

Религиозная организация –
Духовная образовательная организация высшего образования
«Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария
Русской Православной Церкви»

Кафедра богословия и библеистики

КНИГА БЫТИЕ В БИБЛЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ ОТЦОВ I-VIII ВЕКОВ
(от Сотворения мира до Столпотворения Вавилонского)

Выпускная квалификационная работа
Студента IV курса бакалавриата ВДС
Кушнарёва Евгения Андреевича

Работа завершена:

" ___ " _____ 2020 г. _____ (Кушнарёв Е. А., чтец)

Работа допущена к защите:

Научный руководитель

" ___ " _____ 2020 г. _____ (к.ф.н., протоиерей Георгий Горбачук)

Заведующий кафедрой

" ___ " _____ 2020 г. _____ (к.ф.н., Абрамов А. В.)

Проректор по научной работе

" ___ " _____ 2020 г. _____ (к.и.н., Федотова М.Я.)

Владимир 2020

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. СОТВОРЕНИЕ МИРА И ЧЕЛОВЕКА. ГРЕХОПАДЕНИЕ	6
1.1 Сотворение мира	6
1.2 Сотворение человека	15
1.3. Грехопадение	24
ГЛАВА II. ПЕРВАЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СЕМЬЯ	37
2.1. Дети Адама и Евы и их потомство.	37
2.2. Последствия грехопадения прародителей человечества в их потомстве. Каин и Авель.....	41
2.3. Каиниты и сифиты.	43
ГЛАВА III. НОЙ И ВСЕМИРНЫЙ ПОТОП	49
3.1. Развращение человечества.	49
3.2. Ной и Всемирный Потоп.....	52
3.3. Благословение Божие Ною как родоначальнику послепотопного человечества.	60
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	64
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	65

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования состоит в том, что христианское богословие, опираясь на святоотеческую экзегезу Священного Писания, имеет своим фундаментом Ветхий Завет, а потому работа над ветхозаветными текстами всегда была актуальной. Особенно это относится к первой библейской книге «Бытие», где содержатся сведения о древнейшей истории человечества, его предназначении и отношениях с его Творцом – Богом. Таким образом книга Бытие особо значима.

В настоящей Выпускной квалификационной работе будет приведен комментарий святых Отцов I – VIII века, отражающий так называемые «допотопный и послепотопный периоды», то есть временной отрезок от Сотворения мира и человека до эпохи послепотопных Патриархов.

Новизна работы состоит в том, что в ней привлечены к рассмотрению творения ряда Отцов и учителей Древней Церкви, которые или малоизвестны или совсем неизвестны учащимся духовных школ Русской Православной Церкви в связи с тем, что ряд их творений переведено на русский язык лишь в наши дни.

Объектом исследования является текст библейской книги Бытие (I - X главы).

Предметом исследования является вышеуказанный временной период в экзегезе Отцов и учителей Древней Церкви.

Целью данной работы является рассмотрение основных аспектов церковного понимания этого древнейшего периода в истории человечества в свете экзегезы Отцов и учителей Древней Церкви. Кроме того, цель работы – обратить внимание всех интересующихся святоотеческим учением по этому вопросу, тем более, что ряд авторов и текстов, к сожалению, известны лишь немногим. Это поможет осознать глубину учения Христовой Церкви и будет способствовать более глубокому изучению святоотеческого наследия.

Задачи, которые определены для достижения поставленной цели в процессе написания курсовой работы, сводятся к следующим позициям:

- рассмотреть в свете святоотеческой экзегезы учение Церкви о Сотворении Богом мира и человека и грехопадении прародителей человечества;
- рассмотреть состав первой человеческой семьи (Адама и Евы) от начала ее образования до смерти прародителей человечества;
- рассмотреть последствия грехопадения прародителей человечества в их потомстве (Каин и Авель; каиниты и сифиты);
- рассмотреть факт глубокого развращения человечества как причину, которая привела ко Всемирному Потопу;
- рассмотреть тему праведности и спасения на примере праведного Ноя;
- рассмотреть состав и родословие потомков Ноя;
- рассмотреть важную и неоднозначную проблему библейской хронологии древнейшего периода человечества, вынеся ее в приложение к работе.

Методология, использованная в настоящей дипломной работе, была обусловлена целями и задачами работы, а также характером привлеченного для рассмотрения материала. Во-первых, это метод сравнительно-интерпретирующего анализа материала на основе святоотеческого богословского понимания. Во-вторых, метод историко-теологического и этно-культурологического освоения материала.

Апробация темы, изложенной в настоящей работе:

1) Апробация материал работы проводилась на семинарских занятиях по предмету Ветхого Завета во Владимирской свято-Феофановской духовной семинарии.

2) Одна из тем работы «Каиниты и сифиты» в виде доклада была представлена на Первой международной научно-богословской конференции

«Наследие христианской Церкви: богословие, история, культура», которая прошла во Владимирской духовной семинарии 27 – 28 февраля 2019 года.

3) Тема работы, связанная с святоотеческим толкованием библейского текста о первых двух днях творения Богом мира, в виде доклада «Шестоднев: первые два дня творения Божия в святоотеческой экзегезе» была представлена 5 ноября 2019 года в Московской духовной академии на студенческой сессии XIV ежегодной международной научно-богословской конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», которую провела кафедра Библистики МДА.

Практическая значимость работы состоит в том, что она может быть использована в учебном процессе духовных школ, а также в светских учебных заведениях как дополнительный материал, где осваиваются учебные курсы теологии, религиоведения, философии и смежных с ними предметов. Настоящая работа может быть полезна также для всех интересующихся рассмотренной в ней тематикой древнейшей истории человечества.

Структура работы выстроена следующим образом: введение, три главы, заключение, список источников и литературы, приложение.

Во введении к работе представлены мотивы выбора темы, ее актуальность, степень изученности вопроса, элемент новизны, определены объект и предмет исследования, указаны цель и задачи, которые были решены для ее достижения, а также использованная для раскрытия темы методология. Кроме того во введении дана информация об апробации работы и ее возможном практическом применении.

Тематика глав и их внутренних параграфов представлена в предворяющем работу оглавлении (содержание).

В заключении подводятся итоги работы, показывается, какими средствами и методами были достигнуты намеченные цели и решены поставленные задачи.

ГЛАВА I. СОТВОРЕНИЕ МИРА И ЧЕЛОВЕКА. ГРЕХОПАДЕНИЕ

1.1 Сотворение мира

Первый стих Библии – «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1) – в экзегезе Отцов и учителей Древней Церкви рассматривается в аспекте христологии. Ориген спрашивает: «Что есть начало всего, если не Господь наш и Спаситель всех (1 Тим. 4, 10) Иисус Христос, Перворожденный всякой твари (Кол. 1, 15)?» [76, с. 23].

Ориген имеет ввиду то, что здесь Библия говорит не о хронологическом начале времени, а о Боге Слове, о Христе, Который на вопрос «кто же Ты?» ответил: «От начала Сущий» (Ин. 8, 25). Эту же мысль проводит и Иоанн Богослов в начале своего Евангелия: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 1 - 3) [76, с. 23 - 24].

Бог сотворил мир из ничего. По мысли Немезия Эмесского, который ссылается на Аполлинария Лаодекийского, прежде всего сотворена «бездна». О ней якобы сказано в книге Иова: «Сотворивший бездну». Но таких слов в книге Иова нет. Вероятно, и Аполлинарий, и Немезий вольно истолковали текст «Сотворивший то, что под небесами» (Иов 34, 13). Из «бездны» произошло все материальное. Само наименование «бездна» указывает на беспредельность [69, с. 54].

Блаженный Августин считал, что термином «небо и земля» обозначена бесформенная материя [2, с. 352]. Однако Василий Великий видел в этом термине творение самой сущности неба и земли, взятых вместе с формой [32, с. 228 - 229]. Кроме того, Василий предполагал, что самому творению мира предшествовало создание определенных условий. Кроме того, отвлекаясь от христологии, он толковал слова «в начале сотворил» как творение «в начале временном» [32, с. 220].

Библия отмечает бесформенное состояние первоматерии: «Земля же была безвидна и пуста» (Быт. 1, 2). Амвросий Медиоланский подчеркивает, что не для Бога было нечто невидимо, но для будущих земных созданий, когда они начнут размышлять о начале творения. По сути своей первоматерия имела некую «видимость», которую лучше всего отождествить с ее «бытийностью», а не с последующим ее восприятием в разнообразии форм устройства [24, с. 6 - 8]. Творение будет раскрываться из этой первоосновы в процессе созидания (Василий Великий) [32, с. 226 - 227].

Библейские слова «и тьма над бездною» (Быт. 1, 2) Августин Иппонский однозначно определяет как отсутствие физического света [2, с. 679 - 680]. В полемике с манихеями, которые опираясь на эти библейские слова, утверждали, что Бог пребывает во тьме, Августин подчеркивал, «что свет, в коем пребывает Бог, – другой. Он есть тот свет, о котором читаем в Евангелии... (Ин. 1, 9)» [6, с. 8].

Следующий текст «и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2) дает еще одно определение неустроенной и бесформенной материи – «вода» (Блаженный Августин) [2, с. 680]. Этот же текст свидетельствует и о том, что все сущее совершено Духом Святым. По этому поводу Амвросий Медиоланский обращает внимание на слова псалма: «пошлешь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс. 103, 30) [13, с. 8].

Ефрем Сирийский, стремясь показать участие в акте творения всех Лиц Святой Троицы, обращает внимание глагол «носиться», видя в этом «ношении» Духа участие в волеии Отца о сотворении всего сущего и совершении творения Сыном [45, с. 214]. Действие Духа Святого на «воду» (неустроенную первоматерию) Ефрем Сирийский уподобляет птице, которая согревает своим теплом яйца, оплодотворяет их и изводит из них живые существа. Кроме того, Ефрем (как и Иероним Стридонский) видит в этом акте «образ святого крещения, в котором, ношением Своим над водами, порождает Он (Святой Дух) чад Божиих» [45, с. 214][48, с. 9].

Еврейское слово «руах» кроме значений «дух», «дуновение», «дыхание» может означать еще и «ветер» [100, с. 13]. Если иметь ввиду это последнее значение, то «ношение» Святого Духа над «водою» может означать и энергичность Его действия, а не одну статичность «согревания» первовещества.

Слова Божии «да будет свет» (Быт. 1, 3) по мнению блаженного Августина были изречены «неизреченно», а сам свет был явлением физическим [2, с. 323 - 324], но не именно солнечным (Ефрем Сирий) [45, с. 215]. Бог похвалит сотворенный «свет» (Быт. 1, 4), но это не означает, что Он не знал чего-то ранее (Блаженный Августин) [6, с. 12]. Это послание адресовано будущим людям, чтобы уверить их в совершенном характере дел Божиих.

«Как говорит Бог?» - спрашивает Василий Великий, и сам же отвечает на этот вопрос: «...Божие хотение и первое устремление мысленного движения уже есть Божие слово» [32, с. 237].

В акте разделения Богом света от тьмы (Быт. 1, 4) не следует видеть то, что Бог сотворил тьму, так как тьма есть лишь отсутствие света. Само же наименование света «днем», а тьмы «ночью» есть лишь выявление возможности определять вещи и состояния в терминах и именах (Блаженный Августин) [6, с. 12 - 13].

Библейское описание первого дня творения завершается словами «И был вечер, и было утро: день один» (Быт.1 , 5). Как понимать в данном случае употребление Моисеем терминов «день» и «ночь»? Василий Великий предлагает такое объяснение: «Вечер есть общий предел дня и ночи; подобным образом и утро есть смежность ночи со днем. Посему, чтобы старейшинство бытия приписать дню, Моисей сперва наименовал конец дня, а потом конец ночи, так как ночь следует за днем. Ибо состояние в мире, предшествовавшее сотворению света, было не ночь, но тьма, а что стало отлично от дня, то названо ночью; сему и наименование дано после дня» [32, с. 235].

Итак, все сущее создано из ничего и произведено из первоосновы в течении шести творческих «дней», а не мгновенно. И это не иносказание, а сему «соответствует самая сущность сотворенных естеств» (Ефрем Сирий) [45, с. 211].

Особняком стоит вопрос о сотворении Богом в первый день творения «неба». Апостол Павел прямо свидетельствует, что сотворенное Богом «небо» есть мир ангельский: «...ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано» (Кол. 1, 16). Естественно, что святоотеческая мысль придерживается этого же понимания. Амвросий Медиоланский лишь подчеркнул, что материальный мир был сотворен, когда ангельский уже существовал [24, с. 13]. Этому утверждению можно найти определенное основание в книге Иова: «...где был ты, когда Я полагал основания земли?.. кто положил краеугольный камень ее, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости?» (Иов. 38, 4 - 7).

Второй день творения описывает появление по повелению Божию «тверди». Комментарии древних отцов Церкви по этому поводу с одной стороны отражают современное им понимание физического устройства вселенной, как например, Кирилл Иерусалимский. Опираясь на слова пророка Исаии «Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья» (Ис. 40, 22), Кирилл пишет: «... и из текучего естества вод Сотворившему незыблемый состав неба» [87, с. 126].

К этой мысли склонялся еще Ориген. Бог сотворил «твердь, то есть телесное небо. Ведь всякое тело, без сомнения, твердо и прочно» [76, с. 25].

Однако такое понимание трудно было согласовать с библейским текстом «и птицы да полетят над землею, по тверди небесной» (Быт. 1, 20). Поэтому другие отцы, стремясь смягчить эту однозначность, обращают внимание на наименование «тверди» «небом», что предполагает восприятие «тверди» как

пространства (Василий Великий) [32, с. 243], (Блаженный Августин) [2, с. 342 - 343].

Слова «И увидел Бог, что это хорошо» Василий Великий толкует так, что «созидаемое Богом не очам Божиим доставляет приятность; и одобрение красоты у Бога не таково, как у нас. Для Него прекрасно то, что совершенно по закону искусства и направлено к благопотребному концу» [32, с. 245].

Таким образом первые два дня творения завершают так называемое «творение общее», то есть описание процессов, которые касались всего космоса. Далее идет изложение «творения частного» – устройство планеты Земля.

В третий день творения Бог повелевает: «да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша» (Быт. 1, 9). Следует сразу учесть, что термины «вода», «земля», «небо», «суша» начинают употребляться бытописателем для отражения восприятия и самой планеты, и ее устройства в привычном для нас понимании.

Иоанн Дамаскин обращает внимание на физическое разделение жидкостных элементов, названных «водою», от «земли», состоящей из элементов твердых (сегодня мы называем твердую поверхность нашей планеты литосферой) [79, с. 64 - 65]. В этом процессе отцы видят оформление планеты из бесформенной материи (Блаженный Августин) [6, с. 18 - 19].

Вода собирается «в одно место» (ученые позже назовут этот первоокеан Тетисом). В одном же месте на планете из воды появляется суша (точно также как первоокеан первоматерик будет назван Гондвана или Пангея). Процесс идет дальше. Под воздействием эндогенных сил Пангея ломается на несколько частей. Образуется несколько материков, которые на мантии удаляются друг от друга по поверхности земного шара. Естественно, образуются первоморя.

Иоанн Златоуст объясняет текст «И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями» (Быт. 1, 10) в том смысле, что Бог таким образом дает

имена стихиям, «когда земля получила свое имя и пришла в надлежащий вид, удостоились своего названия и воды, собравшиеся вместе» [51, с. 19].

Ориген в свое время применил аллегорический метод толкования библейского текста и увидел в «водах» и «море» символ телесных грехов и пороков, а отделенная от них «земля-суша», то есть тело, при таком разграничении сможет тогда приносить достойный плод Богу [71, с. 19 - 20].

