть, что религиозная вера представляет собой два образа или два типа. Один из них мы обозначили как отношение *доверия*, а другой – как рациональный тип веры. Одна форма веры выражается в том, что я доверяю кому-либо, не имея на то достаточных оснований. Другая форма веры обнаруживается в том, что я, тоже без достаточного основания, признаю истинность чего-либо. В обоих случаях невозможность обоснования указывает на недостаток моих интеллектуальных способностей и требует включенности в целостность жизни, бытия.

Классический пример первого из этих двух образов веры мы находим в древнем Израиле. Такая вера есть *эмуна* (евр. *émûnäh*), - состояние непосредственного диалога человека с Богом и полного к Нему доверия. Второй тип веры есть вера (греч. *p...stij*), основанная на акте рационального принятия. Причем это принятие не исчерпывается только рациональными истинами, но и стоит в тесной связи с религиозным провозвестием.

Оба типа веры нельзя сводить к упрощенной антитезе, это отношение гораздо более сложное и неоднозначное. Различие двух образов веры связано с разным типом отношений человека и Бога и с вытекающим отсюда различием в образе богопознания. В древнесемитском языке термин «*знать*» (евр. *yādā*) несет неоднозначную смысловую нагрузку. Этим термином обозначают и отношение мужа к жене, и отношение человека к познаваемому божеству вплоть до слияния с ним.

Древний Израиль доверяет своему Богу, с которым он хорошо знаком, которого он хорошо «знает». Израиль познает Бога, доверяясь ему и проявляя свою верность. Определяющим фактором в таком образе богопознания является союз общины иудеев с Богом, основанный на отношениях избранности и завета. Бог возлюбил Израиль и избрал его: «Только вас Я познал среди народов земли». Избранный Израиль познает Бога в любви, верности и доверии, что означает исполнение Его воли, выраженной в божественном Законе.

Способом, которым Израиль внимает Богу, является слышание. Это слышание не исчерпывается акустическим восприятием. Но можно условно сказать, что для Ветхого Завета высшим телесным чувством, которое может быть символом общения с Богом является слух. Но с помощью слуха Бога познать невозможно. Его можно услышать, узнать о Нем то, что Он Сам скажет. Отсюда понятен запрет на изображение Бога, Он всегда остается невидимым, Им нельзя располагать или овладеть. Но слышание Бога предполагает акт величайшего доверия со стороны человека, слушать нужно то, что сам не знаешь. В этой вере-слышании уже содержится сообщение о библейском откровении.

В античном мировосприятии преобладает оптический элемент. Греки стремились к созданию объективной, замкнутой, математической картины мира, называемой *космосом*. Человек является созерцателем мира, космоса. Бог для него познаваем. Он может быть постигнут познающим разумом. Отсюда вполне объясним рациональный характер античного понятия *р...stij*.

В иудаизме, в отличие от христианства, на первое место выходит не вера, а праведность. Приложение договорных, правовых идей к отношению между Богом и человеком ведет к развитию идеи праведности -

божественной и человеческой. Возникает рациональная концепция «мудрости». Глупец тот, кто не знает долга перед Богом и не понимает, что успех в жизни зависит от выполнения долга. Древний библейский человек познает Бога во всецелой земной жизни, встречаясь с Ним «лицом к лицу», соприкасаясь с ним в позиции диалога. Израиль находит манифестации Бога в исторических событиях и природных явлениях.

В последние века до Р. Хр. происходит распад монолитного единства религии Израиля и появляется множество религиозных сект на духовном горизонте позднего иудаизма. Происходит усиление мистицизма, что связано с особой ориентальной волной гнозиса, постепенно усиливающейся во всем эллинистическом мире. В средиземноморском регионе под влиянием гностического духа формируются самые разнообразные религиозные феномены: мистическая секта ессеев, Каббала, аллегорическая школа Филона Александрийского, разнообразные мистериальные культы, гностицизм, философские системы поздней античности. Все эти течения объединяет обостренный мистицизм, духовный поиск, ощущение родства человеческого духа с божественной реальностью, тоска по утерянной связи с Богом, стремление пробудить в своем духе божественную «искру».