Григорий Нисский предупреждал, что человеку не полезно доискиваться, как в физической точности Бог творил мир и каждую вещь. Человеку полезно знать только то, что «устремление Божественного произволения, когда пожелает, бывает делом и хотение осуществляется, немедленно обращаясь в естество по власти Всемогущего, которая чего только иремудро и художнически пожелает, не оставляет изволения иеприведенным в действие» [39, с. 293].

В третий день творения Бог творит растения, которые отличаются от земли и воды так как сотворены Богом отдельно (Блаженный Августин) [2, с. 353]. Повеление Божие сделалось естественным законом природы (Василий Великий) [32, с. 252]. Произошло оплодотворение земли [32, с. 260]. За все это Творцу подобает поклонение, а не солнцу, его свету и теплоте (Иоанн Златоуст) [54, с. 44 - 45].

Ефрем Сирийский отмечает мгновенность сотворенного и его зрелость: «Когда же совершилось то и другое; Бог утром повелевает земле. произвести всякаго рода злак и траву, а также различныя плодоносныя деревья. Злаки, во время сотворения своего, были порождениями одного мгновения, но по виду казались порождениями месяцев» [45, с. 222 - 223].

Блаженный Августин, рассуждая о ядовитых растениях, считает, что «ядовитые травы созданы для наказания или для наставления смертных, и все это – по вине греха, ибо смертными мы стали после греха» [6, с. 23]. Видя разнообразие и красоту творения, человеку должно непрестанно удивляться и возростать в любви к Творцу (Василий Великий) [32, с. 260].

Во второй главе книги Бытия Моисей делает как бы дополнительное краткое обозрение сотворенного и свое внимание еще раз останавливает на третьем дне – времени сотворения растений. Особенно интересен здесь следующий текст: «...ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли, но пар поднимался с земли и орошал все лице земли» (Быт. 2, 5 - 6). Святые отцы видят в образах растительности и дождя духовный смысл: зелень – это душа, а дождь – это Слово Божие, которое орошает души писаниями пророков и апостолов (Блаженный Августин) [6, с. 63]. Марий Викторин видит в этом орошающем источнике Самого Христа [68, с. 63].

Продолжая аллегорическое толкование, блаженный Августин словосочетание «все лице земли» проецирует на Богородицу, которая является «достоинством земли, по праву называется Мать Господа, Дева Мария» [6, с. 63].

Но есть и космологический смысл этого текста. Геологическая история земли включает период, когда основная масса вод мирового океана находилась в парообразном состоянии и окутывала земной шар «шубой» толщиной в 80 – 100 километров. Об этом упоминает и Библия (Быт. 2, 6). В этом субтропическом-тропическом климате зарождалась и развивалась растительность. Недаром на территориях близких к Северному полюсу находили залежи каменного угля.

Только к четвертому дню творения пар начал конденсироваться и выпадать дождями на землю. Появились разрывы между первооблаками, проглянуло звездное небо и солнечный луч впервые коснулся поверхности земли. Началось образование климатических зон – на полюсах господство холода, а на экваторе жары. Недаром бытописатель употребляет термин «асах» (сотворил), который обозначает здесь завершение процесса установления соотношений земли и звездного неба, а не творение космических объектов из «ничего» (в трех таких случаях в первой главе Бытия употреблен термин «бара»).

Четвертый день творения – это творение небесных тел. Они есть преемники первоизданного света, который был создан Богом в первый день творения (Иоанн Дамаскин) [79, с. 58 - 59]. Функция небесных светил – управлять годами, сезонами и днями (Кирилл Иерусалимский) [87, с. 128 - 129].

Блаженный Августин, рассуждая о знамениях и временах, которые определенным образом связаны со светилами, говорит, «что выше их стоит неизменная вечность, так что время является знаком, как бы следом вечности» [3, с. 26]. Кроме того, Августин обращает внимание на заблуждения астрологов. Признавая полезность наблюдения за звездным небом в целях прогнозирования погоды (об этом говорил и Христос – Мф. 16, 2 - 3), он категорически отвергает возможность «вызвать по звездам predetermined судьбою ход вещей!» [9, с. 27].

По мысли Дионисия Ареопагита солнце отражает собой благодать Божию [43, с. 303]. Ориген, применяя свой любимый метод аллегорического толкования, видит в солнце символ Христа, в луне – Церковь, в звездах же пророков и святых [71, с. 28].

В пятом дне творения, где говорится о творении птиц и морских животных, Василий Великий видит исполнение желания Творца дать водам подходящее им украшение [32, с. 272]. Василий обращает внимание на физическое сходство рыб и птиц. Рыбы плавают в водах. Птицы плавают и в водах, и в воздухе [32, с.280]. Блаженный Августин о происхождении птиц передает мнение современной ему науки, которое сегодня покажется нам странным, – птицы произошли из какого-то смешения воды и воздуха [6, с. 30].

Амвросий Медиоланский придерживался мнения о мгновенном творении Богом множества живых существ: «Одновременно приведены в бытие вещественная форма и принцип жизни... И кит, и лягушка были приведены в бытие в одно и тоже время, одной и той же творческой силой» [24, с. 30].

Ориген, верный своему аллегорическому толкованию, видел в водных существах и птицах символы добрых и злых мыслей [71, с. 30]. Согласно Василия Великого, создавая морских чудовищ Бог хотел вселить в людей страх и трепет [32, с. 277 – 278]. Все сотворенное соответствует родовому принципу. Это и означают в Библии слова «по роду их» [32, с. 253, 287].

Творение следует предустановленному ему Богом образу бытия: «Однажды предписанное навечно закрепляется в природе... сохраняясь через преемство рождения» [24, с. 31 - 32]. Амвросий Медиоланский, развивая эту мысль далее, совершенно обоснованно утверждает, что гибриды есть результат вмешательства в природу живых существ человека, а не Бога: «...сколь чистое и ненасильственное продление рода! Чтобы живые существа соединялись не как попало, но только со своим родом...» [24, с. 32]. Развитие в настоящее время так называемой генной инженерии ставит этот вопрос в особо опасное положение.

Рассматривая вопрос родового воспроизводства, Григорий Нисский обращает внимание на ложное учение о перевоплощении душ из одних видов живых существ в другие, и даже в неодушевленные объекты (это ярко выражено, например, в индо-буддизме). Это учение фактически отвергает установленные Богом межродовые и межвидовые барьеры. Все это «не иное что значнт, как все нечитать за одно и тоже, и в существах признать одно естество, смешанное в какой-то слитной и неразделимой общности с самим собою; потому что никакое свойство не отличает одного от другого» [39, с. 284].

Бог создал животных слабыми и смертными, а потому дал им особое благословение – «плодитесь и размножайтесь». Таким образом они «сохраняют свой род путем рождения в силу именно этого благословения» (Блаженный Августин) [3, с. 33].

В шестой день Бог сотворил животных. Они сотворены Богом через Слово в смысле сотворения их душ, а не то чтобы души животных сокрывались в земле и были изведены оттуда Божественным повелением (Василий

Великий) [32, с. 278]. Блаженный Августин считал, что Бог создал три вида живых существ: рептилий, хищников и животных – «скотов, и гадов, и зверей земных по роду их» (Быт. 1, 24) [2, с. 373].

По Кириллу Иерусалимскому в животных как бы заметны психологические черты плотского человека: лисица – коварство, конь – любострастного человека, змей – ядовитые слова по отношению к людям, муравей – трудолюбие и так далее [87, с. 132].

Такого же мнения придерживался в свое время и Ориген: «Думаю, что эти слова: «Да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их», относятся к движениям нашего внешнего, то есть плотского и земного, человека» [71, с. 35- 36].

1.2 Сотворение человека

Творению человека предшествует Совет Пресвятой Троицы, «Великий Совет», как определяет Его пророк Исаия (Ис. 9, 6). Григорий Нисский и Иоанн Златоуст видят в этом акте особую честь, которую Бог оказал человеку [41, с. 86] [54, с. 60]. Человек завершает собою путь восхождения в творении от низшего к высшему (Григорий Нисский) [40, с. 38]. Он обнимает в себе «всякий вид жизни, усматриваемый и в растениях, и в бессловесных» (Григорий Нисский) [39, с. 240].

Как пишет Пруденций, человека творит и Бог-Отец, и Бог-Сын, «Господа образ творению придавая» [82, с. 39]. Господь – Христос. Именно по Его образу создан человек. Климент Александрийский пишет: «...образ же Слова – истинный человек, то есть ум в человеке, который поэтому называется сотворенным «по образу и по подобию» Бога» [62, с. 124]. Таким образом человек «...есть образ образа. Но Бог сказал: «по образу Нашему». Значит, Отец и Сын суть единый образ» (Марий Викторин) [68, с. 39].

Поскольку Бог замыслил человека по образу и подобию Своему, то святые отцы объясняют, в чем состоит различие между ними. Образ Божий человек

воспринял при сотворении, а подобие Богу достигается благочестивой жизнью (Ориген) [73, с. 291].

Для этого нужно личное усилие человека (Мф. 11, 12). Образ дается при сотворении, а подобие «оставлено незавершенным, чтобы ты смог завершить его сам и стать достойным награды Божией» (Григорий Нисский) [40, с. 43]. Основа для богоуподобления человеку дана изначально в виде первозданной непорочности, а последующая реализация и укрепление ее будет зависеть от него самого.

Образ Божий от своего рождения имеют все люди, а подобие не все. Диадок Фотикийский пишет: «Все мы люди по образу Божию; но „по подобию" принадлежит тем одним, которые чрез обильную любовь поработили свою свободу Богу» [42, с. 25].

В образе Божиим в человеке невидимый Отец открывается через Сына, «по образу Которого создан человек». В Боговоплощении Бог-Слово «Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека через видимое Слово соподобным невидимому Отцу» (Иринеи Лионский) [85, с. 480 - 481].

Ориген утверждал, что тот, кто сотворен «по образу Божию», есть наш внутренний человек «невидимый, бестелесный, нетленный и бессмертный. Вот в чем вернее будет полагать образ Божий». Думать же, что «по образу Божию» сотворено тело, нечестиво, потому что в этом случае это мнение «приписывает телесную человековидную форму самому Богу; а думать так о Боге есть явное нечестие» [71, с. 41].

Иоанн Кассиан Римлянин, ссылаясь на преподобного Пафнутия, говорил, что все предстоятели Церкви его времени понимали «образ Божий» в человеке не в буквальном, а в духовном смысле, подтверждая свое мнение ссылками на Священное Писание. Основой этого рассуждения было убеждение в том, что неизмеримый Бог не может отобразить Себя в конечном «человеческом составе и подобии» [55, с. 428].

Амвросий Медиаланский учил, что «по «образу Божию» пребывает то, что постигается не телесным, но силою ума... Не то ли пребывает по «образу Божию», в чем всегда пребывает Бог?». Это никак не относится к плоти. Иначе пришлось бы признать, что Бог телесен [24, с. 42 - 43].

По мысли Сахдоны (Мартирий) человек, если он держит под контролем свое страстное начало, приносит все свои чувства в жертву Богу, то он становится как бы изваянием, образом и подобием Бога [84, с. 43]. Образ Бога запечатлен в человеческом образе, который представлен в человеке разумением, для того, чтобы в нем отразилось «единство Троичного Величия и имени» (Потамий Лиссабонский) [77, с. 43].

Человека следует рассматривать как единство плоти и духа (Григорий Богослов) [36, с. 665], и сотворен он только потому, что Бог благ. По благодати Бог сделал человека сопричастным Себе, а потому многообразие и полнота даров Его благодати обозначена в Писании емкой фразой – «по образу Божию» (Григорий Нисский) [41, с. 141]. Григорий Нисский одной из определяющих черт человеческой души, которая носит в себе «образ Божий», называет ее царственность, возвышенность «и великую далекость от грубой низости» [41, с. 88].

Иоанн Дамаскин видит в выражении «по образу» указание «на способность ума и самовластности» с того момента, как Бог Своим вдунанием дал человеку разумную душу. Это и есть «образ Божий» в человеке [79, с. 69].

Образ Божий присутствует и в мужчине, и в женщине (Григорий Нисский) [41, с. 139 – 140], так как уже при творении «в Адаме» была Ева (Ефрем Сирий) [45, с. 226].

Ориген, рассуждая о единстве мужчины и женщины, обращает внимание на слова Писания: «мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27), «хотя женщина еще не была сотворена» [71, с. 47]. Соответственно и «образ Божий», данный Адаму, был дан и потенциально находящейся в нем Еве.

Само разделение полов Григорий Нисский относит к низшей стороне человеческой природы: «Человеческое естество есть среднее между двух неких, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и безтелесным, и между жизнью бессловесною и скотскою; и потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств, из Божественного — словесность и разумность, что не допускает разности в мужском и женском поле, и из бессловесного — телесное устройство и образование, разделяемое на мужеский и женский пол» [41, с. 139 - 140].

Григорий Нисский обращает также внимание на то, что творение животных и человека имеет различие, хотя все они были сотворены в один, шестой день. О животных сказано просто, что Бог сотворил их, а о человеке «говорится, как Он сотворил... чтобы избежать такого включения человека в класс животных» [40. с. 65].

Как известно, повествование о сотворении человека в Библии приведено дважды (Быт. гл. 1 - 2). Рассмотрение этих двух текстов дает дополнительный материал для святоотеческой экзегезы. Отцы изъясняют целый ряд тем. К примеру, что это был за «прах», из которого создан человек? Августин Иппонский называет его смесью воды и земли, но всемогущество Творца сделало этот «прах» в человеческом теле нетленным [6, с. 63 - 64]. Божие дыхание смешалось с ним, как с пылью (Григорий Богослов) [35, с. 37].

Однако из этого не следует, что природа Бога смешалась с природой человеческой (Блаженный Августин) [6, с. 67]. На природу человеческую действуют энергии Божии, а не сама сущность Божия смешивается с чем-то тварным. Позже это исконное учение Церкви будет ярко выявлено через святителя Григория Паламу.

Это божественное «вдуновение» превратило Адама «в душу живую». Душа стала управлять членами тела (Иоанн Златоуст) [54, с. 100]. Она

сотворена не из материи, а от дыхания Божия. Через нее человеку дана духовная жизнь (Тертуллиан) [90, с. 47].

Соединение души и тела происходит через это животворное дыхание Божие (Блаженный Августин) [6, с. 64 - 65]. Сама душа не есть что-то материальное – не огонь, не энтелехия и т. д., – она есть «душа живая» (Амвросий Медиоланский) [20, с. 37].

Иоанн Дамаскин обращает внимание на такую немаловажную проблему, как сотворение души и тела в одно время: «Далее, тело и душа сотворены в одно время; а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после» [79, с. 69].

Человек одновременно и велик (по духу), и ничтожен (по немощи тела), потому что тело Богом оформлено из «праха», а душа Им сотворена (Григорий Нисский) [40, с. 65]. Душа и тело составляют единство – человека (Григорий Нисский) [41, с. 197]. Бог дал душе, а через нее и всему человеку, Свою благодать (Василий Великий) [33, с. 66 - 67].

Интересное рассуждение о взаимосвязи Бога и приходящего от небытия к бытию в мир человека приводит Тертуллиан: «Ты читаешь о том, что к Иеремию также был глас Божий: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя» (Иер. 1, 5). Если Бог образует нас во чреве, то изначально Он вложил в нас форму: «И создал Господь Бог человека... и вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2, 7). Бог, познавая человека в утробе, познает его целиком, и освящает тебя еще до того, как ты выйдешь на свет» [93, с. 67].

Блаженный Августин проводит аналогию между «вдуновением» Божиим в лицо Адама и дарование Святого Духа через дуновение Воскресшего Христа на апостолов. «Тем самым Он показал, что Тот, Кто своим дуновением оживил первого человека, и создал его из праха, и дуновением своим оживотворил его члены, – это и был Он, дунувший в лицо ученикам, дабы они восстали из скверны и отреклись от скверных дел» [12, с. 67].