Гностическое познание далеко не тождественно познанию в классической философии, оно относится в большей степени к области веры, чем разума, оно носит уже ярко выраженный религиозный характер. Но заикленность на знании и познании Бога у гностиков свидетельствует о не преодоленном, однобоком, оптическом мировосприятии античной философии, которое формирует веру из признания рациональных фактов, хотя и религиозного характера.

Христианство, несмотря на то, что восприняло и иудейскую и античную культуру, содержало в себе совершенно новое и отличное



понимание веры. Нельзя христианский тип веры сводить к синтезу еврейского и античного типа, как это сделал М. Бубер. С его стороны такой анализ был обусловлен принадлежностью к хасидизму, а также желанием видеть христианство лишь частным случаем еврейской традиции. М. Бубер пытается показать на примере Нового Завета, как в ранней истории христианства произошёл отход от библейской веры-доверия (евр. emûnâh) к греческой вере-знанию (πίστις). Но такое утверждение значительно обедняет значение концепта «вера» в истории христианской мысли.

Началом христианской веры является принятие Благой Вести, что является актом познания, но познания не оптического или умозрительного как в греческой философии. Такое постижение предполагает тесное единство с Предметом познания. В этом познании участвуют все силы человеческой души и тела, вся человеческая жизнь. Высшей ступенью такой веры-жизни будет живое и таинственное единение между человеком и Богом, а в аскетических творениях Св. Макария Великого оно названо «внутренним срастанием» или «растворением»<sup>180</sup>.

При этом сначала происходит «пробуждение» от сна неведения, обновление, новое рождение человека в Духе. Еврейское «возвращение» к Богу (тшува) в Новом Завете переходит в «преображение» человеческого духа верой (metanoi, a).

Христианская вера теснейшим образом связана с познанием Бога. В Новом Завете термин «знание» является ближайшим аналогом «веры», здесь вера и познание предельно подобны друг другу. Но это знание не рациональное, а скорее экзистенциальное. В Евангелии от Иоанна говорится,

---

<sup>180</sup> Преподобный Макарий Великий, Египетский. Духовные беседы. //Беседа 48. «О совершенной вере в Бога». Лепта Книга, 2006

что «уверовать и познать» - это и есть «дело Божие», заповеданное человеку в христианстве, где человек предельно близко приближается к Богу.

Христианство сохранило преемственную связь с иудейской традицией, оно унаследовало возвышенные религиозные идеи Ветхого Завета. Христианская жизнь развивалась в греческом мире, что обогатило христианское богословие достижениями греческой философской мысли. Но христианская вера в ее высоком значении, которая есть «осуществление ожидаемого» и «уверенность в невидимом», простирается еще дальше. Она является *познающей жертвенной любовью*. Этот уникальный сплав веры-доверия, непосредственной открытости Богу, мистического познания, «обновляющего ум», любви, стремится к познанию Истины и участию в Жертве Христовой.

Участие в Жертве Христовой предполагает вопрос: способен ли я умереть за то, во что я верю? Если да, то моя вера сильна, глубока и действенна, только такая вера будет искренней и творческой. К сожалению, настоящее исследование было ограничено ветхозаветной экзегезой и лишь вскользь коснулось Новозаветного понимания веры. Но в перспективе можно продолжить работу, дополнив ее новозаветным компонентом и расширив ее до размеров, предъявляемых к более глубоким исследованиям.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

### Источники

1. БИБЛИЯ. КНИГИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА. Синодальный перевод с параллельными местами. Юбилейное издание, посвященное тысячелетию Крещения Руси. М., изд. Московской Патриархии, 1988.
2. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1977.
3. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1935.
4. BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM. Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1994.
5. Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece et Latine. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

### СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

6. Бл. Августин, еп. Иппонский. Исповедь. //Творения. ч. I. Киев, 1901.
7. Бл. Августин, еп. Иппонский. Энхиридион Лаврентию или О вере, надежде и любви. // Творения. Ч. II. Киев, 1908.
8. Амвросий Медиоланский, еп. Толкование на Песнь Песней. М: Слово, 2001.
9. Св. Афанасий Александрийский. Слово на язычников. // Вера и жизнь христианская по учению святых отцов и учителей Церкви. Сборник. Сост. проф. Н. Сагарда. М., 1996, сс. 55-66.
10. Св. Василий Великий. Беседа на слова «Внемли себе» (Втор. 15, 9). // Творения. Ч. 4. Сергиев Посад, 1901, сс. 30-43.

11. Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. // Творения. ч. I. Сергиев Посад, 1900, сс. 5-151.
12. Св. Василий Великий. Слово о суде Божию. // Творения. ч. 5. Сергиев Посад, 1892, сс. 5-22.
13. Св. Григорий Нисский. О Шестодневе. // Творения. Ч. 1. М., 1861, сс. 1-75.
14. Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. // Творения. Ч. 1. М., 1861, сс. 76-222.
15. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М. — Ростов-на-Дону, 1992.
16. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Т. 1-2. М., 1993.
17. Климент Александрийский. Строматы. // Отцы и учителя Церкви третьего века. Антология. Т. 1. М., 1996, сс. 30-299
18. Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет РПЦ, 2003.
19. Св. Макарий Египетский. Беседа о совершенной вере в Бога. // Духовные беседы, послание и слова преподобного Макария Египетского. М., 1852, сс. 413-418.
20. Св. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену, о различных затруднительных местах Священного Писания. М, 1994.
21. Св. Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав греческого Добротолюбия. // Добротолюбие. Т. 3. М., 1900, сс. 229-288.
22. Ориген Александрийский. Толкование на молитву «Отче наш». // Отцы и учителя Церкви третьего века. Антология. Т. 2. М., 1996, сс. 79-125.
23. Св. Симеон Новый Богослов. Слова. Выпуск 1. М., 1892.

24. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс, пресвитер Карфагенский. Апология. // Отцы и учителя Церкви третьего века. Антология. Т. 1. М., 1996, сс. 317-378.
25. Бл. Феодорит Кирский. Первое слово врачевания эллинских недугов. // Вера и жизнь христианская по учению святых отцов и учителей Церкви. Сборник. Сост. проф. Н. Сагарда. М., 1996, сс. 111-133.
26. Бл. Феодорит Кирский. Толкование на книгу Бытия. // Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1905, сс. 7-88.
27. Феодорит Епископ Кирский, блаженный. Псалтирь с объяснением каждого стиха. М: Свято-Троицкое издательство, 2011.
28. Св. Филарет (Дроздов), митр. Записки на книгу Бытия. СПб., 1816.

#### ЛИТЕРАТУРА

29. Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / Образ античности. СПб: Азбука-классика, 2004.
30. Аверинцев С. Бог // Словарь София-Логос. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2004, сс. 112 - 114.
31. Аверинцев С. Ветхий Завет как пророчество о Новом: общая проблема – глазами переводчика / Псалмы Давидовы. – К. – М.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2004.
32. Аверинцев С. Поэтика ранне-византийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004.
33. Аверинцев С. Связь времен. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005.
34. Аверинцев С. Другой Рим. – СПб.: Амфора, 2005.
35. Альбин. Учебник Платоновской философии. Пер. Шичалина Ю. А // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1998.
36. Арелатские проповедники V-VI вв.: сб. исслед. и пер. / [ред. А. Р. Фокин]. – М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2004.

37. Аристотель. Собрание сочинений в 4-х тт. М.: Мысль, 1983.
38. Арутюнова Н.Д. Образ: опыт концептуального анализа - М.: Наука, 1988. - С. 117-129.
39. Бартелеми Д. Бог и Его образ. Очерк библейского богословия. Милан, 1992.
40. Бошан П. Пятьдесят библейских портретов. М.: Paoline, 2005.
41. Бронзов А. Вера. // Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь в десяти томах. Под ред. проф. А. П. Лопухина. Т. 3. СПб., 1902, ее. 1121-1133.
42. Бубер М. Два образа веры. М.: Аст, 1999.
43. Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965.
44. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917.
45. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем.. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004.
46. Бультман Р. Раннее христианство / Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. Бультман Р. Раннее христианство / Вера и понимание. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004.
47. Варфоломей (Ремов), иером. Пророк веры. // Богословский вестник, 1914, январь, ее. 13-17.
48. Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение и основания. М., 1891.
49. Введенский А. И. О религиозной философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Харьков, 1893.
50. Введенский А. И. Вера в Бога, ее происхождение и основания. М., 1891.
51. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899.
52. Вера (статья без указ. автора). // Русская энциклопедия. Т. 5. СПб., б/г, с. 39.
53. Гальбиати Э. и Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Милан, -М., 1995.

54. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Первод К. Богуцкого. М. Алетейа, 1998.
55. Глаголев С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900.
56. Гоголюк Ю. Е. Концепт «вера» в античной философии и библейском дискурсе// Научные ведомости Бел-ГУ. № 20(91) 2010, Выпуск 14.
57. Гоголюк Ю. Е., иерей. Библейская специфика понятия «вера»//Сборник IV Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы богословских исследований». Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2012 г.
58. Гоголюк Ю. Е., прот. Библейский историзм в контексте греко-римской культуры//Евангелие в контексте современной культуры: Материалы I Международной научно-практической конференции, Белгород, 2013 г.
59. Гоголюк Ю. Е., прот. Христианское осмысление понятия «вера»//Материалы V Юбилейной Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна» г. Белгород 25-26 сентября 2015 г.
60. Дворецкий И.Х. *pi, stij* // Древнегреческо-русский словарь (под ред. С.И.Соболевского). М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
61. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1986.
62. Ианнуарий (Ивлиев), доц. архим. Тайна и откровение. //О вере и нравственности по учению Православной Церкви. Сборник статей. М., 1991, сс. 23-54.
63. Иванов М. С., проф. МДА. Вера: уверенность, доверие, верность // Богословские труды. Юбилейный сборник Московской Духовной Академии. 1984.

64. Иларион (Алфеев), иером. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М. — Клин, 1996.
65. Казарян А. Т. Вера в античной философии. // Православная энциклопедия под ред. Святейшего Патриарха Алексия II Московского и всея Руси. Т. VII. М.: Православный научный центр: Православная энциклопедия, 2001, сс. 683-695.
66. Казнина Е. Б. Концепт вера в диалогическом христианском дискурсе. Диссертация. М.: 2004. – 249 с.
67. Карташев А. В., проф. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.
68. Колесов В. В. Концепт культуры: образ, понятие, символ // Вестник СПб университета. - 1992. - Выпуск 3. - №16.
69. Кочетов И. С., прот. О состоянии веры во время невинности первых человеков // Христианское чтение, 1832.
70. Лев (Жилле), архим. Что такое вера? //Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1996, № 1 (8),
71. Лебедев А., свящ. Ветхозаветное учение во времена патриархов. Опыт историко-догматического изложения. СПб., 1886.
72. Лёзов С. Попытка понимания. Избранные работы. М. – СПб.: Университетская книга, 1999.
73. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. - М.: Academia, 1997. - С. 280 - 287.
74. Лосев А. Ф. История античной эстетики в VIII тт. Т. VII. М.: Искусство, 1988.
75. Лосский В.Н. Боговидение в библейском образе мысли и богомыслии отцов первых веков. //Богословские труды, сборник 18. М., 1978, сс.



125-135.