Феодорит Кирский, критикуя сирийских еретиков, подчеркивает, что антропоморфизмы, употребленные в библейском тексте по отношению к

Богу, есть не что иное как определения говорящие «о Его творческой силе» [97, с. 67 -68].

По сотворении Адам был поселен в Раю один. Но вскоре он ощутил свое одиночество, и Господь дает ему возможность искать себе помощника. Для этого Он приводит к Адаму животных, птиц и зверей. Исполненный Духа Святого, находясь в мире и гармонии с природой, Адам видит их сущность и нарекает сообразно этой сущности каждому роду и виду имена,

Ефрем Сирийский весьма красочно описывает это удивительное событие. «Ибо они собрались к человеку, как к исполненному любви пастырю; без страха по родам и видам проходили предъ ним стадами, и его не боясь, и не трепеща друг друга. Впереди шло стадо животных вредоносных, за ним без страха следовали ряды животных безвредных» [45, с. 233]. Иоанн Златоуст считал, что «те имена, которые нарек им Адам, остаются доселе: Бог так утвердил их...» [54, с. 116].

Опираясь на реальный опыт Церкви Христовой, преподобный Исаак Сирийский говорит, что смиренный человек подобен Адаму до грехопадения: «Они подходят к нему, как к своему владыке, поникают своими главами, лижут руки и ноги его, потому что ощутили от него то благоухание, какое исходило от Адама до его преступления» [80, с. 286].

Восстановление во Христе хотя бы в некую меру догрехопаденческой природы человека приводит к такому же результату. Достаточно вспомнить житие преподобного Серафима Саровского.

Амвросий Медиоланский видел в библейских животных символы человеческих страстей: «Бог призвал к тебе все твари, чтобы ты узнал, что твой ум царит надо всем. Почему же ты пожелал допустить к себе и соединиться с тем, что, как видишь, наименее подобно тебе» [17, с. 82 - 83].

Завершилось величественное и таинственное действо, «но для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт. 2, 20). И тогда Господь как благословение человеку создает новый человеческий пол – женщину: «И эта

же Благость предусмотрела и помощника ему, чтобы у него не было ничего, кроме блага... Знала, что пол Марии, и впоследствии Церкви, окажет ему помощь» (Тертуллиан) [91, с. 132 - 133].

Сотворение женщины, Евы, и последующая жизнь прародителей в Раю широко откомментирована святоотеческой экзегезой. Ева не зачата матерью, а родилась чудесно от Адама подобно тому, как Дева-Богородица бессеменно родила Отроча (Кирилл Иерусалимский) [87, с. 189]. Адам для Евы и отец, и мать, и в будущем муж.

При творении Евы Адам находился в экстатическом состоянии, а не в состоянии подавляющего сознания сна. Русский Синодальный перевод Библии явно не точно передает изначальный смысл подлинника. Точнее он сохранился в Славянском переводе – «исступление», что не одно и то же со смыслом термина «сон». Об этом хорошо пишет блаженный Августин, толкуя сон как экстаз: «Отсюда и тот экстаз, который Бог навел на Адама, чтобы он заснул, разумно понимать как наведенный с тою целью, чтобы при помощи этого экстаза ум Адама сделался как бы участником ангельского воздействия и, вступив в святилище Бога, получил представление о будущем». Этот экстаз сделал Адама пророком, и он стал первым в длинной череде пророков, будущих его потомков. Потому сразу же, выйдя из состояния экстатического восхищения, он изрек пророчество на Еву и таинство будущего брачного единения (Быт. 2, 23 - 24) [2, с. 552], (Климент Александрийский) [61, с. 146].

Иоанн Златоуст подчеркивает, что состояние Адама при творении Евы «было не простое исступление и не обыкновенный сон... погрузив Адама в исступление и как бы повелев ему быть объатым некоторого рода оцепенением». Адам не чувствовал боли при изведении из него Евы, «чтобы тот не почувствовал боли и за тем враждебности к создаваемой из его ребра, чтобы помня боль, не возненавидел создаваемое живое существо» [54, с. 120]. Севериан Габальский пишет, что Адам не испытал боли, потому что

ребро Творцом «было взято» (Быт. 2, 21), а не обычным образом «вырвано» [86, с. 85].

Ефрем Сирийский считал, что Ева создана в тот же день, в который Адам нарицал имена животным, но «эта женщина, пришедшая ко мне после животных, не такова, как они; те произошли из земли, а она «кость от костей моих и плоть от плоти моей». «Это сказал Адам или пророчески, или, как замечено нами выше, по сонному видению» [45, с. 235]. Адам был призван править, а Ева – подчиняться: «...им правит мудрость, а ею – муж» [6, с. 86].

В мужчине и женщине одна телесная природа. Бог создал мужчину и женщину не одновременно, а поочередно. Если Адам был создан непосредственно «из праха земного» (Быт. 2, 7), то Ева изведена из Адама, который хотя и оставался «прахом» (Быт. 3, 19), но «прах» этот был одухотворенным вселением в него «образа Божия». Таким образом Ева в самом акте ее сотворения наследует «образ Божий».

Амвросий Медиоланский пишет: «Желая, чтобы человеческая природа была единой, Бог создал человека из единого начала, устранил возможность существования многих и несхожих природ». Амвросий делает еще одно интересное замечание о том, что Бог не создал изначально «не два мужчины, и не две женщины», то есть утвердил моногамный брак [17, с. 86]. Полигамия не есть изначально божественное установление, даже если она прикрывается позднейшими якобы религиозными «откровениями».

Единство мужчины и женщины подобно единству Христа и Церкви (Блаженный Августин) [31, с. 547][6, с. 89]. И вообще творение женщины подобно созданию Церкви (Иероним Стридонский) [48, с. 88]. Церковь Христова является матерью нового человечества. Некоторые христианские экзегеты усматривали здесь параллель с Евой, которая является изначальной матерью всего человечества (Квотвульдгей Карфагенский) [57, с. 88 - 89]. Амвросий Медиоланский стремится провести параллель, толкуя текст «И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она

будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2, 23) в том смысле, что и верующие во Христа, Нового Адама, также «кость от костей и плоть от плоти Его» [18, с. 89].

Иоанн Златоуст, пытаясь объяснить возникшее после грехопадения половое влечение, утверждает, что прародители до того «не разжигались похотью, не распалялись и другими страстями... не нуждались даже в прикрытии одеждою» [51, с. 89 -90].

Некоторые экзегеты, в частности Афраат, делают иногда смелые и неожиданные наблюдения, которые можно отнести на счет их личных богословских мнений, а не догматического учения Церкви. Текст «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт. 2, 24) Афраат считает великим пророчеством. По его мнению до творения Евы человек не знал другой любви кроме любви к Богу, своему Отцу, и к Святому Духу, своей Матери. Для того, чтобы взять жену, человек отдаляется от своего Отца и Матери. Но «любовь к жене отлична от любви к отцу и матери», и этим «ум его обращен к миру». Из этой аналогии Афраат делает вывод, «что тот, кто никогда не вступает в брак и остается один, имеет один дух и ум со своим Отцом» [25, с. 90].

Толкования святых отцов о наготы прародителей сводятся в основном к тому, что Адам и Ева «обличены были славою» (Ефрем Сирийский) [45, с. 236]. Эта «нагота» была невинной (Иоанн Златоуст) [54, с. 123], так как человеку не была известна похоть и вожделение (Блаженный Августин) [31, с. 35 - 36].

Иоанн Златоуст пытается провести параллель между изначальной «наготой» человека и обнажением его при совершении таинства Крещения, когда «священник сам сводит тебя в текущие воды» [52, с. 90].

Такой взгляд святых отцов на первоначальную «наготу» человека имеет свое подтверждение в точном лингвистическом анализе древнееврейского текста. Для обозначения телесной наготы в Священном Писании используется слово «эйрóm» (эйрúm). В третьей же главе книги Бытия употреблено слово «арúm» и по отношению к человеку, где оно переведено

как «нагой», и по отношению к змею, где это же слово переведено как «хитрый».

В других местах Библии (Прит. 14: 8, 18 и др.) оно переведено как «мудрый», «рассудительный». Вообще более точно это слово переводится как «проницать», «быть проницательным». На лицо неточность перевода библейского текста в третьей главе. До грехопадения люди не видели своей телесной наготы, так как их покрывало одеяние света и славы [101, с. 58]. Блаженный Августин, к примеру, считал, что «нагота» Адама это «обнажение от притворства» [6, с. 106]. Жизнь прародителей в раю была некоторым подобием жизни ангелов (Григорий Нисский) [41, с. 146].

Дорофей Газский пишет: «Человек пребывал в райском блаженстве, молитве, созерцании, во всей славе и чести, имея чувства неповрежденными и живя в раю в согласии с природой и будучи совершенным» [44, с. 91].

1. 3. Грехопадение

Третья глава книги Бытие повествует об искушении Адама и Евы змеем, которого библейская и святоотеческая традиция отождествляет с сатаной (Прем. 2, 24) или дьяволом. М. Г. Селезнев пишет: «Змий на древнем Ближнем Востоке нередко был олицетворением мудрости (ср. евангельское «будьте мудры, как змии» - Мф. 10,16), могущества (золотая змея на головном уборе египетских фараонов), но также и воплощением зла (сравнение нечестивцев с ядовитыми змеями в Пс. 57, 5). Филон Александрийский (I в. н. э.) в комментарии к книге Бытия пишет, что змей в быт. 3, 1 есть символ “чувственного удовольствия”» [100, с. 91].

Согласно Ефрема Сирина змей хотя и был по своему интеллекту выше других животных, но не возвышался до уровня человека. Хитрость не равна разуму. Разума же у змея не было, а следовательно и человеческой мудрости. Адам во всем превосходил змея [45, с. 236].

Не все отцы однако были единодушны в таком мнении. Например, Августин Иппонский считал, что «змей означает дьявола, который вовсе не был глуп» [6, с. 95]. Севериан Габальский также думал, что змей обладал рассудком. Более того, прежде «змей был радушным и наиболее близким к человеку из пресмыкающихся. Но некто превратил его во врага». Севериан не дает обоснования своему предположению об этом таинственном «некто», кто некогда яко бы искусил самого искусителя. Подобное предположение, конечно, не могло быть усвоено Церковью [86, с. 93]. О первоначальной близости змея к человеку говорит и Иоанн Дамаскин [79, с. 66].

О том, как мог змей говорить человеческим голосом отцы не дают однозначного ответа. Ефрем Сирин приводит только ряд предположений: «Змей говорил, и это было или свойственное змею шипение, которое понимал Адам, или в змее говорил сатана, или змей по собственному умыслению испросил себе дар слова, или же сатана испросил у Бога сей дар слова змею на время» [45, с. 237].

Тот же Ефрем Сирин считал, что змей не имел возможности входить в рай. Зверям и птицам не позволялось даже приближаться к окрестностям рая. Адам сам вышел к змею (вероятно, по искушению Евы, которая, если рассуждать по этой логике, тоже выходила для разговора со змеем). Задавая Еве коварные вопросы, «доведался тот, что такое рай и каков он. Узнал проклятый, каково сие святилище, узнал, что от Адама и Евы слава его сокрывается в дереве познания, узнал, что вход в двери святилища прикрыт заповедию, и догадался тогда, что в плоде дерева – ключ к правде и что у преступивших заповедь очи отверзуться, и они исполнятся раскаяния» [78, с. 7].

Августин Иппонский не без основания утверждал, что рай означает блаженную жизнь, а диавол уже не пребывал в ней, потому и не мог находиться в раю. По мнению Августина для разговора с женщиной «дьявол пребывал в нем духовно» [6, с. 95].

По утверждению Ефрема Сирина Бог предостерегал человека даже от воззрения на древо познания. Тогда «змей и тот, кто пребывал в змее... склоняет Еву обратить на него взор» [45, с. 240]. Делает все это змей по зависти к человеку: «Ибо видел диавол, что сам он, обладающий высшее природой, пал в профанное и лишённое святости состояние, тогда как человек, существо низшей природы, уповает на вечное» [78, с. 94].

Змей есть символ плотского удовольствия (Амвросий Медиаланский) [21, с. 365].

Змей приступает не к Адаму, а к Еве, потому что Адам сердцем принял заповедь Божию, а Ева была научена мужем, что быть может, показалось ей менее авторитетным (Амвросий Медиаланский) [17, с. 95]. Змей сумел пробудить в Еве гордость – «вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5). А «начало греха – гордость» (Сирах. 10, 15). «Начало гордости – удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его» (Сирах. 10, 14) [7, с. 95].

Наше нынешнее школьное богословие утратило одну важную святоотеческую мысль. Оно почти перестало понимать подлинный мотив, по которому Бог допустил искушение человека. Оказывается, в основе всего лежит свобода произволения человека. Это произволение еще до искушения начало склоняться в недолжную сторону. По этой причине Бог, храня свободу сотворенных Им существ, допускает встречу человека с диаволом – по сообразности внутреннего состояния.

Блаженный Августин пишет: «Итак, явным грехом, состоявшим в совершении того, что Бог запретил делать, диавол не смог бы обольстить человека, если бы не овладело уже человеком довольство собою. Потому-то и понравилось ему услышанное: "Будете, как боги" (Быт. 3, 5)» [31, с. 31]. И еще: «В раю восстание началось с души; отсюда и согласие с советом преступить заповедь... Но этот грех совершил весь человек» [11, с. 96].

Ефрем Сирий говорит, что произошло искушение желанием: «Если бы и не пришел искуситель, то само дерево красотой своей привело бы к борьбе из-за

их тяги к обладанию. Хотя прародители искали себе извинения в совете змея, но более нежели совет змея, повредило им собственное пожелание» [45, с. 237].

Вожделение привело к невоздержанию, невоздержание привело к падению, изгнанию и лишению бессмертия (Амвросий Медиаланский) [22, с. 233]. Воззрение на древо со сладострастием помрачило память о заповеди Божией. Диадокх Фотикийский объясняет это состояние так: «Но так как она [Ева] и сладостно посмотрела на древо, и с великим вожделением затем прикоснулась к плоду его, и с каким-то деятельным удовольствием вкусила, то, с одной стороны, тотчас же устремилась к телесному совокуплению, будучи нагою, соединившись со страстью. С другой же – все свое вожделение отдала наслаждению настоящим, примешав, вследствие мнимоприятности плода, и Адама к проступку своему. Потому и человеческий ум уже с трудом может вспомнить о Боге, или о заповедях Его» [42, с. 247 - 248].

Ныне исцеление от этой отравы, «ранее вошедшей в тело», может дать только «Тело [Христово], которое оказалось сильнее смерти и послужило началом нашей жизни» (Григорий Нисский) [39, с. 97].

Ефрем Сирийский делает еще одно очень важное наблюдение – чем объясняется поспешность Евы в стремлении овладеть запрещенным плодом. «Она поспешила вкусить прежде мужа, чтобы стать главою того, кто был ей главою, соделаться повелительницей того, от кого должна была принимать повеления, быть по божеству старше того, перед кем была моложе по человечеству» [45, с. 241].

Пройдет пять с половиной тысяч лет прежде чем послушанием Марии, Новой Евы, будет исцелено во Христе преслушание Евы древней и будут «таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти» (Ириной Лионский) [85, с. 487].

Древесный плод преслушания не сам по себе лишил человека славы, облакавшей его, но преступление заповеди. Чувственная нагота и стыд,

охвативший человека, были допущены Богом как горькое лекарство, чтобы человек понял, в какую бездну преступления он упал (Иоанн Златоуст) [54, с. 133 - 134].

Причина падения не в законе, и не в якобы ненависти Бога к человеку, а в произволе самого человека. Закон есть знак союза любви Бога и человека, как и говорит псалмопевец: «Слово Твое – светильник ноге моей и свет стезе моей» (Пс. 118, 105). Ему вторит Соломон: «ибо заповедь есть светильник... путь к жизни» (Притч. 6, 23). О том же учит пророк Исаия: «Закон бо в помощь даде» (Ис. 8, 20) [29, лист 434 об.]. Все это свойственно Богу, который любит человека (Иоанн Златоуст) [51, с. 99 - 100].

Ориген, ссылаясь на известный текст Евангелия «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9, 39) считал, что до грехопадения прародители видели глазами души, а чувственное зрение открылось по падении [74, с. 100].

Душа потеряла власть над телом. Между ними началась борьба. Блаженный Августин пишет: «С этой борьбой мы рождаемся, имея в себе начало смерти и нося в своих членах и в испорченной природе противоборство ее» [30, с. 570]. Августин считал, что библейская «нагота» прародителей это простота их души. Только извращенное грехом их телесное зрение открыло им наготу срама [6, с. 101].

Грех породил в душе человека страх наказания. Но вместе с тем утрата одежды от Духа Святого породило в нем раскаяние. По мнению Иринея Лионского Адам избрал себе в одеяние смоковничные листья, хотя мог найти и более мягкие, чтобы они мучительно беспокоили его тело. Этим он явил некие начатки раскаяния. «И он всегда бы носил эту одежду, смиряя себя самого, если бы милосердный Господь не облек их одеждой кожаными вместо смоковничных листьев» [85, с. 310]. Но Адам не довел до конца этот начальный покаянный порыв.

А времени для этого было достаточно. Согласно Предания Ветхозаветной Церкви не в день грехопадения изгнал Господь человека из рая, но спустя 40

дней. В Книге Юбилеев (Малое Бытие) говорится, что «Адам и жена его были в саде Едем семь лет, возделывая и храня его... и по истечении семи лет, которые он там провел, ровно семи лет во второй месяц в семнадцатый день его пришел змий и приблизился к жене...». Только «в новолуние четвертого месяца Адам и его жена вышли из рая Едем, и жили в земле Елдад, в той земле, где они были созданы» [64, с. 18 - 20].

Именно этот сорокодневный период, данный Богом падшим прародителям для покаяния, лег в основу мистической и литургической жизни как Ветхозаветной, так и Новозаветной Церкви.

Как смоковничное (иначе фиговое) дерево влечет к себе сладостью своего плода, так и появившаяся у людей склонность к греху «для человеческого рода исполнена сладости» (Беда Достопочтенный) [26, с. 102].

«Хождение» Бога в раю Ефрем Сирийский представляет так, что Богоявление специально сопровождалось как бы звуком шагов, чтобы возбудить в людях желание раскаяния [45, с. 243]. По мнению Иеронима Стридонского Богоявление последовало после трапезы: «Бог воззвал к Адаму не в полдень, но ближе к вечеру» [48, с. 102]. Иоанн Златоуст пишет, что Бог вопросами и продолжительным разговором с падшими всячески стремится отвести от них через возбуждение покаяния праведный суд Свой [54, с. 140 - 142].

Но Адам и Ева утратили свет истины и погрязли во лжи (Блаженный Августин) [6, с. 103]. По Амвросию Медиоланскому смысл вопроса Бога к Адаму «Где ты?» означает «в каком ты положении?» [17, с. 103]. Развивая эту мысль блаженный Августин видел здесь желание Бога «обратить внимание на то, где он [Адам] оказался, когда в нем не стало Бога» [30, с. 371].

Общей мыслью древней библейской экзегезы, даже среди еретиков, было убеждение, что «Бог снисходительно умерил Адаму кару... И прикоснуться к дереву жизни ему было запрещено не из-за дурной зависти, но... чтобы человек достигал вечной жизни, только если сначала отпустит грехи Христос» (Новациан) [70, с. 105].

Сорокадневный срок данный Богом Адаму для размышления о своем падении не привел его к покаянию хотя, как было указано выше, он в начале как бы и попытался идти по этому пути (Ириной Лионский) [85, с. 309]. Адам избирает путь самооправдания, «не исповедует своей вины и обвиняет подобную себе в этом жену» (Ефрем Сирийский) [45, с. 245 - 246]. Он обращается к самому себе, а «это и значит есть от запретного дерева, он увидел свою наготу и устыдился того, что не имел ничего своего» (Блаженный Августин) [6, с. 106].

Блаженный Августин обращает внимание на то, что «не оба они [прародители] были обольщены, но оба были уловлены грехом и запутались в дьявольских тенетах» [31, с. 29]. Здесь речь идет о том, что Адам не был непосредственно искушаем змеем, но пал через жену и вошел в состояние нераскаянности, дойдя до обвинения в преступлении не только жены, но и Самого Бога (Быт. 3, 12).

Ева уклончиво ушла от ответа на вопрос: «Что ты это сделала?» (Быт. 3, 13), указав лишь на змея и никак не обвинив себя. Господь не ставит никаких вопросов змею, «ибо где было место покаянию, там сделан вопрос; а кто чужд покаяния, тому изречен прямо приговор суда» (Ефрем Сирийский) [45, с. 246].

Причину всей этой печальной истории Дорофей Газский видит в ненавистной Богу гордости: «Вот откуда и какое зло вынудило нас осуждать друг друга и следовать [в этом] друг другу, проявлять собственную волю» [44, с. 107].

Первым был осужден змей без всякого предварительного допроса, так как давно уже сделал себя неспособным к покаянию. Приговор змею это есть осуждение сатаны. С этой поры «даже звери полевые будут выше него – не властью, но сохранностью собственной природы», так как собственную природу дьявол, совершив некогда восстание на небе, не сохранил (Блаженный Августин) [6, с. 109 - 110].

Амвросий Медиоланский считал, что «в образе змея предстает телесное наслаждение. Женщина есть символ наше чувственности, мужчина – символ разума. Наслаждение приводит в движение чувственность, а он передает разуму охватившую ее страсть. Таким образом, наслаждение есть первоисток греха». Порядок осуждения следует порядку прегрешения: змей – женщина – мужчина [17, с. 109].

Ефрем Сирийский видел в таком порядке вынесения суда крайнюю милость и долготерпение Божие. В сам момент осуждения змея прародители еще могли покаяться, но даже и тогда «Адам и Ева не прибегли к молениям» [45, с. 247].

Со времени грехопадения дьявол побеждает тех, кто увлечен земными удовольствиями. «Их алчет дьявол – и, как представляется, алчет по праву, ибо они предназначены ему от начала мира, когда ему было сказано: «будешь есть прах». И потому пусть каждый обратится к своей совести; и если увидит, что больше заботится о теле, чем о душе, да убоится, как бы не стать ему пищей змея» (Цезарий Арльский) [98, с. 110].

Интересна святоотеческая экзегеза текста «и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее» (Быт. 3, 15). Блаженный Августин обращает внимание на то, что Бог полагает вражду не между змеем и мужем, а между змеем и женою. Августин спрашивает: «Почему же так сказано? Не потому ли, что тем самым нам дается понять: дьявол может соблазнить нас лишь через посредство животной части, являющейся в едином и цельном человеке женский образ...» [6, с. 110].

Амвросий Медиоланский замечает, «что Бог решил: зло нужно не уничтожить, а временно покарать». «Жалить в пяту» (Быт. 3, 15) змей-дьявол сможет лишь тех, кто приучил себя «припадать к земле» [14, с. 110 - 111].

Текст о поражении «семенем жены» змея-дьявола «в голову» трактуется святыми отцами однозначно. «Семя жены» – это долженствующий родиться от Девы по исполнении «полноты времени» (Гал. 4, 4) Христос [85, с. 489 - 490]. Славянский перевод точнее, чем Синодальный, утверждает эту мысль. Если в русском переводе «семя жены» обозначено как «оно», то в славянском

переводе сказано прямо: «Той твою блюсти будет главу, и ты блюсти будеши Его пяту» (Быт. 3, 15). Текст пророчески указывает на грядущие скорби и страдания земной жизни Богочеловека.

Следующее осуждение Божие обращено к Еве, «потому что ее рукою дан Адаму грех» (Ефрем Сирийский) [45, с. 247]. Болезни чадорождения будут ее уделом. Изначально Господь хотел, чтобы человек жил без печали и боли, «чтобы ты, будучи облечена телом, не чувствовала ничего телесного». Но праматерь человечества сама себя довела до такого бедственного состояния и Бог вынужден был для ее же блага употребить горькое лекарство, «чтобы ты не предалась еще большему своеволию» (Иоанн Златоуст) [51, с. 113].

Блаженный Августин замечает и еще одну сторону этого вопроса. Болезни чадорождения испытывают и звери, хотя они не имеют личного греха. В этом проявляется подвластность смерти всего живого. Трагедия человека заключалась в том, что от прежнего телесного бессмертия, данного ему по благодати Божией, он через грех лишился ее и оказался ввергнутым в круговорот окружающего его тленного мира поскольку телом своим он принадлежал ему [6, с. 113 - 114].

Текст божественного приговора на Еву заканчивается словами: «...и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3, 16). Иоанн Дамаский замечает, что реализация брачных отношений через половое влечение началась после грехопадения, «Поэтому брак был изобретен ради того, чтобы человеческий род не был стерт с лица земли и уничтожен смертью, чтобы через деторождение род людской сохранялся в целостности». В раю же обитало девство (Ириней Лионский) [85, с. 154].

Блаженный Августин говорит, что «если бы они (Адам и Ева) жили верно, праведно и послушно и свято служили Богу, от семени их, по изволению Божию, могло бы рождаться потомство безо всякого страстного волнения похоти и без трудностей и болезней деторождения» [2, с. 533].

Наказание Адама за грех также преследовало цель уврачевания его души через телесные скорби (Быт. 3, 17 - 18). Человек лишается райской пищи, и

земля, которая проклята за грех Адама, только через изнурительный труд будет давать ему пропитание. «Терния и волчцы произрастит она тебе» – определяет Господь. Это результат человеческого греха. Тертуллиан проводит параллель между тернием Адамова преступления и терновым венцом Христа, который «есть символ грехов, в которые нас ввел прах плоти, но которые устранила крестная сила» [92, с. 115 - 116].

Иоанн Златоуст как бы от Лица Господа возглашает: «Я сделаю, что ты будешь переносить тяжкий труд и заботу, и в печали проводить всю жизнь, чтобы это было для тебя уздою, чтобы ты не мечтал о себе свыше своего достоинства, но постоянно помнил бы о своей природе, и впредь никогда не допустил себя до подобного обольщения» [54, с. 152].

Через грехопадение воцарилась смерть и «так изгладила весь Адамов образ, что люди изменились и дошли до поклонения демонам» (Макарий Египетский) [66, с. 87]. И так, «человек сам для себя сделался причиной смерти» (Амвросий Медиоланский) [17, с. 117].

Но Божие наказание всегда целительно человеку, потому что как говорит Феодорит Кирский, сама смерть «настигает всякое живое существо, прекращает действие болезни, избавляет от тягот, от потопа освобождает, скорби и заботы изгоняет, завершает телесные страдания. Благодаря такого рода человеколюбию, Судия уничтожил наказание» [96, с. 116 - 117].

Ориген останавливает свое внимание на судьбе плоти, которая претерпев смерть и тление не исчезает совершенно, а «мы же, верующие в воскресение тела, понимаем, что смерть производит только изменение тела, субстанция же его, конечно, продолжает существовать, и, по воле Творца, в свое время снова будет восстановлена для жизни и снова подвергнется изменению, так что тело, бывшее первоначально из земли земным, потом вследствие смерти разложившееся и обратившееся снова в прах и землю, – «яко земля еси, говорит, и в землю отидеши», – опять восстанет из земли и уже после этого достигнет славы тела духовного» [73, с. 297].

Ориген, связывая грядущее всеобщее воскресение человечества с воскресением Христовым, видит в нетленном теле Христовом хитон, который он возносит на небо, куда взойдут за Ним в нетленных телах и все праведники в день Воскресения. Так будет побежден через Христа грех Адамов и его последствия [72, с. 118].

Ева, через которую в мир вошла смерть, все же прозорливо названа Адамом «жизнью» (Быт. 3, 20). Так как «сделалась матерью праведных и нечестивых». Климент Александрийский отмечает, что «при этом каждый из нас сам решает, быть ему праведным или, наоборот, непокорным» [60, с. 119].

По грехопадении человек «В качестве с этой своей промежуточной ступени вниз, т. е. к той, которой довольствуются животные, и поскольку его честью является подобие Богу, а бесчестие – подобие животным, то: «человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают» (Блаженный Августин) [1, с. 271].

Ефрем Сирийский предполагал, что кожаные одежды, в которые облек Господь согрешивших прародителей, были шкурами животных, «умерщвленных, быть может, перед их же глазами, чтобы питались они мясом их, прикрывали наготу свою кожами и в самой их смерти увидели смерть собственного своего тела». Правда, преподобный Ефрем допускал, что эти ризы могли быть сотворены Господом заново. Это предположение Ефрем основывал на словах «И сотвори Господь Бог Адаму и жене его ризы кожаные» (Быт. 3, 21) [45, с. 249].

Кожаные одежды – знак смертности и символизировали они не только смертность, но и тленность тела вплоть до разложения (Ориген) [72, с. 119 - 120]. Григорий Нисский перечисляет некоторые из главнейших последствий грехопадения для земной, телесной жизни человека. «А воспринято нами от кожи неразумных следующее: плотское соединение, зачатие, деторождение, нечистота, кормление грудью, питание, извержение, постепенное созревание до зрелости, расцвет, старость, болезнь, смерть». Все это он символически

объединяет под образом «гносного хитона, наложенного на нас из кожи неразумных животных». Только во всеобщее воскресение человек будет совлечен этого мертвенного и гносного хитона [39, с. 316].

Слова Господа «вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3, 22) Ефрем Сирин воспринимает как некую иронию Бога, хотя здесь «Бог открывает тайну Святой Троицы и вместе посмеивается над Адамом». До вкушения запретного плода прародители знали добро по опыту, а «о зле же только слышали». Теперь же все стало наоборот – вместо славы «овладели же ими печали, которые прежде далеки были от них» [45, с. 250].

Но Адам все же не до конца теряет ведение добра. «Адам получил, – пишет Иоанн Кассиан, – познание зла после падения, не утратив, впрочем, познание добра». Иначе человек потерял бы свободу воли и ответственности за свои поступки [55, с. 501].

После грехопадения Господь запрещает людям прикасаться к дереву жизни, «чтобы вкусив плода с сего дерева и получив вечную жизнь, не стали они вечно мучиться в жизни», которая обречена была на изнурительный труд, пот, печали и болезни (Ефрем Сирин) [45, с. 250].

Адам изгоняется из рая, но Бог «по благодати Своей дал ему жилище вне райских пределов, послал в долине ниже рая. Но люди грешили и там». За это сквозь историю следует череда наказаний для вразумления людей (Ефрем Сирин) [78, с. 4]. Блаженный Августин считал, что Адам сам вытеснил себя из рая тяжестью собственных своих грехов в более подходящее ему место, а не Бог единолично «исключил» его [6, с. 123].

Интересно представляет ограждение рая Ефрем Сирин. Херувим, который по изгнании прародителей поставлен Богом не допускать их в рай к дереву жизни, видится Ефрему изначальным стражем рая. Он пишет: «Вместо ограды окрест рая – всеобвеселяющий покой, вместо стен и предградия – всеумиротворяющий мир. Херувим, стрегущий рай, приветлив к блаженным, обитающим в раю, и грозен для отверженных, которые вне рая» [78, с. 19].

Со времени изгнания возвращение в рай возможно лишь через мученичество. Потому и принял крестную смерть Новый Адам – Христос, и все идущее за Ним берут на себя соучастие в Его крестоношении (Ориген) [75, с. 207].

Рай, «откуда первый Адам, побежденный врагом, был изгнан с супругой, туда второй Адам, победитель врага, вернется с Церковью святых, как со Своей невестой» (Беда Достопочтенный) [26, с. 124].