76. Мень А., Прот. Библиологический Словарь в 3-х тт. М.: Фонд имени А. Меня, 2000.
77. Мень А., Прот. Исагогика. Ветхий Завет. М.: Фонд имени А. Меня, 2000.
78. Мышцин В. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894.
79. Несмелов В. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.
80. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М.: Мысль, 1994.
81. Плотин. Эннеады. СПб.: Plotiniana, 2005.
82. Понамарев А. В. Вера в Священном Писании. // Православная энциклопедия под ред. Святейшего Патриарха Алексия II Московского и всея Руси. Т. VII. М.: Православный научный центр: Православная энциклопедия, 2001, сс. 669-674.
83. Сандерс. Э. П. Павел, закон и еврейский народ. М.: РОСПЭН, 2006
84. Словарь библейского богословия / Под. ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1974.
85. Сорокин А., Прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Церковь и культура, 2002.
86. Соколов П. П. Проблема веры с точки зрения психологии и теории познания. Сергиев Посад, 1906.
87. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. - М.: Школа. «Языки русской культуры», 1997. - 824 с.
88. Степанова Е. А. Постижение веры. Екатеринбург, 1998.
89. Струнников А. Вера как уверенность по учению Православия. Исследование по вопросу об отношении веры и знания.— Ч. 1. Вера по учению Священного Писания. — Ч. 2. Вера по учению Священного Предания. Самара, 1887.

90. ТОЛКОВАЯ БИБЛИЯ. Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в трех томах. Изд. преемников проф. А. П. Лопухина. Т. 1. Стокгольм, 1987.
91. Тураев Б. А. История Древнего Востока. В 2-х тт. Том 1. Л., 1935.
92. Флоренский П. А., Свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт Православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914.
93. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. М., 1964.
94. Черных П. Я. Вера // Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М.: Рус. яз., 1999.
95. Шифман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда. Иерусалим – Москва, 2002.
96. Штейнберг О. Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878.
97. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Т. 1. Книга Бытия. I М., 1994.
98. Юнгеров П. Псалтирь и ее значение в связи с заключающимся в ней вероучением. Казань, 1894.
99. Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882.
100. Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой. – М.: Алетея, 2002.
101. Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992.
102. Byrne E. F., Maziarz E. A. Faith and reason. // New Catholic Encyclopedia. Vol. 5. Washington, Catholic University of America, 1967, pp. 807-811.
103. Corbon J., Vanhoye A. Знать — познавать. // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, сс. 404-410.
104. Duplasy J. Вера. //Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974,

сс. 115-126.

105. Encyclopedia Britannica. Faith. // Ultimate reference suite 2006. DVD ROM.
106. Elwell W. Вера. // Евангельский Словарь Библейского богословия. СПб.: Библия для всех, 2004, сс. 162 – 166.
107. Elwell W. Верность; Исцеление. // Евангельский Словарь Библейского богословия. СПб.: Библия для всех, 2004, сс. 166 – 167; 485 – 488.
108. Gesenius W. Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch tiber das Alte Testament. Funfzehnte Auflage. Leipzig, «Verlag von F. C W. Vogel», 1910.
109. Jepsen A. 'mn // Theological Dictionary of the Old Testament, 1974.
110. Haacker K. Glaube: Altes und Neues Testament // TRE, 1984.
111. Healey Joseph P. Faith // Anchor Bible Dictionary. 6 volumes. N. Y., 1992. CD ROM edition, Logos Library System 2.1f, 1996
112. Kittel Gerhard. Pi, stij // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel. Stuttgart, 1974.
113. Lacan M.-F. Доверие, упование. // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, сс. 289-291.
114. Leon-Dufour X. Верность. // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, сс. 126-128.
115. Leon-Dufour X. Человек. // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, сс. 1246-1254.
116. Thunberg L. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. N. Y., 1985.
117. Rad G. von, Old Testament Theology. v. I, II. N. Y., 1962.