ГЛАВА II. ПЕРВАЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СЕМЬЯ

2.1. Дети Адама и Евы и их потомство.

Образование первой человеческой семьи произошло уже после грехопадения прародителей. Святитель Иоанн Златоуст так и пишет об этом, что в раю Адам и Ева жили подобно ангелам, и только по изгнании из рая они вступили в плотское соитие [54, с. 161], (Блаженный Августин) [30, с. 126].

Согласно Предания Ветхозаветной Церкви это произошло не сразу. Потрясение, вызванное грехопадением, было для прародителей столь сильным, что они долгое время не могли успокоиться. В Неделю сыропустную святая Церковь свидетельствует об этом такими словами: «Седе Адам прямо Рая и свою наготу рыдая плакаше» (Триодь Постная) [94, с. 70].

По свидетельству «Книги Юбилеев» у Адама и Евы не было детей «до первого юбилея» (Книга Юбилеев) [63, с. 23]. «Юбилей» составляет 49 лет, то есть семь семилетий или «седмин» [63, с. 8]. И только «в третью седмину второго юбилея родила она (Ева) Каина, а в четвертую родила она Авеля, а в пятую родила она дочь свою Аван» [63, с. 23].

После убийства Авеля Каином Адам и Ева горевали «четыре седмины лет, а на четвертый год пятой седмины возвеселились они, и вновь познал Адам жену свою, и родила она ему сына, и он нарек ему имя Сиф». [63, с. 23 - 24].

Следующим ребенком в семье Адама была девочка: «А в шестую седмину породила она дочь свою Азуру» [63, с. 24]. Далее «Книга Юбилеев» говорит, что «познал Адам Еву жену свою, и родила она еще девять сыновей» [63, с. 24]. Таким образом семья Адама насчитывала 14 детей.

Как и канонический текст Библии, так и «Книга Юбилеев» называют имена внуков, правнуков и праправнуков Адама, которые родились до его смерти. Особенностью сведений по «Книге Юбилеев» является то, что она указывает не только имена допотопных патриархов, но и год их рождения и имена их жен. Эта генеалогия выглядит следующим образом:

АДАМ И ЕВА

- КАИН** родился в третью седмину второго юбилея, то есть между 64 и 70 годом от сотворения Адама;
- АВЕЛЬ** родился в четвертую седмину второго юбилея, то есть между 71 и 77 годом (убит Каином в поле камнем в первый год третьего юбилея, то есть в 99 году);
- АВАН** (дочь) родилась в пятую седмину второго юбилея, то есть между 78 и 84 годом;
- СИФ** родился в четвертый год пятой седмины третьего юбилея, то есть в 130 году. Это подтверждает и Библия (Быт 5, 3). «Книг Юбилеев» вносит пояснение, что «горевали Адам и жена его по Авелю четыре седмины лет, а на четвертый год пятой седмины возвеселились они, и вновь познал Адам жену свою, и родила она ему сына, и он нарек ему имя Сиф» [63, с. 23 - 24]. Хронологические сведения обеих книг совпадают, если иметь ввиду девятимесячный период чревоношения;
- АЗУРА** (дочь) родилась в шестую седмину третьего юбилея, то есть между 134 и 140 годом. Вскоре Каин жениться на сестре своей Аван и в конце четвертого юбилея, то есть около 196 года, у него рождается сын Енох, внук Адама. В первый год первой седмины пятого юбилея, то есть в 197 году, стали строить дома на земле. Тогда-то и Каин построил город и нарек его по имени сына своего Еноха.
- СЫН** (6-й ребенок в семье Адама)
- СЫН** (7-й ребенок в семье Адама)
- СЫН** (8-й ребенок в семье Адама)
- СЫН** (9-й ребенок в семье Адама)
- СЫН** (10-й ребенок в семье Адама)

СЫН	(11-й ребенок в семье Адама)
СЫН	(12-й ребенок в семье Адама)
СЫН	(13-й ребенок в семье Адама)
СЫН	(14-й ребенок в семье Адама)

Как видим «Книга Юбилеев» дает общие сведения о последующих детях Адама – и то только о сыновьях, не указывая ни их имен, ни времени их рождения. Хотя, конечно, были и дочери. В Библии эти сведения тоже даны общим образом: «... и родил он сынов и дочерей» (Быт. 5, 4). Далее обе книги приводят лишь две генеалогии – каинитов и сифитов – и понятно почему. Каиниты – это ветвь богоборцев в роде человеческом, а сифиты – это наследники Божиих благословений, идущих через Авеля к Сифу и далее.

Между прочим, краткую генеалогию Каина дает лишь Библия (Быт. 4, 17 – 24). Она выглядит следующим образом: КАИН – ЕНОХ – ИРАД (ГАИДАД) – МЕХИАЕЛЬ (МАЛЕЛЕИЛ) – МАФУСАЛ – ЛАМЕХ. Ламех взял себе две жены – Аду и Циллу (Селлу). От Ады он родил ИАВАЛА («он был отец живущих в шатрах со стадами» – Быт. 4, 20) и ИУВАЛА («он был отец всех играющих на гусях и свирели» – Быт. 4, 21). Цилла родила Каину ТУВАЛКАИНА (ФОВЕЛА), «который был ковачем всех орудий всех орудий из меди и железа». Она же родила и сестру Тувалкаина НОЕМУ (Быт.4,22). В «Книге Юбилеев» этой генеалогии нет.

Поскольку Адам жил 930 лет (Быт.5,5) и умер согласно «Книге Юбилеев» в шестой год седьмой седмины девятнадцатого юбилея, то он увидел не одно поколение своих праправнуков. Обе книги приводят родословие лишь одного (кроме Каина) сына Адама – Сифа, по линии которого шло особое благословение Божие в роде человеческом – из этого рода должен в будущем родиться Спаситель мира. Трудно себе представить огромность семьи Адама, если иметь ввиду поколения и остальных его сыновей, которые он мог увидеть еще при жизни.

Родословие Адама по линии сифитов приведено в 5-ой главе книги Бытие с некоторыми краткими, но весьма ценными замечаниями. Однако родословие лишено ряда подробностей, которые хотя и не имеют принципиального значения, но все же приведены в «Книге Юбилеев». Опираясь на оба источника, родословие сифитов можно реконструировать следующим образом:

СИФ родился в четвертый год пятой седмины третьего юбилея, то есть в 130

ЕНОС родился в четвертый год шестой седмины пятого юбилея, то есть в 235 году. В третью седмину седьмого юбилея, то есть между 309 и 315 годом Енос женился на своей сестре Нааме.

КАИНАН родился в третий год пятой седмины седьмого юбилея, то есть в 327 году, а в конце восьмого юбилея, то есть около 392 года, Каинан взял себе в жены сестру свою Муалелет.

МАЛЕЛЕИЛ родился в третий год первой седмины девятого юбилея, то есть в 395 году. Во вторую седмину десятого юбилея Малелеил женился на Дине, которая была дочерью Варахиила, брата Каинана.

ИАРЕД родился в шестой год третьей седмины десятого юбилея, то есть в 461 году. В одиннадцатый юбилей, то есть между 491 и 539 годом Иаред женился на Вараке, которая была дочерью Расуила, брата Малелеила.

ЕНОХ родился в четвертый год пятой седмины одиннадцатого юбилея, то есть в 522 году. В седьмую седмину двенадцатого юбилея Енох взял себе в жену Едну дочь Данела, брата Иареда.

МАФУСАЛ родился в шестой год седьмой седмины двенадцатого юбилея, то есть в 587 году. В четырнадцатую седмину Мафусал женился на Едне дочери Азриала, брата Еноха.

ЛАМЕХ родился в первый год третьей седмины четырнадцатого юбилея. В третью седмицу пятнадцатого юбилея, то есть между 701 и 707 годом, Ламех женился на Ветенос дочери Варахиила, брата Мафусала.

НОЙ родился в третью седмицу пятнадцатого юбилея, то есть между 701 и 707 годом.

В шестой год седьмой седмины в конце девятнадцатого юбилея, то есть в 930 году, умирает АДАМ. Таким образом ко времени смерти Адама Ною было где-то от 223 до 229 лет. Он был еще не женат.

2.2. Последствия грехопадения прародителей человечества в их потомстве.
Каин и Авель.

Изложив кратко генеалогию семьи Адама и Евы, обратим теперь внимание на то, как святые отцы комментируют первые шаги человечества по изгнании из рая, то есть начало всемирной истории. Блаженный Августин утверждает, что прародители назвали своего первенца Каином, так как это имя обозначает «обладание» [31, с. 84].

Однако есть и другое мнение – имя Каин в более точном варианте переводится так, как сказали о нем родители – «человек от Господа» (Быт. 4,1). Действительно, в древнемесопотамских языках «ин» означает «бог», а «иннана» – «богиня». Существовало мнение, что этим именем прародители выразили свою надежду на то, что их первенец и будет тем «Семенем жены», которое сотрет главу змия-диавола (Быт. 3, 15). И ошиблись – их сын стал средоточием зла. Этот факт свидетельствовал о том, что люди утратили изначально свойственную человеку прозорливость. Они духовно ослепли.

Когда у Адама и Евы родился второй сын, они, будучи научены горьким опытом своей прежней ошибки, назвали его «пар» или «туман», «легкое дуновение» [102], то есть признались в своей слепоте. Если раньше они

могли узреть глубинную сущность любого существа и выразить ее в звуковом символе - имени, то теперь они не могли прочесть духовную сущность собственных детей. Все внутреннее духовное содержание их сына скрывалось для них как бы в тумане.

Христос Спаситель назвал Авеля праведным (Мф. 23, 35), и не только за пролитие мученической крови от руки брата, но более всего за его внутреннее благочестие. Это позволит позже святым отцам увидеть в Авеле символ основания на земле града Божия (Августин Иппонский) [31, с. 51].

Хотя Бог и не нуждается в жертвах (Августин Иппонский) [9, с. 126 - 127], но принимает искренность, усердие и любовь человека. Преподобный Ефрем Сирийский считал, что Абель принес в жертву лучшее из своих стад, а Каин с пренебрежением худшее [45, с. 251 - 252]. Ориген отмечает, что Бог изначально видел злобу в сердце Каина. В убийстве брата это зло лишь вышло наружу [75, с. 146].

Библия говорит, что Каин огорчился, когда жертва его не была принята, но это было огорчение не раскаяния, а озлобленности не только на брата, но и на Бога, хотя Господь предупреждал его от греха и призывал господствовать над ним (Быт. 4, 6-7).

Преподобный Ефрем Сирийский говорит, что и после убийства Господь является Каину без гнева и дает ему возможность раскаяться, но Каин упорно отрицает свою вину [45, с. 255]. Более того – он стремится скрыть свое преступление. Грех помрачает ум человека. Сальвиан Пресвитер замечает, что Каин был уверен, что Бог не знает о его преступлении [83, с. 130 - 131]. Но «воплъ крови» не дает покоя Каину. Святой Максим Туринский определяет этот «воплъ» как голос собственной совести убийцы [67, с. 131].

Беда Достопочтенный видит в невинной смерти Авеля прообраз грядущих страданий Спасителя [26, с. 129 - 130], а Ориген отождествляет кровь Авеля с кровью всех святых мучеников, повторяя фактически мысль Христа (Мф. 23, 35) [75, с. 236].

По мысли Иоанна Златоуста Господь осудил Каина жить в страхе и изгнании, а не уничтожил его, по своему неизреченному долготерпению, давая убийце время на покаяние [53, с. 733 - 734]. Эту же мысль высказывает и Кирилл Иерусалимский, добавляя, что грех Каина велик, а наказание Божие легкое [87, с. 29].

Амвросий Медиоланский рассуждает, что Бог сделал Каину «знамение», чтобы никто не убил его, для того, чтобы все видели что Каин не раскаялся и зло не искуплено [19, с. 463]. Любой грешник подобен Каину (Амвросий Медиоланский) [21, с. 107, 109]. Сам же Каин уподобился змию-диаволу (Иоанн Златоуст) [54, с. 172].

Иоанн Златоуст обращает внимание на одну весьма важную сторону этой трагедии – ведь Каин якобы раскаялся в содеянном (Быт. 4,13-14). Но раскаяние это было запоздалым и вынужденным – после обличения греха. Надлежало это сделать ранее, в свое время [54, с. 174].

Братоубийца оставляет семью своих родителей Адама и Евы и, взяв себе в жены сестру Аван, уходит в землю Нод на восток от Едема. Климент Александрийский дает такой перевод названия «Нод» – «волнение», в то время как наименование «Едем» – это «блаженство» [61, с. 289]. Вероятнее всего название земли Нод произошло от мятущейся души нераскаявшегося убийцы.

Ефрем Сирийский считал, что земля Нод находилась ниже тех мест где обитали семейства Адама. Сифа и Еноса. Последующее смешение сифитов и каинитов он объясняет схождением первых «вниз», на территории каинитов и их дочерей. Это переселение стало и духовным ниспадением сифитов «вниз» [78, с. 5].

2.3. Каиниты и сифиты.

Блаженный Августин в связи с повествованием Библии о рождении Каином сына Еноха и построением города, которому он дал имя Енох, высказывает мнение, что этот сын Каина мог и не быть его первенцем [31, с.

63]. Само построение Каином города говорит о том, что он был в страхе, думая, не смотря на обетование Божие, что его сродники, члены семейства Адама, отомстят ему за братоубийство.

Блаженный Августин обращает внимание и на то, что Авель, будучи праведным и не имея внутри себя греховного страха, никого города на земле не строил. Град святых – это Град небесный, куда Царь по воскресении самих тел праведников соберет их царствовать с Ним вовеки [31, с. 51]. Потомки же Каина – это град земной, который постоянно находится в страхе. Земное благополучие непрочно, всегда существует угроза его потерять. Каинитам непонятна и чужда заповедь Божия – «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1Ин. 2, 15).

В связи с рождением у Каина сына его Еноха преподобный Ефрем Сирийский обращается к хронологии потомков Адама. Он утверждает, что Каин жил до седьмого поколения, а Адам жил до девятого рода, то есть до Ламеха. По мнению Ефрема Сирина Адам умер на 56 году жизни Ламеха. Получается нечто противоречивое – Каин якобы умер прежде своего отца Адама. Однако общее предание Церкви утверждает, что согрешивший Адам был первым человеком, который вкусил смерть [45, с. 257].

В «Книге Юбилеев» эти сведения переданы более точно. Каин был убит вслед за Адамом в год его смерти. Построенный Каином дом разрушился и сам хозяин его был задавлен камнями. Автор замечает, что в этом проявился суд Божий, так как Каин убил Авеля камнем, потому и сам был убит камнями. [63, с. 26].

Поколения Каина, перечисленные в Библии, составляют восемь родов, включая Адама. Потомки Каина по библейским сведениям являются отцами основных направлений земной цивилизации (Быт. 4, 18-22). Блаженный Августин обращает внимание на то, что среди потомков Каина названа и женщина – сестра Тувалкаина Ноема. По его мнению в этом содержится указание на то, что земной град, каиниты, всегда будут иметь только плотское рождение через совокупление [31, с. 85]. Никаких исключений не

будет. От этого рода никогда не явится «Семя жены», Которое уничтожит силу змея-диавола (Быт. 3, 15). Только из благословенного рода сифитов, от Духа Святого и Марии Девы бессеменно вочеловечится Спаситель мира.

В поколении каинитов вскоре появляется многоженство. Седьмой от Каина потомок его Ламех берет себе две жены – Аду и Циллу. Почему? Ефрем Сирийский объясняет это так. Ламех был злочестив и род его подвергся угрозе пресечения. Необузданная похоть, приведшая к многоженству, не спасла его от этой угрозы – жены рождали детей только женского пола и это привело их в страх. Но Ламех пытается их ободрить очень своеобразным образом.

Каин убил одного человека – брата – и был наказан, а он, Ламех, признается в двойном убийстве и даже хвалится этим, считая, что наказание за это будет длиться дольше, чем наказание Каина, – до семидесяти семи поколений. Следовательно род Ламеха, хотя и наказанный, не иссякнет (Быт. 4, 19-24) [45, с. 258]. Преподобный Ефрем высказывает еще мысль и о том, что Ламех есть возможный убийца Каина, но святитель Василий Великий не согласен с этим [34, с. 137].

Интересен взгляд святителя Иоанна Златоуста на гласное признание Ламеха в двойном убийстве. Он считает это добровольное признание покаянием, чтобы умирить гнев Божий. Никто не принуждал Ламеха сделать это признание [54, с. 172].

Феодорит Кирский придерживается по этому вопросу иного мнения. Во-первых, он считает что Ламех убил не двух человек, а одного, молодого. Во-вторых, признание Ламеха он не считает покаянием, а попыткой самому себе вынести приговор и тем воспрепятствовать приговору Божию, который необоснованно представлялся ему весьма суровым [95, с. 41].

Поколение сифитов, естественно, начинается сыном Адама Сифом. Обычно, руководствуясь прямым изложением библейского текста, считают что Сиф по порядку рождения третий сын Адама. Но блаженный Августин высказывает неожиданную и очень интересную мысль. Он считал, что первенцем у прародителей вполне мог быть благочестивый Сиф, а не

преступный Каин. Род человеческий, даже в его падшем состоянии, начался не верховенством зла, а носителем благодатного начала в человеке. Августин пишет: «Когда родился Сиф, Адам по Божественному внушению вполне мог сказать «Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. 4, 25). [Но сказано это] потому, что Сифу предстояло заменить Авеля по святости своей жизни, а не потому, что он родился первым по порядку после Авеля» [31, с. 79].

Божие, явленное от сотворения человека, а не греховное вторжение дьявола в человеческую природу, должно восторжествовать. Потому и благодатная струя в роде человеческом не должна была присесть сразу же, на первом рожденном от прародителей человеке.

При таком взгляде на проблему, если считать Каина не первым, а вторым сыном Адама, само имя «Каин» («человек от Господа») может выражать надежду прародителей на то, что и второй их сын будет также благочестив, как и первый – Сиф. Но они ошиблись. Конечно, если разрабатывать это эзегетическое направление, то надо будет учесть целый ряд нюансов.

Потомки Сифа – это жители града Божия, праведный народ Божий (Ефрем Сирий) [45, с. 260]. В нем сходил Святой Дух на всех пророков и праведников (Кирилл Иерусалимский) [87, с. 293 - 294].

Само имя Сиф, как считал блаженный Августин, переводится как «воскресение». Соответственно имя сына Сифа Енос должно переводить как «сын воскресения». В подкрепление своего мнения Августин ссылается на знатоков еврейского языка. Богословские смыслы при такой трактовке этих имен очевидны.

Вообще образ Сифа дает отцам и учителям Церкви возможность выстроить ряд аналогий. Ориген, к примеру, видит в Сифе образ Адама, то есть образ отца в сыне (Быт. 5, 3), что является прообразом Христа, который есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1,15) [73, с. 28 - 29].

Внук Адама Енос, что, как пишет Амвросий Медиоланский, означает «человек» [20, с. 33] славен тем, что в его время «начали призывать имя

Господа [Бога]» (Быт. 4, 26). Многие видят в этом указание Библии на начало общественного богослужения, а в Еносе первого священника, который молитвенно воздел к Богу руки за все человечество. Адам не дерзал этого сделать, сокрушаясь сам о своем падении и недостойности. Через праведников из сынов Адамовых начинался путь возрождения людей, который привел к Сыну Адама и Бога Богочеловеку Иисусу Христу.

Среди допотопных патриархов особое внимание обращает на себя седьмой от Адама Енох. Древние экзегеты видели в Енохе прообраз Христа. К примеру, Беда Достопочтенный соотносит седмиричное число поколения, к которому принадлежит Енох, с семью определениями Святого Духа, которые называет пророк Исаия: «Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» (Ис. 11,2-3). Христос Спаситель прямо утверждал, что на Нем Дух Господень (Лк. 4, 18). Возникает соответствующая параллель [26, с. 144].

Своею жизнью Енох угодил Богу и Господь взял его, чтобы избавить от искушений мира и, как пишет Киприан Карфагенский, не поколебался его разум [88, с. 253]. Заслуга Еноха состояла в его уповании на Бога, всегдашнем памятовании о Нем, или как говорит Библия, в «хождении» пред Богом (Григорий Назианзин) [37, с. 402]. Адам был свидетелем славы своего потомка и понял, что праведные могут обрести некогда утерянный им рай (Ефрем Сирийский) [45, с. 260 - 261].

Енох был взят Богом с плотью. Сама по себе плоть не может быть препятствием для добродетели и приближения к Богу (Иоанн Златоуст) [50, с. 505]. Бог же как Источник жизни удаляет смерть от праведника. Потому до времени и не пережил Енох телесной смерти (Августин Иппонский) [5, с. 146]. Вместе с пророком Илией он примет мученическую смерть во времена антихриста, чтобы духовно обессилить своей кровью этого богоборца (Тертуллиан) [90, с. 125].

Древние христианские экзегеты не оставляют без внимания и богословски побочные проблемы, в частности вопросы библейской хронологии. Иероним

Стридонский, например, уточняет год смерти сына Еноха Мафусала и приходит к выводу, что Мафусал умер не через 14 лет после Потопа, а в сам год Потопа. В противном случае невозможно было бы объяснить, почему в ковчеге спаслось только восемь душ, а не больше [49, с. 59 - 61].

В возрасте 182-х лет сын Мафусала Ламех родил Ноя. Имя «Ной» созвучно еврейскому глаголу «нóах» – «утешать». По мысли Ефрема Сирина, Ламех назвал своего сына таким именем потому, что пророчески провидел утешение, которое доставит он своим родителям через жертву умилоствления Бога «в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь» (Быт. 5.29) [45, с. 261].

Следует обратить внимание на то, что сифиты, памятуя о Боге, ведут аскетическую, трудовую жизнь, иногда до изнурения. Не в пример каинитам, которые, изобретая музыкальные инструменты, веселятся, нарушают законы брака, угрожают и убивают, утверждают свой богоборческий образ жизни за стенами городов – в общем строят «цивилизацию» без Бога и без правды.

Сифитам же нужно утешение и ободрение. Но мог ли дать это Ной? Конечно, нет. Его, как учит Ориген, принес лишь Спаситель мира, освободив человечество от греха проклятия и смерти [71, с. 148 - 149].

Ной – это подлинный пример праведности. Библия рассказывает о тотальном развращении людей во времена Ноя. Однако, Ной ведет целомудренную девственную жизнь, не вступая даже в брак до 500 лет.

ГЛАВА III. НОЙ И ВСЕМИРНЫЙ ПОТОП

3.1. Развращение человечества.

Повествование Библии о греховном развращении людей содержит в себе некую неясность. Текст говорит о браках «сынов Божиих» с дочерьми человеческими (Быт. 6, 1-2). Некоторые отцы Церкви считали, что женская красота прельстила падших ангелов (Климент Александрийский) [59, с. 150]. Склонность к земному и тленному проявилась в ангелах из-за разрыва общения с Богом (Немезий Эмесский) [69, с. 133].

Однако есть и другое святоотеческое мнение, которое более распространено в православном богословии. «Сыны Божии» – это потомки Сифа, которые как «народ Божий» могли быть названы и «сынами Божиими». «Дочери человеческие» – это женщины из рода Каина (Ефрем Сирий) [45, с. 261]. Результатом смешения этих двух родов, праведного и неправедного, и стало воспроизводство людей более склонных ко злу нежели к добру.

Конечно, грехопадение прародителей отразилось на всей человеческой природе (Августин Иппонский) [1, с. 298]. Однако, склонность к добру или ко злу в роде сифитов и каинитов была различной. Смешение привело к тому, что негатив, присутствовавший и ранее в природе сифитов, усилился вторжением более склонной ко злу природы каинитов. Хрупкий баланс в сторону добра был утерян. Развращение человечества приняло тотальный характер.

Прежнее долголетие допотопного человечества, как Божий дар и Божие благословение, как время данное на покаяние, в таком масштабном контексте распространения зла не могло далее иметь места. «И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет» (Быт. 6, 3).

Сокращение человеческой жизни до 120 лет хотя и имело значение наказания, но и в этом божественном акте являлось долготерпение и милосердие Божие. Преподобный Ефрем Сирийский отмечает, что именно благодать Божия оставила 120 лет каждому человеку на покаяние, хотя этот развращенный род по суду и правде не заслуживал бы и этого [45, с. 262].

Смещение двух ветвей человечества привело и к физиологической деформации человеческой природы. Поскольку зло опирается в человеке в первую очередь на его плотской состав (в Библии так и сказано о развратившихся людях – «потому что они плоть» – Быт. 6, 3), то тело человека должно было усилиться, в отдельных случаях и в физических параметрах. Библия так и пишет об этом: «В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди» (Быт. 6, 4).

Понимание о том, кто такие «исполины», в святоотеческой экзегезе неоднозначно. Ефрем Сирийский, к примеру, считал, что потомки Каина, как проклятые и жившие на проклятой земле, были малорослы и бессильны. По его мнению земля не давала им силы своей, и они питались произведениями земли, которые были слабыми и лишенными силы. Люди рождавшиеся от смешения сифитов и каинитов были «исполинами» по отношению к каинитам, а не по отношению к крепкому племени Сифову [45, с. 263].

Блаженный Августин отмечает, что и по еврейскому, и по христианскому убеждению до потопа жило много гигантов. Августин в противовес Ефрему Сирийскому считал, что гиганты рождались среди каинитов, хотя по смешении исполины стали появляться и среди сифитов. «Не все, конечно, – пишет Августин, – были в те времена гигантами; но, во всяком случае, их было тогда гораздо больше, чем в позднейшие времена, после потопа» [31, с. 100].

Амвросий Медиоланский, который разделял мысль о том, что исполины рождались от совокупления ангелов с земными женщинами, подчеркивал громадность их тел и склонность ко всему плотскому. Они стали «как бы

наследниками материнской глупости» (речь идет о Еве), которая избрала материальное в ущерб духовному [15, с. 152]. Физическая сила чаще всего порождает гордость и высокомерие. Так было и с древними исполинами, и с одним из них, жившим во времена Давида, – Голиафом (Василий Кесарийский) [32, с. 708].

Господь не сразу покарал богоотступное человечество, но долготерпел. Время выявило, что результатом смешения сифитов и каинитов стало не только развращение, но и упорство, и нераскаянность в этом состоянии. Те 120 лет человеческой жизни, который Господь дал для покаяния, люди изживали во зле, «прилагали грехи ко грехам», грешили в делах и мыслях, днем и ночью (Ефрем Сирийский) [45, с. 263 - 264], как и свидетельствует об этом Библия (Быт. 6, 5).

Дальнейший текст Библии требует особого внимания: «... и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем» (Быт. 6, 6). Как понимать эти слова? Сальвиан Пресвитер, указав, что Бог не может испытывать эмоциональную перемену состояний и быть подверженным страстям, видел в употреблении термина «раскаяние» по отношению к Богу указание на силу божественного гнева, который есть кара грешникам. Точно так же и «скорбь Божия» указывает на суровость Его суда [83, с. 154]. Блаженный Августин считал, что подобные определения Библии по отношению к Богу имели целью сделать описание происходящего более близким человеческому сердцу, «чтобы устрашать гордых, побуждать нерадивых, упражнять исследующих и давать пищу понимающим» [31, с. 101].

Приговор суда Божия об истреблении людей коснулся также и животных. Почему? Амвросий Медиоланский считал, что поскольку животный мир создан ради человека, то истребление людей должно было повлечь за собой истребление и всего, чем человек пользовался, – от материального до одушевленного [15, с. 155]. Конечно, ни о каком грехе животного мира,

повлекшем наказание, не может идти речи (Августин Иппонский) [31, с. 101 – 102].

3.2. Ной и Всемирный Потоп.

Среди всеобщего развращения только один человек сохранил благочестие – сын Ламеха Ной. Библия так и называет его – «праведный и непорочный в роде своем» (Быт. 6, 9). Подобно тому как об Енохе сказано, что «ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт. 5, 24), так и о Ное сказано, что он «ходил пред Богом» (Быт. 6, 9).

Рассуждая о праведном Ное, Иоанн Златоуст обращает внимание на то, что Бог создал свободную природу человека. Каждый по своей воле выбирает быть праведным или злостивым. Отсюда и происходит награда за добродетель или наказание за беззаконие. Все заключено в свободном произволении человека. Ной потому и велик, что избрал праведность [54, с. 201 - 202], хотя общая грехопаденческая обстановка и препятствовала тому [50, с. 476].

Блаженный Августин, ставя вопрос о причине Божия наказания развратившегося человечества, обращает внимание на то, что наказание это было не за неверие, а за преступление, как до того именно за преступление были наказаны и Адам, и Каин. Апостол Иаков сформулировал в свое время эту же мысль, применив ее к падшим духам: «... и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2, 19) [5, с. 158].

Бог повелевает для спасения построить Ною ковчег. В Библии приводятся размеры ковчега. Однако Иероним Стридонский видит в этих сведениях не простую информацию, а заложенный в них мистический смысл и пытается толковать их аллегорически. Число 50 означает покаяние, так как покаяние царя Давида изложено в 50-м псалме. В числе 300 – тайна Креста, так как буква Т (тав) есть знак числа 300 и само изображение буквы изображает основную форму Креста (без дощечки с надписью над головой казненного). По этой причине Иероним приводит пророчество Иезекииля о Кресте: «На

челах людей... вздыхающих... сделай знак [Т]... и не троньте ни одного человека, на котором знак (Иез. 9, 5-6).

Число 30 Иероним связывает с тридцатилетним возрастом Христа во время крещения Его на Иордане. Все эти числа мистически соединяются в одном – в единой вере в Бога [47, с. 158 - 159]. Такой подход к истолкованию Священного Писания скорее можно назвать числовой типологией нежели аллегорией.

Мысль о том, что ковчег является прообразом Церкви, в которой спасаются от греховного потопления человеческие души, является общей для христианской экзегезы. Церковь – это странствующий в этом земном мире Град Божий, обуреваемый житейскими волнами, как Ноев ковчег водами потопа (Августин Иппонский) [31, с. 102], [9, с. 164]. Как ковчег является прообразом Церкви вообще, так Ной и его семья являются прообразом Христа и Его Церкви в частности (Августин Иппонский) [12, с. 165 – 166].

Святой Иоанн Дамаскин указывает на очистительную силу воды, над которой изначально носился Дух Божий (Быт. 1, 2). Она омывает не только телесную скверну, но через нее водами Потопа Бог смыл скверну со всего лица земли [79, с. 130].

Время Потопа – это время не только страха, но главное покаяния и молитвы для тех, кто спасается в ковчеге. Поэтому Ной, как пишет Иоанн Дамаскин, отделяет в ковчеге мужчин от женщин, чтобы они жили целомудренно [79, с. 161]. Между прочим Кирилл Иерусалимский обосновывает отделение мужчин от женщин в церковном собрании ссылаясь именно на пример Ноя [87, с. 15 - 16].

Непорочность надо хранить, так как Бог заключает завет только с праведными. Такой завет заключил Он и с Ноем (Быт. 6, 18) как с наследником Его благодати (Амвросий Медиоланский) [15, с. 161].

По повелению Божию Ной берет в ковчег животных для возобновления их родов. Ефрем Сирийский удивляется той нераскаянности современников Ноя, когда они, видя стекающихся ото всюду и входящих в ковчег животных, по-

прежнему оставались глухи к покаянному призыву [45, с. 266]. Ковчег строился более ста лет. Ной и прежде пророчески возвещал им грядущее наказание. Но все оказалось напрасным.

Блаженный Августин из факта принятия в ковчег не только чистых, но и нечистых животных, составил наставление начальствующим в Церкви о терпении по отношению к грешникам (в пример он приводит актеров античного театра), которые хотят принять крещение. Их не следует отгонять, так как примером Ноя «предвозвещается, что нечистые в будущем окажутся в Церкви не из-за порчи вероучения, и не из-за ослабления дисциплины, а по причине терпимости» [4, с. 164].

В божественном повелении войти Ною в ковчег Амвросий Медиоланский видит призыв войти спасаемым разумом в самого себя, «в сердцевину твоей души». Тогда ее будут наполнять добрые помышления и добрые дела [15, с. 163].

Рассуждение Амвросия о символизме чистых и нечистых животных сводится к тому, что число 7 (семь пар чистых животных) есть число священное. Вероятно, он имел ввиду семь творческих дней и освящение седьмого дня. Число же 2 (по две пары нечистых животных) неустойчиво, подвержено разделению, а потому не может иметь полноты [15, с. 163 – 164].

Замечательно рассуждение преподобного Ефрема Сирина на первые стихи седьмой главы книги Бытия о долготерпении Божии, которое ожидает покаяния грешника до последней минуты. Приведем его полностью. «Когда же такое поспешное собрание зверей в ковчег и водворившийся вскоре между ними мир современников Ноевых не подвигли к покаянию, тогда сказал Господь Бог Ною: «Еще семь дней, и истреблю всякую созданную Мною плоть». Бог давал людям на покаяние сто лет, пока строился ковчег, но они не покаялись. Он собрал зверей, до этого ими невиданных, однако же люди не хотели покаяться. Водворил мир между животными вредоносными и безвредными, и тогда они не утрашились. Даже после того как Ной и все животные вошли в ковчег, Бог медлил еще семь дней, дверь ковчега оставляя

отверстою. Удивительно как-то, что ни львы не вспомнили о своих дубравах и прочие звери и птицы всякого рода не стали снова искать жилищ своих, так и то, что современники Ноевы, видя все, что совершилось вне ковчега и в ковчеге, не убедились оставить нечестивые дела свои» [45, с. 265].

Потоп есть свидетельство того, что Бог промышляет о мире и человеке. Сальвиан Пресвитер направляет свое рассуждение против тех, кого потом назовут деистами и кто утверждал, что Бог, сотворив мир, потом не участвует в его делах. Потоп свидетельствует об обратном [83, с. 167].

Иоанн Златоуст, указывая на постепенность и длительность Потопа, видит и здесь Божию любовь и долготерпение. Бог мог бы в одно мгновение потопить все, но «обеща потерпеть столько лет, навел потоп до истечения этих лет. И это служит величайшим доказательством Его человеколюбия» [54, с. 243].

Во время блаженного Августина некоторые считали, что большие цифры жизни допотопных людей образовались от того, что допотопные годы были значительно короче обычных годов, состоящих из двенадцати месяцев. Приводя в пример хронологию Потопа, Августин показывает несуразность таких утверждений [31, с. 75].

Бог милостив к праведным и не желает чрезмерно их печалить. Ковчег затворяет не Ной, а Сам Бог, и при том, как пишет Иоанн Златоуст, «снаружи» (Быт. 7, 16). Это было сделано для того, чтобы праведник, уже и так печалившийся о грядущей гибели нечестивых, не восскорбел еще больше, видя очами, как все и всё погибает [54, с. 247].

С другой стороны, по Ефрему Сирину, этим действием Бог предупредил попытки нечестивых сокрушить дверь ковчега и войти в него [45, с. 267]. Иустин Мученик отмечает, что не должно думать, что Бог подобно человеку сходил затворить ковчег, но сделал это по вездеприсутствию Своему Своею неизреченною силою [56, с. 337- 338].

Иероним Стридонский, опираясь на послание апостола Петра (1Петр. 3, 20 - 21), стремится провести параллель между восьмеричным числом спасенных

в ковчеге душ и надписаниями некоторых псалмов, где значится «на восьмой». Ковчег – это Церковь, «восьмой день» – это вечный не вечерний день Царствия Божия для достигших его верою в воскресение Иисуса Христа, как во дни Ноя для восьми спасенных душ время Потопа было временем не гибели, а спасения [46, с. 169].

Сорокадневный период дождя, с которого начался Потоп, есть время священнейшее. По мысли Максима Туринского, для верующего, каким был Ной, Потоп есть крещение, которое сохранило в нем праведность. Так и сегодня – крещением укрепляется праведность и истребляется нечестие. Во образ этого сорокадневного времени и для нас установлен сорокадневный пост, чтобы потоки небесной милости изливались на нас с небес подобно водам крещения [67, с. 170 - 171].

Все, что населяло землю, погибло. Участь человека должны были разделить все живые существа, как созданные для него (Иоанн Златоуст) [54, с. 251].

Действительно, научные данные говорят о том, что послепотопная фауна изменилась. Английский археолог Леонард Вулли в 20-х годах XX века, раскапывая столицу шумеров Ур Халдейский на глубине 14 метров дошел до слоя делювия (спрессованный слой ила) толщиной в три метра, под которым вновь находились признаки человеческой жизнедеятельности. Еще ниже шла материковая порода. Толщина делювия ярко свидетельствовала о некогда бывшей водной катастрофе [99, с. 34-35].

Ряд видов животных не воспроизвелись (гигантский олень, саблезубый тигр, пещерный медведь, носорог Мерка, мамонт и т. п.). Размножились после Потопа те животные, которые пришли к Ною в ковчег. Основная же масса видов послепотопных животных имеют африканское происхождение [103]. Очень похоже на то, что гипотеза о Всемирном Потопе как Потопе не всепланетарном, а общечеловеческом имеет смысл.

Евразийская континентальная плита просела, и океанические воды всю ее покрыли. В Библии сказано, что «разверзлись все источники великой бездны,

и окна небесные отворились» (Быт. 7, 11). По прекращении дождя через сорок дней «вода же усиливалась на земле сто пятьдесят дней» (Быт. 7, 24). За счет чего? Конечно, за счет океанических вод. По прекращении Потопа континентальная плита вновь начала подниматься на свое место и воды с нее слились. Библия так и говорит об этом: «Вода же постепенно возвращалась с земли, и стала убывать вода по окончании ста пятидесяти дней» (Быт. 8, 3).

Ефрем Сирийский в поэтическом вдохновении, воспевая Рай, говорил, что «высокие волны потопа благоговейно лобызали стопы его и возвращались назад, подавить и попортить вершины гор и высот. Одну лишь пядь Рая лобызал потоп, сокрушивший всякую высоту» [78, с. 4].

Толковать это место трудно. Очевидно только одно, что допотопное человечество помнило о местонахождении Рая, где жил некогда Адам. Впрочем, это не так сложно даже теперь. Реки Евфрат и Тигр (Хиддекель) существуют и доныне. Предполагают, что это место залито водами мелового озера Хор или Хаммер.

Потоп – это суд Божий для нечестивых, но в нем же и таинство спасения человека в лице Ноя и его семьи. Иустин Мученик пишет, что «восемь человек были символом того дня, в который наш Христос явился, восставши из мертвых, и который есть по числу восьмой, но по силе всегда первый. Христос, рожденный прежде всякой твари (Кол. 1, 15), сделался также началом нового рода, возрожденного Им посредством воды, и веры, и дерева, содержащего таинство Креста, подобно тому, как Ной спасся на древе, плавая по водам с семейством своим» [56, с. 352 - 353].

Беда Достопочтенный почти всему, что связано с Потопом, придает символическое значение: ковчег – Церковь, воды – крещение, чистые нечистые животные – духовные и телесные люди, крепкие бревна ковчега – учителя Церкви, голубка – символ стремящихся к небесным обителям и так далее [27, с. 173].

Потоп подходил к своему завершению. А потому, любя праведных, «вспомнил Бог о Ное», но не только о нем, а и о всех находящихся с ним – и

людях, и животных (Быт. 8, 1) (Иоанн Златоуст) [54, с. 260]. В русском тексте Библии сказано, что «навел Бог ветер на землю, и воды остановились» (Быт. 8, 1). Однако перевод явно страдает неточностью.

В свое время Амвросий Медиоланский толковал это место и изложил его в латинском варианте следующим образом: «Et induxit dominus spiritum super terram». На русский язык текст должен быть переведен так: «И навел Бог духа на землю, и воды остановились». Амвросий прямо утверждает, что речь здесь идет не об обыкновенном ветре, а о Духе Божиим, прекратившем Потоп [15, с. 175].

Некоторые отцы задавались вопросом о времени продолжительности Потопа. В Библии достаточно точно указан этот период. Сложность зачастую состояла в том, что библейские указания надлежало прочитать современным языком исчислений. Ефрем Сирийский, проведя такие расчеты, пришел к выводу, что Ной пробыл в ковчеге 365 дней, то есть один год. Между прочим, он отмечает, что такое исчисление имело место уже во времена Ноя, и его не изобрели ни халдеи, ни египтяне [45, с. 268].

Согласно Библии вода стала убывать через 150 дней. 17-го числа седьмого месяца ковчег остановился на Арарате. Вода постоянно убывала вплоть до 10-го месяца, и в первый день его показались верхи гор (Быт. 8, 3-5). Прошло еще 40 дней и Ной выпустил ворона, чтобы узнать ушла ли вода.

Падаль привлекла ворона и он не возвращался в ковчег, а только подлетал к нему и вновь улетал. По мнению Беда Достопочтенного ворон символизирует тех, кто принял крещение но не пожелал исправить свою жизнь и, получив дар Святого Духа, вновь обратился к внешнему и страстному [26, с. 176]. Об этом же пишет и Иоанн Златоуст [54, с. 261 - 262].

Блаженный Августин, призывая свою паству к покаянию, уподобляет некоторых из христиан ворону, который, найдя себе в пищу падаль, не вернулся в ковчег: «Ты же, брат, вернись в Церковь, которую означал тот ковчег» [10, с. 177].

Голубка, выпущенная Ноем, приносит зеленую ветвь оливы, символ мира (Пруденций) [81, с. 177] и благодати Святого Духа (Беда Достопочтенный) [26, с. 177 - 178]. Благодать же предотвращает духовную порчу человека подобно тому, как деревянная поверхность, смазанная маслом, не гниет и «само дерево вечно зеленеет» (Августин Иппонский) [8, с. 177]. Амвросий Медиоланский уподобляет голубя времен Потопа Духу-голубю сошедшему на Христа во время Крещения на Иордане [23, с. 333 - 335]. Об этом же учит и Максим Туринский, видя в голубе не только символ Святого Духа, но и Христа [67, с. 178].

Ворон и голубь это как бы две противоположности, которые заключены в одном ковчеге. Так и в миру, как бы в некоем ковчеге, заключены и нечестивые и праведные. И как ворон готов напасть на голубя, так и беззаконники гонят благочестивых и последние «гонимы тем более жестоко, чем больше в них будет цельности». Так будет до тех пор пока длится «потоп» исторического времени (Августин Иппонский) [9, с. 179].

Потоп длился ровно один солнечный год – 365 дней, – как и писал Ефрем Сирий. М. Г. Селезнев дает приводит расшифровку: 354 дня это продолжительность лунного года и плюс еще 11 дней разницы между числами, когда Потоп начался и когда он окончился [28, с. 179].

Все обитатели ковчега покидают его, и Ной получает от Бога благословение, которое имел некогда Адам (Иоанн Златоуст) [54, с. 264]. Ковчег, с помощью которого спаслось семейство Ноя, есть прообраз Церкви, которая есть для человечества спасительный ковчег до скончания мира (Максим Туринский) [67, с. 180 - 181].

Иоанн Дамаскин, сопоставляет тексты (Быт. 7, 7) и (Быт. 8, 16) делает очень тонкое наблюдение. Во время пребывания в ковчеге мужи и жены пребывали отдельно – брачные отношения были прекращены, обитатели ковчега жили целомудренно. По исходе же из ковчега брак был восстановлен и в его плотской стороне в целях умножения человеческого рода [79, с. 155].

Подобное же рассуждение находим у Ефрема Сирина и о животных: «В ковчег вводил Бог порознь, чтобы сохраняли чистоту, изводит же попарно, чтобы плодились и множились на земле. И животные хранили чистоту в ковчеге» [45, с. 268].

В водах Потопа мир как бы получает новое рождение. Ефрем Сирийский говорит, что Потопом был расстроен порядок годовых времен. Были прерваны сеяние и жатва. По причине дождей стоял сумрак подобный ночи, а пока высыхала земля длилась зима без лета [45, с. 269].

Но вот наступает время прощения грехов и Потоп прекращается. Восстанавливается порядок времен года. Благодарное человечество совершает жертвоприношение Богу.

3.3. Благословение Божие Ноем как родоначальнику послепотопного человечества.

Ной приносит Богу жертву чистую, от чистых животных, то есть от лучшего, что у него было. Именно усердие от чистого сердца приятно Богу, а не сам физический дым и запах жертвы. Усердие сделало жертвенный дым «приятным благоуханием» (Иоанн Златоуст) [53, с. 647], а Бога подвигло к большему человеколюбию и обещанию не проклинать больше землю за человека (Быт. 8, 21) (Амвросий Медиоланский) [15, с. 183].

Бог благословляет Ноя и его сыновей. Кроме растительной пищи Бог узаконивает употребление мяса животных, требуя однако не употреблять крови, которая отождествляется с душой их. Иоанн Златоуст объясняет этот запрет в том смысле, что Бог как бы присваивает кровь Себе, а мясо оставляет людям. Это Он делает для того, «чтобы с самого начала остановить в них склонность к человекоубийству» [54, с. 276].

Далее еще раз Бог запрещает человекоубийство, не только беря на Себя отмщение за этот грех, но и делегируя право смертной казни за него человеческому сообществу (Быт. 9, 5-6).

Иоанн Дамаскин видит в этом тексте свидетельство будущего телесного воскресения рода человеческого «Каким же образом Бог взыщет кровь человеческую от руки всяких зверей, – спрашивает он, – если не воскресит тел умерших людей?» [79, с. 159].

Из любви и желая устранить разделение между Собой и человечеством, Бог заключает Завет с Ноем как новым родоначальником послепотопного человечества. Завет касается не только людей, но и всех обитателей земли (Иоанн Златоуст) [54, с. 286 - 287]. Знамение вечности Завета – радуга. Никогда «Нелживейший не забывает Своего Завета!» (Григорий Назианзин) [37, с. 410].

Библия описывает факт опьянения Ноя, который вызвал бурное обсуждение комментаторов. Эти объяснения довольно разнообразны. Например, Феодорит Кирский считал, что опьянение было следствием невежества Ноя, а не склонностью к невоздержанию [95, с. 49 - 50]. Ефрем Сирийский предполагал, что это случилось в связи с тем, что Ной долго не употреблял вина, что и усилило опьянение [54, с. 270].

Само по себе вино не греховно. Оно может причинить зло лишь при невоздержании (Иоанн Златоуст) [54, с. 301]. Вино ослабляет духовные силы человека, притупляет его бдительность. Именно в таком состоянии позже Лот сотворит кровосмешение с дочерьми (Леандр Севильский) [65, с. 194]. Нечто подобное произошло и с Ноем – здесь постыдное обнажение, а там преступное кровосмешение.

Однако святые отцы видят в этом факте и нечто провиденциальное. Тот же Леандр Севильский и Киприан Карфагенский склонны считать, что здесь предначертана тайна Страстей Христовых и «крестного обнажения». Более того, Киприан думает, что здесь предуказана и тайна Евхаристии: «Ибо для того чтобы постигнуть, что Ной есть образ будущей истины, достаточно показать, что он выпил не воду, но вино, и тем самым явил образ будущих страданий Господних» [58, с. 194].

Широкое обсуждение в святоотеческой экзегезе получило проклятие Ноем рода Хама. Почему проклят Ханаан, сын Хама, а не сам Хам? Ефрем Сирийский приводит два мнения: 1) Хам получил благословение от Бога со всеми вошедшими в ковчег, а за тем вторично со всеми вышедшими из ковчега. По этой причине он не мог быть проклят даже совершив грех; 2) Обнажение Ной увидел малолетний Ханаан и, смеясь, сказал об этом Хаму, который тоже посмеялся над наготой отца. По этой причине и проклинается род Хама [45, с. 271 - 272].

Августин Иппонский приводит ряд библейских примеров, которые свидетельствуют о том, что зачастую грехи родителей падают на их детей, так как «телесное рождение... рождает в рабство, переносит грехи отцов на детей» [11, с. 195]. Иоанн Златоуст видел в проклятии Ханаана способ наказания самого Хама так как «часто отцы готовы бывают вытерпеть наказание за детей своих и как для них гораздо мучительнее видеть детей страдающими, нежели самим страдать» [54, с. 307].

В популярной литературе изредка высказывалось предположение, что проклятие Ханаана было связано еще и с тем, что он был зачат во время Потопа, когда не только люди, но и животные пребывали в страхе, мольбе и целомудрии. Высказанна ли эта мысль у святых отцов нам неизвестно.

Святые отцы обращают внимание на то, что в проклятии хамитов первый раз употреблено в Библии слово «раб». Блаженный Августин так объясняет это место Священного Писания: «Состояние рабства по праву назначено грешнику. В Писании мы не встречаем раба прежде, чем праведный Ной покарал этим наименованием грех сына. Таким образом, не природа, а грех заслужил это имя» [31, с. 347].

Цель сохранения в Библии этого факта из жизни Ноя Климент Александрийский объясняет так: «Об опьянении Ноя записано, чтобы мы, имея пред собою ясно начертанную картину падения, особенно остерегались опьянения» [59, с. 195]. Это «для всех явный пример, как и по мимо своего сознания можно пасть» [59, с. 195 - 196].

Целомудрие Сима и Иафета покрыло наготу отца. Святость почитания к родителю низвела на них благословение Божие, что потом раскрылось в истории их потомков. Бог дал родителям великую благодать, но и возложил на них великую ответственность, «так что воспитание детей – дело отцов». Не иначе, как только через родителей нисходит благословение на детей. А по тому «почитай же отца твоего, дабы он благословил тебя» (Амвросий Медиоланский) [16, с. 197].

После Потопа Ной жил еще 350 лет. Всех же дней жизни Ноя было 950 лет. Ной имел возможность видеть и наставлять в правой вере еще не одно поколение своих потомков. Однако последующее родословие сынов Ноя, приведенное в 10-й главе книги «Бытие», относится уже к послепотопному периоду жизни человечества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленный в настоящей курсовой работе святоотеческий экскурс в историю допотопного человечества еще раз подчеркнул то, что в основе благобытия отдельного человека и всех людей лежит закон сыновнего послушания Небесному Отцу. Его тщательное исполнение, как это хорошо видно на примере Еноха, залог достижения и самой Вечной Жизни.

Настоящая работа помогает убедиться в единстве экзегетического мышления Древней Церкви. Отцы и учителя Запада и Востока представляют нам единую картину библейской экзегезы, богословского и вероучительного единства Церкви.

Стремясь отразить тему библейской экзегезы книги Бытие, в работе был поставлен и решен ряд задач:

1. В работе была рассмотрена тема Сотворения мира и человека, его грехопадения не только на основании библейского текста, но и с привлечением материала из области святоотеческой экзегезы.

2. В работе была также рассмотрена тема состава первой человеческой семьи не только на основании библейского текста и святоотеческой экзегезы, но и с привлечением материала из области Священного Предания Ветхозаветной Церкви. Это позволило глубже увидеть эту непростую и до конца еще не решенную в научно-богословском мире проблему.

3. Тема последствий грехопадения прародителей и как оно отразилось в их потомстве, изложена на основании святоотеческой экзегезы. Это позволило удержать общий характер работы в точных рамках церковного вероучения.

4. Темы праведности и спасения, развращения и наказания также представлены на основе святоотеческих толкований. Это дало возможность еще раз осмыслить священный текст Библии как предостережение и современному человеку, и будущим поколениям человечества о жизнеутверждающей силе праведности и погибельности развращенной жизни.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Перевод, вступительная статья и примечания А. А. Тащиана. – Краснодар: Глагол, 2004. – 416с. – (Серия «Патристика. Тексты и исследования»)
2. Августин Блаженный. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2. Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – 751 с.
3. Августин Иппонский, О буквальном смысле Книги Бытия // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.
4. Августин Иппонский, О вере и делах // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.
5. Августин Иппонский, О жизни христианской // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.
6. Августин Иппонский, О книге Бытия против манихеев // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.
7. Августин Иппонский, О природе и благодати // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том

I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

8. Августин Иппонский, Об учении христианском // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

9. Августин Иппонский, Послания // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

10. Августин Иппонский, Проповеди (на день Пасхи) // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

11. Августин Иппонский, Против Юлиана-пелагеанина // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

12. Августин Иппонский, Трактат на Евангелие от Иоанна // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

13. Августин Иппонский, Шестоднев // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11

/Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

14. Амвросий Медиоланский, О бегстве от мира // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

15. Амвросий Медиоланский, О Ное // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

16. Амвросий Медиоланский, О патриархах // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

17. Амвросий Медиоланский, О рае // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

18. Амвросий Медиоланский, Послания // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

19. Амвросий Медиоланский, свт. О бегстве от мира // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. VII / святитель Амвросий Медиоланский;

[сост. Н. А. Кулькова]; пер. с лат. Н. А. Федорова, Т. А. Миллер. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. - 488 с.

20. Амвросий Медиоланский, свт. Об Исааке или душе // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. III / святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н. А. Кулькова]; [перевод с лат. Н. А. Кульковой, Е. В. Матеровой, иером. Феодорита (Тихонова), С. А. Артюшина]. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. - 432 с.

21. Амвросий Медиоланский, свт. Письма // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV. Ч. 1 / святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н. А. Кулькова]; [пер. с лат. Т. Л. Александровой, Е. В. Матеровой, Н. А. Кульковой]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. — 480 с.

22. Амвросий Медиоланский, свт., Об Иакове и блаженной жизни // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. III / святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н. А. Кулькова]; [перевод с лат. Н. А. Кульковой, Е. В. Матеровой, иером. Феодорита (Тихонова), С. А. Артюшина]. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. - 432 с

23. Амвросий Медиоланский, свт., Письма // Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV. Ч. 2 / святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н. А. Кулькова]; [пер. с лат. Т. Л. Александровой, Е. В. Матеровой, Н. А. Кульковой]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. - 512 с.

24. Амвросий Медиоланский, Шестоднев // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с

25. Афрат, Доказательства // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

26. Беда Достопочтенный, Гомилии на Евангелия // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

27. Беда Достопочтенный, О скинии // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

28. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

29. Библия (славянский перевод) М., Синодальная типография. 1904. – 642 с.

30. Блаженный Августин. О град Божием. Творения: в 4 т. Т. 3. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 594 с.

31. Блаженный Августин. О граде Божием. Творения: в 4 т. Т. 4. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – 589 с.

32. Василий Великий, свт., архиеп. Кесарии Кападокийской, Беседы на Шестоднев. Творения. Том I. Догматическо-полемические творения, экзегетические сочинения, беседы. – М.: Изд. Сибирская Благовонница. – 2009. – 750 с.

33. Василий Кесарийский, Гомилии на Псалмы // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

34. Василий Кесарийский, Послания // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.
35. Григорий Богослов, Догматические поэмы / перевод Т. Г. Сидаша. – СПб. : Нестор _ История, 2012 . – 180 с.
36. Григорий Богослов, На святую Пасху // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Том I. Издательство П. П. Сойкина СПб. Стремная 12. – 680 с.
37. Григорий Богослов, Слово о богословии второе // Творения Григория Богослова, архиеп. Константинопольского, Том. I. – СПб. Изд.: П. П. Сойкина, - 596 с.
38. Григорий Нисский, Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского, Часть 4, Типография в Готье. – 1862. – 400 с.
39. Григорий Нисский, О душе и воскресении // Творения святого Григория Нисского, Часть четвертая. М., 1862. – 398 с.
40. Григорий Нисский, О творении человека // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.
41. Григорий Нисский, О творении человека // Творения святого Григория Нисского, часть I. М., 1861. – 469 с.
42. Диадок Фотикийский, Слово аскетическое // Блаженный Диадок, епископ Фотикии древнего Эпира и его творения. Т. I., Типография И. И. Горбунова, Крещатик, № 38 Киев. 1903. – 920 с.
43. Дионисий Ареопагит, Об именах Божиих // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алтейя; Издательство Олега Абышко, 2002. – 854 с.

44. Дорофей Газский, Поучения // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

45. Ефрем Сирин. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирин, Творения Том 6. Издательство «Отчий дом». – М., 1995. – 482 с.

46. Иероним Стридонский, На Пасхальное Воскресение // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

47. Иероним Стридонский, Трактат на Евангелие от Марка // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

48. Иероним Стридонский, Трактат на Псалмы // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

49. Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на Книгу Бытия. – М.: Кафедра библеистики Московской духовной академии; Издательство «Отчий дом», 2009. – 272 с.

50. Иоанн Златоуст, Гомилии на Евангелие от Иоанна // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. VIII. СПб. 1902. – 1010 с.

51. Иоанн Златоуст, Гомилии на Книгу Бытия // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга

Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

52. Иоанн Златоуст, Заключительное огласительное слово // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

53. Иоанн Златоуст, Против иудеев // Творения святого Иоанна Златоуста в XII томах. Т. I, Издание СПб. Духовной Академии. СПб. 1895. – 883с.

54. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. IV. СПб. 1898. – 923 с.

55. Иоанн Кассиан, Собеседования // Иоанн Кассиан Римлянин, Сочинения. Изательство: Харвест. 2011 г. – 795 с.

56. Иустин Философ, Разговор с Трифоном иудеем // Сочинения святого Иустина философа и мученика. Университетская типография, М.: 1892. – 358 с.

57. Квотвультдей Карфагенский. Книга обетований и предсказаний Бога // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

58. Киприан Карфагенский, Послания // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

59. Климент Александрийский, Педагог // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

60. Климент Александрийский, Строматы // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

61. Климент Александрийский, Строматы. Т. 1 (Книги 1-3). Издание подготовил Е. В. Афонасин — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — 544 с.

62. Климент Александрийский, Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. И указатель А. Ю. Братухина. – СПб.: «Изд. Олега Абышко», 2006. – 288 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»)

63. Книга Юбилеев или Малое Бытие. //Ветхозаветные апокрифы. Издательство ФОЛИО, М.,2001. 15 – 136 с

64. Книга Юбилеев. Київ, ЗАТ «Україноуст» 2003. – с. 253

65. Леандр Севильский, О подготовке монахинь // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

66. Макарий Египетский, Духовные беседы // Преподобный Макарий Великий, Духовные беседы, послания и слова. Издательство Сретенского монастыря, М. 2004. – 400 с.

67. Максим Туринский, Проповеди // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11

/Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

68. Марий Викторин, Против Ария // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

69. Немезий Эмесский. О природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. Составление, послесловие, общая редакция М. Л. Хорькова. — М.: «Канон"1"» РООИ «Реабилитация», 2011. – 464 с. – (История христианской мысли в памятниках)

70. Новациан, О Троице // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

71. Ориген, Гомилии на Книгу Бытия // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

72. Ориген, Гомилии на Книгу Левит // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

73. Ориген, О началах // Творения Оригена, учителя Александрийского в русском переводе. Выпуск I. Изд.: КДА. Казан. 1899. – 386 с.

74. Ориген, Против Цельса // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

75. Ориген, Увещание к мученичеству / Творения Учителя Церкви Оригена, О молитве и увещание к мученичеству. 2-е издание. Изд.: И. Л. Тузова СПб. 1897. – 236 с.

76. Ориген. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие. Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Выпуск 1 (21), 2008. – 17 - 40 с.

77. Потахий Лиссабонский, Послание о сущности // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

78. Преподобный Ефрем Сирий, О Рае: Сибирская Благовонница; М.: 2010. – 21 с.

79. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры; Издательство Сретинского монастыря. М., 2003. – 162 с.

80. Преподобный Исаак Сирий, Слова подвижнические. Изд.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 2008. – 632 с.

81. Пруденций, Исторические образы // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменефтика, 2004. – 252 с.

82. Пруденций, Прославление // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко

Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

83. Сальвиан Пресвитер, О правлении Бога // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

84. Сахдона (Мартирий), Книга совершенств // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

85. Св. Иринея Лионский, Против ересей // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Изданы в русском переводе протоиереем П. Прелображенским. Издание второе. СПб. Типография И. Л. Тузова. 1900. – 637 с.

86. Севериан Габальский, О творении мира // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

87. Творения иже во Святых Отца нашего Кирилла, Арихиепископа Иерусалимского. Слова Огласительные. Типография в Готье. М.: 1885. – 398 с.

88. Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч. 2. Киев, Типография Г. Т Корчак-Новицкого. 1879. – 368 с.

89. Творения Учителя Церкви Оригена, О молитве и увещание к мученичеству. 2-е издание. Изд.: И. Л. Тузова СПб. 1897. – 236 с.

90. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — 256 с.

91. Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс, Против Маркиона в пяти книгах / Пер. с лат., вступ. Ст. и комм. А. Ю. Братухина. — СПб.: «Издательство Олега Абышко» ; «Университетская книга — СПб», 2010. — 576 с.

92. Тертуллиан, О венце // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. — Тверь: Герменефтика, 2004. — 252 с.

93. Тертуллиан, О душе // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. — Тверь: Герменефтика, 2004. — 252 с.

94. Триодь Постная. Часть 1. Издательский отдел Московской патриархии при участии издательско-информационного агентства «Голос». 103031, Москва. Ул. Петровка, д. 11/20. 1992. — 520 с.

95. Феодорит Кирский, Вопросы на Восьмикнижие // Творения Блаженного Феодорита, епископа Киррского, Ч. I, Издание второе. Типография Св.-Троицкой Сергиевой Лавры. 1905. — 432 с.

96. Феодорит Кирский, О воплощении Слова // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. — Тверь: Герменефтика, 2004. — 252 с.

97. Феодорит Кирский, Свод еретических басен // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том

I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

98. Цезарий Арльский, Проповеди // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 252 с.

Монографии

99. Косидовский Зенон. Библейские сказания. М., 1966. – 456 с.

100. Селезнев М. Г. Комментарий / Книга Бытия. Перевод с древнееврейского, М.: РГГУ. 2000. – 128 с.

101. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево.— М.: Теревинф, 2014. – 1088 с.

Электронные ресурсы

Ресурсы удаленного доступа

102. Авель (значение), [Электронный ресурс]. – URL:[https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B2%D0%B5%D0%BB%D1%8C_\(%D0%B8%D0%BC%D1%8F\)#%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B8%D1%81%D1%85%D0%BE%D0%B6%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B2%D0%B5%D0%BB%D1%8C_(%D0%B8%D0%BC%D1%8F)#%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B8%D1%81%D1%85%D0%BE%D0%B6%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5) (Дата обращения 16. 05. 2020 г.)

103. Ляшевский Стефан, протоиерей. Библия и наука о сотворении мира. Ч. II. Всемирный Потоп. Почему его можно назвать «всечеловеческим»? [Электронный ресурс]. – https://azbyka.ru/bibliya-i-nauka-o-sotvorenii-mira#a_z24 (Дата обращения 16. 05. 2020 г.)